

جامعة القاهرة  
كلية دار العلوم  
قسم الفلسفة الإسلامية

# مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية

رسالة ماجستير

إعداد الطالب

عصام الدين السيد أنس مصطفى الزفتاوى

تحت إشراف

الأستاذ الدكتور

عبد الحميد عبد المنعم مذكور

أستاذ الفلسفة الإسلامية

١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م

## شكر وتقدير

أتوجه بعظيم الشكر والتقدير إلى أستاذى الكبير أ/د عبد الحميد مدكور حفظه الله تعالى على ما أولانى من عناية واهتمام طوال فترة البحث، كما أتوجه بذلك أيضا إلى أستاذى الكبيرين أ/د حامد طاهر وأ/د مصطفى لبيب عبد الغنى على قبولهما مناقشة الرسالة، واللذين كانا لجهودهما العلمية المنهجية فى مجال العمل أثر بالغ فيه، مؤكدا على الشكر الواجب لتقديمه لأساتذتى الأعلام بقسم الفلسفة الإسلامية بكليتى الحبيبة دار العلوم، لكريم منتهم وأياديهم البيضاء وجهودهم العظيمة فى مجال الفلسفة والفكر الإسلاميين فلهم كل الاحترام والعرفان، وأخص منهم أستاذى المرحوم الدكتور عبد المقصود عبد الغنى رئيس القسم الأسبق، والذى انتقل إلى الرفيق الأعلى أثناء العمل فى البحث، كما لا بد من توجيه شكر خاص إلى الأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة الذى كان له فضل الريادة فى مجال البحث بكتابه «مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب» فله عظيم التقدير، وختاما فكل الشكر للذين أثروا مجال الدرس الفلسفى الإسلامى، فلولاهم جميعا ما كان هذا البحث

## تمهيد

مشكلة البحث وأهميته

أهداف البحث ومجاله

بعض صعوبات البحث

محاولة في المنهج

خطة البحث ومنهجها

## بسم الله الرحمن الرحيم

### تمهيد

## مشكلة البحث وأهميته:

ربما يكتسب الموضوع جانبا كبيرا من أهميته من كونه يتحدث عن جانب من أهم جوانب النشاط العلمي وهو التصنيف، ويستمد الحديث عن التصنيف أهميته من المكانة العظيمة التي أعطاها الإسلام للعلم، بحيث يعد مؤرخو الحضارة الإسلامية أن العلم ومكانته في الإسلام يعتبر من أهم عوامل قوة الحضارة الإسلامية ودولته<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن الكتاب بصفة عامة هو أحد وسائل نقل الحضارة وربط الأجيال بعضها ببعض<sup>(٢)</sup>، فدراسة مناهج التصنيف ربما ترجع في بعض وجوه أهميتها أيضا إلى القيمة الحضارية للكتاب كوعاء ناقل للثقافة والقيم والفكر والمعرفة، ولا شك أن تاريخ الكتاب يدلنا على أن هناك كتبا كثيرة أثرت في حركة الحضارة<sup>(٣)</sup>. والبحث في مناهج الكتابة أو التصنيف هو بحث في آليات وضوابط هذه الوسيلة الحضارية المهمة.

((إن حركة التأليف العربية هي المقياس الحقيقي لحركة العقل العربي، وقدرته على متابعة التطور والتقدم، وليست مشكلات الثقافة الحالية في العالم العربي إلا النتائج المباشرة لحركة التأليف نفسها، لذلك فإن محاولة الاقتراب من هذه الحركة بتشخيص أمراضها، وملاحظة تطورها، ثم اقتراح الحلول المناسبة لها أمر على درجة كبيرة من الأهمية، إن لم نقل إنه المفتاح الحقيقي لحل كثير من مشكلات التخلف التي يعاني منها العالم العربي في الوقت الحاضر))<sup>(٤)</sup>.

((لئن بدت عملية التصنيف هينة في الوهلة الأولى فإنها تتطلب مهارة ومرانة بالغتين، ويتميز الباحثون فيما بينهم تبعاً لقدرتهم على تصنيف المادة الأولى لدراستهم، ويمكن التعرف على الباحث المنهجى من كتاباته، التي تفصح عن إعداد منظم ومنهجى لمادة بحثه، ويتجلى ذلك في طريقة عرضه لموضوعه، إذ نراه يرتبه ويجزئه إلى فقرات مستقلة، لكنها مترابطة، أما هؤلاء الذين لا يعنون بتصنيف الجزرات فهم بالذات هؤلاء الذين تنسم كتاباتهم بالاستطراد والتكرار والحشو، وفي كثير من الأحيان يجد الباحث الذي يجيد تصنيف المادة الأولية لموضوعه كشوفا ما كانت لتخطر بذهنه لولا ذلك

(١) راجع بخصوص هذه العوامل: أ/د عبد الحميد مذكور، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٥١ - ٨٤).

وقد جرينا في هوامش البحث على الاختصار على ذكر المعلومات الوراقية الكاملة للمصدر أو المرجع في قائمة المصادر والمراجع آخر البحث.

(٢) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة (٨/١). وهناك العديد من الدراسات التي اهتمت بدراسة الأثر الحضاري للكتاب منها على سبيل المثال: - جورج عطية، الكتاب في العالم الإسلامي (الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط). - ألكسندر ستييتشيفيتش، تاريخ الكتاب، وقد خص الفصل السادس منها للكلام عن الكتاب عند العرب.

(٣) من المشهور مثلا في حضارتنا الإسلامية أثر الرسالة للإمام الشافعي على مجال أصول الفقه، وأثر صحيح البخاري على مجال الحديث الشريف، وفي مجال الفلسفة الإسلامية أثر تهاافت الفلاسفة مثلا، أو أثر الرسالة القشيرية أو إحياء علوم الدين، وفي الحضارة الغربية انظر مثلا: أثر كتابات جون استيوارت مل في تحول أوروبا والعالم الحديث ككل في: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي، (١/٣٧).

(٤) أ/د حامد طاهر، حركة التأليف في العالم العربي المعاصر، (ص ٦٢).

إلا أن التصنيف عند علماء المسلمين - بصفة عامة - قد أخذ أبعادا دينية وعلمية وحضارية أوسع مدى من أى حضارة أخرى، لأنهم رأوه خادما لدينهم وكتابهم وسنة نبهم وشريعته، ولهذا صاروا يتدينون الله تعالى بالتصنيف فى دينه، ويرون من التصنيف عملا صالحا جارية حسنته عليهم إلى يوم الدين ما استفيد منه علما.

قال المزنى لشيخه الإمام الشافعى: ((إنك تتعنى فى تأليف الكتب وتصنيفها والناس لا يلتفتون إلى كتبك ولا إلى تصنيفك فقال: يا بنى إن هذا هو الحق والحق لا يضيع<sup>(٢)</sup>). وهذه العناية المبكرة بالتصنيف التى عرف بها الإمام الشافعى لفتت نظر الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى تحدث عن مظاهر التفكير الفلسفى فى كتاب (الرسالة) للإمام الشافعى، وإن كان كلام الشيخ عبد الرازق أقرب إلى الحديث عن مناهج التصنيف، حيث ((تسلك فى سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقا مقرا فى ذهن مؤلفها، قد يختل اطراده أحيانا ويخفى وجه التابع فيه، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار والغموض، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى))، وقد عرض عبد الرازق لملامح نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام فى كتاب (الرسالة) من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، والاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، والأسلوب الحوارى الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه<sup>(٣)</sup>.

ويرون أن التصنيف هو باب المهارة فى العلم، قال الحافظ الخطيب البغدادى: ((قل ما يتمهر فى علم الحديث يمكن تعميمه على مطلق العلم) ويقف على غوامضه ويستثير الخفى من فوائده إلا من جمع متفرقه وألف متشتمته وضم بعضه إلى بعض واشتغل بتصنيف أبوابه وترتيب أصنافه فإن ذلك الفعل مما يقوى النفس ويثبت الحفظ ويزكى القلب ويشحذ الطبع ويسط اللسان ويجيد البيان ويكشف المشتبه ويوضح الملتبس ويكسب أيضا جميل الذكر وتخليده إلى آخر الدهر<sup>(٤)</sup>.

كما كان المسلمون واعين بالتمييز الحضارى لدينهم وفكرهم وأصولهم، واعين بخطورة التصنيف والتأليف ومنذ وقت مبكر من تاريخ حضارتهم، ومن الإشارات المتميزة فى هذا المضمار كلام ابن النديم على أبى زيد البلخى، حيث عرفه بقوله: ((أبو زيد البلخى واسمه أحمد بن سهل، وكان فاضلا فى سائر العلوم القديمة والحديثة تلا فى تصانيفه وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه وإليهم أقرب، فلذلك رتبته فى هذا الموضوع من الكتاب (يعنى ضمن الكتاب المترسلين ممن رُويت رسائله...))<sup>(٥)</sup>. فقد كانت مناهج التصنيف واتجاهاته، والتمييز بينها، واضحة جلية عند ابن النديم، والذى كتب فهرسته ليجمع ما ألف من الكتب حتى سنة (٣٧٧ هـ) كما ذكر فى مقدمته<sup>(٦)</sup>، يعنى بعد حوالى قرنين فحسب من الزمان من بداية التصنيف فى الإسلام<sup>(٧)</sup>، وانظر قوله: ((تلا فى تصانيفه وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه))، يريد

(١) راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٥١٣ - ٥١٤). نقله عنه: أ/د العبد، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٩٦ -

١٩٧). ولم نستطع الوصول إلى موضعه من الطبعة الثانية لكتاب د/ قاسم التى رجعنا إليها.

(٢) نقله عنه: السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص ٢٣ - ٢٤).

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤٥).

(٤) الخطيب البغدادى، الجامع لأخلاق الراوى والسامع، (٢/٢٨٠).

(٥) ابن النديم، الفهرست، (١/١٣٨).

(٦) ابن النديم، الفهرست، (٢/١).

(٧) ذكروا أن من أوائل من صنف فى الإسلام الإمام ابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشى الأموى، ت ١٥٠ هـ)، والإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) ونظائرها من علماء هذه الحقبة، راجع: السيوطى، تدريب الراوى (١/٨٩).

ابن النديم - فيما نظن - أن تكوين أبي زيد البلخي العلمي أدبى لغوى بالأساس، وإن كان اتبع في منهجه في التصنيف طريقة الفلاسفة. ولهذا تغلب على مصنفاته علوم اللغة والأدب، لكنه يتهج في منهجه في التصنيف طريقة الفلاسفة، وإن كان قد ألف شيئا في علوم الأوائل (علوم الفلسفة).

بل قد يكون التصنيف فاتحا لباب الاجتهاد للمصنف، فيقول الإمام النووي رحمه الله: ((وينبغي أن يعتنى بالتصنيف إذا تأهل له، فيه يطلع على حقائق العلم ودقائقه، ويثبت معه لأنه يضطره إلى كثرة التفتيش والمطالعة والتحقيق والمراجعة والاطلاع على مختلف كلام الأئمة ومتفقهم، وواضح من مشكله، وصحيحه من ضعيفه، وجزله من ركيكه، وما لا اعتراض عليه من غيره، وبه يتصف المحقق بصفة المجتهد))<sup>(١)</sup>.

كما قد يرى بعض علماء المسلمين أهمية عظيمة - حتى إنها تؤثر على عقيدة المرء نفسه - لبعض المصنفات بعينها، ومن أمثلة ذلك قول التاج السبكي عن كتاب تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ((ومن أراد معرفة قدره (يعنى الشيخ أبا الحسن الأشعري) وأن يمتليء قلبه من حبه فعليه بكتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري الذي صنفه الحافظ ابن عساكر، وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها يقال: كل سني لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من أمر نفسه على بصيرة))<sup>(٢)</sup>.

وقد كان الكثير من متقدمي علماء المسلمين يتمتعون بحس تصنيفي عال، سواء في البحث عما لم يتم التصنيف فيه فيحاولون تداركه، أو فيما على المصنف أن يتبعه في تأليفه، أو في ارتباط التصنيف بالنشاط الإنساني، وفي ذلك يقول الإمام الزركشي بخصوص علوم القرآن: ((ولما كانت علوم القرآن لا تنحصر، ومعانيه لا تستقصى، وجبت العناية بالقدر الممكن. ومما فات المتقدمين وضع كتاب يشتمل على أنواع علومه، كما وضع الناس ذلك بالنسبة إلى علم الحديث، فاستخرت الله تعالى - وله الحمد - في وضع كتاب في ذلك جامع لما تكلم الناس في فنونه، وخاضوا في نكته وعيونه، وضمنته من المعاني الأنيقة، والحكم الرشيقة، ما يهز القلوب طربا، ويبهر العقول عجبا، ليكون مفتاحا لأبوابه، عنوانا على كتابه، معينا للمفسر على حقائقه، ومطلعا على بعض أسرار ودقائقه))<sup>(٣)</sup>، ثم قال بعد أن ذكر فهرست أنواعه: ((واعلم أنه ما من نوع من هذه الأنواع إلا ولو أراد الإنسان استقصاءه، لاستفرغ عمره، ثم لم يحكم أمره، ولكن اقتصرنا من كل نوع على أصوله، والرمز إلى بعض فصوله، فإن الصناعة طويلة والعمر قصير، وماذا عسى أن يبلغ لسان التقصير!

قالوا خذ العين من كل فقلت لهم\* في العين فضل ولكن ناظر العين))<sup>(٤)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن النظرة الإحصائية إلى نشاط المسلمين التصنيفي، ومنذ فترة مبكرة في الحضارة الإسلامية، تعطي دلالات واضحة على عبقرية هذه الحضارة، ومدى عنايتها بالعلوم والتصنيف فيها، ولا شك أن ذلك كان يقف وراءه مناهج تصنيف واضحة رعتها عقول كبيرة، أظهرت من خلالها كل هذا النشاط العلمي التصنيفي الواسع، فحتى العقد السابع من القرن الرابع وهو الوقت الذي كتب فيه ابن النديم فهرسته العظيم الذي حاول فيه تتبع مصنفات الحضارة الإنسانية - عامتها في حضارة الإسلام - فذكر (٨٣٦٠ عنوانا على وجه الدقة)، بينما بلغ عدد المؤلفين (٢٢٣٨ مؤلفا)، منهم (٢٢

(١) النووي، المجموع شرح المذهب، (٢٩/١ - ٣٠).

(٢) التاج السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (٣/٣٥١).

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٩/١).

(٤) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (١٢/١).

## التمهيد

امرأة)، بنسبة (٠.٩٨ %)، وبلغ عدد الكتب المترجمة (٦٣٢ كتاباً) بنسبة تقترب من (٧.٥٥ %) من مجمل عدد الكتب، أما المترجمون فبلغ عددهم (٦٤ مترجماً)...<sup>(١)</sup>.

ورغم ما تقدم فإننا لا نعدم بعض الاتجاهات الفكرية داخل الحضارة الإسلامية التي اتسمت بشيء من المخالفة والتجاهل للتصنيف والغض منه، إما انتصاراً لمرحلة الشفاهية وهي المرحلة السابقة على الكتابة، ونجد هذا الاتجاه واضحاً عند متقدمي أهل الحديث<sup>(٢)</sup>، كما نجد إشارة له متأخرة عند أبي البركات البغدادي الفيلسوف في مقدمة كتابه المعبر<sup>(٣)</sup>.

كما نجده كموقف معرفي عند بعض كبار الصوفية، على ما حكاه الشيخ محيي الدين ابن عربي عن شيخه أبي محمد عبد الله القطان، قال: ((المفتوح عليه في القرآن، كان يصدع بالأمر، لا تأخذه في الله لومة لائم... لا يتكلم إلا بالقرآن، ولا يرى غيره، لم يكتب كتاباً، سمعته يقول بمدينة قرطبة: مساكين أصحاب المصنّفات والتأليف، ما أطول حسابهم غداً، أليس في كتاب الله مقنع، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم))<sup>(٤)</sup>. ومن المشهور قول الشيخ أبي الحسن الشاذلي: ((كتبي أصحابي))<sup>(٥)</sup>.

ولا شك أن هذا الموقف المعرفي من القطان شيخ ابن عربي - رغم غرابته - جدير بالتأمل، حيث يضع أيدينا على أمور لا بد من مراعاتها عند التصنيف منها: النية فيه، وأنه ينبغي أن تكون لله، وأن على المصنّف أن يعلم أن الله سيحاسبه على تأليفه. ومنها: التأكيد على مركزية الكتاب والسنة في الحضارة والفكر الإسلاميين، وأن كل أدواتهما ووسائلهما إنما هي لخدمة هذا المركز (الكتاب والسنة)، وصدقا قال هذا الولي العارف، ففي كتاب الله وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم مقنع، وأي مقنع.

وقد تكلم العلماء عن أهمية الخط في نقل الأفكار<sup>(٦)</sup>، فلا شك أن التصنيف أكثر أهمية، واهتموا ببيان أول من صنّف الكتب في الإسلام<sup>(٧)</sup>، وما زال المؤرخون يمدحون في تراجم العلماء هذا العالم أو ذلك بجودة التصنيف والإتقان، وحسن التأليف، ولولا وجود منهج مستبطن عندهم ومعايير للنقد ما خرجت تلك الأحكام منهم، مما يؤكد على وجود مناهج ومعايير واضحة للتصنيف عندهم، نقدوا في ضوئها مصنّفات العلماء، وقدموا لنا أحكامهم عنها، ويحاول هذا البحث استخلاص تلك المناهج والمعايير.

أما الأهمية الدينية للتصنيف: فإن هذه الأهمية ترجع إلى ما ورد في السنة النبوية نفسها، فقد قال صلى الله عليه وسلم: ((إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا... أو علم ينتفع به...))<sup>(٨)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: ((إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته علماً علّمه ونشره))<sup>(٩)</sup>، فقد حمل العلماء العلم على التصنيف والتعليم. قال السيوطي: ((وهو

(١) أ/د محمد عوني عبد الرؤوف، مقدمة تحقيقه للفهرست، (١٧/١).

(٢) السيوطي، تدريب الراوي، (٦٤/٢ - ٦٨).

(٣) أبو البركات البغدادي، المعبر (٢/١)، وسيأتي الحديث عن منهجه وإشارته تلك بالتفصيل في محله.

(٤) ابن عربي، روح القدس، (ص ٣٣٠ - ٣٣١).

(٥) انظر هنا: (ص ٥١١).

(٦) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة (١/٨١ - ٨٢).

(٧) جورجى زيدان، تاريخ التمدن، (٥٧/٣ - ٥٨).

(٨) أخرجه مسلم (كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته)، وأبو داود (كتاب الوصايا، باب فيما جاء في الصدقة عن الميت)، والنسائي (كتاب الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت)، والترمذي (كتاب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في الوقف) عن أبي هريرة.

(٩) أخرجه ابن ماجه (كتاب الإيمان فضائل الصحابة، باب ثواب معلم الناس الخير)، وابن خزيمة في صحيحه (جماع أبواب الصدقات والمحسسات، باب فضائل بناء السوق لأبناء السابلة)، عن أبي هريرة رضى الله عنه، وبقيته: ((... وولدا صالحا تركه ومصحفا ورثه أو مسجدا بناه أو بيتا لابن السبيل

على التصنيف أظهر لأنه أطول استمراراً<sup>(١)</sup>.

ولعلمائنا نظرات عميقة في الجانب الديني للتصنيف يقول الإمام ابن الجوزي: ((الأمل مذموم للناس إلا العلماء فلولا أملهم لما صنفوا ولا ألفوا)<sup>(٢)</sup>، فالأمل بمعنى الرغبة والتعلق بطول الحياة والأمل في البقاء طويلاً مذموم لعامة الناس، إلا للعلماء فلولا تأميلهم البقاء ما ارتفعت همهم لتصنيف المطولات والموسوعات، فمن قصر أمله لا يتأتى له طول التصنيف وكثرته وتنوعه، بخلاف من أمل ذلك فيصنف.

ويقول الإمام التاج السبكي: ((العالم وإن امتد باعه... فنفعه قاصر على مدة حياته ما لم يصنف كتاباً يخلد بعده أو يورث علماً ينقله عنه تلميذ... ولعمري إن التصنيف لأرفعها مكاناً...<sup>(٣)</sup>.

وعده الإمام الزركشي في قواعد من فروض الكفايات فقال رحمه الله: ((ومنه (يعنى فروض الكفاية) تصنيف كتب العلم لمن منحه الله تعالى فهما واطلاعا. ولن تزال هذه الأمة مع قصر أعمارها في ازدياد وترق في المواهب، والعلم لا يحل كتمه، فلو ترك التصنيف لصيغ العلم على الناس وقد قال الله تعالى { وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه }<sup>(٤)</sup>.

وهذا الموقف الصريح من التصنيف والحكم عليه بأنه من فروض الكفاية، لا ينافي الموقف الذي ذكره كثير من العلماء المتقدمين من أن التصنيف من البدع الحسنة<sup>(٥)</sup>، لأن الموقفين من حيثيتين مختلفتين، وليس بينهما تضاد، فإن التصنيف في العلوم المشروعة (وليس الشرعية فحسب) مع كونه من البدع الحسنة بمعنى أنه أمر لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم فعله بخصوصه، فإنه فرض كفاية على الأمة لما فيه من حفظ العلم من الضياع، والبدع بحسب تقسيم الجمهور تشمل الأحكام الشرعية كلها.

ويرى العارف الشعرائي أن ((كتاب الإنسان كالتائب عنه في نصح أخوانه بعده، ما دام الكتاب باقياً)<sup>(٦)</sup>. ويلاحظ أن بعضاً ممن تناول آداب العالم والمعلم قد تطرق صراحة لآداب التصنيف، كما أن منهم من لم يتطرق إليه، فمن الفريق الأول: الإمام النووي<sup>(٧)</sup>، وقد استفدنا من كلامه الثرى، على ما سيأتي بالتفصيل<sup>(٨)</sup>. ومن الفريق الثاني الإمام طاش كبرى زاده، الذي خصص المقدمة الثالثة من مقدمات الكتاب للكلام في وظائف المعلم، فجعلها عشرة وظائف: أن يكون تعليمه لوجه الله - أن يجرى المتعلم مجرى نبيه - أن يقتدى بصاحب الشرع - أن لا يدخر نصحه عن المتعلم... آداب الدرس والفتوى والقضاء والتذكير. ولم يذكر ضمنها آداب التصنيف، وإن كان كلامه لا يخلو من فوائد تفيد فيما نحن بصدده. ومن الفوائد التي يمكن

بناه أو نهراً أجراه أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته يلحقه من بعد موته)).

(١) السيوطي، التعريف بآداب التأليف، (ص ١٨).

(٢) نقلاً عن: ابن حجر، فتح الباري، (٢٢٥/١٨).

(٣) ونقله عنه: السيوطي، التعريف بآداب التأليف، (ص ١٨ - ١٩).

(٤) الزركشي، المنتور في القواعد (٣٣/٣)، ونقله عنه أيضاً: السيوطي، التعريف بآداب التأليف، (ص ١٩ - ٢٠).

(٥) انظر على سبيل المثال: النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، بتحقيق العلامة الشيخ محمد محمود الحجار، ط ١٤٠٤، (ص ١٩٠). السيوطي،

الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، (ص ٢٩). البيروني، الطريقة المحمدية، (ص ١١ - ١٢).

(٦) الشعرائي، البحر المورود، (ص ٧).

(٧) وذلك في مقدمة كتابه المهم والشهير في الفقه الشافعي: المجموع شرح المذهب (١/٣ - ٦، ٢٩ - ٣٠).

(٨) انظر هنا: (ص ٧١، ١١٨، ١٣٢).



## التمهيد

أن تستفاد من كلام طاش كبرى زاده حول أهمية موضوع البحث أنه يساعد على تحصيل العلوم، كما يساعد على التصنيف فيها، كما يعين على تمييز مراتب المصنّفات في فنون الفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وإذا كان ما مضى يتعلق ببيان أهمية التصنيف بصفة عامة عند علماء المسلمين، فإن الحديث عن مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية<sup>(٢)</sup> نشأتها وتطورها، ماذا قدمت، وماذا نريد منها أن تقدم لنا في وقتنا المعاصر هو حديث له أهميته لارتباطه أولاً بحضارتنا الإسلامية المجيدة، ولارتباطه ثانياً بأزمتنا الحضارية الحالية، والتي يبدأ حلها من تطوير ما يحتاج إلى تطوير من مناهج التصنيف هذه، وإحياء ما يحتاج إلى إحياء، ونفض غبار القرون والركود عما يحتاج إلى نفض ذلك عنه.

وتقف العديد من إشكالياتنا الحضارية الإسلامية المعاصرة كإشكالية التشريع وإشكالية التعليم وإشكاليات العلوم الاجتماعية والإنسانية... إلخ دون حل في انتظار حل إشكاليات مناهج العلوم الإسلامية، ومناهج التصنيف فيها، والفلسفة الإسلامية واحدة من هذه العلوم المهمة ومن هنا تأتي أهمية الموضوع بصفة عامة.

وفي مجال الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص: تقف إشكاليات الفلسفة الحديثة، والتيارات الفكرية المعاصرة، والانحسار الحضاري الإسلامي... يقف كل ذلك بحاجة إلى حل في ضوء مذهب فلسفي إسلامي متكامل في عصر أصبحت الفلسفة تقف من وراء كل شيء ابتداء من المباحث الفلسفية الصرفة ومروراً بالسياسة والاجتماع والتربية والاقتصاد وكافة العلوم الإنسانية وانتهاء بالعلوم التطبيقية والتجريبية، والتي يتم تأطيرها في إطار فلسفي، ولهذا نجد أن أعلام المصلحين في الحضارة المعاصرة وفي شتى المجالات هم من الفلاسفة أو لهم صلة وثيقة بالفلسفة، فقد كانت الفلسفة - وما زالت، ولن تزال - علم العلوم ورئيسها.

ومن هنا تصبح الحاجة ماسة إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في إطار متكامل بعد أن توافرت مفردات هذه الدراسة من نصوص ودراسات غطت مساحات الفلسفة الإسلامية الواسعة والمختلفة.

إن أهمية موضوع البحث ربما تأتي أيضاً من أنها تساعد على القراءة الأفقية للإنتاج الفكري والفلسفي عبر القرون الزمانية المختلفة وليس مجرد القراءة الرأسية لكل كتاب على حدة، فمعرفة منهج التصنيف لكل الكتاب تساعد على وضعه في مكانه المناسب وسط ما سبقه وما تلاه من جهود علمية في نفس منهج التصنيف حيث تساعد القراءة المنظمة على حسن تصور المسائل وإدراكها ووضع الأمور العلمية في سياقاتها المناسبة كما يساعد ذلك على اكتشاف عناصر الأصالة والجددة في الأدبيات المتشابهة ويوضح بعض مآخذ الضعف وشيئاً من أسباب الوهم. كما نرجو من دراسة مناهج التصنيف أن تصل بنا إلى أفضل السبل للتصنيف في فنون العلم المختلفة التي ستشملها الدراسة.

فبينما تنتقل الفلسفة في الغرب من مرحلة إلى أخرى حتى وصلت إلى مرحلة قيل فيها: اخضرار الفلسفة، فأصبحوا ينادون بفلسفة خضراء تعيد صياغة قيم الإنسان وحضارته بما يحافظ على ما تبقى من البيئة<sup>(٣)</sup>، فإن الإنسان بحاجة ماسة

(١) طاش كبرى، مفتاح السعادة، (٧٣/١).

(٢) شاع في العقود الأخيرة تسمية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي باسم: (الفلسفة الإسلامية)، وإن كان بعض الدارسين والباحثين قد طرح تسمية (الفلسفة العربية)، لكن الاسم الأول صار الأكثر شيوعاً واستعمالاً وتعبيراً عن تلك الفلسفة التي برزت في ظل الإسلام سواء كانت على أيدي المسلمين أو غيرهم ممن عاش تحت ظل حضارته، وسواء كتبت باللغة العربية - وهو الغالب - أو غيرها من اللغات، وإن كان من الباحثين من يرى أن هذا الخلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل من تحته. للتوسع راجع: الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ١٦ - ٢٠). د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١٨/١ - ١٩). أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٩ - ٦٢).

(٣) انظر بخصوص اخضرار الفلسفة: الفلسفة البيئية، مايكل زيمرمان، ترجمة معين شفيق رومية.

إلى فلسفة كاملة لن يجدها إلا في ظلال الإسلام تحافظ على التوازنات جميعا بين الروح والجسد والعقل، بين الحاجة إلى الاستهلاك والمحافظة على البيئة، وتعطى ميزانا وتوازنا للإنسان في سلوكه وأفكاره وقيمه وحضارته.

ومن هنا يحاول هذا البحث الكشف عن بعض خصائص هذه الفلسفة في أحد أهم الأنشطة الإنسانية تأثيرا في الحضارة ألا وهو التصنيف، فهو يتعلق بكيفية الكتابة في الفلسفة الإسلامية، وليس بمحتوى الكتابة، فالباحث يتناول شكل التصنيف من الخارج، وعن الكيفية التي كتب بها ذلك المصنّف أو ذاك مصنّفه، وليس عما كتبه فيه، من ثم فلن يتعرض للنظريات الفلسفية أو الكلامية أو الصوفية.

وإذ اقتصر كلامنا هنا على أهمية الموضوع بصفة عامة فسيأتي المزيد من الكلام على أهمية مناهج التصنيف في الباب الأول من القسم الأول من البحث، حيث تناولنا المسائل التي تدور حول مناهج التصنيف (من الخارج)، بينما يتناول الباب الثاني منه المسائل الداخلة في مناهج التصنيف نفسها (من الداخل) كما سيأتي بيانه عند الحديث على خطة البحث. كما يمكن القول بأن من فائدة دراسة مناهج التصنيف: التمييز في التصنيف، والذي يرجع إلى قدرات الباحثين على تصنيف المادة الأولى لدراساتهم، ويمكن التعرف على الباحث المنهجي من كتاباته<sup>(١)</sup>.

وأبضا فالأزمة الحالية في بعض وجوهها أزمة في التصنيف والتأليف بما يناسب العصر وليس أزمة في العلوم نفسها فحسب، فالمناداة بإصلاح مناهج التعليم، وعدم القدرة على التواصل مع التراث، وتجديد الخطاب الديني في صورته المكتوبة، تعبر في مجملها عن أزمة في التصنيف، فالمتغير من هذه العلوم بحاجة إلى تغيير وتجديد واجتهاد، والثابت أيضا بحاجة على الأقل إلى تجديد في التصنيف والعرض والصياغة بما يناسب أهل العصر، وهنا تبرز أهمية مناهج التصنيف القادرة على مواجهة المشكلة بشقيها: المتغير منها والثابت.

في ضوء ما سبق يمكن تحديد مشكلة البحث بأنها محاولة الإجابة على السؤال التالي: هل هناك ما يسمى بمناهج التصنيف؟ وإذا كان هناك مناهج تصنيف، فهل اتبع المصنّفون في الفلسفة الإسلامية شيئا منها؟ وما هي؟ ويمكن أيضا في ضوء القول بأن هذه المشكلة هي مشكلة حقيقية وليست زائفة، وذلك في ضوء معايير المشكلات الفلسفية الحقيقية وهي: ما كانت نابعة من حاجة المجتمع الإسلامي نفسه، واتسمت بالطابع الإنساني، ويمكن تصور حل عقلي للإجابة عنها<sup>(٢)</sup>. فهذه المعايير الثلاثة متحققة - فيما نظن - في مشكلة البحث، على ما اتضح من العرض السابق.

## أهداف البحث ومجاله:

البحث في مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية يحاول أن يعبر عن جانب مهم من النشاط المعرفي الإسلامي،

(١) راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، نقله عنه: أ/د العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٩٦ - ١٩٧).  
(٢) راجع للتوسع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١١٧ - ١٣٧). وقد قام بتطبيق هذا المعيار في نقد الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال بحثه: (خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر، ص ٤١ - ٥٤)، وهي مشكلات يرى أنه ينبغي على الفلسفة الإسلامية المعاصرة أن تتوجه لحلها قياما بدورها في مواجهة مشكلات المجتمع المعاصر، وهذه المشكلات التي طرحها هي: مشكلة الفهم المنقوص للإسلام - مشكلة التعصب المغلق - مشكلة التخلف الحضاري - مشكلة التبعية الثقافية - مشكلة الأصالة والمعاصرة. كما أكد في موضع آخر على أهمية تصفية الفكر الفلسفي في الإسلام من المشكلات الزائفة، وبين الطريق إلى ذلك، راجع: أ/د حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٧).

## التمهيد

ويبرز خصائصه، ومدى أصالته، فيأتي هذا البحث في إطار السعي إلى فهم الفلسفة الإسلامية بصورة أعمق، ليس فقط على مستوى الشخصيات أو النظريات الفلسفية، بل على مستوى البنية التصنيفية لهذه الفلسفة، فيسعى البحث إلى تحليل الأطر التي قام من خلالها الفلاسفة المسلمون بصياغة فلسفاتهم وأفكارهم وتقديم نظرياتهم.

إلا أن الغرض الأهم من البحث هو: محاولة الوصول إلى الضوابط والقواعد والمعايير التي تكفل للمصنّف: التحقيق في تصنيفه، والصحة، والقدرة على الوصول إلى الحق.

من هنا وفي ضوء تعريف منهج التصنيف - كما سيأتي الحديث عنه بالتفصيل<sup>(١)</sup> - بأنه ((المملكة، أو الأداة التي ينظم من خلالها المصنّف المعلومات والمعرفة التي لديه ساعيا لكي تصل إلى الغير)) فإن مجال البحث هو المنهج (منهج التصنيف)، وليس النظريات ولا الأفكار ولا الشخصيات العلمية، ولكن تحديدا هو كيفية تنظيم شخصية علمية ما أو أصحاب علم ما لنظرياتهم وأفكارهم، وذلك في مجال العلوم الفلسفية الأساسية الثلاثة التي يتناولها البحث. ومن هنا فلن نتوقع أن يتناول البحث حين يتناول الفلسفة الإسلامية - بعلومها الثلاثة الأساسية: الفلسفة التقليدية، علم الكلام، التصوف - نظريات أي من هذه العلوم أو أفكارها إلا بصورة عرضية فيما يحتاجه البحث، وإنما يقصد البحث قصدا إلى محاولة استكناه مناهج أصحاب هذه العلوم في تنظيم معارفهم ونظرياتهم وكيفية عرض أفكارهم وآرائهم، وليس المقصود عرض نفس النظريات والأفكار.

ومن المشهور في مجال البحث الفلسفي الإسلامي أن نطاقها يضيق ويتسع لدى الدارسين، فبعضهم يحصرها في نطاق المدلول الفني الاصطلاحي لهذه الكلمة كما ظهرت عند اليونان، وبعضهم ينظر إليها نظرة أرحب ويجعلها شاملة لعدد آخر من العلوم كعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه، وقد كان الشيخ مصطفى عبد الرزاق من أشهر الدعاة إلى هذه النظرة الثانية، وقد اكتسبت هذه النظرة ذيوعا وشهرة، بحيث صارت تمثل النظرة السائدة بين مؤرخي الفلسفة الإسلامية ودارسيها<sup>(٢)</sup>، وإن كنا نلاحظ أن تلك النظرة السائدة حول نطاق الفلسفة الإسلامية اختصت بالفلسفة المشائية<sup>(٣)</sup>، وعلم الكلام، والتصوف بحيث نجد أن الاتجاه الغالب عند مؤرخي الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي هو الاقتصار على هذه الثلاثة.

أما علم أصول الفقه فما زال ضمه لأسرة العلوم الفلسفية محل بحث ونظر واسع، فبينما كاد الأمر يستقر الأمر بالنسبة إلى العلوم الثلاثة الأولى، فما زال من يذكر أصول الفقه ضمن علوم الفلسفة الإسلامية يذكره على سبيل الطرح والاقتراح والدعوة إلى ضمه لمجال الفلسفة الإسلامية<sup>(٤)</sup>، كما اتجه بعض كبار الباحثين إلى شمول الفلسفة الإسلامية

(١) انظر هنا: (ص ٨٢).

(٢) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٣).

(٣) المشائية مذهب فلسفي يصعد إلى أرسطو، وإن اختلفت عن الأرسطية بعض الشيء، فهناك مشائية يونانية قديمة اضطلع بها تلاميذ أرسطو الأوائل، ثم مشائية اسكندرانية اتسمت بشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. ثم المشائية العربية التي نزعت إلى التوسع في التوفيق بين الفلاسفة أولا، وبين الدين والفلسفة ثانيا، باستثناء ابن رشد الذي حمل راية العودة إلى أرسطو دون أن يخلص تماما من التيار الأفلاطوني. راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٧).

(٤) راجع بخصوص هذه القضية: - الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (ص ٢٧، ٧٥ - ٧٦، ٢٤٤ - ٢٤٥). - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٢١). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٢١ - ٢٢). - أ/د عبد الحميد مذكور، المنهج في علم أصول الفقه، بحث قدم إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، (من ٩ - ١٢ سبتمبر) ١٩٨٩ م. - أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٥ - ١٠٨). - أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٨-٩، ١٧٨)، حيث عارض هذه الفكرة، ورأى أن أصول الفقه ليست كاشفا عن الإله ولا اتصالا به - كما هي

لمجالات عدة تزيد على عشرة مجالات، وجعل من ذلك - في لفظة منهجية جديدة بال تفعيل - مدخلا لأصالة الفلسفة الإسلامية حيث لا يمثل مجال الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني فيها إلا ميدانا واحدا<sup>(١)</sup>، ولا بد في هذا الصدد من النظر بالاعتناء إلى ذلك الاتجاه بين العلماء المتقدمين إلى ضم أصول الفقه وأصول الدين والتصوف في تصنيف واحد على أساس تصنيفي محدد: (أن الجميع أصول: أصول الدين وأصول الفقه وأصول السلوك)<sup>(٢)</sup>، وفي مقابله سنجد اتجاها آخر يضم أصول الدين إلى فروعه ليجمع بينهما على أساس تصنيفي آخر (الجمع بين الفقهاء: الكبير والأكبر)<sup>(٣)</sup>.

ويتمنى البحث بدراسة مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية أبان نشأتها، وأثناء نضجها أن يساعد في مزيد من الفهم لها، والوقوف على مدى نجاح مناهج التصنيف هذه في تخريج فلاسفة ومفكرين مسلمين، يعبرون بصدق وبعمق عن الإسلام فكرا وشريعة وعقيدة، والإجابة عن تساؤل: هل استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تفي بمتطلبات عصرها، وواجب وقتها، مستخلصا من ذلك أهم الخصائص التي ينبغي أن تتصف بها مناهج التصنيف في أوج النضج لنستفيد منها في المرحلة الحالية من حضارتنا الإسلامية.

كما يرجو بدراسته لمناهج التصنيف أثناء فترة النضج أن يساعد على الكشف عن مظاهر الركود في مناهج التصنيف وأسباب ذلك، أملا في استخلاص أهم الدروس والعبر التي ينبغي أن نحذر منها.

كما يأمل أن يساعد في الحركة الدائبة للأمة الباحثة عن أوجه النهضة وما تتطلبه حياتنا المعاصرة، وما تحتاجه من مناهج تصنيف معاصرة لمعارفنا وعلومنا تساعد في هذه النهضة، فلا شك أن لكل مرحلة حضارية أزمته وإشكالاتها والتي تحتاج إلى حلول خاصة تناسبها، تلك الحلول التي لا ريب تعتمد في جانب منها على جذورنا وأصولنا الحضارية - من هنا تأتي أهمية دراسة مراحل النشأة والنضج - وإن كانت تلك الحلول في نفس الوقت لا بد أن تتسم بشيء من الخصوصية تملئها طبيعة المرحلة الحالية من الحضارة.

الفلسفة عند الإسلاميين - فأصول الفقه إذن ليست بفلسفة.

(١) أ/د حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٨-٩، ١٥ - ٤٠)، وقد اعتنى بالحديث عن تسعة مجالات منها وهي: الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني - علم الكلام - التصوف - الأخلاق الإسلامية - أصول الفقه - مجال تصنيف العلوم - فلسفة التاريخ - المنطق وشروحه - مناهج البحث. كما أشار إلى بعض مجالات أخرى منها: مقالات الفرق الدينية - الأدب الديني - آداب البحث والمناظرة - السياسة... (٢) يظهر هذا الاتجاه واضح عند الإمام تاج الدين ابن السبكي في كتابه المهم (جمع الجوامع) الذي افتتح به مدرسة خاصة به في الأصول الفقه، وهي مدرسة (جمع الجوامع)، حيث يقول في مقدمته: ((... ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع الآتي من فني الأصول بالقواعد القواطع...))، أما التصوف فقد جعله في الخاتمة، وتبعه على ذلك شيخ الإسلام زكريا في كتابه لب الأصول وشرحه، والذي يقول في مقدمتهما (ص ٣): ((وبعد فهذا مختصر في الأصولين وما معهما من المقدمات والتقليد وآداب الفئيا وخاتمة التصوف))، ويمضى هذا الاتجاه قدما لنراه واضحا ومن عنوان الكتاب عند الإمام ابن حجر الهيتمي في كتابه (التعرف في الأصولين والتصوف). وفي اتجاه قريب نجد الزركشي في مقدمته (لقطة العجلان وبلية الظمان) يقدم مزجا عجيبا بين الضروري من فنون المعقولات كالمنطق والحكمة وأصول الفقه وأصول الدين وآداب البحث، يبدأها بنظرية المعرفة، وهي مقدمة نافلة للغاية في فنون المعقولات، وهي صادقة تماما على ما وصفها بها دونما أي مبالغة بقوله (ص ٨-١٠): ((... فهذه أوراق يقرب منها المتناول ويقصر عنها المتناول، توقف على المطولات في الزمن القريب مواليها، وتربو بالغرائب والعجائب فلا تساويها...، تستعمل عند المناظرة وتعين على الدخول في فنون المعقول لدى المحاور)).

(٣) نجد هذا الاتجاه في الجمع بين أصول الدين وفروعه يبدأ منذ وقت مبكر - بحسب ما تيسر الاطلاع عليه من نصوص مطبوعة - ليس عند مذهب الحنفية الذي اشتهر مؤسسه بالكتاب المنسوب إليه (الفقه الأكبر)، وإنما عن ابن أبي زيد القيرواني المالكي (ت ٣٨٦ هـ) في رسالته الشهيرة، وهي أحد المتون المالكية الشهيرة والمدرسة إلى يومنا هذا، وبه استمر هذا الاتجاه في الجمع بين العلمين حيا طوال هذه المدة في مذهب المالكية، وهو ما لا نجده إلا متأخرا عند الشافعية مثلا وفي بعض المصنفات المختصة التي تقدم للصغار وتجمع بين قواعد أصول الدين والعبادات الأربعة كالرسالة المعروفة بالسنتين مسألة للشيخ العارف أحمد الزاهد، والمقدمة الحضرمية للشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بافضل الحضرمي (ت ٩٠٣ هـ)، ومع هذا يظل تنوير القلوب للشيخ محمد أمين الكردي (ت ١٣٣٢ هـ) رغم تأخره زما نموذجا فريدا في منهج التصنيف عند الشافعية حيث يجمع على مستوى المتوسطين بين أصول الدين (على خطة أم البراهين)، والفقه الشافعي بكامله كفقهِه (وليس من وجهة نظر صوفية كما فعل الغزالي في الإحياء)، وأخيرا علم التصوف، معتبرا كل علم قسما مستقلا، ولم يعتبر التصوف خاتمة فحسب كما فعل ابن السبكي في جمع الجوامع.

ويمكن الإشارة بصفة عامة إلى أن المصنّفات في الفلسفة الإسلامية قد تميزت بتعدد مستوياتها وتعدد جمهور المخاطبين الذي تخاطبه، وتبغى التواصل معه، وهو ما نلاحظه مثلا في جهود المعلم الثاني: الفارابي، والذي حرص على بيان كيفية تدوّن البحث الفلسفي، وأوضح من أين يبدأ الفيلسوف في بحثه، وما ينبغي أن يُقدم على البحث الفلسفي، وكل ذلك أدخل ما يكون في منهج التصنيف، والذي سيحاول البحث أن يكشف عنه.

كما نلاحظ مثلا تعدد مستوى التصنيف، وتعدد مناهجه في الفلسفة الإسلامية، ومن أمثلته بعض جهود الشيخ الرئيس: ابن سينا، يظهر ذلك مثلا في الشفاء - النجاة - الإشارات الإلهية - عيون الحكمة، حيث سيحاول البحث دراسة هذه المستويات، واستكناه خصائصها.

ومن أهم أغراض البحث بيان أصالة مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، والحديث عن مدى تأثيرها بخطة التصنيف الإرسطية، مبينا أوجه الشبه، وموضحا أوجه التميز، والأصالة فيها، ومحاولين الكشف عن مدى قدرة المصنّفات عن التعبير الصادق عن الإسلام وحضارته وفكره، واستكشاف الفروق بين المصنّفين في علوم الفلسفة الإسلامية.

وفي تناول البحث لمناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية سيحاول إلقاء الضوء على أنواع هذه المناهج وتعددتها وبيان خصائص كل منهج تصنيف، ومميزاته، مع التنويه ببعض المصنّفات في كل منهج تصنيف.

وبالنسبة لعلم الكلام، فسيسعى البحث إلى الكشف عن مناهج التصنيف المتعددة لمدارس علم الكلام كالمعتزلة والأشعرية والماتريدية... ومحاولة الكشف عن خصائص كل مدرسة في طريقة تصنيفها لمسائل علم الكلام.

كما يحاول البحث إلقاء الضوء على مدى تأثير مناهج التصنيف في علم الكلام بالفلسفة خاصة عند متأخري المتكلمين، الذين مزجوا علم الكلام بالفلسفة، كالفخر الرازي.

ومن جهة أخرى يُرجى الكشف عن جهود الفلاسفة الذين كتبوا في نقد علم الكلام كالفارابي فيما كتبه عن علم الكلام في كتابه إحصاء العلوم، وابن رشد في مناهج الأدلة وبيان منهج التصنيف في هذا الصدد، ومدى تأثيرهم في تقديم علم الكلام بمنهج التصنيف في الفلسفة.

وفي المقابل نجد من المتكلمين من اعتنى بالفلسفة تعريفاً بمناهجها أو نقداً لها كالغزالي في مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، وبيان مدى تأثيره بالمنهج الكلامي عندما صنف في الفلسفة، مع ملاحظة اختلاف الغايات التي قصد إليها المتكلمون عندما كتبوا في الفلسفة تعريفاً بها أو نقداً لها.

وبخصوص علم التصوف فقد تعددت مناهج التصنيف في علوم القوم تعدداً واسعاً، وبرز فيها كثير من خصائص الفلسفة الإسلامية، ومهما قيل من تأثيرات غير إسلامية على التصوف الإسلامي، فإنه يرجح من خلال بحث مناهج التصنيف في التصوف الإسلامي الكشف عن جانب من جوانب أصالته.

## بعض صعوبات البحث:

يكتنف الموضوع بعض الصعوبات والغموض، وإذا كان هناك تساؤلات طُرحت حول المنهج الفلسفي نفسه، وشاب البحث عن ذلك المنهج صعوبات شتى بين مناهج اختلفت بمذاهب فلاسفتها، ومناهج صرح بها هذا الفيلسوف أو ذلك، ومناهج أخرى نجد إشارات لها في هذا الكتاب أو ذلك، فإذا كانت الصعوبات قد واجهت البحث في المنهج الفلسفي،

فإننا بلا شك سنواجه صعوبات لا تقل عنها عند البحث في مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، بدءاً من مشكلة التعريف: ما منهج التصنيف، فضلاً عن خطواته وقواعده... إلخ<sup>(١)</sup>.

وتتحلى صعوبة البحث في كونه يتناول موضوعاً يغلب عليه الخفاء، ففكرة المنهج ((غالبا ما تكون مضمرة في النسق الفكري))<sup>(٢)</sup>.

ورغم ما يبدو من السبق المنطقي للمنهج على النظرية، حيث يسبق المنهج في بعض العلوم نظرياتها بزمن، قد يتأخر الإدراك الواضح للمنهج في بعضها الآخر، لكن المنهج في الفلسفة متأخر زمناً دائماً عن النظرية أو المذهب، وهذا هو الحال في الفلسفة إذا استقرأنا الفلاسفة العظام حتى من أعلن منهم عن منهجه بوضوح<sup>(٣)</sup>.

وكما قد يتأخر الإدراك الواضح لمنهج البحث، أو يأتي متأخراً زمناً عن النظريات، فقد يتأخر أيضاً الإدراك الواضح لمنهج التصنيف، أو يأتي متأخراً زمناً عن المصنّفات.

إن هناك قناعة نشأت خلال البحث وتراكت مع الحركة قدما فيه أن مجاله البيني بين مسائل العلم ونظرياته هي الصعوبة الأكبر لهذا البحث، بحيث إنك لا يمكنك بالرجوع إلى الفهرس الموضوعي لأي علم من العلوم الفلسفية التي تناولها البحث أن تصل إلى ما يساعدك فيه، وذلك لأن مجال البحث خارج خطة هذه العلوم، لأنه يتكلم عن تلك الخطة نفسها.

هذه البينية والخروج عن فهرست العلم كانت العبء الأكبر أمام البحث، بما يصور حجم المعاناة في الفحص والتفتيش عن الشواهد والدلائل ونحو ذلك مما يخدم البحث في الشايات والزوايا وبين السطور في مصادر علوم الفلسفة الإسلامية ومراجعتها.

والحديث عن ذلك إنما هو فحسب إقامة للعدر عن أي أوجه للقصور وعدم الإحاطة شملها البحث أو وقع فيها، فإتساع مصادر علوم الفلسفة ومراجعتها والكثرة الكثيرة التي تتمتع بها يتضاءل أمامها أي جهد يبذل في الإحاطة والاطلاع، ولا يمكن أن يوصف هذا الجهد مهما بلغ بأزيد من أنه جهد المقل.

فلا شك أن البحث سيلقى في أثناء سيره العديد من الصعوبات:

أولها: انتشار المدة الزمنية التي سيتناولها منذ بدء التدوين في الفلسفة الإسلامية وحتى يومنا هذا.

وثانيها: تشعب المصادر وتعددتها وتنوعها، حيث لا بد للبحث أن يدرس دراسة وثيقة الكثير من مصنّفات الفلسفة الإسلامية في مدارسها ومشاربها المختلفة من أجل تكوين خبرة عميقة بها تساعد في موضوعات البحث، كما أن هناك بعض المراجع خارج تخصص الفلسفة الإسلامية أسهمت بالفعل في بلورة البحث خاصة فيما يتعلق بالتنظير.

ونظراً لاتساع هذه المدة وتشعب المصادر والمراجع وتنوعها، فقد كان لا بد من تحديد ما لمجال البحث، وهنا برزت إحدى الصعوبات الحادة أمام حركة البحث في مناهج التصنيف، تلك الحركة التي تمثلت في ثلاثة محاور أساسية:

- ١- البحث عن نظريته. ٢- والرصد العام لأنواعه. ٣- والتحليل لبعض أهم نماذجه.

(١) تناول هذا الموضوع الدكتور محمود زيدان، وطرح حوله العديد من الأسئلة، وبحث الجواب عنها وذلك في دراسته المهمة: مناهج البحث الفلسفي، وراجع خصوصاً: المقدمة (ص ٥-٧)، (ص ١٢١).

(٢) أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ١٠).

(٣) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٢٩ - ١٣٠).

## التمهيد

والحقيقة أن تحديد فترة زمنية ضيقة وتطبيقها بصرامة على المحاور الثلاثة كان من السهل بمكان من حيث التحديد، وكان سيساعد على إنجاز العمل فى وقت أقل بكثير مما أخذه بالفعل، لكنه كان سيخدم محورا واحدا وهو الثالث، ويضيق على المحور الثانى حيث سنفقد رصداً أنواع مناهج التصنيف خارج أى فترة نختارها، ويضر تماما بالمحور الأول، نظرا لصعوبة التنظير، وقلة الشواهد.

ولأن هذا البحث بطبيعة موضوعه - التى ظهرت صعوبته - هو محاولة فى المنهج (منهج التصنيف) ، فلماذا لا يحاول أيضا فى منهج بحث يواجه به صعوبات الموضوع، إيماناً بأن الباحث - أى باحث - هو الذى يصنع المنهج ويصممه فى ضوء القواعد العامة للمنهج وفى ضوء طبيعة الموضوع أيضا، ليساعد المنهج على بحث الموضوع وضبطه والنهوض به، لا ليعوقه ويقف حائلا دون تخطى الصعوبات والوصول إلى النتائج المرجوة، وبالقطع فليس المنهج هو الذى يصنع الباحث ولا البحث، ومن هنا كان لا بد من وضع معيار أكثر مرونة يناسب طبيعة البحث فى محاوره الثلاثة ليكون الغرض منه خدمة البحث خدمة حقيقية، وليس مجرد التخفيف عن كاهل الباحث. لقد كان من الدروس العميقة المستفادة من علماء المنهج ونقدمهم للمناهج السابقة، ورحلتهم الشاقة فى البحث عن مناهج جديدة هو: أن منهج البحث أيضا محل نقد ولا بد أن نعامله بالشك المنهجي، ومن الضرورى ألا يتحول منهج بحث ما أو قاعدة منهجية ما إلى (مقدس)، أو يصير المنهج من أوثان المسرح<sup>(١)</sup> على حد تعبير بيكون، ويمسى فى نفسه هو الغاية والوسيلة والنتيجة والثمره، نعم لا بد من أن يتمتع الباحث بروح المنهج، وأن يسير على منهج محدد يختطه لنفسه، ليصل إلى هدفه، ومتى عوّقه منهجه عدّله، فمناهج البحث - كما يقول علماءه - تتعدد بتعدد الباحثين. وهذه الروح هى التى جرت محاولة بثها فى البحث، وتمت مواجهة بعض المعوقات المنهجية (إن صح التعبير) من خلالها، مثل هذه المشكلة التى نتكلم فيها، ومثل مشكلة البداية التقليدية بالتعريف (التحرك من الماهية أو من الداخلى إلى الخارج)، فالمنهج التقليدى أن نبدأ بالداخلى (الماهية أو التعريف)، ثم نتقل بعد ذلك إلى مسائل البحث الأخرى، لكن تلك الفكرة المنهجية كانت معوقا فعليا وواقعا أمام حركة هذا البحث، ولهذا تجاوزناها إلى فكرة أخرى وجدنا لها شواهد عند العديد من العلماء، وهى أن نتحرك (من الخارج إلى الداخلى) كما سيأتى الحديث بالتفصيل عنها.

أما بخصوص مشكلة تحديد مجال البحث وفترته الزمانية فاتساقا مع رواد البحث الفلسفى الإسلامى ومن بعدهم الذين نادوا باستلهم أصول الفقه الإسلامى وقواعده والاستفادة منه فى وضع منطق إسلامى، فقد قدمت قاعدة ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلما اتسع ضاق))<sup>(٢)</sup> حلا منطقيا إسلاميا - إذا صح التعبير - مرنا لمواجهة هذه المشكلة، متجاوزا لأحادية نظرة الفلسفة غير الإسلامية التى دائما مشكلتها هى عدم القدرة على مواجهة الثنائية والجمع بين أطراف التناقض، فإما الحس مطلقا أو العقل مطلقا أو الوجدان مطلقا، إما الظاهر أو الباطن، الإنسان إما روح أو مادة، (إما / أو) هى أزمة الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية المعاصرة، بينما عبقرية الفكر الإسلامى هو القدرة على تجاوز التناقض وإيجاد صيغة للجمع بين أطراف الجدليات، فللحس مجاله وللعقل ومجاله وللوجدان مجاله، وهنا فالمشكلة - فى ضوء منهج بحث

(١) الأوثان هنا هى الأوهام الفكرية المقيدة لانطلاقه المقيدة لانطلاقه، وقدم بيكون نظريته تلك من خلال : أوثان الجنس والكهف والسوق والمسرح ، فأوثان الجنس هى الأخطاء الإنسانية النابعة من طبيعته وجنسه البشرى كالتسرع فى الأحكام . وأوثان الكهف : الأخطاء النابعة من الإنسان كفرد - لا كجنس - كالأخطاء النابعة من الهوى . وأوثان السوق : وهى الأخطاء النابعة من اللغة والتفاهم ونقل الأفكار . وأوثان المسرح : الأخطاء المنبثقة من الإيمان والموروثات والعقائد السابقة .

(٢) انظر بخصوصها: الإمام السيوطى، الأشباه والنظائر الفقهية، (ص ٩٢).

أحادى النظرة تأثرا بروح المنهج الغربى - إما تتسع مطلقا فنعجز أو تضيق مطلقا فنقصر، ولكننا من منطلق روح منهجية إسلامية تنزع للتوفيق سنتسع تارة، ونضيق أخرى؛ ف ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلما اتسع ضاق))، ألا يذكرنا هذا بعلم الفصل والوصل الذى تكلم عنه الشيخ الأكبر<sup>(١)</sup>، إذا اتسع الأمر انفصلنا عن الاتساع إلى التضيق، وإذا ضاق انفصلنا عن الضيق إلى الاتساع.

وقد حاولنا ضبط حركة الوصل والفصل هذه بما يناسب طبيعة كل محور، وبما يظل العمل معه - وإن تجاوزنا أحادية النظرة - عملا منهجيا منظما فى إطار ما:

فالمحور الأول (التنظير): حيث قلّت شواهد، وضافت شعبه اتسعا فيه قدر الطاقة بحيث كان الغرض أن نصل فحسب إلى الحد الأدنى - على الأقل - مما يمكن أن يسمى محاولة فى التنظير، ولهذا فرغم الاتساع فى هذا المحور (والذى شمله القسم الأول من البحث) فإنه لم يكد يبلغ من حيث الحجم ثلث البحث ككل.

وأما المحوران الثانى وهو رصد أنواع مناهج التصنيف، والثالث وهو تحليل أهم النماذج (وقد شملهما القسم الثانى من البحث): فرغم أننا ضيقاناهما أشد تضيق - نظرا لاتساعهما الشديد بقاعدتين مختلفتين بما يناسب طبيعة كل منهما - إلا أنهما أيا الرضا بثلى البحث حتى تجاوزاهما قليلا.

ولأن المحور الثانى كان الغرض منه هو رصد مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية؛ فلهذا بدأت حركة الرصد من أول حركة التدوين الفلسفية وتصاعدت معها إلى الفترة الزمانية التى لم يوجد بعدها - إلا ما ندر - ما يمكن إضافته كمنهج تصنيف مستقل بحسب الاطلاع القاصر وكانت هذه الفترة هى (القرن العاشر الهجرى)، وإن كان لا شك توجد بعد القرن العاشر الهجرى امتدادات لكثير من مناهج التصنيف السابقة وقد استأنسنا بعضها كأمثلة لمناهج التصنيف شرع فيها علماء المسلمون قبيل القرن العاشر، ولم تحقق شيوعا إلا بعده. فمتى وُجِدَت ثلاثة مصنّفات على الأقل التزمت منهج تصنيف واحدا كان هذا جديرا بالرصد كمنهج تصنيف وإبداء الملاحظات العامة حوله إذا أتيحت، ولم نتبعه بأزيد من ذلك. مع الاعتراف بأنه ستبقى مصنّفات فردية - لا شك أنها من حيث منهج التصنيف تعتبر ذات منهج تصنيف مستقل - هى خارج نطاق بحثنا فى ضوء هذه القاعدة، وإلا أصبح الأمر خارج نطاق الحصر؛ إذ يمكن اعتبار كل مصنّف له منهج التصنيف على حدته، ولكن لم يترك الأمر برمته حيث تعرض البحث للعديد من المصنّفات بالدراسة من خلال الشخصيات العلمية التى تناولها فى المحور الثالث.

وخلاصة قاعدة هذا المحور: ثلاثة مصنّفات متفقة فى منهج التصنيف حتى القرن العاشر كافية لاعتبار ذلك منهج التصنيف، ورصده ضمن أنواع مناهج التصنيف. وبالفعل رصدنا بعض مناهج التصنيف فى التصوف لم تظهر إلا فى القرنين التاسع والعاشر، وهو منهج التصنيف فى قواعد التصوف، بينما لو تم تحديد الفترة الزمانية بصرامة منهجية لكل المحاور بفترة النضج مثلا (حتى القرن السابع الهجرى) لكُنّا فقدنا رصد منهج التصنيف هذا مثلا رغم أهميته. واقتصرنا فى الرصد على الكتب المطبوعة فحسب، ومتى صح لنا رصد ثلاثة نماذج لكل منهج التصنيف، لم نتبعه بالمزيد طلبا للاختصار،

(١) انظر بخصوص علم (الوصل والفصل): ابن عربى، الفتوحات المكية، البابين (٢٠٠، ٢٠١)، (٢/٤٨٠-٤٩١)، كما أشار إليهما ابن عربى فى عدة مواضع من الممكن اعتبارها نماذج تطبيقية لما أشرنا إليه، انظر مثلا: الفتوحات (١/٦٠، ٣/١٧٠، ١٩٦، ٣١٣، ٤/٣٣٤). ورغم أهمية مفهوم (الوصل والفصل) واعتبار ابن عربى لهما من علوم القوم، فقد فات أ/د سعاد الحكيم الوقوف عندهما فى عملها القيم (المعجم الصوفى - الحكمة فى حدود الكلمة)، وهو معجم مختص بابن عربى.



## التمهيد

وحتى لا تتضخم قائمة المصادر والمراجع، إذ الغرض هو محاولة رصد مناهج التصنيف فحسب، وليس عمل قوائم بليوجرافية كاملة لكل منهج التصنيف، وهو ما نتمنى أن يتجه الجهد إليه فيما بعد شاملا المخطوطات والمطبوعات لرصد المزيد من المناهج، ولإبراز قيمة كل منهج التصنيف ومدى شيوعه وتأثيره، وإذا كانت الجهود الحثيثة فى إكمال قوائم المخطوطات العربية والإسلامية (الألفبائية داخل كل علم عادة) لم تشمل بعد كل ما حوته خزانات الدنيا، فلنا أن نتخيل مدى ما نحتاجه من جهود لتصنيف ذلك بناء على المناهج.

وقد قامت عملية رصد المناهج على المستوى التطبيقي من خلال تنفيذ بعض أفكار منهج بحث مقترح - سيأتى الحديث عنه بالتفصيل خاصة فى الخطوة رقم (٨) منه - تقوم على أساس تقسيم البحث إلى محاور (التنظير ومناهج البحث - الفلسفة المشائية - علم الكلام - التصوف)، ثم كل محور إلى ملفات (ملف التاريخ - ملف المداخل العامة والنقدية - ملف القضايا - ملف الشخصيات...)، ثم كل ملف إلى مشارب واتجاهات علمية (مدرسة دار العلوم - مدرسة الأزهر - مدرسة الآداب...)، ثم تصنيف الكتب على (رف المكتبة) بصورة مطابقة لمنهج البحث ولحركة البحث من خلالها، مما ساعد إلى حد كبير على تطوير فكرة (منهج التصنيف) نفسها فى ذهن الباحث وتحويلها إلى أداة عملية - وليس مجرد فكرة تجريدية نظرية - يتم التعامل من خلالها مع المصادر والمراجع على (رف المكتبة)، وتجرى معها محاولة الرصد العام لمناهج التصنيف، حيث أمكن - بهذه الطريقة - رصد بعض مناهج التصنيف، التى لا تلحظها العين عادة، أو تتخطاها، بينما تنظيمها من خلال منهج التصنيف على (رف المكتبة) نبه إلى وجود منهج تصنيف يشملها، لقد حاولت أداة (منهج التصنيف) تطوير نفسها بنفسها فى أثناء البحث بحيث تكون قادرة على التعامل مع كل ما على (رف المكتبة) وتصنيفه، راجية ألا يصير عليه ما هو خارج قدرتها على التصنيف.

لقد كان - وما زال - تطوير منهج التصنيف كأداة قادرة على التصنيف والتعامل مع كل المصنفات هو التحدى الأكبر أمام البحث، إن الأساس العقلى الذى يقوم عليه هذا الافتراض (قدرة منهج التصنيف كأداة عامة على التعامل مع كل المصنفات) هو: أنه لا يعقل أن يقوم مصنف عاقل بالتصنيف والتأليف والكتابة إلا بناء على منهج تصنيف ما، وما علينا إلا اكتشافه، وهذه فى الحقيقة هى قضية البحث فى صورتها البسيطة المجردة، فثمة مناهج وراء كل مصنف، منهج بحث، ومنهج تصنيف.

كما كان لاستجابة (رف المكتبة) لمنهج التصنيف كأداة للتنظيم، فائدة عملية على مجرى البحث بحيث كان يظهر دائما من خلاله تلك الملفات التى اكتملت مصادرهما ومراجعهما، والملفات التى ما زال يشوبها العوز وتحتاج إلى استكمال، كما كان (رف المكتبة) بعد استجابته لتلك الأداة يعطى دائما مؤشرا صادقا على حجم ما تم إنجازه من العمل وما بقى أمامه من مساحة لم يشملها العمل بعد عن طريق التمييز فى طريقة صَفِّ المراجع والمصادر التى تم الرجوع إليها فى البحث بطريقة مختلفة عما لم يتم الرجوع إليه بعد. وقد أتاح كل ذلك للبحث الاستفادة من أكبر عدد ممكن من المصادر والمراجع - التى تحتاجها طبيعة الموضوع فى ذاتها - بأقل جهد ووقت، وبحيث يمكن القول بأنه كان من المتعذر تحقيق ذلك دون الاستعانة بمنهج التصنيف كأداة، وهكذا أصبح موضوع البحث محلا للملاحظة والتجربة والفحص والتعديل والتطبيق بحسب ما تمليه حركة البحث نفسها.

أما المحور الثالث: وهو تحليل بعض نماذج من مناهج التصنيف التى قدمها علماء هذه العلوم الثلاثة، ولا شك أن هذا أمر متسع إلى أقصى مدى، وبعدهد العلماء الذين صنفوا فى هذه العلوم، ومنهم من تعددت مناهج التصنيف عنده،

فيصير العالم منهم ذا مناهج متعددة، من ثم فالتحديد ضروري، وإلى أضيق حد ممكن بما يكفي لإعطاء صورة واضحة عن هذا المحور، ومن الطبيعي أن تكون الفترة الزمنية التي تمثل نضج الفلسفة الإسلامية هي الفترة الأنسب للدراسة، وهي - بحسب ما يذكر مؤرخو الفلسفة الإسلامية - تمتد خمسة قرون من القرن الثالث الهجري وحتى القرن السابع، من ثم حاولنا انتقاء خمسة نماذج هي الأشهر والأكثر أصالة والأوسع انتشارا وتأثيرا في الحياة العلمية بعده، فكان الكندي وأبو بكر الرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد في الفلسفة الإسلامية التقليدية، وكان الجنيدي والسرّاج الطوسي والقشيري والغزالي وابن عربي في التصوف، أما علم الكلام فكانت له طبيعة خاصة إذ كانت النماذج فيه معبرة عن مدارس كلامية أكثر منها شخصيات علمية، فقدمنا نموذجين من خلال دراسة مدرسة المعتزلة ومدرسة الماتريدية، فدرسنا كل واحدة منهما ككل نظرا لقلّة نصوصهما المتاحة رغم تأثيرهما البالغ في المجال الكلامي، ثم قدمنا من خلال المدرسة الأشعرية ثلاثة نماذج تمثل الأطوار الأساسية لها: أبو الحسن الأشعري - أبو المعالي الجويني - المدرسة الأشعرية عامة ليقابل المدرستين السابقتين بما يمكن المقارنة معه، فيحصل من ذلك أننا في هذا الباب قدمنا دراسة لمنهج التصنيف الكلامي عند ثلاث مدارس وشخصيتين.

ومع هذا فمما لاشك فيه أن الكلام عن منهج التصنيف عند أمثال ابن سينا والغزالي والفخر الرازي وابن عربي وغيرهم من كبار المصنّفين في الإسلام هو كلام واسع الدائرة جدا، ويحتاج العالم الواحد منهم لسنوات مديدة لقراءة نتاجه العلمي فحسب فضلا عن الهضم والوعى العميق، وهو ما لا يمكن أن ندعى حصوله لهذا البحث، وفي المقابل ربما أدت محاولة التقريب والاختصار إلى الإخلال والابتسار، فأمثال هؤلاء يحتاجون إلى بحوث ودراسات مستفيضة تتناول منهج التصنيف عند كل واحد منهم على حدة. بل هناك بعض المصنّفات عظيمة الأهمية التي يجب أن تُتناول بالبحث على وجه خاص كالشفاء لابن سينا مثلا، والفتوحات لابن عربي.

ولهذا فبحسب بحثنا هذا أن يقتصر في مواجهة هذه الصعوبة من انتشار المساحة وعظمتها على إبداء الملاحظات العامة، وطرح الأفكار، ومحاولة فتح الباب أمام هذا النوع من البحث والدراسة. ومن جهة أخرى تأتي الصعوبة الثالثة على مستوى التنظير وهي قلة المصادر والمراجع التي اهتمت اهتماما مباشرا ورئيسا بالموضوع، وإن كان البحث لن يعدم الكثير من الإشارات والأفكار المهمة المتعلقة بالموضوع في ثنايا العديد من المصادر والمراجع.

لقد ظل هناك ظن طوال البحث أن ثمة نصوصا يُعتقد أنها كانت ستؤثر حتما في البحث لو أمكن الاطلاع عليها ومن ذلك: رسالة ابن الهيثم في صناعة الكتابة على أوضاع الأوائل وأصولهم، ورسالته الأخرى في عهده إلى الكتاب، واللّتين ذكرهما في قائمة مصنّفات التي كتبها سنة (٤١٧ هـ)<sup>(١)</sup>، كما له مقالة أخرى ذكرت في قائمته سنة (٤٢٩ هـ) في آداب الكتاب، فابن الهيثم أحد العقول الإنسانية الكبيرة، والتي امتازت بالنقد وحرية البحث. وهذا يلقي على البحث صعوبة رابعة، حيث عليه أن يستقرئ تلك الإشارات والأفكار ويبحث عنها في مظانها وغير مظانها في العديد من المصادر والمراجع.

وهذه هي الصعوبة الأساسية للبحث - كما سبق الإشارة - وهي بينية الموضوع، بمعنى أنه لا يتوصل إلى الكلام

(١) نقلها ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (ص ٥٥٢).

## التمهيد

عنه من فهارس كتب العلوم الفلسفية، ولا هو داخل أصالة في مسائلها، أو خطتها، مثل سائر مسائل العلوم المبحوث فيها أصالة، كمبحث العلة مثلا، أو مبحث صفات الله، أو الفناء والبقاء، ونحو ذلك من المسائل الفلسفية الأصلية.

من ثم حاول البحث الاستفادة من بعض الإشارات والنماذج الناقدة للتصنيف ومناهجه خارج علوم الفلسفة الإسلامية، وألا يحصر نفسه بحثا عن هذه الإشارات في دائرة الكتب الفلسفية وحسب، ومن تلك النماذج المهمة<sup>(١)</sup>:

ما قدمه ابن خلدون في ديباجة مقدمته، من نقد لمصنّفات علم التاريخ، وتوضيح أسباب القوة والضعف في التصنيف في هذا العلم، ثم بين منهجه الذي اختاره في تاريخه<sup>(٢)</sup>، وهو يصف منهجه في التصنيف بقوله: ((وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا...))<sup>(٣)</sup>، وسيأتي في قسم التنظير ما أمكننا استخلاصه من معايير التصنيف عند ابن خلدون<sup>(٤)</sup>.

وهذا بخلاف ما قدمه الإمام النووي في مقدمة المجموع في الفقه، وكذلك السعد النفتازاني في مقدمة شرح التلخيص في علوم البلاغة العربية، كما قدم القلقشندی نقدا ممتازا لمنهج التصنيف في فن الإنشاء، ثم وضع منهجا رآه جامعا لكل ذلك<sup>(٥)</sup>.

كما قدم أستاذنا الدكتور حامد طاهر بحثا مهما عن حركة التأليف في العالم العربي المعاصر، قدم فيه عدة ملاحظات خارجية تتعلق بظواهر عامة تصاحب حركة التأليف العربي، كما قدم (عشر ظواهر) تمثل مجموعة من الملاحظات الداخلية تتعلق بظواهر أساسية في حركة التأليف ذاتها<sup>(٦)</sup>، ومع كون الكلام في أساسه صادرا بخصوص حركة التأليف العربية المعاصرة،

---

(١) ومن الإشارات المهمة في مناهج التصنيف أيضا في شتى أنواع العلوم والفنون: - إشارة مبكرة نجدها في ترجمة أبقراط الحكيم أنه ((جعل أسلوبه في تأليف كتبه على ثلاث طرائق من طرق التعليم: أحدها على سبيل اللغز. والثانية: على طريق الإيجاز والاختصار. والثالثة على طريق التساهل والتلين))، راجع: الإشكوري، محبوب القلوب، (١/١٧٨).

- وقد تناول أستاذنا الدكتور حسن الشافعي لمنهج التصنيف في المصطلح العلمي، وذلك في مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص ١١-٣٦)، وأنواعه وأقسامه وأهم المؤلفات فيه. - تعليق د/ أحمد أمين على منهج أبي حيان التوحيدى في الإمتاع والمؤانسة، والفرق بينه وبين منهج (ألف ليلة وليلة)، مع اشتراكهما في كونهما على الليالي، وخصائص منهج التوحيدى في هذا الكتاب (ص: م إلى ق من مقدمة التحقيق). - انتقاد ج. زيدان لطريقة تصنيف المؤرخين العرب في كتابه تاريخ التمدن الإسلامي (١٠٩/٣ - ١١١). - رصد الأب الدكتور جورج فتواتي لمنهج ترتيب المؤلفات في فن التأليف في القائمة البيبلوجرافية (مؤلفات علم ما) وبيان مميزات كل طريقة، والمنهج الذي اتبعه، وذلك في كتابه القيم (مؤلفات ابن رشد)، (ص ٧٩ - ٨٣). - وتبع الدكتور عماد عبد السلام رؤوف لاختلاف منهج التصنيف وتطوره في الكتب المصنّفة في الجواهر النفسية وصفاتها وخصائصها، وذلك في مقدمته لتحقيق كتاب الجواهر لابن ماسويه (ص ٧ - ١١). ومن الإشارات المهمة أيضا كلام أ/د محمد عبد المجيد الطويل عن منهج كتاب جواهر القرآن للباقولي، مقارنا له بمنهج التصنيف في كتب إعراب القرآن المعروفة، وذلك في تقديمه لطبعة الكتاب. كما ميز د/ منتصر محمود مجاهد، في دراسته (منهج البحث العلمي عند الخازني، مع تحقيق كتابه: ميزان الحكمة) بين منهج الخازني في التأليف حيث أفردته بالحديث (ص ٣٨ - ٤٢)، وبين منهجه العلمي حيث خصه بالفصل الرابع من الدراسة (ص ١٥١ - ٢١٧) ثم تناول في الفصل التالي تطبيقات المنهج العلمي عند الخازني (٢١٩ - ٢٥٤).

ومن الكتابات التي يشي عوانها الظاهري بأنها في صلب موضوع الدراسة كتاب د/ محمد على عارف جعلوك، أصول التأليف والإبداع (كيف تكتب.. كيف تقرأ.. كيف تنشر؟ هل تختلف الكتابة والقراءة والنشر في ظروف الألفية الثالثة)، ولكن لم يعن كاتبه بالجانب الفلسفي والتنظيري، ووجه كتابه للجمهور العام، وبناء بصفة غالبية على خبرة المؤلف الذاتية وانطباعاته العامة، مع بعض العناية بالتأليف الأدبي وصوره.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٧ - ٩).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٩).

(٤) انظر هنا: (ص ١٣٥).

(٥) صبح الأعشى (٧/١، ١١ - ٣٣)، وانظر التعليق عليه في مقدمة التحقيق (١/٢٨ - ٣٠). ومن الإشارات المهمة في نقد مناهج التصنيف أيضا: انتقاد ج. زيدان لطريقة تصنيف المؤرخين العرب في كتابه تاريخ التمدن الإسلامي (١٠٩/٣ - ١١١).

(٦) أ/د حامد طاهر، حركة التأليف في العالم العربي المعاصر، (ص ٥١).

إلا أن هذه الظواهر العشرة تدخل في صميم موضوع البحث، ويمكن استصحابها وتعميمها على الفترة الزمانية التي يتناولها. وهناك إشارة مهمة من الدكتور النشار إلى أثر مزج الغزالي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين على منهج التصنيف الأصولي، حيث يقول: ((ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين... ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسططاليسي ويفردون في أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه المقدمات الكلامية يلخصون فيها منطق أرسطو أو بمعنى أدق منطق الشراح المسلمين))<sup>(١)</sup>، وغير ذلك من إشارات هنا هناك، وفقنا الله للوقوف عليها، والاستفادة منها في مجال البحث.

ويمكن القول بأن مجال الحديث عن مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية يبدو أنه في حاجة إلى كثير من الجهود البحثية التي تسعى إلى بناء نظرية واضحة لمناهج التصنيف هذه حتى تتصف بالاتساق والاستقرار، بحيث تدرس الجهود البحثية في سعيها لذلك الأبعاد المتباينة لمناهج التصنيف المختلفة، في الوقت الذي تدرس فيه السمات المشتركة. فدراسة مناهج التصنيف في ظل جوانب التمايز يلقي بلا شك بمزيد من الضوء على طبيعتها وخصائصها، ويساهم في وضع معيار للتظير بخصوص هذه المناهج<sup>(٢)</sup>.

ومع ما قدمنا من صعوبات فإننا وجدنا العديد من مؤلفات العلماء المتقدمين، والتي اعتنوا فيها بالكلام عن التأليف مطلقا وآدابه، أو أرخوا لحركة الكتاب في الحضارة الإسلامية، وقد استفدنا من هذه النصوص كثيرا في موضوع البحث، ومن هذه النصوص: (١) طبقات الأمم لابن صاعد. (٢) الفهرست لابن النديم. (٣) التعريف بآداب التأليف للإمام السيوطي. على أن أكثر ما سعدت بالوقوف عليه في مجال البحث، وإن كان ذلك قد حدث بعد سنوات طوال من العمل وقد قارب البحث على الانتهاء، هو دراسة متميزة للعلامة الأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة نشرت تحت عنوان: ((مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب))، وما إن طالعت العنوان حتى أخذ الكتاب بلبى وقلبي، يقول الدكتور الشكعة في مقدمته: ((منذ سنوات عديدة كانت فكرة إصدار كتاب يعالج مناهج التأليف عند العلماء المسلمين تراودني وتروق لي، ولكن ما إن كدت أبدأ في التنفيذ حتى أراني أحجم وأتردد، وقد تمثل أمامي خطر الموضوع الذي أحاول علاجه لأنه من الاتساع والعمق بحيث يتناول تراث أمة عظيمة، تبلورت عظمتها في عقيدتها وتراثها: لغة وأدبا وفكرا، فلما كانت السنوات الأخيرة ألحت فكرة الكتاب على خاطري بحيث لم أستطع منها فرارا، على الرغم من اقتناعي بأن مثل هذا العمل يحتاج إلى فريق من العلماء يضطلعون به، ويسهرون عليه، ويولونه كل اهتمامهم ويصنمونه ثمرات تجاربهم وحصاد أفكارهم، فاستخرت الله وقررت أن أبدأ في إصدار هذا المجلد، وجعلته خاصا بمناهج التأليف في الأدب، آملا إن وهبني الله القدرة وفسحة الأجل أن اضطلع بمتابعة الجهد في إصدار كتب تالية تتناول مناهج التأليف في بقية موضوعات التراث))<sup>(٣)</sup>.

لقد أثلج كلامه صدري، وتمنيت لو أنني نجحت في تحقيق رغبة الدكتور الشكعة في أن يمتد بحثه إلى مجالات أخرى، كما أنه خفف كثيرا من وطأة المعاناة والشعور بالعجز أمام الموضوع الذي تخيرته للدراسة، والذي ظللت لشهور

(١) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٧٦ - ٧٧).

(٢) الكثير من الأفكار حول أهمية الموضوع أثارها في فكر الكاتب قراءة بحث: ((الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث))، للدكتور حمدي على الفرموى. حيث جذبني عنوانه للبحث عما قد يفيد في مجال الدراسة، رغم كون تخصصه الأصيل في علم النفس، إلا أن اعتبار التصنيف نوعا من الأساليب المعرفية أو من التعبير عنها، وكونه مجلى لاستعمال الأساليب المعرفية المختلفة في سبيل الوصول إلى المعرفة من ثم كتابتها وتسجيلها، وسأقتصر على الإشارة الإجمالية هنا لقيمة هذا البحث وأثره على الدراسة نظرا لعدم الأخذ المباشر منه إلا في مواضع محدودة تم توثيقها منه في محلها.

(٣) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٩ م، (ص ٦).

طويلة أحوال الإمساك به، ويأبى إلا الإفلات منى، فما هجمت عليه إلا فر، ولا يأسست منه إلا كر، ولا أدرى بعد سنوات مضت كسنى يوسف أو أربت، هل وُفقت إلى شيء يستحق أن يعد من البحث العلمي.

ورغم حزني أولاً على عدم وقوفي مبكراً على بحث الدكتور الشكعة، إلا أنه رب ضارة نافعة، فإن اتحاد فكرة الدراسة كان سيجعلني - ضرورة - أقع تحت أسر هذا البحث الفريد للدكتور الشكعة لو كنت وقفت عليه أول العمل في الدراسة، وما كنت استطعت فكاً من سطوته في خطته وفكره ومنهجه<sup>(١)</sup>، ولكن شاء الله تعالى أن يحجبنى عنه، وأن أمضى في بحثي عن مناهج التصنيف الفلسفية خالص التوجه إلى مجال الفلسفة والمنهج بصفة عامة مما كان له - في حدسي - أثره في طبع البحث بطابع المجال الفلسفي. ولكن كان السير على غير قياس جلي، وإنما قرائن وإشارات من هنا وهناك أخذت تتبلور حتى كانت هذه الدراسة، ومن سار بلا دليل كان إلى العطب أقرب من النجاة، وإلى الهلاك أقرب من السلامة. فهل رزقت فيه النجاة والسلامة، نسأل الله ذلك، على أني لم آل جهداً إلا وبذلته.

## خطة البحث ومنهجها:

ينقسم البحث إلى تمهيد وقسمين، وخاتمة، بحيث يدور التمهيد عن مشكلة البحث وأهميته وأهدافه ومجاله وصعوباته ومنهجه وخطته، بينما يكون القسمان في مناهج التصنيف، واختص القسم الأول بالتنظير عرضاً فيه من خلال باين محاولة لتنظير مناهج التصنيف، واختص القسم الثاني بالتطبيق حيث جعلنا لكل علم من العلوم الفلسفة الإسلامية الثلاثة باباً خاصاً به.

أما بابا القسم الأول (التنظير) فأتيا كالتالي:

الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج. وفيه فصلان:

الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه.

(١) عرض الدكتور الشكعة لمنهجه في مقدمة الكتاب، مؤكداً على أنه حاول أن يقدم منهجا وسطا بعيدا عن التداخل برينا من التعقيد، فجعل الكتاب في أحد عشر باباً: ١- فجر التحرك العربي. ٢- الكتابة والإنشاء. ٣- رواد التأليف الأدبي غير المتخصص. ٤- التأليف الأدبي المنهجي. ٥- العقد الفريد والأغاني. ٦- كتب الأمالي. ٧- طبقات الشعراء. ٨- الاختيارات الشعرية والحماسات. ٩- كتب التراجم. ١٠- التأليف والمؤلفون في التراث الأدبي الأندلسي. ١١- الموسوعات العربية.

وتعاني الدراسات الأكاديمية في هذا المجال من ندرة واضحة، فبحسب الإصدار الثالث لقاعدة بيانات الرسائل الجامعية (حتى ٢٠٠٥ م)، فهناك بعض الأطروحات للمجستير والدكتوراه تناولت مناهج التأليف أو التصنيف، بعضها أتى العنوان صريحاً في تحديد مجال البحث أنه في مناهج التأليف أو التصنيف، منها: - كريم حسن ناصح، مناهج التأليف النحوي من سيويه إلى ابن هشام، كلية الآداب، جامعة بغداد، ماجستير، ١٩٨٦ م. - كمال جاموس، مناهج التأليف في تراجم الأدباء في المشرق العربي حتى القرن ٧هـ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب، ماجستير، ١٩٩١ م. - الأمين الجباري، أدب التراجم بالأندلس في القرنين الخامس والسادس للهجرة: دراسة تحليلية لمنهج التأليف وأسلوب الكتابة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٩٦ م (تاريخ التسجيل). - عبد اللطيف لشهب، منهج التصنيف في فقه تراجم الحديث، جامعة مولاى إسماعيل - مكناس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ماجستير، ١٩٩٩ م.

وبعضها لم تأت عناوينها صريحة في ذلك، وإن كان الظاهر من العنوان أنها في المجال ذاته، ومنها: - حسين رجب حسين سالم، وجهة نظر في تصنيف النحو العربي، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ماجستير، ١٩٦٨ م. - سعود بن غازي بن ضيف الله أبوتناكي، خصائص التأليف النحوي في القرن الرابع الهجري، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، دكتوراه، ١٩٩٥ م. - ماجد بن عمر القرني، منهج التأليف الصرفي بين ابن الحاجب وابن مالك، الجامعة الإسلامية، كلية اللغة العربية، ماجستير، ١٤٢٠هـ (تاريخ التسجيل). - صالح عبد العزيز آل عبد اللطيف، مناهج المنظومات النحوية التصريفية إلى نهاية القرن السابع الهجري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، ماجستير، ١٤٢٠هـ. - جايد زيدان مخلف، اتجاهات التأليف في القراءات القرآنية مع تحقيق كتاب البديع لابن خالويه (٣٧٠هـ)، جامعة بغداد، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٨٦ م. كما سنجد بعض الدراسات الأكاديمية التي تؤرخ لحركة التأليف في المجال الأدبي من بعض وجوهها. وجميعها كما رأينا في المجال اللغوي والأدبي، إلا واحدة ففي مجال القراءات القرآنية، وأخرى في مجال الحديث الشريف وعلم الرجال، مما يعني أن المجال الفلسفي الإسلامي لم يحظ بهذا النوع من الدراسة حتى تاريخه.

الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره.

الباب الثاني: مناهج التصنيف من الداخل. وفيه فصلان أيضا:

الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزاؤه.

الفصل الثاني: شروط منهج التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته.

أما القسم الثاني (التطبيق) فأتى في مدخل وثلاثة أبواب، على النحو التالي:

مدخل: مناهج تصنيف عامة

الباب الأول: مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية). وفيه مدخل وفصلان:

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية.

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات فلسفية.

الباب الثاني: مناهج التصنيف في علم الكلام. وفيه مدخل وفصلان أيضا:

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في علم الكلام.

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس اتجاهات وشخصيات كلامية.

الباب الثالث: مناهج التصنيف في التصوف. وفيه مدخل وفصلان أيضا:

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في التصوف.

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية.

ومداخل الأبواب الثلاثة تناولنا فيه بعض القضايا التي ظننا أنها تساعد على الاقتراب من منهج التصنيف في هذا العلم.

أما الخاتمة: فذكرنا فيها أهم نتائج البحث.

ورغم أن العادة - وربما أيضا الترتيب الوضعي الصناعي في منهج التصنيف التقليدي - جرت على تقديم التعريف

بالمصطلحات أولا، باعتبار أنه توضيح للمفهوم الذي يجرى الكلام عليه، وذلك يجب تقديمه صناعيا أولا، كما جرت العادة

على تقديم الكلام على ما يتعلق بالذات أولا - كالتعريف - على ما يتعلق بالعرض.

إلا أننا نظرا لصعوبة موضوع البحث حاولنا ذلك أولا فلم يوصلنا إلى شيء، فجرينا على قاعدة أخرى بالبدء بالبحث

في الموضوع أولا من الخارج متدرجين في حركة البحث من الخارج إلى الداخل، ثم كتبنا البحث كذلك لتأتي الصناعة

موافقة لحركة الفكر، معرضين عن الترتيب الآخر المعتاد بتقديم ما هو بالذات على ما هو بالعرض، فيذكر الباحث في

تصنيفه - في الطريقة المعتادة - أولاً ما توصل له بفكره آخرًا، وليجد المتلقى أو القارئ نفسه يواجه محاولة التعرف على

الموضوع بالابتداء من أصعبه (التعريف الذات).

سائرنا على هذه الطريقة (من الخارج إلى الداخل) في تناول موضوع البحث، حيث إن من يتناول ظاهرة ما جديدة

عليه بالبحث والتحليل، فإنه في أول الأمر تكون كالمغلقة أمامه أو كالكنتلة الواحدة التي لا يظهر منها كثير تفاصيل، فيبدأ

أولا بالتعامل (الظاهري - الخارجي) معها، ومع تراكم المعرفة بالظاهر تبدأ تفاصيل الخارج، ثم تفاصيل الداخل في الظهور

وتتاح فرصة التعمق الداخلي أكثر وأكثر في اتجاه مركز الظاهرة أو ذاتها أو تعريفها.

وهذا بالفعل هو ما حدث أثناء دراسة الموضوع، ورغم أن الباحث هو صاحب فكرته، إلا أنه اصطدم ومنذ اللحظة

الأولى بصعوبة الدخول إليه، وظل يدور حوله كثيرا يبحث عن الإشارات فيه هنا وهناك، وكلما تهيأت إشارة عنه كلما اقترب

أكثر منه، ولهذا كانت حركة البحث بالفعل وعلى أرض الواقع من الخارج إلى الداخل، من ثم آثرنا أن يأتي العمل بكتابة

البحث مطابقا للحركة الفكرية السابقة أو المصاحبة له، لتساوق حركة الفكر حركة العمل، معارضين في ذلك للفلسفة

المشائية الأرسطية التي لا تساوق بينهما في الحركة بل تجعل الحركة بينهما عكسية ((أول الفكرة آخر العمل، وآخر الفكرة

أول العمل<sup>(١)</sup>، وهذه الفكرة الأرسطية الفلسفية وإن ناسبت البناء المادى، والتي كان من الممكن أن نمشى عليها صناعيا - كما جرت العادة - فى ترتيب كتابة البحوث، بحيث يأتى أول العمل (البحث) ما كان أتى آخر الفكرة، مثل ماهية منهج التصنيف نفسه، وأركانه، وشروطه، والتي لم نتيبها إلا آخرا، إلا أنه ليس من الضروري أن تكون مناسبة للبناء البحثى أو المعنوى، ولهذا آثرنا الخروج عن ذلك محاولين الفكك من أسر الأرسطية الحاكمة لكثير من حركتنا العقلية بله الفلسفية، وحيث لا ضرورة صناعية أو عقلية أو علمية أو طبيعية تلزمننا بذلك فى بحث علمى، فلماذا إذن لا تأتى الصناعة موافقة لحركة العقل بحسب طبيعة الأشياء التي واجهها وتحرك من خلالها.

ولهذا تأخر التعريف وما كان كلاما عن منهج التصنيف بالذات إلى الباب الثانى من القسم الأول (التنظير)، وتقدم ما كان من الخارج أو بالعرض إلى الباب الأول. وقد سرنا على ذلك أيضا فى القسم الثانى، فالحركة فيه أيضا تأتى من الخارج إلى الداخلى، ومن العام إلى الخاص.

ومن المؤكد أننا سنجد جذور هذا المنهج الذى سرنا عليه عند فلاسفة الإسلام الحقيقيين كما وصفهم بحق الدكتور النشار، مقررا - بعد البحث - أنهم لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى، وأنهم وضعوا منطقا يخالف هذا المنطق، وهذا المنطق الأصولى فى الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمى الذى وضعه الأصوليون، وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا بما جعله منطقا عمليا يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية، وينقسم إلى مبحثين: مبحث الحد - ومبحث الاستدلالات، والحد عندهم جميعا إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره<sup>(٢)</sup>.

والحركة من الخارج إلى الداخلى تستدعى حركة موازية من العام إلى الخاص، لنصنف - طالما كان بحثنا عن مناهج التصنيف - "مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية" وسط الإطار العام للعلم والفكر الإسلاميين، بحيث يمكن أن تكتشف العلاقات بين الفلسفة الإسلامية وسائر العلوم الإسلامية. ثم يحاول البحث بعد ذلك الوصول إلى العناصر المشتركة بين العلوم الفلسفية الثلاثة محل الدراسة (الفلسفة - علم الكلام - التصوف)، فمن الضروري البحث عن العام وامتداده فيها، وتعميق ذلك، ثم الكلام عن الخاص الذى يتعلق بكل علم على حدة.

والبحث عن مناهج التصنيف هو بحث عن العلاقات، ما كان وما ينبغى أن يكون، فهو بحث وصفى بالأساس يبحث عن مناهج التصنيف التى يستخدمها العلماء بالفعل، بناء على أن موقف فلسفة العلوم - التى ربما يندرج مجال البحث فيها - أنها لا تستهدف فرض مناهج على العلماء بل تنصب دراستها على فحص المناهج التى يستخدمونها بالفعل<sup>(٣)</sup>، لكنه لا يخلو من جانب نقدى، حيث يستشرف إلى اكتشاف المعايير المثلى للتصنيف فى الفكر الإسلامى، وتوجيه النقد المنهجى التطبيقي من خلال تلك المعايير.

وكما أن لكل علم خصائصه ومناهجه، فإن لكل حضارة خصائصها ومناهجها العامة التى تنشر فيئها على العلوم التى نبعت تحت ظلال تلك الحضارة. وبما أن البحث فى الفلسفة الإسلامية فلا بد أن يتطرق الكلام إلى المنهج الفلسفى بما أنه

(١) انظر بخصوص إيضاح هذا المبدأ: ابن خلدون، مقدمة، (ص ٣٩١ - ٣٩٢).

(٢) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٨٩ - ٩١) باختصار واسع. وقد قام فى عمل آخر تحت عنوان (المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة) برد مسائل المنطق عند الإسلاميين إلى أصولها فى المنطق اليونانى أرسطيا كان أو رواقيا. ومن الإشارات المهمة فى هذا المضممار ما ذكره أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور (محاضرات فى الفلسفة، ص ٨) فى معرض حديثه عن تعريف الفلسفة أن بعض المؤرخين للفلسفة رأوا ألا نبدأ فى حديثنا عن الفلسفة بتعريفها، بل ينبغى أن نؤخر ذلك إلى ما بعد الحديث عن موضوعاتها ومنهجها وخصائص الموقف الفلسفى الذى يميز الفلسفة عما سواها من المناهج الأخرى، وربما كان فى ذلك عون لدارس الفلسفة على أن يحدد موقفه من الفلسفة وأن يختار بنفسه تعريفا لها فكأننا نساعد على أن يتحول من دارس للفلسفة إلى أن يقترب من أن يكون فيلسوفا. وهو ما أكده أيضا أ/د يحيى هويدى بقوله: ((البحث فى التعريف مهمة شاقة عسرة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، لأن الإنسان لا يصل إلى تحديد موضوع دراسته وتعريفه تعريفا جامعا شاملا إلا بعد أن يكون قد ألم بمختلف مياديه))، انظر: مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ١٩).

(٣) أ/د محمد فتحي الشنيطى، المعرفة، (ص ٣٥).

بحث في الفلسفة، وبالقدر نفسه - بل وأولا - لا بد أن يتطرق إلى المنهج في الإسلام وحضارته بما أنه بحث يدرس نطاق الفلسفة الإسلامية وعلومها، التي أُنعت في ظل الحضارة الإسلامية، والتي نتوقع من الفلسفة الإسلامية - وينبغي لها - أن تنفيها ظلالها.

ولهذا يأتي الحديث كثيرا من العام إلى الخاص، ولنطرح تساؤلا عاما: هل هناك خصائص عامة لمناهج التصنيف في الحضارة الإسلامية ككل، بنى على أساس من الأصول الإسلامية، وأثر أو كان ينبغي له أن يؤثر في حركة التصنيف في شتى فروع المعرفة تحت راية الإسلام، تتأثر في حركتها بخصائص الإسلام نفسه، التي يعود بعضها إلى عقيدته وبعضها إلى شريعته وبعضها إلى حضارته<sup>(١)</sup>، ولا شك أن خصائص كل هذا سيصغ حركة التصنيف صبغا، ولتأخذ الحركة الإسلامية للتصنيف صفتها تلك أنها إسلامية، ثم ينطلق كل علم من هذا العموم الإسلامي الشامل ليتلمس مناهج التصنيف الخاصة به في ضوء مسائله وموضوعاته ومميزاته.

وفي ضوء ما تقدم سيحاول البحث أن يستشير من مجمل أصولنا الحضارية ما يصلح لوضع تصور لمنهج عام للتصنيف في الحضارة الإسلامية، تنتقل منه إلى الخاص وهو منهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، ثم منه إلى الأخص وهو منهج التصنيف في كل علم من علوم الفلسفة الرئيسية الثلاثة التي يتناولها. ومن هنا تأتي بعد محاولة تنظير منهج التصنيف رحلة البحث في التراث الإسلامي - عامة - عن إشارات علماء المسلمين عن خصائص منهج التصنيف كمدخل للقسم الثاني. ومهما رجع البحث - في ضوء الإطار الذي قدمناه - إلى مصادر ومراجع فلسفية أو غير فلسفية فإنما يرجع إليها لاستكناه تلك الخصائص العامة لمناهج التصنيف الإسلامية التي سرت فيها جميعا.

وليكون الاستناد إلى هذه الخصائص العامة بعد ذلك عند الحديث عن الفلسفة الإسلامية ومناهج التصنيف الخاصة بها. لكن البحث يتناول منهج التصنيف في القسم الثاني من الدراسة يحاول أن يفتح الباب أمام حركة الفكر العكسية من الخاص إلى العام، فإن تميز منهج تصنيف ما وقدرته على تنظيم المعلومات والمباحث العلمية لا بد أن يوضع في إطار حضارى عام والنظر إليه من خلال إطار أوسع، هل أدى مصنف ما دوره في إطار حضارته أم لا، فلا شك أن هناك العديد من المؤلفات التي حملت على عاتقها عبء التقديم لحضارتها أو لبعض وجوهها، وإبراز خصائص تلك الحضارة أو أسسها.

وأخيرا فإنني وجدت للأب قنواتي عبارة تعبر تماما وبصدق عن حالتي الآن ((واليوم وقد انتهيت إلى هذا الجهد أقف مذهولا أمام الجراءة التي حفزتنى على القيام بمثل هذا العمل ويعتبرني شيء من القنوط عندما أرى الفرق الشاسع بين ما كانت أؤمله وما حققته فعلا))<sup>(٢)</sup>.

إنني ومنذ قرأت عبارة توملين وهو يصف جهده في دراسة فلاسفة الشرق أنها ((لا تزال أقل من أن تكون هيكلًا... إن كل ما فعلناه هو أننا خدشنا السطح فحسب))<sup>(٣)</sup>، وأنا موقن أنني في هذه الدراسة - بمجالها الواسع - عريض الدعوى في محاولة المنهج والتنظير والتطبيق، ولم أقم ولا حتى هيكلًا، ولم أبلغ أن أخدش هذا السطح.

(١) للحديث عن خصائص الإسلام راجع مبحث (من خصائص الإسلام) عند: أ/د عبد الحميد مذكور، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ١٢ - ٢٩).

(٢) الأب ج. قنواتي، مؤلفات ابن سينا، (ص ١٣).

(٣) أ. ف. توملين، فلاسفة الشرق، (ص ١١، ١٣).



## القسم الأول: التنظير (نحو محاولة لتنظير مناهج التصنيف)

مدخل: محاولة في المنهج

الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج. وفيه فصلان:

الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه

الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره

الباب الثاني: مناهج التصنيف من الداخل. وفيه فصلان أيضا:

الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزائه

الفصل الثاني: شروط منهج التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته

## القسم الأول: التنظير

### (نحو محاولة لتنظير مناهج التصنيف)

#### مدخل: محاولة في المنهج

في إطار التأثير والإعجاب بمنهج الانتخاب - والذي سيأتي الكلام عنه<sup>(١)</sup> - والذي تتمثل فيه روح التصوف الإسلامي الحقيقية، وقد وجدنا الإمام الشافعي (صاحب المذهب) يتمثل تلك الروح ويتمنى أن ينشر علمه كله ولا ينسب له منه حرف رغم أنه إبداعه المحض - كان الأولى بنا أن نؤثر الصمت حين يتكلم من هم أعلى وأعلم مقرين لهم بالأستاذية والتقدم، مؤثرين حين يتكلمون أن يقتصر دورنا على التحليل والتركيب<sup>(٢)</sup> في إطار موضوع البحث، وهذا المنهج فيما نظنه أصعب في العمل من أن يتكلم الباحث في المنهج من تلقاء نفسه فيكتب ما يعنُّ له من أفكار يظنها منهجية، أما أن يؤصل لأفكاره هذه ويجمع لها الشواهد والدلالات من هنا وهناك فإنه أمر أشد صعوبة من مجرد التفكير الحر المطلق، ورب أمر توصلت إليه الملاحظة أثناء البحث، دون الوقوف أول الحال على كلام فيها لأحد العلماء والباحثين، ومع تقدم البحث نجد إشارة لها هنا وهناك، فيتم تعديل الكلام حوله وتعاد صياغته بناء على ما ذكره هذا العالم أو ذلك، حيث ظهر أن السبق إليه سبق موهوم لا حقيقي، فمن باب أولى ما وقفنا عليه من نتاج عقولهم ابتداء كانوا أحق بنسبته إليهم، وقد أعطانا النبي صلى الله عليه وسلم إشارة منهجية رائعة في هذا المضمار عندما قال: ((المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور))<sup>(٣)</sup>، وهذا الحديث الشريف يعطينا قاعدة أساسية في روح الأمانة العلمية.

لقد جعلنا من كثرة الاستشهاد وتدعيم البحث بالنصوص<sup>(٤)</sup> - وإن طالت في بعض الأحيان - الركنَ الأصيل والأساسي في البحث، متعاملين معها بالاختصار فيما قبله دون أن يخل بمقصود الاستشهاد، نظرا لكون موضوع البحث من

(١) انظر هنا: (ص ١٣١).

(٢) للتوسع بخصوص التحليل والتركيب كجزء من المنهج العلمي الحديث، راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٢٠٠ - ٢١٨). أ/د زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، (ص ١٤ - ٢٨).

(٣) الحديث أخرجه البخاري (ح ٤٩٢١)، ومسلم (ح ٢١٣٠).

(٤) وقد اتبع هذا المنهج أيضا آدم ميتز في كتابه (عصر النهضة في الإسلام) والذي نشرت ترجمته العربية تحت عنوان (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام)، وكان ذلك مثار إعجاب الدكتور أحمد أمين فقال في تصديره لترجمة الكتاب التي قام بها الدكتور أبو ريدة (١/ الصفحة هـ): ((فأعجبني منها دقة البحث وحسن الاستقصاء والاعتماد على المصادر الكثيرة المتنوعة اعتمادا يدعو إلى الدهش، ويستخرج العجب من الصبر على البحث والدأب في العثور على مادة الموضوع، وقد أحاط المؤلف بنواحي الحضارة الإسلامية... وكانت طريقة معالجته تكاد تقتصر على جمع النصوص الكثيرة المتعلقة بالموضوع من مصادر متعددة والاكتفاء بها من غير أن يدخل شخصيته وآراءه في المسائل إلا في القليل النادر)). وكذلك د/ بدوي في مذاهب الإسلاميين حيث يقول في تصديره: ((وقد حرصنا أثناء العرض على الإكثار من إيراد النصوص بحروفها، أولا ليتعود القارئ على أسلوبهم وعباراتهم، ولمزيد من التدقيق في العرض ثانيا، حتى يتسم بالموضوعية التامة، بعيدا عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة مما هو آفة كثير من الدراسات في هذا الميدان)).

حيث طبيعته هو بحث وصفي - في المقام الأول - يقوم على رصد الموضوع وتتبعه بغية رصد ما كانوا يقومون به بالفعل وتحليله، ومحاولة تركيب منهج للتصنيف من خلال ذلك.

ومع كون البحث كذلك، فليس هو من باب تحصيل الحاصل، ولكنه من باب إظهار ما استبطن، والتصريح بما اقتصرنا فيه عادة على التلويح، أما كثرة الاستشهادات والنقول والنصوص - فرغم محاولة تنويع طريقة التعامل معها بما عهد في مجال البحث العلمي - فقد حاولنا أيضا توظيفها توظيفا منهجيا، في ضوء افتراض منهج للبحث تمت الاستفادة فيه مما قدمه علماء المنهج من جهود في دراسته وتنظيره خاصة في ضوء المنطق الحديث أو المنهج التجريبي القائم على أن كل منهج في البحث لا بد أن يكون منهجا فرضيا استنتاجيا، وأن هذا المنهج العام في التفكير تختلف تفاصيله باختلاف طبيعة الموضوعات التي يعالجها في مختلف العلوم، ومن هنا تنشأ الأساليب المنهجية الخاصة بكل علم منها<sup>(١)</sup>، ومن هنا فالمنهج الذي جرى العمل في البحث على أساسه يقوم على الخطوات التالية:

(١) افتراض مجموعة من الأسئلة الأساسية، تتولد منها أسئلة أخرى فرعية، بافتراض أنه يتكوّن منها هيكل البحث الأساسي، دون أن تُوضع هذه الأسئلة في قائمة نهائية، بل في قائمة مفتوحة مرنة قابلة للإضافة والحذف والتعديل، بوضعها دائما تحت الاختبار والتمحيص لاستبانة مدى أهميتها بخصوص البحث، ومصداقيتها في خدمته.

(٢) الفحص والتفتيش عن أجوبة هذه الأسئلة الافتراضية من خلال ما وصلت إليه اليد من أعمال علمية داخلية في إطار موضوع البحث، أو يُتوقع وجود ما يصلح للمساعدة فيها، وإن لم تكن بالأصالة متخصصة في الفلسفة الإسلامية.

(٣) تبدأ حركة الأسئلة دائما من العام إلى الخاص، فمثلا السؤال الأول في البحث: هل هناك منهج تصنيف أساسا؟ وهل كان علماء الفلسفة الإسلامية من مشائين ومتكلمين وصوفية يراعون مناهج ما أثناء عملية التصنيف؟ وهل أشار إلى ذلك أحد؟ وهل عمل به أحد؟ وإذا كان موجودا فما صورته، وشروطه، وأركانه، وخصائصه...؟ وما مفهومه؟ وما علاقته بغيره من العمليات العقلية والعلمية والأدوات الأخرى المصاحبة لعملية التصنيف والتي يستخدمها العالم أثناء التصنيف؟ وهل يمكن التمييز بينها؟ وإذا كان هناك منهج تصنيف فهل يمكن صياغة نظرية علمية حوله عن طريق عملية التحليل والتركيب؟ ومع محاولة صياغة هذه النظرية فهل يمكن رصدها من خلال نماذج تطبيقية من مصنّفات العلماء في مجال الفلسفة الإسلامية؟ وهل هناك خصائص عامة تشمل التصنيف ككل، أو التصنيف في علم بخصوصه من علوم الفلسفة الإسلامية، وأخرى خاصة نجدها عند عالم دون آخر؟ وهل يمكن من خلال عملية التحليل والتركيب القيام برصد منهج التصنيف عند عالم ما من المصنّفين، بالاعتماد في ذلك على ما صرح به أو ضمنه في كلامه؟ وهل أثار اختلاف علوم الفلسفة الإسلامية باختلاف مبادئها كالموضوع والمسائل والغاية... إلخ في اختلاف مناهج التصنيف فيها؟ وما هي مظاهر هذا الاختلاف؟... إلى آخر الأسئلة التي افترضت ابتداء أو ثارت أثناء البحث.

(٤) ومن خلال محاولة الإجابة على هذه الأسئلة جرى السعي إلى بناء هذا البحث من خلال رحلة الإجابة عنها في خضم مصادر الفلسفة الإسلامية ومراجعها، وجرى ذلك على النحو التالي: القيام أولا باختبار صحة السؤال ومدى أهميته للبحث، ثم بالفحص عن الجواب في ضوء افتراض علمي أن مزيدا من النصوص سيعطى مزيدا من الأجوبة، ويعطى أيضا مزيدا من الأسئلة التي لم يفترضها البحث ابتداء، وسيساعد ذلك على تنقيح الأسئلة والأجوبة وتوجيه حركة البحث واتجاهاته.

(١) أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٤ من المقدمة)، ويعتبر الكتاب ككل شرح لعبارة تلك الموجزة.

٥) ودائماً وأبداً كانت حركة البحث تأخذ الشكل التالي: من الأحدث إلى الأقدم، ومن حيث انتهى المعاصرون في مراجعهم، إلى حيث بدأ المتقدمون في مصادرهم، باعتبار أن ما قدمه المعاصرون: هو أولاً مفتاح للفهم لأن من احتشد لدراسة مذهب فيلسوف أو متكلم أو صوفي أو موضوع بعينه سيكون أكثر إماماً بأطرافه ودقائقه ممن يقرأه مستطلعاً ما يتعلق بموضوع خاص كمنهج التصنيف. وهو ثانياً فروض علمية توضع على محك الاختبار من خلال عرضها على النصوص الأصلية<sup>(١)</sup>.

٦) فقد جرت حركة البحث عامة على أن المراجع تُقدّم الفروض العلمية، والمصادر تؤكد صحتها أو تنفيها.

٧) وفي الاتجاه العكسي يتم توجيه النقد إلى أية فروض علمية جديدة تقترحها حركة التواصل مع المصادر بعرضها على المراجع المتخصصة تصحيحاً لحركة الفهم، وتواصل مع جهود الباحثين في المجال الفلسفي، ومن هنا أتت حركة البحث في صورة جدلية تبدأ أولاً من المراجع إلى المصادر، ثم تعود من المصادر إلى المراجع.

٨) تقسيم البحث إلى محاور، مع تقسيم المصادر والمراجع إلى مجموعات أو (ملفات)، يساعد كل ملف منها في محور من محاور البحث، فمثلاً: محور يتعلق بالفلسفة العامة وما يمكن أن تفيده في مسائل البحث (ملف مراجع الفلسفة العامة)، محور مناهج البحث (ملف المراجع المختصة بعلم المنهج، ونظرية العلم، ومناهج البحث)، محور الفلسفة الإسلامية (وتم تقسيمه إلى عدة ملفات مثلاً: ملف مراجع التأريخ للفلسفة الإسلامية - ملف مراجع المداخل العامة والنقدية للفلسفة الإسلامية - ملف المراجع المختصة ببعض قضايا الفلسفة الإسلامية) - محور الفلاسفة (ملف مختص بالمراجع التي دارت حول كل فيلسوف، يرافقه ملف مختص بمؤلفات كل واحد منهم)، وهكذا في علمي الكلام والتصوف. وقُسم كل ملف - بحسب طبيعته - إلى مدارس فكرية، فمثلاً: ملف الفلسفة الإسلامية أو ملف علم الكلام أو التصوف قُسم كل منها إلى مدرسة دار العلوم ومدرسة الأزهر ومدرسة الآداب ومدرسة الشام (أساتذة الفلسفة بجامعة دمشق وبيروت والأردن) ومدرسة المغرب العربي، بحيث تقرأ كل مدرسة معاً في نفسها، وبالمقارنة بغيرها، وقد اتضح بالفعل أثناء القراءة وجود قسّمات مشتركة وخصائص مميزة لكل مدرسة من هذه المدارس العلمية العريقة، أو يمكن القول - باستعارة تعبيرات الصوفية - : لكل مدرسة نَفَس علمي خاص.

كما تم تصنيف وتوزيع الكتب (على رف المكتبة) بنفس طريقة الملفات، مما ساعد على عملية القراءة، وساعد على عملية رصد مناهج التصنيف، في محاولة لجعل كل خطوات العمل في البحث مع متسقة في نظام واحد يؤدي بعضه إلى بعض، ليتسق الذهن مع الخارجي، وليدور الجميع - منهج البحث (العقلي)، وخطواته العملية، ومنهج القراءة، وخطة البحث، وتوزيع الكتب على أرفف المكتبة - حول فكرة واحدة سعيًا لخدمتها هي (منهج التصنيف)؛ لقد ساعد ذلك إلى حد كبير على القراءة المنظمة لمواد البحث، ورصد مناهج التصنيف العامة، واكتشاف ما هي الكتب غير المصنّفة، واكتشاف الثغرات الموجودة في البحث ومحاولة استكمالها وسدها. فصارت الكتب أولاً: مصنّفة بناء على مناهج التصنيف أو غير مصنّفة، وغير المصنّفة صارت تطرح سؤالاً: لماذا هي غير مصنّفة، مما يساعد على الكشف عن ثغرات الموجودة في عملية رصد مناهج التصنيف وفي البحث نفسه، ثم أخذ يتضح شيئاً فشيئاً الملفات التي قاربت على الاكتمال وتسمح بالعمل فيها، والملفات الناقصة، وأماكن النقص، وهكذا.

(١) تتلاءم هذه الخطوة المقترحة في المنهج مع ما ناقشه علماء المنهج حول تحصيل العلم عن طريق النقل، وما سموه مصدر الثقة، ومدى صلاحيته كمصدر للعلم، ولا ينفي هذا الإقرار منهجياً بأن رأى صاحب الخبرة أو الدراية بالمشكلة أكثر قيمة ووزناً من رأى من يفتقد إلى ذلك، راجع: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٤٦ - ٤٧، ٥٩).

(٩) أما بخصوص منهج القراءة: فعند العمل في أي محور من محاور البحث يتم جمع كل ما أمكن من أهم مصادر الموضوع ومراجعها، والاحتشاد للاطلاع عليها في فترة واحدة للنقد والضبط والمقارنة بينها<sup>(١)</sup>، وجرت القراءة على أساسين يمثلان منهج قراءة محدد أولهما: (الاطلاع على الجميع في ضوء المجموع)، وثانيهما: تقسيم المصادر والمراجع إلى نوعين (للاستفادة / للاستزادة)، ونقصد بمصادر ومراجع الاستفادة تلك التي أسهمت إسهاما مباشرا، والتي للاستزادة تلك التي أسهمت إسهاما غير مباشر، وكان دورها الضبط والنقد وتحديد الاتجاهات العامة وتحاشي شذوذ الفكر وشطح الرأي، ففي ضوء الأساس الأول (الاطلاع على الجميع في ضوء المجموع) تم افتراض أن الجميع للاستفادة ابتداء، ومع المضي قدما في مطالعة هذا المرجع أو ذلك المصدر بحثنا عما يفيد البحث فائدة مباشرة فيصبح من قسم (الاستفادة) أو لا يقدم فائدة مباشرة فيصير من قسم (الاستزادة)، فالقسمة هنا منهجية وموضوعية، وليست ببيوجرافية، وليست قائمة بالاستزادة تدور حول فكرة اقتراح ثبت بأهم مراجع الموضوع التي نجدها في بعض الدراسات والبحوث، وتلك الطريقة التي أتبعنا في هذا البحث والتي ساعدت إلى حد كبير في إثراء البحث وتوسيع آفاقه، وتحقيق أكبر إنجاز ممكن - في أقل وقت - لمسائل البحث والإجابة على أسئلته المطروحة ونقدها وتعديلها والإضافة عليها، وقد ساعد منهج القراءة هذا على سرعة الوقوف على الاتجاهات العامة للجماعة العلمية داخل كل ملف، ومواضع التميز والتفرد لكل عالم وباحث على حدة. ومهما كان لمصادر ومراجع الاستفادة الأثر المباشر والأكبر في بناء البحث، فإن الأثر الأهم المباشر - فضلا عن الآثار المهمة غير المباشرة - لمصادر ومراجع الاستزادة هو الضبط والنقد الدائمين لاتجاهات البحث وحركته، مما حماه من الوقوع - فيما نحسب - في الشطط والمغالاة في الأفكار، أو الشذوذ والشطح في الاختيارات، فقد ساعدت مصادر ومراجع الاستزادة على التماس الاعتدال والوسطية، اللذين هما من أعظم صفات الحضارة والفكر الإسلاميين، ونتمنى أن يكون البحث قد استطاع بهذا المنهج الاقترب منهما، ومن ثم كان من حق الجميع علينا أن تشملهما قائمة المراجع، وسيظهر نوعا المراجع جميعا في هوامش البحث، بطريقة توضح مساره، وترسم معالم تطوره، وإن كانت مراجع الاستزادة ستظهر دائما في أوائل كل موضوع، بينما مراجع الاستفادة تظهر في ثنياه، ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن مراجع الاستزادة ليست قائمة مقترحة بأهم مراجع الموضوع، والتي نراها عند بعض الباحثين خاصة من المستشرقين، ولكنها قائمة فعلية لما تم بناء البحث في ضوئه وفي إطار المنهج السابق، وإن كنا بطبيعة الحال قد حاولنا طاقنا الرجوع لأهم مراجع ومصادر الموضوع وإن فاتنا في كثير من الأحيان بعضها، كان هناك ثمة معرفة بها من خلال المراجع والمصادر الأخرى، لكن لم يتيسر الاطلاع عليها، من ثم لم نذكرها هنا، بينما لو كان الغرض عمل ثبت بأهم مراجع الموضوع كان من الممكن ذكرها، وهذا هو الفارق بين القائمة بأهم مراجع الموضوع، وقائمة الاستزادة التي جرى عليها البحث<sup>(٢)</sup>.

(١) تأثرت هذه الخطوة كثيرا بمنهج هاري أ. ولفسون، وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل (ص ٨٦)، كما كان لروح منهجه أثرها الذي لا ينكر على روح منهج البحث المقدم هنا بعامة، وإن كان ثمة فروق بينهما.

(٢) تبلورت هذه الفكرة في ضوء الإصرار على البحث عن طريقة منهجية ما تسمح بولوج عالم الفلسفة الإسلامية ويحررها المتلاطم بكثرة المصادر والمراجع والاتجاهات والأفكار، دون الغرق في ذلك كله، وبحيث تتسم بالعملية وتكون نابعة من منهج التصنيف نفسه، وقد تبلورت شيئا فشيئا أثناء العمل، ومع كون ملف (مؤلفات الدكتور المرحوم عبد الرحمن بدوي) قد عملت فيه في مرحلة وسيطة أثناء البحث عند العمل في محور الفلسفة، إلا أنني كنت قد فصلت عنه كتاب (الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم) للمستشرق الفرنسي الكبير ألفرد بل، والذي قام بترجمته د/ بدوي، وآثرت ضمه إلى ملف الملل والنحل، وهو آخر ملف عملت فيه في البحث ضمن محور علم الكلام الذي كان ككل آخر محور تم العمل فيه نظرا لقلّة مصادر ومراجعته بالمقارنة ببقية محاور العمل، فأرجأت العمل فيه أملا الحصول على مزيد منها، وعندما اطّلت على كتاب ألفرد بل هذا القيم وجدت شيئا قريبا من هذه الفكرة عنده، حيث صدر كتابه أولا بإشارات إلى المراجع العامة (ص ١٠-٣٨)، ثم يذكر في أول كل فصل ثبنا بمراجعته فيه، وقد بلغ مجموعها حوالي (٨٠) صفحة من إجمالي صفحات الكتاب البالغة (٦٢٤ ص)، ويقول في مقدمته (ص ١٠): ((لا نقصد هنا ولا في مطالع الفصول القادمة إلى إيراد ثبت

فعند تناول منهج التصنيف عند فيلسوف مثلاً كالكندي أو الفارابي أو ابن رشد يتم جمع أكبر عدد ممكن من المصادر والمراجع، له وحوله، والبدء بالمراجع ثم المصادر، ثم العودة للمراجع فالمصادر كما ذكرنا، مع تقسيم المراجع أيضاً إلى عدة ملفات أصغر: الأعمال التي تتناوله عامة، والأعمال التي تتناوله من زاوية معينة أو نظرية ما، وعند العمل في الكندي مثلاً - يتم التفريغ البحثي تماماً له وفلسفته ومنهج التصنيف عنده، فإذا فرغنا من ملف الكندي انتقلنا إلى ملف آخر، وهكذا.

ومن ناحية أخرى: كنت أتمنى أن أسير في الواقع من خلال التعامل بطريقة (الملفات) مع خطة البحث بطريقة منظمة تبدأ بالملفات التي تتعلق بالمنهج فالقسم الأول وأبوابه وفصوله، فالقسم الثاني وأبوابه وفصوله، ولا شك أن هذه الطريقة كانت ستؤدي إلى اتساق الفكر والواقع في حركتهما، كما أن السير على أي طريقة منظمة لا ريب له ثمرته، لكن على أرض الواقع حرصت على ذلك قدر المستطاع، بيد أنه لم تيسر دائماً عملية حشد المراجع والمصادر المختصة بكل ملف بالصورة المرجوة، مما عوق حركة البحث مدة زمنية لا يستهان بها حتى أمكن جمع بعض الملفات التي يمكن البدء بها، وإن لم تكن كلها متوالية منطقياً بحسب خطة البحث، ولا شك أن أي باحث لا بد أن يتوقع الاصطدام بمشكلات ومعوقات أثناء عملية البحث، وعند تطبيقه لمنهجه الذي اختاره لعمله، وكانت هذه رغم كونها مشكلة إجرائية أحد المشكلات المهمة والمعوقة، وللتغلب عليها حرصنا على البدء بالملفات الأولى منطقياً ولم نقبل التنازل عن ذلك: ملف المناهج - الفلسفة العامة - ملفات (التأريخ - والمداخل العامة والنقدية) بالنسبة لكل علم من العلوم الثلاثة، ثم بعد الفراغ من هذه الملفات، عملنا في أي ملف بعد ذلك بحسب ما تيسر اجتماعه بشرط أن تتم إعادة النظر في كل ما يسبقه منطقياً قبل الشروع فيه، في سعي - نرجو أن يكون قد حالفه التوفيق - لتحقيق الاتساق والتواصل الذي كنا نتمناه بالعمل المنظم المرتب من أول الأمر.

١٠) معاودة النظر في بعض الملفات جزئياً أو كلياً في ضوء الوصول إلى بعض النتائج المهمة المؤثرة غير المتوقعة، أو المخالفة لبعض الآراء السائدة، والتي توجه حركة البحث توجيهاً جديداً، ومن ثم تظهر الحاجة إلى إعادة القراءة بعين جديدة ناقدة ومثبتة من صدق هذه النتائج، وقد تم هذا أكثر من مرة خاصة في القسم الثاني من البحث (التطبيق)، فمع اكتشاف بعض خطوات مؤثرة عن منهج التصنيف عند شخصية علمية ما، تلح ضرورة العودة مرة أخرى إلى مطالعة مصادره في ضوءها فيساعد ذلك على ضبط المكتشف والوصول إلى خطوات جديدة أخرى في منهجه، وهو ما حدث بالفعل - وعلى سبيل المثال - في البحث عن منهج التصنيف الفلسفي عند الكندي أو الكلامي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري أو الصوفي عند ابن عربي حيث رأى العديد من الباحثين - كما سيأتي - افتقاد مصنفاتهم للمنهج، لكن الوصول إلى ملاحظات خاصة حول منهج التصنيف عندهم جعل تلك الآراء محل نقد وحتم ضرورة العودة إلى مصادره أكثر من مرة، كما أن ملف (مناهج البحث) تمت العودة إليه كلياً في آخر البحث، وذلك لضبط النتائج والتحقق من صدقها وموافقته لما اختطه علماء المنهج.

١١) لقد اقتضت طبيعة الموضوع - فيما يحسب الباحث - هذا المنهج، ثم اقتضى هذا المنهج محاولة الوصول

كامل بالمراجع، وإنما نرمي من الإشارات إلى المراجع إلى أن ندل القارئ على بعض المظان الأساسية للأخبار المستندة إلى الوثائق، كي يهياً له إن شاء أن يوسع ميدان أبحاثه في المشاكل المختلفة التي نتناولها في هذه الدراسة)، فأسعدني منه أمران أولهما أن صنيعه من حيث الظاهر شد عضد الفكرة المطروحة هنا، وثانيهما أن صنيعه من حيث الروح مختلف تماماً، فالفكرة دارت عنده في إطار تقليدي بالاقتراح على القارئ بالمراجع التي يرجع إليه. بينما الفكرة هنا لا تبغى إطلاقاً الاقتراح على القارئ، وإنما تم توظيفها منهجياً في إطار المنهج المحدد الذي تم شرحه.

إلى كل ما أمكن من المصادر والمراجع بحثاً عن إجابة لأسئلة لم تتوقف عن التوالد والتفرع، مكونة لبنيان البحث، ورب مرجع أو مصدر أعطى البحث فكرة أو سؤالاً بطريق غير مباشر، فيحمد له البحث ذلك حمده لآخر أجاب عن سؤال أو أكثر بطريقة مباشرة، ونأسف - أسفا حقيقيا وعميقا - لفوات فرصة الوقوف على مزيد من المصادر والمراجع التي يعتقد أنها كانت ستفيد الدراسة، إما لعدم تيسرها، وإما لنفاذ الوقت.

(١٢) في إطار الخطوات السابقة فلعل أنسب قالب للبحث - بحسب ما يذكره علماء المنهج والبحث العلمي - هو ما يسمونه بـ (البحث الكامل)، والذي يعتمد على العوامل المحددة التالية: أ- وجود مشكلة تستدعي الحل. ب- وجود الدليل القائم على حقائق تم إثباتها. ج- تحليل الدليل وتصنيفه واختباره وتطبيقه على المشكلة. د- استخدام الوسائل العقلية والمنطقية لترتيب أي حجج أو إثباتات حقيقية يمكن أن تؤدي إلى حل المشكلة. هـ - الحل المحدد - الذي نأمل الوصول إليه - والذي يعتبر إجابة على مشكلة البحث. فهذه العوامل التي تحدد الشكل المثالي لقالب (البحث الكامل) كانت نصب العين أثناء العمل، سائلين الله تعالى أن نكون قد وفقنا إلى تطبيقها بصورة لا تكون بعيدة عن القبول، وأن تكون هذه الخطوات كافية لتجنب البحث المخاطر التي تكتنف عادة البحث العلمي<sup>(١)</sup>.

(١٣) لقد بدأت هذه (المحاولة في المنهج) تلقائية، وانتهت تأملية<sup>(٢)</sup>، وظل الجدل بينهما يوجه دائما حركة العمل أثناء البحث، وما سبق من خطوات كمحاولة في المنهج، لم يجتمع بهذه الصورة إلا مع آخر حرف خُطَّ في هذا البحث، والبون شاسع إلى أقصى تقدير بين المخطط المبدئي (بل البدائي) التلقائي الذي بدأ به البحث خطواته الأولى، وبين الصورة المنهجية التأملية الأخيرة التي وصل إليها، والتي يرجع الفضل المحض فيها إلى تلك العقول الإنسانية الكبيرة التي أثرت المجال الفلسفي من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، ومهما يكن من ضعف أو خطأ في هذه النتائج أو المحاولات المنهجية التي قدمها الباحث فإنه يرجع إلى قصوره الذاتي وضعف البصر والبصيرة عن الرؤية العلمية الصحيحة.

(١٤) لقد حاولت - كما سبقت الإشارة - أداة (منهج التصنيف) تطوير نفسها بنفسها في أثناء البحث بحيث تكون أداة منهجية عامة، سعيا لئلا يكون هناك ما هو خارج قدرتها على التصنيف، وكان - وما زال - تطوير هذه المقدررة على التصنيف والتعامل مع كل المصنفات هو التحدي الأكبر أمام هذا البحث بغية الوصول إلى أداة عامة قادرة على التصنيف والتعامل بصورة فاعلة، إن الأساس العقلي الذي يقوم عليه هذا الافتراض (قدرة منهج التصنيف كأداة عامة على التعامل مع كل المصنفات) هو: أنه لا يعقل أن يقوم مصنف عاقل بالتصنيف والتأليف والكتابة إلا بناء على منهج تصنيف ما، وما علينا إلا اكتشافه، وهذه في الحقيقة هي قضية البحث في صورتها البسيطة المجردة، فثمة مناهج وراء كل مصنف: منهج بحث، ومنهج تصنيف. وفي سعيها الحثيث للتطور حاولت ألا تقف بوظيفتها عند حد الوصف، الذي كانت تتمنى في أول الأمر أن تحسنه، وأن تتطور مرات قليلة في آخر البحث نحو النقد، فاستطاعت أن تساهم في نقد بعض الأفكار والآراء حول أصالة هذا الفيلسوف أو ذلك المتكلم أو الصوفي، أو نقد بعض الآراء حول قيمة مصنفاته، كما ساعدت من خلال نقد منهج تصنيف بعض المصنفات في ترجيح أو نفي نسبتها لمؤلفيها.

(١٥) وأخيرا فإنه يبدو أن ثمة علاقة متبادلة قامت بين ذات الباحث وأداة (منهج التصنيف)، تارة تحاول الذات أن

(١) راجع بخصوص قالب (البحث الكامل)، والمخاطر التي تكتنف البحث العلمي كتيون نتائج متسررة، وتجاهل الأدلة المضادة، وعدم الدقة في الملاحظة، والتأثر بالأحكام الشخصية والتحيزات المسبقة... إلخ: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٢٧ - ٣١)، (٦٨ - ٧١).

(٢) انظر بخصوص المنهج التلقائي والتأملي: أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ٥ - ٦).

تطور الأداة، وتدفع بها إلى الإمام، فإذا ظنت الأداة أنها ارتفعت شيئا التفتت وراءها ومدت يدها آخذة بالذات ترفعها إليها، وهكذا بين حركة دفع ورفع مضى البحث، وإذا بالذات والأداة معا يتحولان إلى باحث ومبحوث، فالذات تحاول تطوير الأداة، فإذا تطورت الأداة شيئا عادت إلى الذات تحاول تطويرها بحثيا لتكون هي الأخرى على قدم المساواة معها. لقد كانت هذه العلاقة تتم بوعي في أحيان قليلة حيث حرصت الذات على استقلال الأداة دائما عملا على إخراجها من ضيق الذاتية إلى رحابة الموضوعية؛ سعيا وراء منهج وأداة بحث عامة، وبدون وعي في أول الأمر غالبا ليتم اكتشافه بمحض الصدفة أثناء عملية البحث، ثم محاولة توظيفه لخدمة البحث والمضى به قدما.

هذا هي محاولة في المنهج تمت الدراسة في ضوءها، فما كان فيها من توفيق فيرجع الفضل فيه بعد الله عز وجل إلى أستاذي الحبيب وشيخي الجليل الأستاذ الدكتور عبد الحميد مذكور حفظه الله تعالى، حيث تعتبر هذه الدراسة ومنهجها المذكور هما الثمرة المباشرة للحوار العلمي الدائم معه طوال سنوات البحث، فلم يأل -جزاه الله خيرا- جهدا ولا وقتا ولا علما ولا نصحا ولا إرشادا إلا وقدمه، وكنت دائما أجد منه السند والمدد المتواصلين عندما يبلغ الإجهاد والمعاناة مبلغهما، فيبث في رוחا من روجه تعين على مواصلة المسير، وكانت ملاحظاته الدقيقة والثرية كفيلا دائما - ليس فقط بتصحيح العمل - وإنما بإحداث ثورة فيه، فإن أدرك البحث الصواب والتوفيق فهو بفضل ما بذره وزرعه ورعاه، وإن تكن الأخرى فمردها إلى قصور تربة الباحث، حيث لم تثمر رغم حسن العناية والرعاية التي قُدمت لها.



## الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج. وفيه فصلاان:

الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه

الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره



## الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج

### الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه

أولاً: أهمية مناهج التصنيف  
ثانياً: أغراض منهج التصنيف  
ثالثاً: وظيفة منهج التصنيف  
رابعاً: المؤثرات في منهج التصنيف

#### أولاً: أهمية مناهج التصنيف:

ترجع أهمية مناهج التصنيف في جانب منها إلى كون التصنيف داخلاً في مرتبة من مراتب الوجود؛ إذ للوجود أربع مراتب: (الكتابة - العبارة - الأذهان - الأعيان)، والأوليان مجازيان، والأخير هو الوجود الحقيقي الأصيل، وأما الثالث وهو الوجود الذهني فمختلف فيه<sup>(١)</sup>.

فإذا كانت الكتابة هي إحدى مراتب الوجود ولو مجازاً، فإن الكلام على مناهج التصنيف هو كلام على كيفية تنظيم إحدى مراتب الوجود حيث لا ينبغي أن يبرز إلى الوجود دون منهج تصنيف أو طريقة محددة.

ولقد اعتنى علماء الإسلام وفلاسفته ومفكروه بتنوع مناهج التصنيف في العلوم الإسلامية المختلفة، كما اهتم بعض الباحثين بدراسة هذه المناهج والكشف عن خصائصها، ففي علم التفسير مثلاً سنجد (المنهج اللغوي - المنهج الأثري - المنهج الفقهي...)، وكان للدكتور الذهبي دوراً مهماً في دراسة هذه المناهج<sup>(٢)</sup>.

أما الحديث الشريف، فكان نصيبه من التنوع كبيراً، فكان هناك مناهج للتصنيف على الأبواب: كالجوامع - الصحاح - السنن - المصنّفات - المستدركات - المستخرجات - الموطآت - الزوائد. وهناك التصنيف على الأسماء: كالمسانيد - الأطراف - المعاجم - المشيخات. وهناك التصنيف على الألفاظ كالكتب المصنّفة على أوائل الحديث، إلى غير ذلك من أنواع التصنيف في علوم الحديث الشريف. ولكل نوع من هذه الأنواع مناهج تصنيف متعددة قامت عليها، وقد اعتنى علماء مصطلح الحديث بالكلام عن هذا كله.

كما تنوعت مناهج التصنيف في علم الفقه بين المذاهب الأربعة، بل سنجد داخل كل مذهب مدارس متعددة أثرت

(١) طاش كبرى، مفتاح السعادة (٧٥/١). ولمزيد من التفصيل راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتي، دراسات في علم الكلام، (ص ١٧ - ١٨).  
(٢) قدم الزركشي في البرهان في علوم القرآن، والسيوطي في الإتيقان في علوم القرآن جهوداً مهمة في الكلام على أنواع علوم القرآن، وبيان ما ألفه العلماء في كل نوع، لكن قدم أخرج الدكتور محمد حسين الذهبي دراسة متخصصة في مجلدين تحت عنوان (التفسير والمفسرون)، تناول فيها مناهج التصنيف في علم التفسير محللاً لنماذج من مناهج العلماء فيه.

بلا شك في التصنيف المذهبي، فعند الشافعية مثلاً: طريقة الخراسانيين وتميل إلى القياس أكثر - وطريقة العراقيين وتميل إلى النقل أكثر<sup>(١)</sup>، ولا شك أن هذا الاختلاف في أساس الطريقتين أثر على التخريج الفقهي وأثر على التصنيف في علم الفقه، فأكثر الخراسانيون من التفريع والتخريج وفرض المسائل، بينما انصبت عناية العراقيين على صحة نقل مذهب الشافعي، ونقل كلامه في المسائل والفروع الفقهية.

هكذا تنوعت مناهج التصنيف في هذه العلوم الإسلامية الكبيرة، فماذا عن علوم الفلسفة الإسلامية، هذا ما نحاول رصده في هذا البحث. ولا تخلو مصادرنا الإسلامية المتقدمة من إشارات متناثرة عن إدراك المصنِّفين المسلمين لمناهج التصنيف، ومراعاتهم لها فيما صنّفوه من كتب.

ففي الفهرست لابن النديم مثلاً، والذي جمع فيه ما صنّف حتى سنة (٣٧٧ هـ) العديد من تلك الإشارات التي لا تخلو من طرافة، كما لا تخلو من فائدة في مجال بحثنا هذا:

ومن تلك الإشارات قول ابن دريد في شأن أبي حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) وكلاهما من أئمة العربية: ((وكان يتبحر في الكتب، ويخرج المعنى، حاذقاً بذلك، دقيق النظر فيه)).

ومن كان - كابن دريد - هذا شأنه في القراءة، فنراه ستكون مؤلفاته كذلك، على أنه كما يلفت نظرنا ما وصف به أبا حاتم، لا بد أن يلفت نظرنا إدراك ابن دريد المبكر بعد حوالي قرن من بداية حركة التصنيف في الإسلام لأسس النقد للمصنِّفات، فلا بد من: التبحر - كشف المعنى - الحذق - دقة النظر.

ويصف الإمام اللغوي ثعلب منهج تصنيف الإمام الفراء (أبي زكريا يحيى بن زياد، ت ٢٠٧ هـ) بقوله: ((وكان الفراء يتفلسف في تأليفاته ومصنِّفاته)).

ولسنا مع ابن النديم في تفسيره لذلك بقوله بعده: ((يعني يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة)).

بل نرى أن هذا التفلسف وصل مع الفراء إلى مدى أبعد من مجرد التأثر بألفاظ الفلاسفة إلى التأثر بمناهجهم وتفكيرهم في التأليف، مع كونه أحد أئمة العربية الكبار، وربما يشير إلى ذلك ما أورده ابن النديم نفسه من ثبت لأحد رسائل الفراء، وهي رسالة أسماء الحدود، قال: ((وهي على هذا الترتيب: حد الإعراب في أصول العربية، حد النصب المتولد من الفعل، حد المعرفة والنكرة...))، وهكذا سيطرت فكرة الحدود المنطقية على خطة تصنيف الفراء النحوية.

وقريب من هذا ما ذكره ابن النديم في ترجمة أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، حيث يقول: ((وكان فاضلاً في سائر العلوم القديمة والحديثة، تلا في تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه... وكان يُرمى أبو زيد بالإلحاد، فحكى عن البلخي أنه قال: هذا الرجل مظلوم - يعني أبا زيد - وهو مُوحَّد، أنا أعرفُ به من غيري، وأنا نشأنا معاً، وإنما أتى من المنطق، وقد قرأنا المنطق، وما أَلحدنا بحمد الله))<sup>(٢)</sup>.

وهذا النص واضح من ابن النديم في إدراك المسلمين الواضح للفرق بين المضمون العلمي للتصنيف، ومنهج التصنيف، فالمضمون العلمي لمصنِّفات البلخي يغلب عليها الأدب واللغة، أما منهج التصنيف فقد تلا فيها طريقة الفلاسفة.

(١) النووي، المجموع شرح المذهب (٦٩/١)، وللتوسع راجع: أ.د على جمعة، المدخل، وهو دراسة موسعة حول المذاهب الأربعة الفقهية وطرقها ومدارسها وأهم المصنِّفات فيها.

(٢) انظر النصوص السابقة عند ابن النديم، في الفهرست في المواضع التالية على التوالي: (١/٥٨، ٦٦، ٦٧، ١٣٨).

## ثانياً: أغراض منهج التصنيف:

أما أغراض منهج التصنيف: فالعلوم البشرية - فيما يذكر ابن خلدون - خزانها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذى يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بتصور الحقائق أولاً، ثم يثبت العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً، فإذا استقرت من ذلك صورة علمية فى الضمير فلا بد من بيانها لآخر، إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة لصقل الأفكار فى تصحيحها. وذلك البيان إنما يكون بالعبارة، وهى الكلام المركب من الألفاظ النطقية التى خلقها الله فى عضو اللسان مركبة من الحروف، وهذه رتبة أولى فى البيان عما فى الضمائر، وإن كان معظمها وأشرفها: العلوم، وبعد هذه المرتبة الأولى من البيان رتبة ثانية، يؤدى بها ما فى الضمير لمن تورى أو غاب عن شخصه وبعده، أو لمن يأتى بعده ولم يعاصره ولا لقيه، وهذا البيان منحصر فى الكتابة، وهى رقوم باليد تدل أشكالها وصورها بالتواضع على الألفاظ.

وأحد قسمى هذا البيان يدل على ما فى الضمائر من العلوم والمعارف فهو أشرفها، وأهل الفنون معتنون بإيداع ما يحصل فى ضمائرهم من ذلك فى بطون الأوراق بهذه الكتابة، لتعم الفائدة فى حصوله للغائب والمتأخر، وهؤلاء هم المؤلفون.

والتوايف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثيرة ومتنقلة فى الأجيال والأعصار وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول.

وأما العلوم الفلسفية فلا اختلاف فيها لأنها إنما تأتى على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية فى تصور الموجودات على ما هى عليه، فإن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف فى العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف خارج الخبر.

ثم إن الناس - فيما ذكر ابن خلدون - حصروا مقاصد التأليف التى ينبغى اعتمادها وإلغاء ما سواها فعدوها سبعة: أولها: استنباط العلم بموضوعه وتقويم أبوابه، وفصوله، وتتبع مسائله، أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق يحرص على إيصالها لغيره لتعم المنفعة به.

ثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتوايفهم فيجدها مستغلقة على الأفهام، ويفتح الله له فى فهمها، فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه لتصل الفائدة لمستحقها، وهذه طريقة البيان لكتب المعقول والمنقول، وهو فصل شريف. ثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ فى كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله، ويستوثق من ذلك بالبرهان الواضح الذى لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذر محوه ونزعه بانتشار التأليف فى الآفاق والأعصار وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع ذلك فى الكتاب ليقف الناظر على بيان ذلك.

رابعها: أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلع على ذلك أن يتمم ما نقص من تلك المسائل، ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

خامسها: أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة فى أبوابها، ولا منتظمة، فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها، ويجعل كل مسألة فى بابها.

سادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة فى أبوابها من علوم أخرى، فينتبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن، ويظهر به فن ينظمه فى جملة العلوم التى يتحلها البشر بأفكارهم.

سابعها: أن يكون الشيء من التوليف التي هي أمهات للفنون مطولاً مسهباً فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك باختصار والإيجاز للمتكبر إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول. يقول ابن خلدون: ((فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن العجادة))، ونبه على أن أرسطو قد عدد هذه المقاصد<sup>(١)</sup>.

ويرى بعض العلماء أن حركة التصنيف تمثل عملية تقريب العلم ونقله بصورة مفهومة من عصر ماضٍ إلى عصر آتٍ، فيقول وهو بصدد كلامه عن التصنيف في علم التصوف: ((اعلم أيها الطالب أن كتب الطريقة كثيرة، واضحة شهيرة، ولكن لا بد كما قال بعضهم لكل عصر من مترجم يترجم كلام أهل العصر الذي قبله، حتى يفهمه أهل العصر الذي بعده، ولولا هذا الذي ذكرناه لما كثرت التصانيف، وبلغت هذا الحد لأن الكتاب والسنة متكفلان ببيان جميع الأحكام والمسائل))<sup>(٢)</sup>.

### ثالثاً: وظيفة منهج التصنيف:

أما وظيفة منهج التصنيف: فمنهج التصنيف - في أساسه - وصفي بمعنى أنه يصف ما وقع بالفعل من المصنِّفين في علوم الفلسفة الإسلامية من مناهج للتصنيف في مؤلفاتهم. والجانب الوصفي وإن كان يقف عند حدود وصف الواقع فإنه يتغى من وراء ذلك الكشف عن أحد أوجه عبقرية الحضارة الإسلامية فإن هذا الواقع الذي ينبغي وصفه هو في كثير من أوجهه كان واقعاً مشرقاً مجيداً مُمثلاً على أتم تمثيل لحضارة الإسلام.

فالبحث في مناهج التصنيف هو بحث في وجه من وجوه تمدن الحضارة الإسلامية وكشف عن وجه أصيل من وجوه أصالتها وتاريخ الأمة الحقيقي - كما يقول جورجى زيدان - إنما هو تاريخ تمدنها وحضارتها لا تاريخ حروبها وفتوحها<sup>(٣)</sup>. وبقدر ما يمكننا استخدام مناهج التصنيف كميّار وصفي يمكننا أيضاً في مرحلة متقدمة أخرى من البحث المنهجي أن نستخلص منها معياراً نقدياً يمكننا من خلاله نقد المؤلفات المصنّفة تحت عنوان الفلسفة الإسلامية لمعرفة هل تعبر تلك المصنّفات بحق عن الفلسفة الإسلامية أم لا.

فأى هؤلاء أكثر أصالة في مناهجهم: الفلاسفة الإسلاميون - المتكلمون - الصوفية، وأيهم أكثر تعبيراً عن الحضارة الإسلامية بعمقها، وأصالتها، وخصائصها؟ أم أنهم جميعاً كانوا كذلك؟

لقد قال الدكتور النشار: ((إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسطي عن اتجاه خاص ومزاج فردي ولكن عن الإسلام ذاته هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أرشد تطابق، لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية، وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي))<sup>(٤)</sup>.

فهل حقاً لم يمثل المتكلمون والفلاسفة والصوفية الإسلام؟

إن مصنّفات هؤلاء هي مجلى تأثرهم بالإسلام، ومجلى لقربهم أو بعدهم عنه، ومن هنا يحاول هذا البحث أن يقدم أداة توضح لمستخدمها حقيقة أصالتهم الإسلامية.

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٩٧ - ٥٠٠) باختصار وتصرف.

(٢) الخاني (محمد بن عبد الله بن مصطفى الخاني الخالدي النقشبندی ت ١٢٧٩)، البهجة السننية في آداب الطريقة الخالدية النقشبندية، (ص ٧).

(٣) ج. زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي (١/٢٠١). وقد أفرد بالفعل الجزء الثالث للكلام عن العلوم في المدينة الإسلامية.

(٤) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (ص ٧٣).

ويمكننا أن نضع في إطار الوظيفة النقدية لمنهج التصنيف تلك المحاولة القيمة التي قدمها الدكتور حامد طاهر في نقده لحركة التأليف في العالم العربي المعاصر، مستبطنًا في تحليله لهذه الحركة: ما ينبغي أن يكون عليه التصنيف الصحيح والفاعل والمؤثر في حركة المجتمع، وتوصل من خلال هذا إلى عشر ظواهر تتسم بها حركة التأليف العربية المعاصرة:

- ١- غياب المتخصص في موضوع واحد في مجال معين. ٢- المؤلف يكتب في موضوعات مختلفة، أو متباعدة في موضوع معين.
- ٣- المؤلف الواحد يكتب في أكثر من مجال.
- ٤- المؤلف الواحد يكتب بمستويات متفاوتة في مجال واحد أو في مجالات متعددة. ٥- العناوين الفضفاضة.
- ٦- موضوعات لا تعبر عن مشكلات حقيقية. ٧- غياب الحلول المبتكرة أو الرؤى الجديدة.
- ٨- عيوب لغة التأليف. ٩- غياب الأعمال الأساسية والأدوات اللازمة للبحث العلمي.
- ١٠- عدم متابعة حركة التأليف والتصنيف والنقد<sup>(١)</sup>.

ومن وظيفة منهج التصنيف: استنباط الجديد وشرح المستغلق وسد الخلل: فيرى أبو بكر الخوارزمي العالم الرياضى المسلم العظيم أن المؤلف - أى مؤلف -: ((إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجًا قبله فورثه من بعده، وإما رجل شرح مما أبقي الأولون ما كان مستغلقًا فأوضح طريقه، وسهّل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد في بعض الكتب خللاً فلم شعثه وأقام أودده، وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه، ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه))<sup>(٢)</sup>.

فهذه هي وظيفة منهج التصنيف عند الخوارزمي، والتي تنفرع إلى ثلاثة محاور: ١- استنباط الجديد. ٢- شرح المغلق وتوضيحه. ٣- سد خلل المتقدمين.

ومن وظيفة منهج التصنيف: الإحاطة بالعلم المصنّف فيه: وهذه من الوظائف الأساسية لمنهج التصنيف، ونجد لهذه الوظيفة إشارة واضحة وقوية عند ابن صاعد حيث يقول: ((ولا أعرف كتاباً أُلّف في علم من العلوم قديمها وحديثها، فاشتمل على جميع ذلك العلم، وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب: أحدها المجسطى لبطليموس. والثاني: كتاب أرسطاطاليس في علم صناعة المنطق. والثالث: كتاب سيبويه البصرى في علم النحو العربى. فإن هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعها إلا ما لا خطب له))<sup>(٣)</sup>.

هذه الوظيفة (الإحاطة بالعلم المصنّف فيه) جعلها ابن الجوزى أيضاً محك النظر حين انتقاده للكتب المصنّفة في علم تفسير القرآن الكريم مثلاً، فإذا به يقول: ((لما رأيت جمهور كتب المفسرين لا يكاد الكتاب منها يفى بالمقصود كشفه، حتى ينظر الآية الواحدة في كتب، فرب تفسير أخل فيها بعلم الناسخ والمنسوخ، أو ببعضه، فإن وجد فيه لم يوجد أسباب النزول، أو أكثرها، فإن وجد لم يوجد بيان المكى من المدنى، وإن وجد ذلك لم توجد الإشارة إلى حكم الآية، فإن وجد لم يوجد جواب إشكال يقع في الآية إلى غير ذلك من الفنون المطلوبة، وقد أدرجت في هذا الكتاب من هذه الفنون المذكورة مع ما لم أذكره مما لا يستغنى التفسير عنه ما أرجو به وقوع الغناء بهذا الكتاب عن أكثر ما يجانسه، وقد حذرت من إعادة تفسير كلمة متقدمة إلا على وجه الإشارة، ولم أعاد من الأقوال التي أحطت بها إلا ما تبعد صحته، مع الاختصار البالغ...))

(١) أ/د حامد طاهر، حركة التأليف في العالم العربي المعاصر، (ص ٥١ - ٦٢).

(٢) الخوارزمي، الجبر والمقابلة، (ص ١٥ من نشرة على مصطفى مشرفة ومحمد مرسى أحمد، القاهرة ١٩٣٩ م، مطبوعات الجامعة المصرية)، نقلاً عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازى، (ص ١٧٣ بالهامش).

(٣) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٤٤) بتصرف يسير.

وقد أُنقِيَ كتابنا هذا أنقى التفاسير، فأخذ منها الأصح والأحسن والأصون، فنظمه في عبارة الاختصار...<sup>(١)</sup>. وفي الحقيقة فإن كلام ابن الجوزي ثرى بالعديد من النقاط المفيدة لمجال بحثنا في مناهج التصنيف بداية من فكرة الإحاطة بمقصود العلم المراد، وألا يبدأ المصنّف عمله إلا بعد الإحاطة بجمهور الأعمال المصنّفة قبله في هذا العلم، ووعى المصنّف بمشكلات هذا العلم (ففي التفسير: الناسخ والمنسوخ، أسباب النزول...)، جمع الأقوال، عدم التكرار، انتقاء الأصح، استبعاد الضعيف، الاختصار البالغ.

## رابعاً: المؤثرات في منهج التصنيف:

هناك العديد من المؤثرات التي لها تأثير على عملية التصنيف، وإن اختلفت درجة التأثير من أمر إلى آخر، فمثلاً:

- ١- جمهور الخطاب: فالكتاب للمبتدئ، غير المتوسط، غير المنتهي.
- ٢- الموضوع: حيث يؤثر الموضوع بشكل مباشر على منهج التصنيف.
- ٣- المنهج العلمي الذي يتبناه المصنّف، له تأثير واضح على طريقته في التصنيف.
- ٤- طريقة الاستدلال، ففي مجال الفلسفة الإسلامية من يقدم العقل على النقل في الاستدلال ستختلف طريقته في ترتيب الأدلة ومن ثم منهجه في التصنيف عمن يقدم النقل على العقل.
- ٥- الرد على المخالفين أو الاقتصار على الراجح.

ولا شك أن هناك العديد من المؤثرات التي تحتاج إلى الوقوف عندها بشيء من التفصيل، وهذا ما سنحاول تناوله فيما يلي:

أ- تأثير القرآن الكريم في علوم الفلسفة: لقد أثر القرآن الكريم في تفكير العرب وفي اتجاهات الفيلسوف لديهم، ومن الخطأ أن يطلق القول بأن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية، ولا شك أن جميع من شغل من المسلمين بالتفكير الفلسفي حاول أن يستند إلى القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد مؤرخو الحضارة الإسلامية حتى من غير المسلمين على محورية القرآن الكريم في نشأة علوم الإسلام، ف((جملة القول أن ما اشتغل به المسلمون في صدر الإسلام من العلوم مرجعه إلى القرآن فهو المحور الذي تدور عليه العلوم الأدبية واللسانية فضلاً عن الدينية))<sup>(٣)</sup>.

وكتابة المصحف الشريف تعتبر بحق أول جمع وتدوين في الإسلام - إن جاز التعبير - وقد اختلف الصحابة في كتابة المصحف (كمصحف أبي - مصحف ابن مسعود - مصحف علي...) حتى كتب سيدنا عثمان بن عفان المصاحف، وأمر بإحراق ما سواها، وهذا معروف من الناحية التاريخية<sup>(٤)</sup>، ويستفاد منه:

- ١- أسس التصنيف متنوعة، ولهذا اختلفوا في مصاحفهم، حتى كتب عثمان المصحف الإمام، ملتصقا بمنهج ذلك من خلال ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم.
- ٢- ضرورة التزام معايير معينة في التصنيف.

(١) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (٦/١) باختصار طفيف.

(٢) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٢٩ - ٣٤).

(٣) ج. زيدان، تاريخ التمدن، (٣/٤٣).

(٤) راجع للتوسع: التطور الموضوعي للكتابة العربية، والتي تبدأ بكتابة القرآن الكريم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم: أ/د عبد الفتاح مصطفى غنيمية، نشر الكتاب، م س، ص ٩٧ وما بعدها.



٣- أثر التصنيف خطير على المستوى الحضارى. ٤- كما أنهم اختلفوا فى جمع السنة، واختلفوا فى خطط التصنيف فيها، بعد اجتماعهم على المصحف الإمام. وإذا كانت مادة (ص ن ف) لم ترد فى القرآن الكريم مطلقا، بينما وردت مادة (ن ه ج) مرة واحدة فى قوله جل شأنه {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا} [المائدة: ٤٨].

قال المبرد: عطف شرعة على منهاج؛ لأن الشرعة لأول الشيء، والمنهاج لمعظمه وامتسعه، واستشهد على ذلك بقولهم: شرع فلان فى كذا إذا ابتدأه، وأنهج البلى فى الثوب إذا اتسع فيه<sup>(١)</sup>.

على أن الفلسفة القرآنية - بحسب تعبير أ/د يحيى هويدى - لم تحظ بالاهتمام اللائق بها حتى الآن، مع أننا فى ميسس الحاجة إليها... والتي تقوم على تعميق التصور الأنطولوجى لله فى الإسلام، وتتخذ من هذا التصور محور الارتكاز فى فلسفة عامة نبين فيها علاقة الله بالكون والإنسان، وخلق الله للعالم، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس وبالمجتمع الذى يعيش فيه، وقد كان حريا بالفلاسفة الإسلاميين أن يتجهوا منذ البدء هذه الوجهة، لكن إعجابهم بالتراث اليونانى عند نقلهم وترجمتهم له، وحرصهم على الإلمام بالعلوم العقلية جعلهم يبدأون من هذه العلوم، ويهملون تعميق الفلسفة القرآنية، حقا إنهم خلفوا لنا رصيذا ضخما من المعارف الإنسانية يشهد بأصالتهم وطرافتهم إلى جانب هضمهم للتراث اليونانى وفهمهم له فهما جيدا، لكن ماذا لو كانوا قد وجهوا جزءا من هذا المجهود الضخم إلى تعميق الفلسفة التى قدمها لهم كتاب الله، ولو كانوا فعلوا ذلك لكان لنا اليوم فلسفة قرآنية إلى جانب تلك الفلسفة الإسلامية، التى نقرأ آثارها المختلفة فيباعد كثير منها بيننا وبين القرآن الكريم... المصدر الحقيقى لنشأة الفكر الفلسفى الحقيقى فى الإسلام... وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التى ينبغى الاهتمام بها إذا كنا نريد حقا قيام فلسفة قرآنية إلى جانب الفلسفة الإسلامية.

من ثم فلنا أن نتساءل معه: ما هى الجهود الجادة التى بذلها الفلاسفة الإسلاميون فى استخراج ما اشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية؟ وإلى أى مدى نستطيع أن نقول عن الفلسفة الإسلامية التى بين أيدينا اليوم: إنها فلسفة قرآنية؟

ولا يكفى فى الإجابة على ذلك أن نذكر ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة - فى محاولتهم التوفيقية - من أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة، إذ هذا الكلام العام لم يصحبه تحليل فلسفى لكل ما اشتمل القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولا يكفى أيضا سرد النظريات التى اقتبسها علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون من التراث اليونانى وحولوها حتى تنفق مع عقيدتهم، التى وإن أثرت فى الفكر الفلسفى بعامة وأضافت إليه جديدا إلا أننا يجب أن لا ننسى أنها بدأت من التراث اليونانى ولم تبدأ من القرآن الكريم، وعلينا ألا نخلط بين الدعوة إلى الاطلاع على التيارات العقلية والفلسفية، وبين الضياع وسطها وعدم تبين موقف واضح لنا من خلالها، والخط الذى كان ينبغى أن تتميز به الفلسفة الإسلامية هو قراءة القرآن الكريم من خلال ثقافة فلسفية تقوم على هضم وفهم التيارات الفلسفية وتساعد على استخراج ما فيه من فلسفة، لا تقف عند حد تدعيم وجهات نظر الآخرين المختلفة بالآيات القرآنية دون تقديم فلسفة قرآنية متكاملة.

ورغم أن القرآن الكريم ليس كتابا فى الفلسفة أو الميتافيزيقا، كما أنه ليس كتابا فى أى فرع من فروع العلم، إلا أن فيه الخطوط العريضة لمشكلة خلق الله للعالم، ومشكلة الزمان، ومشكلة الإنسان وعلاقته بالكون... ألخ ففى هذه

(١) نقله عنه أبو هلال العسكري فى كتاب الفروق، (ص ١١).

المشكلات كان للقرآن الكريم موقف ورأى، والقرآن لا بد أن يحتوى على نظرات فلسفية من حيث إن الفلسفة والدين يلتقيان في أنهما يقدمان لنا تفسيراً شاملاً للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان وعلاقة هذا كله بالخالق<sup>(١)</sup>، كما أن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كانا المأخذ الأساسى للمنهج العلمى الإسلامى، وهو ما سنعرض له فيما يلى.

### ب- المنهج العلمى الإسلامى وأثره فى مناهج التصنيف: كل ما فى الإسلام يبدأ من القرآن الكريم، ومن

المقرر أن هذا الكتاب الخالد قد زود المسلمين بمنهج للمعرفة يعتمد - فى خطوطه العامة - على مشاهدة الحس، وبداهة العقل، ويتميز بالبساطة والوضوح، ويتجه إلى منفعة الإنسان فى دينه ودنياه<sup>(٢)</sup>.

ولم يكن العلماء العرب مجرد نَقْلَة للعلم اليونانى القديم، لكنهم أضافوا إليه إضافات مبتكرة ذات أهمية عظيمة، وقد وقف مفكرو الإسلام على أهم مشكلة فى العلم تمس صميمه، وهى مشكلة المنهج، ذلك أن تقدم البحث العلمى رهين بالمنهج، بحيث يدور معه وجوداً وعدمًا، ومن شرط قيام العلم أن يكون طريقة جامعة لشتات الجزئيات المبعثرة، لتفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين<sup>(٣)</sup>.

ويمكننا أن نلتمس الأسس العامة للمنهج العلمى الإسلامى فى العديد من الآيات القرآنية الكريمة تمثل الإطار العام الحاكم لعقل المسلم وفكره وقيمه وضميره، والتى أولى ما يكون بالالتزام بها هو المصنّف، ومن ذلك المبادئ القرآنية التالية: الملك لله، الآخرة خير من الأولى، سخر لكم ما فى الأرض جميعاً منه، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، التعقل، والتفكير، التدبر، اليقين، العلم، البيان، الهدى... إلى آخر القيم القرآنية الخالدة التى يجب أن يهتدى بها المسلم عامة، والمصنّف منهم خاصة.

كما أن المنهج العلمى عند المسلمين - الذى استنبطوه من مصادر الشريعة الإسلامية - قد تنوع بتنوع مجالات

البحث<sup>(٤)</sup>:

١- فى مجال الأمور الغيبية التى تتجاوز نطاق العقل البشرى (بحكم طبيعتها من ناحية وقدرته من ناحية أخرى)

هناك منهج الاتباع، الذى يقوم على أساس عقلى هو الثبوت من صدق من يدعى الرسالة ويخبر عن الغيب.

٢- وفى مجال العقيدة: يوجد منهج الاستقراء الحسى (القائم على الملاحظة والمواجهة المباشرة فى الظواهر)،

والاستدلال العقلى القادر على إقناع الكافة.

٣- وفى مجال الشريعة: هناك منهج الاستنباط القائم على استخراج الأحكام الفرعية لكل ما يتعرض له الإنسان فى

حياته من أصول الشريعة الأساسية.

٤- وفى مجال المعاملات: هناك منهج الإثبات والأشهاد، وتسجيل العقود عن طريق الكتابة.

٥- وفى مجال الأخبار المنقولة: هناك منهج الثبوت والتحرى والتمحيص والبحث عن حال الناقلين للأخبار.

ومن الثابت تاريخياً أن المسلمين الأوائل قد استوعبوا جيداً هذه المناهج، وقاموا بتطبيقها على نحو يدعو للإعجاب

فى مختلف المجالات، ويكفى أن نشير إلى منهجهم فى توثيق النص القرآنى على عهد أبى بكر الصديق وعثمان بن عفان،

(١) أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٣ - ٨، ٧٤ - ٧٦) باختصار وتصرف واسع.

(٢) أ/د حامد طاهر، منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ١٣٢ - ١٣٣).

(٣) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩٨).

(٤) راجع: أ/د حامد طاهر، منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ١٣٣ - ١٣٥) باختصار وتصرف.

وما تم بعد ذلك بخصوص تأسيس علم القراءات القرآنية للحفاظ على سلامة الأداء القرآني الصحيح لكي يستمر اتصال نطقه بنطق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، ثم كان البحث العلمي المنهجي الكبير الثاني لدى المسلمين هو جمع السنة النبوية الشريفة وتوثيقها، ثم كان البحث العلمي المنهجي الكبير الثالث عندهم بتأسيس المذاهب الفقهية الكبرى التي لها مناهج متعددة، وقد صحب ذلك نشأة العديد من العلوم المساعدة كعلوم الآلات وعلوم اللغة، ثم يأتي البحث الرابع عندهم في مجال البحث الكلامي، والفلسفي - وبعد حركة الترجمة - والأخلاقي السلوكي، وفي مجال العلوم التجريبية باستخدام منهج الملاحظة والتجريب والذي كان له أثره البالغ في النهضة الأوروبية الحديثة.

ولقد تأثر المنهج العلمي عند المسلمين بالقرآن الكريم، وما أتى به من كليات أساسية تمثل أساس المنهج العلمي الإسلامي، كما تمثل في الوقت نفسه أساسيات لا بد منها في كل منهج تصنيف، ومن ذلك<sup>(١)</sup>:

١ - العلم واستعمال العقل، قال تعالى {هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون} [الزمر، ٩]، {أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها} [الحج، ٤٦]، وقد حمل القرآن الكريم حملة شديدة على الذين لا يستعملون عقولهم.

٢ - الحرية، فالحرية والعقل صنوان، والحرية لزام الإنسانية، قال تعالى {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر} [الكهف، ٢٩].

٣ - الاعتماد على الحجة والبرهان يجب أن يكون أساس كل دعوى أو نظرية، ومن ذلك قوله تعالى {وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين} [البقرة، ١١١]، وقال تعالى {ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه} [المؤمنون، ١١٧].

٤ - الاعتماد على اليقين لا الظن طريقا إلى المعرفة، {وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا} [يونس، ٣٦].

٥ - الإقناع بالبرهان العقلي والعملى في وقت واحد، لتشارك الفطرة الفكر، وقد نوع القرآن الكريم أساليب الإقناع تنوعا كبيرا، من التحدى من وجوه مختلفة، بالبلاغة، وعظمة الخلق، وبفطرة الناس في الإيمان بخالقهم، وبمراعاة السنن الكونية والاجتماعية {ولن تجد لسنة الله تحويلا} [فاطر، ٤٣]، وقد اتبع القرآن الكريم في المحاوره منهجا ينبغي أن يتخذ أساسا وقاعدة في مجال التفكير الفلسفي<sup>(٢)</sup>.

٦ - الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن} [النحل، ١٢٥].

٧ - استقراء الواقع، واستعمال العقل للاعتبار، والنظر في أسرار الكون وعجائب المخلوقات، وهذه الخطوة من خصائص المنهج الإسلامي، ونجدها في الكثير من سور القرآن الكريم، ومن أمثلته قوله تعالى {خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم والخييل والبعال والحمير لتربوها وزينة ويخلق ما لا

(١) للتوسع بخصوصها، راجع: المستشار عبد الحلیم الجندی، القرآن والمنهج العلمی المعاصر، (ص ٣٠ - ٤٩). أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحمید مدکور (بالاشتراك)، دراسات فی الفلسفة الإسلامیة، (ص ٥٠ - ٥٥).

(٢) قدم أ/د عبد الحلیم حفنی دراسة قيمة فی هذا الصدد نشرت تحت عنوان: أسلوب المحاوره فی القرآن الکرم، كشف فیها عن طبیعة الحوار فی القرآن الکرم، ومراحله، كما قدم دراسة تطبیقیة وتحلیلیة لنماذج من الحوار فی القرآن الکرم.

تعلمون وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون...} الآيات [النحل، ٤ - ١٨].

٨- النهي عن التقليد وعدم الاستسلام للأوهام، قال تعالى {ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير} [لقمان، ٢٠]، وقال تعالى {وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني عن الحق شيئا} [يونس، ٣٦]، إلى غير ذلك من آيات كريمة تأمر بالحرية واستقلال الإرادة وصدق القول، ونزاهة الفكر، وتنهى عن اتباع الهوى والظن، وعدم الاستسلام لما يحيط به من معارف تحتاج إلى نقد وتدقيق.

٩- عرض الآراء في دقة، سواء أكانت مؤيدة له أم معارضة، وقد ضرب لنا القرآن الكريم في ذلك خير الأمثال، حينما تحدث إلينا عن اعتراضات المشركين على الرسالة المحمدية، والإمام الغزالي يوجب عرض آراء المعارضين أحسن عرض، وتصويرها أحسن تصوير، ثم بعد ذلك يأتي دور النقد والتمحيص<sup>(١)</sup>.

١٠- إنصاف الخصم، حيث نستطيع أن نقرر بوضوح أن القرآن الكريم يؤكد على وجوب وحتمية إنصاف الخصم، وإذا كان التزام العدل قيمة إسلامية رفيعة، فإن القرآن الكريم يؤكد على ضرورة ذلك بإزاء الخصم، في الوقت الذي أكد فيه على حرية المناظرة وحرية الرأي<sup>(٢)</sup>.

هذه هي بعض خصائص المنهج العلمي في القرآن الكريم، والذي يخاطب الإنسان بجمعه وكنيته فيخاطب فطرته وبديته وأحاسيسه ومداركه وعقله ونفسه، ليستقرئ الواقع ويستبسط الحقائق، وليبين لنا هذا المنهج العلمي أن الإسلام يجمع بين الدين والحياة والعلم والعمل، ويحرص على الحرية الفكرية، والشخصية الإنسانية، ويفرض استعمال العقل، ويوجب الحرية الكاملة في الاقتناع، وعدم تعطيل الفكر، أو الركون إلى أوهام وأغاليط، بهذه الخصائص من الواقعية والعقلانية والحرية والاجتهاد والاعتبار والتفكير امتاز المنهج العلمي في القرآن الكريم<sup>(٣)</sup>.

وتأسيسا على ما مضى فكل السمات التي يتسم بها المنهج العلمي الإسلامي لا بد أن يراعيها المصنّف في تصنيفه من:

العلم واستعمال العقل، والحرية، والاعتماد على الحجة والبرهان... إلخ، وبهذا يظهر مدى تأثير المنهج العلمي على منهج التصنيف.

لقد كان لعلماء أصول الفقه - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - فضل استقراء المنهج العلمي الإسلامي القائم على الاستقراء والتجريب والاستنباط، ووضعه في صورة قواعد وضوابط، وإعماله في مجالات علمية، ومنهم من انتقل إلى جميع العلوم، ثم انتقل إلى أوروبا في العصور الوسطى حيث بنت عليه نهضتها الحديثة<sup>(٤)</sup>.

كما يمكننا من خلال تأمل تطبيق علماء الإسلام لهذا المنهج العلمي، وما جرى لهم في مناظراتهم أن نستخلص بعض الأمور الأخرى:

١- أن النزاهة العلمية فريضة دينية سواء في تحصيل العلم أو في تعليمه أو في المناظرة فيه.

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٨).

(٢) قدم الدكتور عبد الحليم حفي دراسة قيمة في هذا الصدد نشرت بعنوان: إنصاف الخصم في القرآن الكريم وأثره الإعلامي.

(٣) راجع: المستشار عبد الحليم الجندی، القرآن والمنهج العلمي المعاصر، (ص ٤٩ - ٥٠).

(٤) استعرض المستشار عبد الحليم الجندی أصول الفقه كمنهج قرآني في الباب الثاني من دراسته المتميزة: القرآن والمنهج العلمي المعاصر (من ص ٥١ -

١٠١)، ثم استعرض انتقال هذا المنهج إلى جميع العلوم في الباب الثالث (ص ١٠٣ - ١٦٦)، ثم تأثيره في المنهج العلمي المعاصر في الباب

الرابع (ص ١٦٧ - ٢٣٨).

- ٢- وجوب استقراء المشاهدات والجزئيات والاستنباط المصاحب للاستقراء، مع الثبوت وبذل الجهد.
  - ٣- نسبة النتائج فيما لم يحط فيه الاستقراء بجميع الجزئيات، وقطعية النتائج فيما أحيط فيه بجميع الجزئيات.
  - ٤- البدء في النظر العلمي بتجرد تام، دون الالتزام برأى خاص.
  - ٥- اطراح الأوهام والخرافات والدعاوى التي لا ينهض عليها دليل.
  - ٦- دلالة الشاهد على الغائب، ومنها دلالة صنع الله على وجوده وقدرته سبحانه.
  - ٧- حتمية سنن الله في أكوانه<sup>(١)</sup>.
- ومن جهة أخرى فإن هذا المنهج العلمي الإسلامي قد أثر بوضوح في فلاسفة ومفكرى عهد النهضة الأوروبية، وخاصة فرنسيس بيكون والذى حاول طمس تأثير العرب العلمى، ومع هذا فإنه لا يخفى تأثره بسميه روجر بيكون الذى يصرح باستفادته من العلوم العربية<sup>(٢)</sup>.
- وترجع أهمية فرنسيس بيكون ليس فقط إلى أهمية نظرياته المنطقية، ولكن الأكثر أهمية من ذلك هو ما أحدثه من تأثير فى العقل البشرى بمثل أعلى جديد للثقافة<sup>(٣)</sup>.
- ويتأكد لنا هذا التأثير الواضح من خلال مقارنة منهج فرنسيس بيكون المشهور بالمنهج العلمى الإسلامى، ويمكننا إيراد تلخيص لمنهج بيكون ذكره الأستاذ العقاد فى النقاط التالية:
- ١- أن للمعرفة الإنسانية غرضا واحدا هو تمييز الطبيعة وتوجيه قوانينها إلى مصالح الجماعات والأفراد.
  - ٢- أن القياس على طريقة أرسطو مبنى على فروض، والفروض كلمات، والكلمات رموز وخواطر، فإذا التبست الخواطر اضطرب أساس البناء القائم عليها.
  - ٣- أن أسلوب أرسطو يصوغ القواعد على حسب الأقيسة وهى أمور كلية، ثم يبحث عن مصداقها فى ظواهر الطبيعة، وأسلوب أستاذه أفلاطون يجعل العالم المحسوس تابعا للعالم المتخيل.
  - ٤- اختبار الواقع هو أوجز طريق إلى العلم الصحيح، وإحصاء المشاهدات جميعا غير مستطاع أو لازم لتقرير النتائج.
  - ٥- وجوب التخلص من تأثير أوثان العقائد الموروثة: أوثان القبيلة (نزعات العقل الطبيعية) - أوثان الكهف (أفكار العصور السابقة) - أوثان السوق (الأفكار المتداولة بين العامة) - أوثان المسرح (قضايا الفلاسفة وأخطأؤهم).
  - ٦- أن الاختبار على نظام من النظم المطردة ضرورة للباحث عن حقائق العلوم من وراء المشاهدات<sup>(٤)</sup>.
- ويرى المستشار الجندى أن خلاصات الأستاذ العقاد لبيكون هى أصول المنهج العلمى الإسلامى المغاير للمنطق اليونانى الأرسطى، وللأسباب التى دعت العرب لرفضه سواء من ناحية الكنه والماهية، أو من ناحية عدم الإحاطة بجميع الأشياء، أو من ناحية مسلك أصول الفقه فى السبر والتقسيم، كما أن التعبير بالأوثان وترتيبها مماثل للتعبير الإسلامى عن أغاليط النظر التى ورد معناها مفصلا فى القرآن الكريم، وملخصا فى خطبة رسالة الإمام الشافعى، ومرتبيا على لسان الغزالي<sup>(٥)</sup>.

(١) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٢٩) بتصرف يسير.

(٢) انظر بخصوص ذلك: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢١٢، ٢١٥).

(٣) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢٠٦).

(٤) راجع: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢١٣ - ٢١٥).

(٥) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢١٦).

ويؤكد على هذا روجير بيكون حين يقول في صراحة: ((لو أتيح لي الأمر لأحرق كل كتب أرسطو لأن دراستها يمكن أن تؤدي إلى ضياع الوقت والوقوع في الخطأ وازدياد الجهالة))، ويعلن أن ((الفلسفة مستمدة من العربية، فاللاتيني على هذا لا يمكن أن يفهم الكتب المقدسة والفلسفة إلا إذا عرف الكتب التي نقلت عنها))، ولهذا يؤكد ((بريفولت)) أنه لا ينسب إلى روجير بيكون ولا إلى سمييه فرنسيس بيكون أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا<sup>(١)</sup>، حيث يقول: ((إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلمها العرب في الأندلس، وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه اللغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة للحق))<sup>(٢)</sup>.

وفي ضوء التصور السابق للمنهج العلمي الإسلامي يمكننا القول بأن منهج الاستقراء (تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية) أو المنهج العلمي، أو منهج السمع والبصر، أو منهج الملاحظة، هو منهج إسلامي، سار عليه الإسلام، وسار عليه المسلمون قبل أن تنشأ الحضارة الأوروبية الحديثة، والتي أخذته عن الحضارة الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

لقد كان العلم أحد أهم عوامل قوة الأمة الإسلامية، فقد أعطى الإسلام للعلم مكانة لم يسبقه إليها دين ولا نظام، بل يمكن القول بأن العلم بحسب نظرة الإسلام إليه وإلى الخصائص التي يتميز بها يتبوأ مكانا ليس له مثيل في تاريخ الحضارة الإنسانية، فالعلم أولا صفة من صفات الله، ثم إذا أفاض المولى شيئا منه على بعض خلقه فهو أثر من آثار فضله تعالى وكرمه، فليس العلم إذن مصادمة لقدرة الله تعالى، ولا تمردا على إرادته كما هو الشأن في بعض الحضارات كالحضارة الإغريقية التي تتمثل فيها المعرفة على أنها جاءت قهرا عن الآلهة، كما أن العلم في الإسلام ليس حرفة أو مهنة بل طاعة يتقرب بها إلى الله تعالى، كما أنه ليس ترفا ولا نافلة، بل ربما ارتفع في بعض الأحيان إلى مقام الفرض الواجب الذي يكون المقصر فيه آثما، ولهذا فالعلم في الإسلام لا تختص به طبقة من المجتمع دون أخرى، وأيضا لا يختص بمجال العلوم الدينية بل يتسع إلى كل العلوم النافعة سواء كانت دينية أو دنيوية<sup>(٤)</sup>.

إن تصورا للعلم ومنهجه بهذه الخصائص والصفات لجدير بأن يولد حركة علمية تنتج من المصنّفات ما تستحق العناية بالبحث والدراسة، والكشف عن مدى تجلّي هذا التصور للعلم ومنهجيته عليها، ولا شك أن مناهج التصنيف في الإسلام تأثرت تأثرا مباشرا وواضحا وقويا بتصوير العلم في الإسلام.

ويمكن القول - في إطار ما سبق - بأن المنهج العلمي الإسلامي بتنوعه وثرائه وتناوله المجالات المختلفة بمناهج علمية متعددة ومتكاملة لا يفضى تعددها إلى التناقض، ليصل من ذلك إلى فهم أفضل للكون وللنفس وإلى إيمان أقوى بالله ما زال متجاوزا للمنهج العلمي الحديث والذي يرى أن ((وظيفة العلم تنحصر في محاولة فهم الطبيعة... ولا يهدف العلم إلى البحث في جواهر الأشياء أو في الغاية من وجودها بل يقف عند معرفة العلاقات بينها))<sup>(٥)</sup>، ويرى أن ((كل معرفة تبدأ

(١) المستشار عبد الحليم الجندی، القرآن والمنهج العلمي المعاصر، (ص ٢١٧). وقد اهتم في موضع تال ببيان أهم وجوه النقد الذي وجه لفرنسيس بيكون، وبيان ما وقع من تضخيم لدوره، وتزييف لحقائق التاريخ على أيدي مؤرخي الحضارة الإنجليز، انظر: (ص ٢٢٥ - ٢٣٨).

(٢) نقلا عن: أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ١٩٨).

(٣) أ/د عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع، (ص ١٣). ولمزيد من التوسع: انظر المرجع نفسه، (ص ٨٥ - ١٠٠).

(٤) راجع للتوسع حول هذه القضية: أ/د عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، (ص ٢٧ - ٦١).

(٥) أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٤٣ - ٤٥) باختصار.

من الحس وتتطور من المحسوسات إلى المجردات))<sup>(١)</sup>.

وكما تجاهل مؤرخو الفلسفة الغربيون في الغالب - وفي أول الأمر - دور الفلسفة الإسلامية، واعتبروها مجرد ترجمة - ربما غير آمنة - للفلسفة اليونانية، وتبعهم على ذلك بعض الباحثين المسلمين والعرب نظرا لندرة الدراسات المعنية وقلة النصوص في أول الأمر، ثم اتضحت وجوه عديدة لأصالة الفلسفة الإسلامية بعد ذلك شيئا فشيئا مع تطور الدراسات الفلسفية، فإن مؤرخي المناهج وقعوا في الأمر نفسه - بصفة عامة أيضا<sup>(٢)</sup> - حيث أرخوا لتطور منهج البحث العلمي من المنهج الأرسطي والذي ظل متبعا ومهيمننا شرقا وغربا حتى إرهابات المنهج الحديث على يد ديكارت وجاليليو ويكون... إلخ، دون الوقوف بدرجة كافية على ما قدمه الإنتاج العلمي الإسلامي في مجال المنهج في فترة العصور الوسطى الأوروبية، وهذا أمر نجده في الجهود التي قامت بالتأريخ للمناهج في أواسط القرن العشرين<sup>(٣)</sup>، لكن ظهرت والحمد لله - في العقود التالية - العديد من الدراسات المتخصصة التي اعتمدت بدراسة تاريخ العلوم والمنهج العلمي في الإسلام، إما بصفة عامة،

(١) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ٢١).

(٢) على أن هناك العديد من المنصفين من مؤرخي الغرب الذين أكدوا على الدور التاريخي للحضارة الإسلامية في تطور العلم الحديث ومنهجه، انظر على سبيل المثال: - جورج سارتون، ورأيه في أهمية العلم العربي - كما يقول د/ عبد الحميد صيرة - معروف مشهور والحق أن الفضل يرجع إليه في التعريف على نطاق واسع بما حققه العرب في ميادين العلم المختلفة، ويضرب سارتون بذلك المثل على اتصال الحديث بالقديم، وانطباع الروح العلمية بطابع العالمي، لا يميز بين أجناس وشعوب، ولا يفوته التنويه في أكثر من موضع بفضل العرب في الإضافة والابتكار فضلا عن المحافظة والنقل، وهو القائل في ((المدخل إلى تاريخ العلم)) بأن العلم العربي يحتل في العصور الوسطى المكانة التي يحتلها العلم اليوناني في العصر القديم، انظر: تصدير د/ صيرة لترجمته كتاب سارتون ((العلم القديم والمدنية الحديثة))، (ص ١٢-١٣)، وانظر بعض تعليقات لسارتون على الدور العربي في الكتاب المذكور (ص ٧٨ - ٨٣، ١٣٣ - ١٣٧). - توماس جولد شتاين، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، والذي تناول تحت عنوان (هبة الإسلام)، من ص ١٠٩ - ١٤٤)، بيان دور علماء الإسلام في تاريخ العلم. - ج. ج. كراوتشر، قصة العلم، وفيه إشارة لا بأس بها لدور المسلمين والصينيين العلمي (ص ٥٦ - ٧١). - غوستاف لوبون، حضارة العرب، وقد خصص الباب الخامس للكلام عن حضارة العرب: معارفهم وتعليمهم ومناهجهم... إلخ، وختم الباب بالفصل العاشر: تمدن العرب لأوربية وتأثيرهم في الشرق والغرب، ولتيسائل في آخره: ((لم ينكر تأثير العرب علماء الوقت الحاضر الذين يضعون مبدأ حرية الفكر فوق كل اعتبار ديني كما يلوح؟ لا أرى غير جواب واحد عن هذا السؤال... وهو أن استقلالنا الفكري لم يكن في غير الظواهر بالحقيقة، وأنا لسنا من أحرار الفكر في بعض الموضوعات كما نريد... والحق أن أتباع محمد ظلوا أشد من عرفته أوربية من الأعداء إرهابا عدة قرون، وأنهم عندما كانوا لا يرددوننا بأسلحتهم... كانوا يذلوننا بأفضلية حضارتهم الساحقة، وأنا لم نتحرر من نفوذهم إلا بالأمس... وإذا أضفنا إلى مبيسرانا الموروثة ضد المسلمين مبيسرنا الموروث الذي زاد مع القرون بفعل ثقافتنا المدرسية البغيضة القائلة بأن اليونان واللاتين وحدهم منبع العلوم والآداب في الزمن الماضي أدركنا بسهولة سر جحودنا العام لتأثير العرب العظيم في تاريخ حضارة أوربية... إنه كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم في العالم، وإن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم فلا يشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التي اعتنقت دينهم... وإن العرب هم الذين فتحوا لأوربية ما كانت تهمله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافي، فكانوا مُمَدِّين لنا وأئمة لنا ستة قرون)) (٤٣٣ - ٥٧٩). - توبى أ. هاف، فجر العلم الحديث، والذي خصص الفصل الثاني والثالث للكلام عن العلم العربي والعالم الإسلامي والعقل والعقلانية بين الإسلام والغرب (٧١/١ - ١٧٢)، ورغم أنه يقرر - محقا في ذلك - إخفاق العلم العربي في أن ينجب العلم الحديث فإنه يعترف بأن العلم العربي كان على الأرجح أكثر العلوم تقدما في العالم وقد تجاوز بكثير ما كان في الغرب وفي الصين في كل ميدان للبحث... (٧٣/١). - دونالد ر. هيل، العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، والذي انبثق - على حد تعبير الدكتور أحمد فؤاد باشا في تصديره لترجمته للكتاب - حديثه من قلب ثقافة العولمة الغربية ليقدم بحيدة وموضوعية من واقع الوثائق التراثية المحققة شهادة إنصاف في حق الحضارة العربية الإسلامية، ودورها الرائد في تأسيس كثير من العلوم والتقنيات التي تجنى البشرية ثمارها اليوم، وقد أبرز هيل مآثر المسلمين في عدد من العلوم الأساسية الكمية كالرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء، ثم انتقل إلى الجانب التقني من العطاء الإسلامي وهو صاحب تعبير ((التقنية الإسلامية))، ليختم الكتاب بفضل عن انتقال المعرفة الإسلامية إلى أوروبا.

(٣) انظر في ذلك مثلا: - أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ٣٠، ٤٥) بخصوص عدم تطور علمي الهندسة والميكانيكا منذ عصر اليونان إلا في العصر الحديث، وهو أمر أعاد التأريخ للمنصف لدور العرب العلمي كتابته، وإن كان د/ بدوي قد تكلم عن دور العرب في تطور الرياضيات

(ص ٤٠ - ٤٣)، ومن الواضح أن قلة النصوص والدراسات المنشورة في ذلك الوقت (أرخ د/ بدوي مقدمته بسنة ١٩٤٤م) تقف وراء عدم وضوح دور العرب العلمي. - أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٥ - ٣٠). - أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٧٣ - ٨٤). - أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، وقصد به علاج الواقع العلمي الإسلامي المعاصر، من خلال التأريخ للعلم من وجهة نظر غربية، يعنى في آخره على واقعنا عدم تمسكه بالعلم منهجا وروحا.

وإما من خلال دراسة المنهج عند شخصية علمية محددة<sup>(١)</sup>. وكما كتبت الدراسات الفلسفية الإسلامية الأكثر حداثة تاريخيا جديدا لأصالة الفلسفة الإسلامية<sup>(٢)</sup>، فكذلك ينبغي أن يعاد تأريخ المنهج العلمي وتطوره في ضوء أمثال هذه الدراسات في مجال المنهج العلمي الإسلامي لترد للمنهجية الإسلامية اعتبارها<sup>(٣)</sup>، وتبرز دورها - ولو التاريخي - في صورتها الحقيقية إلى أن

يأذن الله لنا بهنضة علمية إسلامية معاصرة حقيقية لا نكتفي معها بالبحث عن دورنا التاريخي.

ورغم التقدم الهائل الذي أحرزه العلم الحديث فقد قام على أحادية النظرة، ودون أي تهيؤ من إنجازات البشرية من خلاله<sup>(٤)</sup>، فإن فلاسفة العلم الغربي أنفسهم بدأوا ينتبهون إلى مخاطر العلم الحديث<sup>(٥)</sup>، ويرى بعض الباحثين أن الأزمة أزمة

(١) من أمثلة هذه الدراسات التي أرخت لدور العرب في تطوير المنهج العلمي، وبحث العلوم التطبيقية (بحسب المصطلح المعاصر) ومناهجها بخلاف ما تقدمت الإشارة إليه، والتي ينبغي الرجوع إليها للاستزادة: - جهود أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، عن تاريخ العلوم عند العرب، حيث قدم سلسلة ضافية تحت عنوان (دراسات في تاريخ العلوم عند العرب) منها: ١- مقدمات وبحوث وسيأتي الكلام عنها بالتفصيل نظرا لأهميتها في هامش تال، ٢- منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، ٣- دور الزهراوي في تأسيس الجراحة عند العرب، ٤ - الكيمياء في الحضارة الإسلامية. - وفي الاتجاه ذاته مضت إسهامات العالم العربي رشدي راشد المتنوعة والواسعة حول تاريخ العلوم عند العرب خاصة في مجال العلوم الرياضية والتطبيقية، مما كان له أثره البالغ في تغيير نظرة الغرب للعلماء العرب، وهدم الرؤية الغربية التقليدية في تاريخ العلوم، راجع بخصوص هذا: د/ وائل غالي، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم - بحث في إسهام رشدي راشد. وقد قدم في آخر البحث قائمة ببيوجرافيا بأعمال أ/د رشدي راشد التي تكشف عن دور العلماء العرب في تاريخ العلوم، والتي تتجاوز المائة عمل، بين تحقيق ودراسة وبحث ومقالة. - أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، حيث خص الباب الأخير (٥) منه لمناهج البحث لدى علماء العلوم الكيميائية والطبيعية والرياضية في العالم الإسلامي (ص ٣٥٣ - ٣٨٥). - محمد علي محمد الجندي، تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين - دراسة في مجال العلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية، وهي دراسة فريدة في بابها تناول فيها دور المنهج الرياضي في تطوير منهج الاستقراء التجريبي عند المسلمين، ودور الرياضيات في تطوير البحث العلمي عندهم، وأخيرا تقويم عام للمنهج الرياضي وفائدته للعلم التجريبي. - د/ فاطمة إسمايل، منهج البحث عند الكندي، وهي دراسة متميزة تناولت فيها بدايات المنهج عند الكندي ونظريته في المعرفة وتعدد المناهج بتعدد العلوم، وسمات المنهج العلمي عنده، وقواعد المنهج عند الكندي، ومنهجه الاستقرائي التجريبي، والرياضي الاستدلالي، وبيان تطبيقات هذين المنهجين عنده. - أ/د عبد المنعم محمد حسين، العلم الطبيعي ومنهجه بين الرؤية الفلسفية والرؤية الإسلامية. - د/ نادية حسنى صقر، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، وقد أهدت بحثها إلى المستشرقين المنصفين الذين اعترفوا بفضل العرب والمسلمين...، حيث أبرزت - في دراستها القيمة - النهضة العلمية الإسلامية وبناء النهضة الأوروبية على أسس إسلامية، واعنت بتوضيح مدى الإبداع العربي في العلوم، وابتكارهم لمنهج البحث العلمي. - د/ دولت عبد الرحيم إبراهيم، الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم. - د/ منتصر محمود مجاهد، منهج البحث العلمي عند الخازني، مع تحقيق كتابه: ميزان الحكمة. - د/ سماح سامي، الطب والصيدلة عند العلماء العرب - دراسة في فلسفة العلوم. - د/ أحمد عرفات القاضي، الفيلسوف المصري علي بن رضوان (ت ٤٥٣ هـ) - مذهبه الفلسفي، وفكره المنطقي.

(٢) انظر رسدا مهما لتغير النظرة الاستشراقية القديمة بتأثير الدراسات الإسلامية الأكثر تخصصا وعمقا التي قام بها المنصفون من المستشرقين والباحثون المسلمون بأنفسهم، موضحا لدور جيل الرواد في عملية إحياء الفلسفة الإسلامية والدفاع عن أصالتها: أ/د حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٦٠ - ٩١).

(٣) دعا أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، إلى ضرورة إعادة التأريخ للدور العرب في تاريخ العلم، والمشكلات التي تواجه هذا التأريخ، ثم قدم طرحه المتميز في هذا المجال، وذلك من خلال كتابه ((دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث))، حيث تناول في من خلال فصول الكتاب، والتي قسمها إلى قسمين: الأول مقدمات، وتشمل الفصول التالية: مصادر التراث العلمي عند العرب - نقل التراث العلمي العالمي إلى الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط - في تصنيف العلوم عند العرب (الفارابي - وابن الأكتفاني) - أهم العلماء العرب (من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر الميلادي). والقسم الثاني: بحوث في المنهج عند العلماء العرب، وتشمل الفصول التالية: في منهج البحث الكيميائي عند جابر بن حيان - الممارسة الإكلينيكية عند أبي بكر الرازي - الرؤية المنهجية عند الحسن بن الهيثم - كليات الطب عند ابن رشد. وليختتم الدراسة بتذييل موجز عن التقانة (التكنولوجيا) في الحضارة الإسلامية. وتأتي أهمية هذه الدراسة من طرحها منهجا لتأريخ الدور العلمي العربي ثم تطبيق هذا المنهج، وتناولها الجامع لتاريخ العلوم عند العرب، وتأكيدها على المنهج العلمي العربي وإبرازه، وتقديم نماذج تطبيقية عديدة له، مع الاهتمام في كل ذلك بالناحية التأصيلية والنظرية، وذلك بالمقارنة بالجهود الأخرى - رغم أهميتها البالغة - فقد اقتصر أغلبها على دراسة جانب واحد أو دور عالم واحد.

(٤) تحت عنوان ((العلم معنى وطريقة)) كتب عدد من علماء العرب وفلاسفة العلم فيه مجموعة من المقالات قام بتحريرها صمويل رابورت، وهيلين رايت، وهذه المقالات توضح مفهوم العلم العربي وبعض مشكلاته، كعلاقة العلم الحديث بالعالم وبالدين وبالتربية وبالشعور وعدد من النماذج والدراسات التطبيقية للمنهج التجريبي... إلخ، ورغم أنها تصف - عامة - في صدق وحماسة روح ذلك العلم فإنها تضع يد الفاحص على أحادية النظر التي يمتاز بها.



منهج<sup>(٢)</sup>، وعلى سبيل المثال يؤكد روبرت أورنشتاين وبول إيرليش على أهمية الوعي بمشكلات العلم الحديث ومخاطره على مستقبل البشرية، وأنا نحتاج إلى عقل جديد لعالم جديد، خاصة وأن العالم الذي صَنَعْنَا قد انقضى، والعالم الذي صَنَعْنَاه عالم جديد لا نملك سوى قدرة ضئيلة على تفهمه، وأن الإبداع البشري قد خلق مشاكل، لأن قدرة البشرية على التعامل مع نتائج إبداعاتها قاصرة على اللحاق بقدرة البشرية على الإبداع، فالحق أن العبقرية البشرية هي السبب في ورتتنا الكبيرة، فلقد خلقنا مفارقة لم يسبق لها مثيل: فانتصاراتنا قد تدمرنا، وبينما يقدم العلم معارف متزايدة عن الكون وعن البيئة البشرية وعن العقل البشري، فإن كثيرا من الناس ومن بينهم كثير من العلماء يدركون أن المعلومات العلمية وحدها لن تحل مشكلات البشرية، ولقد بدأ يتضح للبعض أن طريقة التفكير في العالم هي واحد من أهم العوامل في مشكلتنا، وبدأ الكثيرون يعيدون صياغة تراثنا الروحي ويكيفون حقائقه الخالدة لتلائم العالم الحديث<sup>(٣)</sup>. وفي نفس الاتجاه سار كرين برينتون في محاولته لدراسة ((تشكيل العقل الحديث))، بادئا المحاولة من البحث عن كل عناصر ومكونات العقل الحالي، والاعتراف بآثار وبقايا العصور القديمة والوسيلة والمسيحية الباقية فيهم كأوروبيين وغربيين، وما انبنى على ذلك من الحركات ثلاث: البروتستانتية والإنسانية والعقلانية هي أساس العصر الحديث، والتي تولد عنها عدة حركات فكرية أخرى، مؤكدا في النهاية على أن الغرب إجمالا لم يتأثر كثيرا بأفكار الثقافات الأخرى السابقة عليه؟! وعلى أن الثقافة الغربية على يقين من أنها بحاجة إلى مراجعة وتنقيح أكثر شمولاً من مراجعة وتنقيح القرن التاسع عشر لميراثه الموروث عن التنوير<sup>(٤)</sup>.

وأخيرا يأتي فيرابند بكتابه الشهير والمثير للجدل ((ضد المنهج)) لينتقد النزعة العلمية المتطرفة، وليؤكد على أن صورة العلم الغربية لا تتطابق مع واقع الممارسة العلمية الفعلية من قريب ولا بعيد، مبرهنا على فساد كل القواعد المنهجية المتعارف عليها، وأن هناك دائما ظروفاً ينصح فيها لا بمجرد تجاهلها بل بتطبيق عكسها تماما، مدعما في مقابل وحدة المنهج العلمي ضرورة المناهج المتناقضة والرؤى المتعارضة، والتأكيد على التعددية (التي تمثل الروح الليبرالية) حتى في مجال المعرفة، ونفى السلطة المعرفية للنموذج العلمي والمنهجي الغربي، والإصرار على إتاحة الفرصة لكل الإيديولوجيات المعرفية الأخرى<sup>(٥)</sup>.

وإذا لم ينتهز المسلمون فرصة مراجعة الحضارة الحديثة لنفسها ولمناهجها وعلومها، ويقدموا ما لديهم من حلول لأزمة الإنسانية، فإنه من الأرجح أن نظل على تخلفنا بانتظار دورة حضارية أخرى جديدة.

(١) فمثلا يرى ول ديورانت، في قصة الفلسفة (ص ١٢٠) أن الخطر الذي يواجهها في الوقت الحاضر أن المعلومات المستتبطة تنصب فوقنا من كل حذب وطرف وتكاد تخنقنا الحقائق المبعثرة غير المنسقة، وعقولنا مفرقة بسبب زيادة العلوم وتفرعاتها التي أدت إلى الفوضى والاضطراب والبلبله بسبب حاجتها إلى فكر متناسق وفلسفة موحدة.

(٢) قدم أ/د حسن حنفي تحليلا لتطور المنهج الحديث في الغرب حيث قام أولا على العقل، ثم تحول العقل إلى جدل، والتجربة إلى تحليل، فظهر المنهج الجدلي لهيجل، والمنهج الجدلي المادي لماركس والجدلي الطبيعي لأنجلز، ثم تحول التحليل من مجرد منهج إلى فلسفة (الفلسفة التحليلية)، وفي المرحلة الثالثة تجاوز الوعي الأوربي ثنائيه المنهجية الأولى (المنهج العقلي والمنهج التجريبي) وثنائيه الثانية (المنهج الجدلي والمنهج التحليلي) وذهب إلى وحدة المنهج الظاهراتي أو المنهج الشعوري (التوقف عن الحكم حتى يتم الإدراك - بناء الماهية في الشعور - الإيضاح حتى لا تختلط الماهيات)، وفي المرحلة الرابعة والأخيرة: عاد الفكر المنهجي الغربي إلى ثنائيه العدمية من جديد في المنهج البنوي الذي أراد التركيب من جديد، ثم في المنهج التفكيكي الذي أراد تفكيك البنية والانهاء إلى لا شيء وفوضى وعدمية، ينخر التفكيك في كل شيء حتى لا يبقى ما يفككه فيفكك ذاته، انظر: المنهج الفلسفي، بحث منشور ضمن كتاب ((قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج)) (ص ٤٨ - ٥٢) باختصار.

(٣) روبرت أورنشتاين، وبول إيرليش، عقل جديد لعالم جديد، (ص ٣، ١٢، ١٤، ١٥، ٥٢، ٢١٢)، ويضع الكتاب - بشفاافية عالية وقدرة على المراجعة والنقد الحضاري - أيدينا على العديد من المفارقات والأزمات التي أنتجت الحضارة الحالية.

(٤) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، (ص ١٥-١١١، ٢٩٥، ٣١٥).

(٥) د/ أحمد أنور أبو النور، ضد المنهج - إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة، بحث منشور ضمن ((قضايا العلوم الإنسانية، وإشكالية المنهج)) إعداد د/ يوسف زيدان، (ص ١٨٩-١٩٠، ٢٠٥، ٢٠٧).

### ج- خصائص التفكير العلمي عند العرب وأثره على التصنيف: رغم الحملة التي وجهها المستشرقون في

أوائل القرن العشرين إلى العقلية العربية، وعدم قدرتها على التفلسف، فإن هذه الحملة قد أدت إلى وضع خصائص التفكير العلمي عند العرب محل البحث والدراسة والتجلية<sup>(١)</sup>.

وقد أثار هذا أحد علمائنا المعاصرين، وهو الدكتور رشدي راشد عالم الرياضيات، فجعل من مهمته الكشف كعالم متخصص في الرياضيات عن الدور الحقيقي والريادي لعلماء العرب في هذا المجال<sup>(٢)</sup>. كما أنه سيأتي طرح سؤال (ما مدى أصالة الفلسفة الإسلامية)، والجواب عنه بالتفصيل<sup>(٣)</sup>، بما يكشف عن أصالتها، وعن بعض خصائص التفكير العلمي عند العرب.

والذي يعيننا هنا إذا توصلنا إلى اتصاف العلماء العرب والمسلمين بخصائص التفكير العلمي السليم أن أبرز تجليات اتصافهم بهذا هو ابتكارهم لمناهج تصنيف علمية رصينة نتج عنها كل ذلك النتاج العلمي الضخم والمتراكم والصحيح في جملته، والذي كان له أثره غير المنكور على مسار الحضارة الإنسانية ككل.

### د- الجدل الفكري وأثره على التصنيف: لقد كان لحركة الجدل الفكري الدائر بين شتى التيارات الفكرية

أثرها الواضح في المصنّفات، حيث أوجدت حركة الجدل العديد من الموضوعات، التي دار حولها الجدل أخذًا وردًا. كما أن هناك موضوعات لم يكن لتطرح على الساحة الإسلامية لولا الجدل مع غير المسلمين، وأثر هذا الجدل واضح للغاية على علم الكلام الإسلامي مثلاً. والأمثلة في هذا الصدد كثيرة وشهيرة، كمسائل الإمامة ونحوها من المسائل التي أثارها الجدل مع الشيعة، وإشكالية العقل ومجاله وحججه ونحوها من مسائل أثارها الجدل مع الفلاسفة، وغير ذلك من مسائل أثّرت في مصنّفات الفلسفة الإسلامية بسبب الجدل والحراك العلمي الدائب داخل الحياة الإسلامية.

### هـ - تأثير المدارس الفكرية الإسلامية على مناهج التصنيف: ليس ثمة شك - الآن وبعد جدل طال لأكثر

من قرن - في أن هناك فكراً فلسفياً نبت في الإسلام، له رجاله ومدارسه، له مشاكله ونظرياته، له خصائصه ومميزاته، والفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها، فقد ظهر وعُرف في مدارس كلامية قبل أن يُعرف المشاءون ويستقر أمرهم، وفي علم الكلام فلسفة، وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى وهي مشكلة الإله والعالم والإنسان<sup>(٤)</sup>.

ورغم كثرة الحديث عن أثر العوامل الخارجية على تفلسف المسلمين، إلا أن هناك العديد من المدارس الفكرية الإسلامية العظيمة التي أثّرت وأثّرت الحركة الفكرية الفلسفية الإسلامية، ومن هذه المدارس مدرسة الإمام الحسن البصري، والتي كان لها الأثر العظيم في الفكر الإسلامي، وعن هذه المدرسة نشأت الفرق المتعارضة: كمدرسة الزهاد الأوائل - القدرية - المعتزلة - أهل السنة<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: أ/د سعيد مراد، بحوث ودراسات فلسفية، ص ٣٠ - ٣٧.

(٢) راجع بخصوص هذا: د/ وائل غالي، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم - بحث في إسهام رشدي راشد. وقد قدم في آخر البحث قائمة ببيوجرافيا بأعمال أ/د رشدي راشد التي تكشف عن دور العلماء العرب في تاريخ العلوم، والتي تتجاوز المائة عمل، بين تحقيق ودراسة وبحث ومقالة. كما قدم د/ عبد الحليم منتصر، بحثاً متميزاً عن (تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه)، منتقداً ما وقع فيه مؤرخو العلم من أخطاء.

(٣) انظر هنا: (ص ١٤٦).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٧/٢).

(٥) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٣١٥).

ويرى بعض الباحثين أن مدرسة المعتزلة هي المدرسة الفلسفية الأصيلة المعبرة عن روح الإسلام، بينما يرى آخرون أن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون الذين يعبرون عن روح الفكر الإسلامي<sup>(١)</sup>، فعلماء وفلاسفة العقائد الإسلامية كانوا أقرب إلى روح الفلسفة الحقة من الفلاسفة الإسلاميين التقليديين، وذلك لأن علماء العقائد تناولوا الأفكار الفلسفية بالنقد<sup>(٢)</sup>. ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر على رجل مثل العلاف أو النظام المعتزليين مقامهما بين الفلاسفة، ومن كبار الأشاعرة من عُدد بحق فيلسوفًا ومتكلمًا في آن واحد مثل الغزالي وفخر الدين الرازي، ومنذ القرن السابع الهجري وحتى أوائل القرن الثالث عشر اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية وعاشت معها جنبًا إلى جنب، كما نراه في مثل كتاب المواقف للإيجي والعقائد للنسفي ونحوها من كتب المعقولات التي كانت دعامة البحث النظري في معاهد العلم الإسلامية كالأزهر والزيتونة. كما عرض الصوفية ومنذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس، وعنوا بالسلوك والمعرفة، وعولوا على الذوق والعرفان، إلى أن نجد أنفسنا في القرنين السادس والسابع أمام متصوفة هم أشبه ما يكونون بالفلاسفة كالمسهروردي وابن عربي وابن سبعين، ويرمون جميعًا إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية، وكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة، ولهذا ففي التصوف الإسلامي فلسفة لا يصح إغفالها. فقد تَفَلَّسَ المسلمون إذن، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة أيضًا بدراساتهم العلمية المختلفة من طب وكيمياء وفلك ورياضة، فكان فلاسفتهم علماء وصوفية ومتكلمون، كما كان علماءهم ومتكلموهم وصوفيتهم فلاسفة<sup>(٣)</sup>.

وقد كان لهذه المدارس الفكرية المتنوعة عطاؤها المتميز، وأثرها الواضح في حركة التصنيف الإسلامي، وما زالت هذه المدارس معينا لا ينضب ومؤثرًا لم ينقطع أثره في حركة التصنيف والبحث والدراسة في مجال الفلسفة الإسلامية<sup>(٤)</sup>.

#### و- الأساس الديني المعرفي لتقسيم العلوم وأثره بمناهج التصنيف: يقول الشهرستاني: ((ومن المعلوم أن

الدين إذا كان منقسمًا إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليًا، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، والأصول هي موضوع علم الكلام، والفروع هي موضوع علم الفقه))<sup>(٥)</sup>.

ونرى بالإضافة إلى ما ذكر أن موضوع التصوف في بعض أهم جوانبه هو المعرفة والتوحيد أيضًا، فالصوفية أيضًا إنما يتكلمون في المعرفة والتوحيد، من ثم دخل علم التصوف في المعرفة، لكن معرفة الصوفي مختلفة عن معرفة المتكلم، فتمتيز المعرفتان بأدواتهما ووسائلهما، فمعرفة المتكلم مبنية على (النقل / العقل)، ومعرفة الصوفي مبنية على (النقل / الذوق).

كما أن علم التصوف من جانب آخر يتناول الطاعة وأثرها في القلوب، فهو يعنى بجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحي والوجدان القلبي<sup>(٦)</sup>.

(١) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/ ١٨).

(٢) أ/د عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص ٢٩).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٧/ ٩) باختصار وتصرف.

(٤) قدم د/ إبراهيم مدكور رصدًا متميزًا ومركبًا لما حظي به الفكر الفلسفي الإسلامي من دراسة وبحث في مختلف مجالاته وذلك عبر حوالي مائة سنة تبدأ من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وتمتد حتى الربع الأخير أيضًا من القرن العشرين (١٩٧٥ م)، سواء في مجال الدراسات أو التحقيق أو الترجمة، راجع: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ١٠ - ١٩).

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل (١/ ٤١).

(٦) ميز أ/د الفتازاني بين علم الكلام والتصوف بهذا الجانب الأخير وحده، ونرى أن الجانبين يميزان علم الكلام عن علم التصوف. انظر: أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٥).

ز- تصنيف العلوم وأثره في منهج التصنيف في العلم<sup>(١)</sup>: تبرز فكرة تصنيف العلوم - على ما يذكر أ/د حامد

طاهر - في فترات تاريخية معينة تتميز بخاصتين: الأولى: تزايد الكم المعرفي تزايداً كبيراً. والثانية: استمرار حدوث التقسيمات في فروع المعرفة المختلفة. وبما أن العقل الإنساني يميل دائماً على التجريد ومن ثم إلى الوحدة، كما أنه يسعى إلى تحقيق الانسجام في وسط الفوضى فإن محاولات ضبط العلوم وفروع المعرفة المتنامية باستمرار في نظام منطقي معقول لم تتوقف على مدى العصور، ولعل هذا يفسر لنا الدافع الفلسفي وراء تصنيف العلوم، بالإضافة إلى بعض الدوافع العملية كإعداد المواد التعليمية، وتحقيق التوازن بين فروع المعرفة الأساسية التجريبية والإنسانية، وتنظيم المكتبات، والتخطيط الجيد لدوائر المعارف الكبرى...<sup>(٢)</sup>.

ومن البين أن هذا المجال شديد الفائدة بالنسبة لتوازن حركة العلوم ومدى الاهتمام بها في المجتمع الإسلامي، فنحن نعلم أن أثناء ازدهار الحضارة الإسلامية خلال القرنين (٣، ٤ هـ) كانت مجموعة علوم الدين واللغة تسير جنباً إلى جنب مع مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية، لكن ابتداء من القرن (٥ هـ) بدأت مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية تضيق، في حين اتسعت دائرة المجموعة الأولى ومع استمرار اتساعها اختفت للأسف تقريباً المجموعة الثانية، والاهتمام بتصنيف العلوم إذن هو الذي يقيم التوازن المعقول في الحركة العلمية، وينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف في أحد العلوم، أو في

(١) للاستزادة بخصوص تصنيف العلوم عند العلماء والفلاسفة المسلمين راجع: - الكندي (ت ٢٥٢ هـ)، كتاب ماهية العلم وأقسامه، نشر ضمن رسائله. - الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، إحصاء العلوم، والذي قصد به إعطاء فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم من علوم زمانه، ومنفعته النظرية والعملية، وقد تأثر بإحصاء العلوم كل من تناول الموضوع بعد الفارابي، أما نظرية الفارابي في تقسيم العلوم فقد أجملها في كتابه (التبهي على سبيل السعادة). - الخوارزمي (ت ٣٨٧ هـ)، مفاتيح العلوم، وأساس التقسيم فيه - كما يذكر أ/د عثمان أمين - مخالف لأساسه في إحصاء العلوم للفارابي. - ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، أقسام العلوم العقلية، وقد نشر ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة (ص ٧١ - ٨٠). - أخوان الصفا في رسائلهم، حيث تأثروا بالفارابي، ومع هذا لهم بعض الآراء الخاصة بهم في تصنيف العلوم. (راجع بخصوصهم: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم، ص ١٧٥ - ١٧٧). - الغزالي في مقدمة الإحياء، وفي المنقذ من الضلال وغيره من مصنفاته، وراجع بخصوص تصنيف العلوم عنده: أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص ١٥٤ - ١٥٧، وللدكتور أحمد عبد الحليم عطية دراسة عن تصنيف العلوم عند الغزالي، نشر بمجلة المورد العراقية، ج ١٨، ع ٣، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م). - أبو حيان التوحيدى، رسالة في العلوم. - الأكناني (ت ٧٤٩ هـ)، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ويبدو أنه اعتمد كثيراً على الفارابي، في الوقت الذي اعتمد على إرشاد القاصد: طاش كبرى زاده. - ابن خلدون (ت ٧٨٤ هـ)، مقدمته المشهورة، وقد خصص الباب السادس والأخير في العلوم وأصنافها (ص ٣٩٠ - ٥٤٩)، وقد استفدنا منه للغاية في بحثنا. - شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت ٩٢٥ هـ)، اللؤلؤ العظيم في روم التعلم والتعليم. - طاش كبرى زاده (٩٦٨ هـ)، مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، ولعله أكمل الكتب العربية في هذا الموضوع، وقد استفدنا منه كثيراً. - حاجي خليفة (١٠٦٨ هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حيث لخص في مقدمته كلام ابن خلدون وطاش كبرى زاده، وغيرهما في الموضوع. - ساجقلى زاده (ت ١١٤٥)، ترتيب العلوم، والذي حشد فيه بالإضافة إلى خطته في تصنيف العلوم، فوائد وآداب وقواعد مهمة في العلم والتعلم والتعليم. - صديق حسن خان (ت ١٢٠٧ هـ)، أيجاد العلوم. - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، حيث تناول في مقدمته العلوم المدونة وذكر موضوعاتها.

وللاستزادة بخصوص الدراسات المعاصرة عن تصنيف العلوم، راجع: - المقدمة الضافية التي كتبها أ/د عثمان أمين لتحقيقه لإحصاء العلوم للفارابي، وقد استفدنا منه العديد من المعلومات السابقة، وقد تورك د/ علي بوملحم علي مقدمة أ/د عثمان أمين في مقدمة طبعته لإحصاء العلوم، دون أن يعنى نفسه بالإشارة إلى ذلك، أو حتى ذكر طبعة الدكتور أمين ضمن ما ذكره من طبعات سابقة عليه. - أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٣٩ - ١٨٤). - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، في تصنيف العلوم عند العرب - الفارابي وابن الأكناني (ص ٧٣ - ١٠٠). - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ١٩١ - ١٩٧). - كما قدم محمد إسماعيل السيد أحمد دراسة قيمة موجزة تاريخية لتحقيقه لكتاب ترتيب العلوم لساجقلى زاده (ص ٥ - ٥٠). - وللدكتور جلال محمد موسى بحث عن (تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين)، مجلة المسلم المعاصر (ع ٤١، ١٤٠٥ هـ). - وللدكتور أحمد عبد الحليم عطية دراسة عن (تصنيف العلوم عند الغزالي)، وسبق الإشارة إليها في هذا الهامش. - د/ دولت عبد الرحيم إبراهيم، الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم، حيث تناولت في الفصل الثالث: تصنيف العلوم عند ابن الهيثم، (ص ٣٧-٥٣). - د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ٨٥ - ١١٢) حيث تناولت منهج الكندي في تصنيف العلوم. - د/ صباح صدام خليفة، تصنيف العلوم عند العرب: دراسة تاريخية تحليلية مقارنة، معهد التاريخ العربي والتراث العلمي، دكتوراه، د ت.

(٢) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٤١) باختصار وتصرف.

مجموعة منها، فضلا عن أنه كان وراء وضع دوائر المعارف في العالم الغربي، وهي اللبنة الأولى في أي تقدم علمي منشود<sup>(١)</sup>.

فأي تصنيف للعلوم - على ما يؤكد أ/د مصطفى لبيب - يتم إنجازه في فترة ما من فترات التطور العلمي، فهو بمثابة مرآة عاكسة لطبيعة العلم وحدوده ونماذجه المقررة، ولما وصل إليه من تطور واكتمال، وذلك في ضوء علاقته بالأنساق المعرفية الأخرى، وعاكسة أيضا للإطار الاجتماعي الذي تحددت من خلاله - على العموم - بنية المعرفة العلمية ذاتها، فتحن في تصنيف العلوم إذن مع عقل الفترة التاريخية وروحها العام، ومع الفلسفة التي ألهمت العلم واستلهمته، كذلك: المؤثرة فيه، والمتأثرة به على السواء<sup>(٢)</sup>.

وتصنيف العلوم يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج العلمي، فالغاية من تصنيف العلوم هي بيان حدودها والعلاقات القائمة بينها، والمراد هنا من لفظة تصنيف معيان: ١ - العملية الذهنية التي يتم من خلالها إدراك التشابه أو الوحدة، ٢ - عملية ترتيب الأشياء الفعلية الواقعية بحيث تمثل الترتيب المجرد، ومن هنا يتضح أن نظام التصنيف الفلسفي - بحسب المعنى الأول - عبارة عن تصور للمعرفة البشرية يوضع لشرح وتوضيح علاقات أجزاء المعرفة بعضها ببعض الآخر، وأنه - بحسب المعنى الثاني - ترتيب العلوم من حيث العموم والخصوص<sup>(٣)</sup>.

فتصنيف العلوم يعتبر خطوة ضرورية منهجية، وذلك لأنها تقتضى تعريف العلم، وتحديد موضوعه، وارتباطه بسائر العلوم، ويقتضى أيضا الترتيب والتمييز بين العلوم، فالعلوم تتباين وتمتيز موضوعاتها، وتختلف مناهجها، وغاية التصنيف الكشف عن طبيعة العلم، ولا نكون مغالين حين نؤكد على أن عمل الفيلسوف وفي مجال فلسفة العلوم ومناهج البحث على وجه الخصوص لا يتهياً إلا بالاستناد على قاعدة أساسية هي تصنيف العلوم، وينبغي أن تبدأ عملية تصنيف العلوم من دراسة الأمور العامة المشتركة بين العلوم، والبحث في كلياتها ومعرفة طرقها ومبادئها، وبيان علاقاتها بعضها ببعض، حتى ينكشف الغطاء عن حدود المعلوم والمجهول ويطلع على نهايات العلوم، ويرجع كثرتها الظاهرة إلى وحدتها العميقة<sup>(٤)</sup>.

ويعتبر تصنيف العلوم فنا من الفنون العلمية التي أخذت في الاستقلال على يد العلماء المسلمين، بعد أن كان مجرد مسألة أو مبحثا يتناوله الفلاسفة كمدخل لترتيب العلوم الفلسفية صناعيا، وبيان وجه انقسامها، والتماس وجه عقلي في ترتيب علومها على هذا النحو أو ذلك، والإجابة عن سؤال من أين يبدأ طالب الفلسفة، ومن ثم من أين يبدأ المصنّف في الفلسفة؟ ويتجه هذا البحث إلى تأسيس الفرق بين موضوع تصنيف العلوم، ومنهج التصنيف في العلوم، فالإضافة في المركب الإضافي (تصنيف العلوم) بمعنى اللام، يعنى تصنيف للعلوم (من الخارج)، أما موضوع بحثنا فهو منهج التصنيف في العلوم (من الداخل).

من ثم فإن مجال الكلام هنا لن يتطرق إلى تصنيف العلوم - والذي يعوزه تناول المستقل له بالنظر والدراسة - إلا بالقدر الذي نظنه مؤثرا في موضوع بحثنا (منهج التصنيف في العلوم الفلسفية)، أما مبحث (تصنيف العلوم)، فقد وجد

(١) أ/د حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا، (ص ٣٣-٣٤)، مؤكدا في الوقت نفسه على أنه لا بد من الاعتراف بأن هذا المجال الهام لا يجد حتى الآن من يعطيه العناية المطلوبة، ولا شك أنه بحاجة شديدة إلى جهود علمية كثيرة تكشف عن جهود المفكرين المسلمين فيه، وتقارن بين ما أنجزوه وما تم إنجازه في الجانب الآخر لدى الغربيين، وخاصة في بداية عصر النهضة الأوربية، تمهيدا لإعادة النظر في حركة العلوم الجارية حاليا في العالم الإسلامي.

(٢) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، (ص ٧٥).

(٣) د/ جلال محمد موسى، تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، (ص ١١).

(٤) د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ٨٥).

العناية به على مدار تاريخنا الفكري والفلسفي بداية من الكندي والفارابي وابن النديم وانتهاء بالكثير من الباحثين المعاصرين. كما أن لتصنيف العلوم امتداداً آخر في تخصص المكتبات، وربما أطلق عليه أيضاً (علم التصنيف)، أو (فن التصنيف)، ونظراً لأنه فرع من المبحث الفلسفي الأصلي (تصنيف العلوم)، فلننا بحاجة إلى الحديث عنه هنا، حيث يقوم أساسه الفلسفي على مبحث (تصنيف العلوم)، وتقوم طرقه المكتبية على أسس عملية لغرض ترتيب الكتب على الأرفق<sup>(١)</sup>.

في ضوء ما سبق فإنه قد ترتب على اختلاف الفلاسفة في تعريف الفلسفة نفسها اختلافهم أيضاً في تصنيف علوم الفلسفة، فكما يصعب تقديم تعريف متفق عليه للفلسفة بينهم، يصعب أيضاً أن نقدم تصنيفاً واحداً للعلوم الفلسفية يحظى باتفاق الجميع، فحسب تغير معنى الفلسفة اتساعاً وضيقاً، ومن عصر إلى آخر تعددت تصنيفات العلوم الفلسفية تبعاً لذلك، وبينما يرى أفلاطون أن الفلسفة ثلاثة أقسام رئيسية: علم الجدل ويشمل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقا - العلم الطبيعي - علم الأخلاق، نجد أن أرسطو يميز بين العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الشعرية، فالنظرية غايتها المعرفة، والعملية غايتها المنفعة، والشعرية موضوعها الفن، ولم يدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم النظرية، بل جعله أداة لها. وقد تأثر فلاسفة الإسلام بتصنيف أرسطو للعلوم الفلسفية، وإن أضافوا إليه بعض التعديلات التي اختلف الباحثون المعاصرون في تقويمها<sup>(٢)</sup>. ومن جهة أخرى فإن تقسيم العلوم الإسلامية والفلسفية هو موقف تصنيفي في أساسه، قائم على تصنيف العلوم إلى أنواع، بناء على أسس التصنيف.

وتصنيف العلوم - مثله مثل منهج التصنيف - يبنى على نظرية المعرفة، فكل فيلسوف من المفترض أن يصنف علومه بناء على النظرية المعرفية التي يتبناها، فنقطة البداية في نظرية المعرفة تقابلها نقطة البداية في تصنيف العلوم، فإذا بدأ فيلسوف ما نظريته المعرفية من أن المعرفة تبدأ بإدراك الحواس كان أول العلوم عنده في تصنيف العلوم هو العلوم المبنية على الحس، وإذا بدأ آخر نظريته المعرفية من أن المعرفة تبدأ بالنقل مثلاً، فسيترتب عليه أن أول العلوم عنده في تصنيفه هي علوم النقل الشرعية واللغوية<sup>(٣)</sup>.

ومن جهة أخرى فالإسلام - مثلاً - جاء بجملة من الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقادات وتبحث في علم الكلام، وبعضها يتعلق بالعمليات من العادات والمعاملات وتبحث في علم الفقه<sup>(٤)</sup>، وبعضها يتعلق بالأخلاق والقيم الإنسانية وتبحث في علم التصوف.

وهذا التصنيف أساسه يبدأ من مطلق الحكم: فالحكم إما عقلي أو شرعي أو لغوي، والشرعي إما علمي أو عملي.. إلخ، ومن ثم فهذا التصنيف للعلوم يعتمد مفهوم (الحكم) كأساس للتصنيف، ونجد هذا الاتجاه واضحاً عند بعض العلماء

(١) للاستزادة بخصوص (علم التصنيف) كعلم من علوم المكتبيات والذي تدور فكرته إجمالاً على تمييز الكتب بعضها عن بعض بحسب موضوعاتها، بطرق تصنيف مختلفة، من أشهرها الآن نظام ديوى العشري، ونظام مكتبة الكونجرس، راجع: - أحمد البدوي أبو زيد السيد، فن تصنيف الكتاب - نظام ديوى العشري. - محمود أحمد أتميم، أسس التصنيف والتصنيف العملي (ديوى، العالمى، الكونجرس). وقد قدم علماء المكتبات مجموعة من الأدوات المكتبية للتصنيف بحاجة في الحقيقة إلى قراءة منهجية تحليلية - لم تسعنا في هذا البحث - للاستفادة منها في موضوع (مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية)، ومن هذه الأدوات المكتبية التي يتم من خلالها المعالجة الفنية لأوعية المعلومات: الفهرسة - التصنيف - التكميف - الضبط الاستنادي - التكميز. راجع للاستزادة بخصوصها: المجموعة المتميزة من أعمال أ/د محمد فتحي عبد الهادي، مثل: المكاتز كأدوات للتكميف - المدخل إلى علم الفهرسة - التكميف لأغراض استرجاع المعلومات - الفهرسة الموضوعية - المعالجة الفنية لأوعية المعلومات (الفهرسة - التصنيف - التكميف - الضبط الاستنادي).

(٢) راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ٨٠ - ٨٤). - أ/د محمود حمدي زقروق، تهييد للفلسفة، (ص ٥٣ - ٥٧).

(٣) راجع تطبيقاً لهذه الفكرة على تصنيف الكندي عند: أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٠٨).

(٤) راجع: أ/د الشفتازي، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٣).

المتأخرين حين يتكلم عن علم الكلام ومبادئه فيقول: ((اعلم أن الأحكام إما شرعية وإما غيرها، والشرعية المأخوذة من الشرع وهو الكتاب والسنة وما ينسب إليهما كالإجماع والقياس... وهي ثلاثة أقسام: عملية، وعلمية، وغيرهما، والعملية المتعلقة بكيفية العمل من حيث التكليف الشرعي، وتسمى فرعية، وأحكاما ظاهرية، والعلم بها هو علم الفقه، والعلمية التي قصد بها اعتقادها فقط، وتسمى اعتقادية وأصلية، ويصح تسميتها أحكاما باطنية لمقابلتها الظاهرية، والعلم بها هو علم التوحيد عند المتقدمين، ولما كثرت الاختلافات والشبه والضلالات بين الفرق الإسلامية حتى خاضوا في القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لسيط أدلة تلك العقائد وتفصيلها، ودفع الشبه والضلالات الواردة عليها، وجعلوا المسائل المتعلقة بذلك من علم الكلام<sup>(١)</sup>، ففي هذا التصنيف ينبثق علم الكلام مباشرة من الحكم الشرعي، ليمثل قسما بحدته من أقسام الأحكام الشرعية، وهو الحكم الشرعي العلمي، بمعنى الذي مقصوده العلم والإدراك وليس العمل بالجوارح.

وهناك تصنيف آخر ذكره الشهرستاني حيث نقل عن ((بعض المتكلمين أنه يقسم ما جاء به الدين إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل، والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا، ومن تكلم في الطاعة والشرعية كان فروعيا، والأصول هي موضوع علم الكلام، والفروع هي موضوع علم الفقه<sup>(٢)</sup>)).

وعند تناولنا لمنهج التصنيف الفلسفي عند كل من الكندي والفارابي وابن سينا<sup>(٣)</sup> سوف نعرض - بإذن الله - بشيء من التفصيل لمحاولة كل منهم لتصنيف العلوم، مما يظهر لنا مدى اهتمام العديد من علماء المسلمين ببيان تصنيف العلوم، وأساس تقسيمها، والغاية من ذلك هي بيان أنواع العلوم، وترتيبها من حيث أهميتها والغرض منها، وحد كل علم، والعلاقات القائمة بين العلوم.

ويمكن هنا تقديم خلاصة مقارنة لذلك بما يفيد هذا الموضوع من البحث، فعلى أساس الخطة الأرسطية قدم الفارابي خطته أيضا، ولكن مع تعديلات كثيرة متأثرا بالرؤية الإسلامية<sup>(٤)</sup>، فقد قسم العلوم إلى خمسة أقسام: ١- علوم اللسان وفروعه. ٢- المنطق. ٣- الرياضيات أو التعاليم. ٤- العلم الطبيعي والإلهي. ٥- العلم المدني وعلم الفقه والكلام. وهناك فرق جوهري في أساس التصنيف بين فيلسوف العرب والمعلم الثاني، فالكندي يجعل الرياضيات أسبق من المنطق، على حين يقدم الفارابي المنطق، والقسم الأول من تصنيف الفارابي مقدمة لا بد لطالب كل علم من معرفتها لأنها علوم اللغة، والمتأخرون كابن خلدون ألحقوا العربية وما يتصل بها بالعلوم الشرعية؛ لأنها علوم رواية، على حين أن العلوم الفلسفية علوم دراية<sup>(٥)</sup>.

أما ابن سينا فقد اختط للتصنيف في الفلسفة خطتين: الأولى خطة للجمهور ولكل من يريد دراسة الفلسفة على طريقة أرسطو وشراحه، والثانية: كتبه التي ألّفها لنفسه ولخاصته وأوصى بسترها عن عامة الناس وأودع فيها أسرار الحكمة المشرقية أو مذهبه الخاص الذي لم يتحرج فيه من مخالفة المشائين الذين يسميهم الشركاء في الصناعة، ويبدو الفرق واضحا بين الخطتين في تقسيم ابن سينا للعلوم بحسب كل منهما، فبحسب المذهب المشهور يقسم ابن سينا العلوم

(١) محمد عليان المرزوقي الشافعي (ت ١٣٥٥ هـ)، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٢٢ - ٢٢٣).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل (٤/١).

(٣) انظر هنا: (ص ١٩٦).

(٤) ومن البحوث المهمة في هذا الشأن: ((رأى في قضية تأثير خطة تصنيف أرسطو على خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين في العصور الوسطى، وخطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين))، للدكتور محمد عبده صيام، مجلة المسلم المعاصر، (ع ٦٤، ٦٧، ٦٨).

(٥) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٠٠ - ١٠١) باختصار.

التقسيم الأرسطي المشهور وإن كان يتوسع في أقسام العلم الإلهي ليدخل فيها موضوعات من صميم الدين لا تمت إلى الفلسفة الأرسطية بصلة، مثل النظر في الملائكة ووظائفهم ورتبهم والنبوة، وكيفية نزول الوحي، وبقاء الروح بعد الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين، وما يسميه بعلم المعاد، وقد ظل المنطق عند ابن سينا - كما كان عند أرسطو وشراحه - خارجاً عن أقسام العلوم الفلسفية بنوعها النظرية والعملية، لأنه آلة للعلم. لكن في المذهب المستور يفسح ابن سينا للمنطق مكاناً داخل مجموعة العلوم الفلسفية، ويضيف لأقسام العلوم النظرية الأرسطية الثلاثة: الطبيعي والرياضي والإلهي علماً رابعاً يسميه بالعلم الكلي، كما يضيف إلى أقسام الحكمة العملية الأرسطية: الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة قسماً رابعاً يسميه: الناموس أو الشريعة. والأساس الذي يتخذه ابن سينا لهذا التقسيم يتعلق بالمعرفة، فتتقسم العلوم بحسب أنواع المعرفة إلى علوم دائمة الصحة أبد الدهر، أي أحكامها عامة ومطلقة، وعلوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر، أي: أحكامها تجرى في طائفة من الزمان، ثم تسقط بعدها، أما تقسيمه المشهور فإنه يتابع فيه أرسطو في تقسيم العلوم على أساس قسمة الأشياء نفسها، فمن الأشياء ما يتعلق وجودها بفعالنا واختيارنا، ومنها ما لا يتعلق وجودها بفعالنا ولا اختيارنا، والقسم الأول: الفلسفة العملية، والثاني الفلسفة النظرية<sup>(١)</sup>.

وإذا كان تصنيف العلوم يتكلم عن العلاقات بين العلوم وبعضها البعض، فإن منهج التصنيف في العلم يتكلم عن العلاقات بين مسائل هذا العلم، ومنهج ترتيبها الداخلي، فلكل علم مناهج تصنيف محددة وتتناول قضاياها من خلال رؤية منهجية محددة، على أنه لا بد للمصنّف من معرفته بخطة تصنيف العلوم الإسلامية، حتى لا تتداخل معه موضوعات العلوم ومسائلها عند قيامه بالتصنيف في هذا الموضوع أو ذاك، ومن هنا يمكن القول بأن معرفة خطة تصنيف العلوم أمر مهم بالنسبة للمصنّف.

ومن المصادر الفلسفية المهمة في منهج التصنيف في الفلسفة: تحصيل السعادة للفارابي، والذي رسم فيه خطة واضحة للفيلسوف من أين يبدأ، وكيف يتدرج في بحثه الفلسفي.

ويرى ابن خلدون رحمه الله تعالى أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه بفكره. وصنف نقلى يأخذه عن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ، من حيث هو إنسان ذو فكر.

والصنف الثاني: هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. وهذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتميق، وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم<sup>(٢)</sup>.

فأساس الفلسفي لتصنيف العلوم عند ابن خلدون هو: (الطبيعي - الفكري / الوضعي).

(١) أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس - دراسة في القصيدة العينية، (ص ١١ - ١٣)، ولمزيد من التوسع راجع: المصدر السابق نفسه، (ص ٣٩ - ٥٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٠٠ - ٤٠١) باختصار وتصرف يسير.



كما أنه نبه على العديد من الأمور المفيدة في التصنيف وهي: تهذيب الاصطلاحات - ترتيب الفنون - الحسن والتميق - لكل فن رجال - وضع الأوضاع المفيدة للتعليم.

على أننا نستطيع أن نتلمس السمات المشتركة التي تربط بين كلام مفكرى الإسلام حول تصنيف العلوم وطرقهم التصنيفية ومن أهمها:

- (١) بيان حدود العلوم بأجمعها.
- (٢) بيان العلاقات بين العلوم مع اختلافها.
- (٣) منع الشك والالتباس في ميدان المعرفة.
- (٤) تحديد المصطلحات تحديدا دقيقا.
- (٥) عدم الخلط بين الدينى والدينى.
- (٦) الحرص على التمييز بين النقلى والعقلى، وبين المادى الروحى.
- (٧) التفرقة بين ما هو شريف من العلوم وما هو وضيع منها.
- (٨) التمييز بين النظرى والعملى.
- (٩) التفريق بين علوم الوسائل وعلوم الغايات.
- (١٠) بيان إمكان إحصاء المعرفة وتنظيمها.
- (١١) بيان إمكان حصر الفلسفة وعدم استعصائها على الإحصاء والمنهجية<sup>(١)</sup>.

ح- تأثير البيئة العلمية على التصنيف: البيئة العلمية بسماتها وخصائصها وتنوعها من مكان لآخر لها أثرها الكبير على الفكر، ومن ثم على مناهج التصنيف<sup>(٢)</sup>، فالبيئة التي تغلب عليها العلوم العقلية ستروج فيها هذه العلوم والمصنّفات فيها، مما يساعد على ازدهار هذه المصنّفات ومناهجها فيها، مثل بلاد العجم والترك والأندلس حيث كان للعلوم العقلية رواجاً، من ثم سنجد مثلاً أن أغلب كبار متأخري المتكلمين من بلاد العجم كالرازي والبيضاوى والعضد والسعدى التفتازانى، وعلى أيديهم اختلط علم الكلام بالفلسفة كما سيأتى بالتفصيل<sup>(٣)</sup>. أما فى البلاد التي ينتشر فيها العلوم النقلية مثل بغداد ودمشق ومصر، فقد ظل لعلم الكلام المعتمد على النقل رواجه فيها وإلى وقت متأخر.

أما التصوف فلم تختص به بلد دون أخرى، بل انتشر فى بلاد الإسلام كلها شرقاً وغرباً، جنوباً وشمالاً، لكن تأثرت تياراته أيضاً بما غلب على كل بلد، فبلاد العجم والأندلس مثلاً حيث العلوم العقلية اصطبع التصوف فيها بالناحية النظرية الفلسفية، وعنوا بالبحث فى نظريات التصوف. أما البلاد التي يغلب عليها علوم النقل كبغداد ومصر ودمشق فكما التزموا المنهج النقلى أكثر فى علم الكلام، فقد التزموه أيضاً فى التصوف، وغلب على اتجاهات التصوف فيها الناحية العملية، والبعد عن الشطح، والبعد عن الإيغال فى النظريات الصوفية الفلسفية.

ط- الموقف الفلسفى وأثره فى منهج التصنيف: للموقف الفلسفى خصائص وسمات عقلية وموضوعية تميزه عن بقية مواقف الحياة العادية، كما تجعل له أثراً واضحاً على منهج التصنيف الفلسفى، وأهم خصائص الموقف الفلسفى باختصار:

- (١) أنه موقف قلق وحيرة ودهشة.
- (٢) أنه موقف تفكير وتأمل، يقوم على عملية رد العالم إلى الذات، فالموقف الفلسفى يقوم على حركة الفكر من الخارج إلى الداخل، من العالم إلى الأنا، من الموضوع إلى الذات، بخلاف موقف العلمى التجريبي فإنه لا يستلزم هذا الرجوع إلى الذات، بل ينتقل الفكر فيه من موضوع إلى آخر، ومن ظاهرة خارجية إلى أخرى.

(١) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩٥).

(٢) انظر نموذجاً لهذا: أ/د سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ١٥٦ - ١٦٧).

(٣) انظر هنا: (ص ٣٠٢، ٣١٢، ٣١٤، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧).

٣) أنه موقف كلي شامل، فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية لا جزئية.  
٤) أنه موقف يسعى إلى وصف علاقة الإنسان بالكون، ولا يسعى إلى كشف قوانين هذا الكون كما هو شأن الموقف العلمي التجريبي.  
٥) أنه موقف يهتم بالكيفيات والكميات، بخلاف العلمي التجريبي الذي ينزع إلى التكميم.  
٦) أنه موقف شك، وبغير الشك المنهجي الذي يشد المعرفة الحقيقية لا يكون تفلسف.  
٧) أنه موقف تسامح وسعة صدر.

٨) أنه موقف يميل دائما إلى الاسترشاد بما يمليه العقل، وما تشير به الخبرة.  
٩) أنه موقف توقف وتعليق للحكم متى لم يجد الفيلسوف دليلا كافيا على صحة القضية.  
١٠) أنه موقف يجمع بين الشك والاعتقاد، فيرتفع فوق الشك الهدام المفضي إلى تعليق الحكم على الدوام، ولا يبلغ في الوقت نفسه التعصب في الاعتقاد الذي يحول دون نقد الرأي المعتمد فيه.

١١) أنه موقف يتسم بالمتابعة والمرابطة والجديبة المتصلة لوضع تفسير للمعضلات، دون تعجل، فالموقف الفلسفي تفكير نظري بعيد المدى.  
١٢) أنه موقف محايد، وموضوعي يتعلق بالكون ككل، بخلاف موضوعية العلم التجريبي القائمة على موضوعية الوقائع العلمية من خلال الأجهزة والقياس والتجربة المعملية.

١٣) أنه موقف يسعى للوصول إلى العلة البعيدة للظواهر، بخلاف العلمي التجريبي فإنه يسعى إلى العلة القريبة<sup>(١)</sup>.  
ومن الجلي أن على المصنّف في الفلسفة أن يتخذ من خصائص الموقف الفلسفي أسسا لمنهجه في التصنيف، وأن يتصف بها جميعا، ومن الممكن القول بأن الموقف الفلسفي هو أحد أسس منهج التصنيف الفلسفي.

٥- خصائص الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها وأثرها على مناهج التصنيف فيها: تمتاز كل فلسفة بأن لها خصائص ما تمتاز بها، تلك الخصائص التي من المفترض أن تتجلى أول ما تتجلى في منهج البحث في تلك الفلسفة، وفي مواقفها الفلسفية، وفي مناهج التصنيف فيها.

ولقد امتازت الفلسفة الإسلامية بخصائص وسمات عامة تميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى، فالفلسفة الإسلامية كما يذكر العديد من كبار الباحثين: فلسفة دينية روحية، في الوقت نفسه هي فلسفة عقلية تعند بالعقل اعتدادا كبيرا، كما أنها فلسفة توفيقية، وفلسفة وثيقة الصلة بالعلم<sup>(٢)</sup>.

ولا بد أيضا أن نعي بمشكلات الفلسفة الإسلامية، تلك المشكلات التي واجهها فلاسفة الإسلام أثناء تصنيفهم الفلسفي، وأثرت بالضرورة في مناهج ذلك التصنيف، فمن ذلك:

أولا: أن الفلسفة هي تأويل عقلي للوجود في حدود الطاقة الإنسانية، يتم التعبير عنه بلغة دقيقة خاصة.  
ثانيا: أن الفلاسفة المسلمين على العموم كانوا على وعى بأن الفلسفة في جوهرها هي فاعلية عقلية، ومنهج في التساؤل.

ثالثا: أن الوعي بمناهج التفلسف وأدواته بما فيها من تحليل لغوي، وضبط للاصطلاح وإتقان لصنعة الاستدلال،

(١) للتوسع بخصوص الموقف الفلسفي انظر: أ/د يحيى هويدى، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ٢٤ - ٥٣). أ/د محمد الأنور السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ١٦ - ٢٥).

(٢) لمزيد من التوسع حول هذه الخصائص انظر: د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ١٥٤ - ١٦٣). أ/د محمد الأنور السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ٢١٧ - ٢٣٢). أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٤ - ١٣٠).

والالتزام بهذا كان ولا يزال هو السبيل لإزالة الغموض في الموقف الفلسفي، وقد كان ذلك واضحاً وجلياً في أذهان فلاسفة الإسلام أو كبارهم على الأقل.

رابعاً: إن الفلسفة الإسلامية تمت صياغتها في إطار حضارى محدد، وبعد استلهاهم متضمنات الوحي، وما يقدمه على الدوام من مدد للعقل، ولا يطرح التصور الإسلامى فى الحقيقة مفهومًا للعقل الإنسانى بما هو ملكة مكتملة أو لانيا، أو بما هو بنية مغلقة، ولم يتورط الفكر الإسلامى من حيث المبدأ فى النظر إلى هذا العقل باعتباره مطلق، فلا يمكن اعتبار العقل الإنسانى النسبى هو والوحي الإلهى المطلق متكافئين. وأدرك الفلاسفة المسلمون أن العقيدة الإسلامية إنما تعرض للعقل الإنسانى على مستوى الفاعلية والمنهج وتنبه إلى المخاطر التى تهدد مسيرته من تقليد أو مشايعة أو هوى.

خامساً: أن المفكرين المسلمين وفى طليعتهم الفلاسفة أدركوا منذ البداية أن العقيدة الإسلامية تطرح جملة من المناهج تنكافأ مع مستويات الوجود، وأنها تركى الحس والعقل والقلب، وتعالى من شأن المنهج التاريخى، وتسلم بالتقدم والتطور.

سادساً: أن العقيدة الإسلامية فى جوهرها هى عقيدة توحيد وإيمان بالتعالى والتنزيه، والنتيجة الحتمية لذلك هى الاعتراف الصريح بلا معقولة مقيسة الإلهى بالبشرى<sup>(١)</sup>.

ك- تأثير الجدليات الفلسفية على مناهج التصنيف: المقصود هنا بالجدليات تلك القضايا المتقابلة أو المتضادة فى كثير من أحيان والتي نتج عن مناقشتها والجدل حولها قضايا الفلسفة سواء القديمة أو المعاصرة، وهناك العديد من القضايا الجدلية سواء اقتضرت أطرافها على طرفين فقط أو زادت على ذلك، ومفهوم الجدلية بذلك يقترب كثيرا من مفهوم الجدل عند هيجل وهو عبارة عن انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما، ثم متابعة ذلك حتى نصل إلى المطلق، فلم يعد الجدل عند هيجل مجرد عملية استدلال بل طريق سير لا فى التليل العقلى وحده، بل فى التاريخ والكون ككل<sup>(٢)</sup>.

وهناك كثير من الجدليات التى قام عليها البيان الفلسفى، وللكثير منها أثر فى حركة الفلسفة الإسلامية<sup>(٣)</sup>. فمن جدليات الفكر الإسلامى جدلية: (العقل / الوجود / النقل / الوجدان = نظرية المعرفة الإسلامية)، وهذه الجدلية تنعكس بالضرورة فى علوم الفلسفة الإسلامية بفروعها الأساسية الثلاثة (الفلسفة التقليدية - علم الكلام - التصوف). وسيأتى المزيد من الكلام على هذه الجدلية عند الحديث عن نظرية منهج التصنيف<sup>(٤)</sup>، حيث تناولنا تحتها الكلام عن نظرية المعرفة الإسلامية (العقل / النقل / الوجدان / الوجود). والذى يعيننا هنا عند الكلام على المؤثرات أن هذه الجدليات لها تأثيرها الذى ينبغى الالتفات إليه والعناية به أثناء

(١) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ص ٧ - ١٥).

(٢) راجع بخصوص تعريف الجدل باصطلاحاته المختلفة: - المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٥٩ - ٦٠). - ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ١٢٤ - ١٢٥).

(٣) انظر على سبيل المثال الجدليات التالية من المعجم الفلسفى (مجمع اللغة): التناؤل / التناؤل (ص ٥٠) - التناؤل / التناؤل (ص ٥١) - الجوهرية / الظاهرية (ص ٦٤) - الوجود / العدم / الحال (ص ٦٦) - الحس / الحس (ص ٧٠، ٧٢) - الحركة / الثبات (ص ٧١) - الخارجى / الداخلى (ص ٧٩، ٨٣) - الذاتية / الموضوعية (ص ٨٧) - الحكمة / الشريعة (ص ٩١) - الفيض / الخلق (ص ١٠٥) - الصورة / المادة (ص ١٠٧) - الجوهر / العرض (ص ١١٨) - العينى الخارجى / المجرى الذهنى (ص ١٣٠) - المثالية / المادية (ص ١٥٩، ١٦٤، ١٦٩) - الروح / المادة (ص ١٧٦) - المقدس / غير المقدس (ص ١٨٩)، وغير ذلك.

(٤) انظر هنا: (ص ٨٨).

التصنيف، ف (العقل / النقل) جدلية تمثل موقفاً كلامياً جديداً مختلفاً عن (النقل / العقل)، وكلاهما يختلف عن (النقل / الوجدان)، وهكذا، ونقطة البدء في المنهج والمذهب والتصنيف مترتبة على مثل هذه الجدليات الأساسية. ويقدم الصوفية المسلمون في منهجهم حلاً طريفاً لمشكلة التناقض في الجدليات المتناقضة التي يقابلها الإنسان في رحلته الروحية أو الفكرية، والتي تظهر مثلاً في (تعددية/لا تعددية) المناهج والطرق التي أشرنا إليها عند كلامنا على المنهج، وذلك عن طريق علم (الوصل والفصل) الذي سبق الإشارة إليه في التمهيد<sup>(١)</sup>، ومن خلال هذا العلم نقف على كيفية التواصل مع التعددية مثلاً حين تُتحقق التعددية غرضها وغايتها، ومتى الانفصال عنها والتواصل مع اللاتعددية حين يكون الوقت لها، وذلك في إطار قاعدة هامة (أن الصوفي ابن وقته، والحكم مع الوقت ندور معه حيث دار). فعلم (الوصل والفصل) أداة ممتازة قدمها الصوفية المسلمون لمواجهة هذه الظاهرة التي لا بد للإنسان أن يتعامل معها في جدليتها وتناقضها، وبدونها يميل الإنسان إلى أحد طرفي الجدلية، ولا يدرك وجه الجمع بينهما، رغم ملاحظته صدق طرف الجدلية الآخر في بعض الأحيان أيضاً.

ل- تأثير الأساليب المعرفية على مناهج التصنيف: التصنيف هو نشاط عقلي معرفي، والأساليب المعرفية المختلفة التي تدرس اليوم في علم النفس سيكون لها أثرها في الطرق التي سيتبعها التصنيف فيما نسميه بمناهج التصنيف، فمن هذه الأساليب المعرفية:

- ١- أسلوب الاعتماد - الاستقلال عن المجال.
- ٢- أسلوب الاندفاع - التروى المعرفي.
- ٣- أسلوب تفضيل الصور الذهنية.
- ٤- أسلوب التركيب التكاملي.
- ٥- أسلوب تحمل - عدم تحمل الغموض<sup>(٢)</sup>.

ودون خوض في شرح هذه الأساليب المعرفية بما يبعدنا عن مجال بحثنا إلى موضوع علم آخر هو علم النفس، فمن الواضح أن على المصنّف أن يختار الأسلوب المعرفي الأمثل في تصنيفه، فمن الضروري استقلاله وعدم اعتماده على الآخرين، وترويه المعرفي وعدم اندفاعه، والحرص على الوضوح وعدم الغموض... إلخ.

م- أثر مراحل ما قبل التصنيف: مرحلة التصنيف هي مرحلة متقدمة من التفكير تعمل على ترتيبه وتصنيفه وفقاً لرؤية المصنّف، ومن الضروري أنه يسبقها مراحل أخرى من التفكير، مثل: وجود المشكلة - طرح الأسئلة حولها - وضع الأجوبة - تراكم الأسئلة والأجوبة - الحاجة للجمع لتلاخيص ذلك - الجمع الأولى - التصنيف. والمنهج المبكر في التأليف والتصنيف لم يكن يعتمد على الخطة والتبويب والالتزام بالموضوع الذي يعالجه الكاتب، فضلاً عن الاستطراد ثم العودة إلى الموضوع مرة ثانية<sup>(٣)</sup>.

ولا يبعد بنا القول إذا وجدنا أن المصحف الشريف نفسه مرّ بأغلب هذه المراحل، من وجود المشكلة بابتعاد الناس عن الدين الصحيح، وسؤالهم عن ذلك وعن الله وماهية الوجود وسبب خلقهم... إلخ، إلى نزول الوحي بالإجابة إلى ما يجب أن يعتقدوه وما يصح لهم أن يتشعروا به، واستمر نزول الوحي واكتماله وحتى عرضه النبي صلى الله عليه وسلم على

(١) انظر هنا: (ص ١٢).

(٢) انظر بخصوص هذه الأساليب: أ/د حمدي على الفرماوي، الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث، (ص ٤٩ - ٥٠). وانظر بخصوص أسلوب تفضيل الصور الذهنية: (ص ٧٣ - ٨١). وبخصوص أسلوب التركيب التكاملي: (ص ٨٩ - ١٠٣).

(٣) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، (ص ٢١٣).

جبريل مرتين عام وفاته بعد أن كان يعرضه مرة مرة كل عام، وتوفى صلى الله عليه وسلم والقرآن مجموع في صدور الناس، ثم ظهرت الحاجة إلى جمعه جمعاً أولياً مع حروب الردة، وتمثل هذه المرحلة قصة أبي بكر وعمر وزيد بن ثابت الشهيرة في جمع القرآن، ثم يلي ذلك مرحلة التصنيف النهائي (إذا جاز التعبير في ما يتعلق بالقرآن الكريم) بكتابة المصحف الشريف في عهد سيدنا عثمان، وتربيته ترتيباً توقيفاً على الصحيح عند العلماء، وقيل اجتهادياً بناء على السور التي كان يقرنها صلى الله عليه وسلم بعضها ببعض حتى انتظم لهم المصحف الذي هو بين أيدينا اليوم.

ومن الممكن أن نجد نماذج لذلك من علم الكلام: فعن سعيد بن يسار قال: بلغ عمر بن الخطاب أن رجلاً بالشام يزعم أنه مؤمن فكتب إلى أميره أن ابعته إليّ، فلما قدم قال: أنت الذي تزعم أنك مؤمن قال: نعم يا أمير المؤمنين، قال: ويحك ومما ذاك قال: أولم تكونوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أصنافاً: مشرك ومنافق ومؤمن فمن أيهم كنت فمد عمر يده إليه معرفة لما قال حتى أخذ بيده<sup>(١)</sup>.

فهذا الأثر يمثل إرهابات التفكير الكلامي في عهد الخلفاء الراشدين، وقد قبل عمر بن الخطاب هذا النموذج من التفكير آخراً بعد أن توجس منه خيفة في أول الأمر وظن أن صاحبه يريد إثارة الفتن والشبهات.

وهناك واقعة أخرى لسيدنا عمر يرفض فيها طرح الأسئلة حول المشكل، فعن السائب بن يزيد قال: أتى عمر بن الخطاب فقيل: يا أمير المؤمنين إنا لقينا رجلاً يسأل عن تأويل مشكل القرآن، فقال عمر: اللهم أمكني منه، فبينما عمر ذات يوم جالس يغدى الناس إذ جاء وعليه ثياب وعمامة فتغدى حتى إذا فرغ قال: يا أمير المؤمنين {والذريات ذروا فالحاملات وقرأ} [الذريات: ١-٢] فقال عمر: أنت هو، فقام إليه وحسر عن ذراعيه فلم يزل يجلدته حتى سقطت عمامته، فقال: والذي نفس عمر بيده لو وجدتك محلوقاً لضربت رأسك، ألبسوه ثياباً واحملوه على قتب، وأخرجوه حتى تقدموا به بلاده، ثم ليقيم خطيباً، ثم يقول: إن صبيغاً ابتغى العلم فأخطأه فلم يزل وضيعاً في قومه حتى هلك، وكان سيد قومه<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية أخرى: عن نافع مولى ابن عمر: أن صبيغاً العراقي جعل يسأل عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين، حتى قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب، فلما أتاه الرسول بالكتاب، فقرأه، فقال: أين الرجل؟ قال: في الرحل، قال عمر: أبصر أن يكون ذهب فتصيبك من العقوبة الموجعة فاتاه به، فقال له عمر: تَسألُ مُحدّثه، فأرسل عمر إلى رطائب من جريد، فضربه بها حتى ترك ظهره دَبْرَةً ثم تركه حتى برأ، ثم عاد له، ثم تركه حتى برأ، ثم دعا به ليعود له، فقال صبيغ: يا أمير المؤمنين إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، وإن كنت تريد أن تداويني فقد والله برأت، فأذن له إلى أرضه، وكتب له إلى أبي موسى الأشعري: أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فاشتد ذلك على الرجل فكتب أبو موسى إلى عمر أن قد حسنت هيئته، فكتب أن ائذن للناس في مجالسته<sup>(٣)</sup>.

ن - حركة التصنيف المبكرة وأثرها على مناهج التصنيف: لا يقتصر ميدان البحث الفلسفي في البيئة

الإسلامية على تلك الأسماء الشهيرة التي طالما تبادرت الأذهان والألسن إلى ذكرها عند الحديث عن فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، أو عند الحديث عن المتكلمين المشهورين، إذ أننا سنجد آخرين كان لهم دورهم في ميدان التصنيف الفلسفي، وإن كانت جهودهم لم تصل إلينا بعد أن أصابتها عواذى الدهر، وإن أبقّت لنا الإشارات

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٨٤/١)، رقم (٧٤).

(٢) أخرجه اللالكائي (٦٣٥/٤)، رقم (١١٣٦) وابن عساكر (٢٣، ٤١٢). وأخرجه أيضاً: أحمد في فضائل الصحابة (٤٤٦/١)، رقم (٧١٧).

(٣) أخرجه الدارمي (٦٧/١)، رقم (١٤٨)، وابن عساكر (٤١١/٢٣).

السريعة عن مؤلفاتهم في مثل كتاب الفهرست لابن النديم صورة لما كان عليه الأمر.

وإذا كان فهرست ابن النديم يحتوي على عشرة مقالات في أصناف العلوم، فإن ثلاثة مقالات منها تختص بعلوم الفلسفة الإسلامية ونسبة (٣٠%) وهي نسبة ليست بالهينة، وتدل على موضع علوم الفلسفة من الحضارة الإسلامية ومنذ بواكير هذه الحضارة، فالمقالة الخامسة في فنون الكلام والمتكلمين، وهي خمسة فنون، خص الأربعة الأولى منها بعلم الكلام والمتكلمين، وخص الخامسة بأخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة والمتكلمين على الوسوس والخطرات وأسماء كتبهم. والمقالة السابعة جعلها في ثلاثة فنون تحدث فيها عن الفلسفة والعلوم القديمة. والمقالة التاسعة تكلم فيها عن الفرق والمذاهب الاعتقادية، وهي على فئتين: الأولى في وصف مذاهب الحرائية والثنوية... وغيرهم. والفن الثاني: في وصف المذاهب الغريبة الطريفة كمذاهب الهند والصين وغيرهم من أجناس الأمم.

ومن الممكن أن يضم إلى ذلك - بحسب الاصطلاح الفلسفي القديم الذي يجعلها شاملة للعديد من العلوم - المقالة العاشرة التي خصها للحديث عن الكيميائيين والصنوعيين من الفلاسفة القدماء والمحدثين. ولتصير بذلك أربعة مقالات من جملة عشرة مقالات تتناول علوم الفلسفة الإسلامية المختلفة<sup>(١)</sup>.

فمن أوائل المصنِّفين في علوم الفلسفة في الإسلام: أبو زيد البلخي أحمد بن سهل، والذي كان - كما يقول ابن النديم - فاضلاً في سائر العلوم القديمة والحديثة، وتلا في تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة، له العديد من المصنِّفات في علوم الفلسفة وعلم الكلام والعلوم العقلية والتي سردها ابن النديم سرداً، ويمكن لنا أن نقوم بعملية تصنيف لبعضها بما يكشف عن شيء من فكر أبي زيد واهتماماته الفلسفية والعقلية<sup>(٢)</sup>:

١ - فله في مجال نظرية العلم ونظرية المعرفة: كتاب أقسام المعلوم، فضيلة علم الأخبار. ٢ - وفي مجال الفلسفة: رسالته في حدود الفلسفة، كتاب ما يصح من أحكام النجوم، كتاب فضيلة علوم الرياضيات، كتاب في إفشاء علوم الفلسفة. ٣ - وفي مجال علم الكلام له: كتاب شرائع الأديان، الإبانة عن كمال الدين، أسماء الله عز وجل وصفاته، كتاب الصورة والمصور، كتاب الرد على عبدة الأصنام، كتاب عصم الأنبياء عليهم السلام. ٤ - وفي مجال التصوف: كتاب العتاك والنساک. ٥ - وفي الطب: كتاب مصالح الأبدان والأنفس. ٦ - وله في مجال الدراسات القرآنية العديد من المؤلفات منها: كتاب نظم القرآن، كتاب قوارع القرآن، كتاب جمع فيه ما غاب عنه من غريب القرآن، كتاب في أن سورة الحمد تنوب عن جميع القرآن، كتاب البحث عن التأويلات.

ففي عناوين هذه الكتب ما يشي بشيء من الاتجاهات الفكرية عند أبي زيد البلخي، فقد نادى بكمال الدين الإسلامي، وقال بعصمة الأنبياء، وأقر بالدليل السمعي واهتم بدراسة القرآن وبيان إعجازه، كما تكلم عن فضيلة علم الأخبار، كما يتضح من كتابه (ما يصح من أحكام النجوم) أنه ما كان يقبل علوم الفلسفة القديمة على علاقتها، لكن ينتقد ويرد ويقبل.

ومن الملاحظ أننا في هذه الفترة المبكرة من حركة التصنيف في الإسلام سنجد العديد من الإسهامات العلمية التي تعد الآن من علوم الفلسفة الإسلامية كتبها علماء مسلمون لم يكن ذلك هو ميدانهم العلمي الأساسي، بل هم معدودون في الأساس من علماء العربية أو التفسير أو الفقه، ونعتقد أن جهودهم في تلك الفترة المبكرة قد أسهمت في تطوير حركة

(١) ابن النديم، الفهرست، (٣/١ - ٤).

(٢) ابن النديم، الفهرست، (١٣٨/١).

التصنيف في الفلسفة الإسلامية، وفي صبغها بصبغة إسلامية.

ومن ذلك: قُطْرُب الإمام اللغوي الشهير (محمد بن المستنير، ت ٢٠٦ هـ)، وله كتاب الرد على الملحدين في متشابه القرآن. ومن ذلك: أبو العباس المبرد أحد أئمة اللغة الكبار (محمد بن يزيد الأزدي، ت ٢٨٥ هـ)، له: كتاب معاني صفات الله جل وعلا، وكتاب العبارة عن أسماء الله تعالى<sup>(١)</sup>.

إن هذه المشاركة المبكرة من علماء المسلمين - في شتى تخصصات علوم الإسلام والعربية - في موضوعات الفلسفة تعتبر أحد الموجهات الأساسية لعلوم الفلسفة الإسلامية لوجهتها الإسلامية وصبغها بصبغتها الخاصة بها.

### س- مصنّفات فارقة أثرت على مناهج التصنيف بعدها:

ففي الفقه مثلا نجد: الموطأ - المدونة - الأم في الفقه - مصنّفات محمد بن الحسن.

وفي أصول الفقه مثلا: الرسالة - البرهان - المستصفي - العمدة - المعتمد - المحصول - المنهاج.

وفي علم النحو مثلا: الكتاب لسيبويه - أصول النحو للسراج<sup>(٢)</sup>. ويمكن أن يضاف إليها: ملح الأعراب - الألفية - الكافية - المفصل - التسهيل.

وفي علم الكلام مثلا: مقالات الإسلاميين - الإبانة - مؤلفات الفخر الرازي - المواقف - المقاصد.

وفي علم التصوف مثلا: مصنّفات المحاسبي - الحكيم الترمذى - القشيري - الإحياء - الفتوحات.

وفي الفلسفة مثلا: رسائل الكندي والفارابي - الشفاء - النجاة - المعتمد للبغدادي - مناهج الأدلة...

إن أهمية هذه المصنّفات لا ترجع فقط لمكانة مؤلفيها العلمية، ولكن لمدى التأثير العلمي لهذه المصنّفات.

وهذا التأثير لتلك المصنّفات الفارقة في تاريخ الحضارة الإسلامية ظاهرة لا تقتصر هذه الحضارة عليها وحدها، فمن

قبل كانت لمؤلفات أرسطو هيمنة على كل الثقافات التالية له حتى بداية العصر الحديث الأوربي.

كما عزا الكثيرون إلى كتاب (مقال في المنهج) لديكارت كل النهضات الفلسفية الأوربية في القرنين (١٧، ١٨ م)،

ورآه بعضهم أنه أساس المدنية الحديثة إذ جعلوا منه أصلا للثورة الفرنسية، لأن المجتمع الفرنسي تجدد باسم مبدأ اليقين العقلي الديكارتى<sup>(٣)</sup>.

### ع- المترجمات المبكرة وأثرها في مناهج التصنيف<sup>(٤)</sup>:

تعد الترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية في القرون الأولى للإسلام حدثا من أهم الأحداث في تاريخ الفكر

الإنساني، وذلك لما اتسمت به هذه الترجمة من شمول، ولما ترتب عليها من آثار... على أن الترجمة إلى اللغة العربية لها

كذلك أهمية خاصة تتمثل في أن تلك الترجمة كانت هي الوسيلة إلى نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية<sup>(٥)</sup>، ويمكن القول بأننا

لا نكاد نجد قبل حركة الترجمة العربية الإسلامية حركة تماثلها أو تقاربها من حيث الشمول واتساع نطاقها وتنوع مجالاتها،

(١) ابن النديم، الفهرست، (١/٥٣، ٥٩).

(٢) انظر: د/ محمد حسن عبد العزيز، مقدمة مفاتيح العلوم، للخوارزمي، ط الذخائر، (ص ١٩).

(٣) راجع: أ/د محمود الخضيرى، مقدمته لكتاب رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، (ص ٥٠ - ٥١).

(٤) وللأسف بزيادة بخصوص حركة الترجمة وأثرها على الحياة العلمية الإسلامية: - أ/د محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، (ص ١٦٢ -

١٩٣). - أ/د عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة في الإسلام. - أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في

الفلسفة الإسلامية، (ص ٦٥ - ٨٢). - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، (ص ٣٧ -

٧١). - د/ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، (ص ١٥ - ٤٦).

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الفلسفى الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ٦١).

وضخامة آثارها والنتائج المترتبة عليها، وهذا الحكم ينطبق أيضا على أشهر حركات الترجمة التي جاءت بعدها وهي الترجمة العكسية من العربية إلى اللاتينية<sup>(١)</sup>.

وتحدثنا المصادر عن أن أول ترجمة إلى اللغة العربية بعد الإسلام كانت على يد خالد بن يزيد بن معاوية وتحت إشرافه (سنة ٨٥ هـ)<sup>(٢)</sup>، كما ترجم ابن المقفع (ت ١٤٢ هـ) كتب أرسطو الثلاثة في المنطق وإيساغوجي، ولغة ابن المقفع في ترجمته: بسيطة وصفية موضوعية لا تخيل فيها ولا صنعة، وتقدم وفاة ابن المقفع (ت ١٤٢ هـ) يؤكد وجود حركة ترجمة لعلوم الأوائل باكراً أثرت بالطبع على الحركة العقلية، وفي ذات الفترة كانت بواكير حركة المصنِّفين في علوم الإسلام المختلفة من تفسير وحديث وفقه سواء من أهل الحديث أو من أهل الرأي<sup>(٣)</sup>. ولما انقضى عهد الدولة الأموية وجاء عهد الدولة العباسية نالت الترجمة اهتماما ملحوظا على يد خلفاء تلك الدولة، وفي طليعتهم الخليفة المنصور (ت ١٥٨ هـ)<sup>(٤)</sup>. فقد توأمت الحركتان الترجمة (المؤثر الخارجي) والتصنيف الإسلامي (المؤثر الداخلي) معا، ولا يمكن أن يتفرد أحدهما بالتأثير.

هناك نص مهم يكشف عن الجدل الفكري الذي دار بين هذين المؤثرين، ومدى تأثيرهما على حركة التصنيف في علوم الفلسفة الإسلامية، وهذا النص هو للإمام الحافظ البيهقي في مقدمة كتابه شعب الإيمان، والذي يعد من مصنّفات علم العقيدة المهمة، ويمثل جزءا من منظومة تصنيفية مكتملة حاول الإمام البيهقي بها أن يتناول هذا الفرع المهم من علوم الإسلام، ويأتي على رأس هذه المنظومة: الاعتقاد - الأسماء والصفات - شعب الإيمان، هذا بخلاف العديد من الرسائل الصغيرة التي تتناول موضوعات عقديّة منفصلة.

قال رحمه الله في مقدمة شعب الإيمان بعد الديباجة: ((أما بعد فإن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بفضله ولطفه وفقني لتصنيف كتب مشتملة على أخبار مستعملة في أصول الدين وفروعه... ثم إنني أحببت تصنيف كتاب جامع لأصل الإيمان وفروعه وما جاء من الأخبار في بيانه... فوجدت الحليمي رحمتنا الله وإياه أورد في كتاب المنهاج المصنّف في بيان شعب الإيمان المشار إليها في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حقيقة كل واحدة من شعبه، وبيان ما يحتاج إليه مستعمله من فروضه وسننه وأدبه، وما جاء في معناه من الأخبار والآثار ما فيه كفاية، فاقتديت به في تقسيم الأحاديث على الأبواب وحكيت من كلامه عليها ما يتبين به المقصود من كل باب، إلا أنه رضى الله عنه اقتصر في ذلك على ذكر المتون وحذف الأسانيد تحريا للاختصار، وأنا على رسم أهل الحديث أحب إيراد ما أحتاج إليه من المسانيد والحكايات بأسانيدها والاختصار على ما لا يغلب على القلب كونه كذبا، ففي الحديث الثابت عن صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من حدث بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين"، وحكي لنا عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى روايته عن سفيان بن عيينة أنه قال: "حدثني الزهري يوما بحديث فقلت هاته بلا إسناد، فقال الزهري: أترقى السطح بلا سلم"، وقد ذكرت إسناد هذا الحديث وهذه الحكاية في كتاب المدخل، وأوردت في كتاب الأسماء والصفات وكتاب الإيمان و القدر والرؤية ودلائل النبوة والبعث والنشور وعذاب القبر والدعوات، ثم في الكتب المخروجة في السنن على

(١) أ/د عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة في الإسلام، (ص ٧، ١١).

(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الفلسفي الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ٦٤).

(٣) راجع: د/ محمد حسن عبد العزيز، مقدمة مفاتيح العلوم، (ص ٢٤ - ٢٥).

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الفلسفي الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ٦٥).



ترتيب مختصر أبى إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنى رحمه الله تعالى من الأخبار والآثار ما وقعت الحاجة إليه فى كل باب فافتصرت فى هذا الكتاب على إخراج ما يتبين به بعض المراد، وأحلت الباقي على هذه الكتب خوفا من الملال فى الإطناب...<sup>(١)</sup>.

فقد بدأ الإمام الحليمى وهو من أعلام الأشاعرة التأليف من موقف نقلى ((حديث شعب الإيمان))، لكنه انتقل إلى موقف عقلى بشرح الأحاديث والوقوف على معانيها دراية، وإهمال ما يتعلق بها رواية، فيأتى الإمام البيهقي ومن موقف نقلى وبناء على أنه ((على رسم أهل الحديث)) ليكمل ما أهمله، ويسند ما أرسله، ثم ينقل من كلام الحليمى من حيث الدراية ما يتبين به المقصود، ثم يجعل كل هذا فى إطار منظومة مصنفاته العقدية بحيث لا يقع التكرار. وكل ذلك يمثل عند البيهقي (ق ٥ هـ) وعيا عميقا بمنهج التصنيف ومؤثراته وآثاره، وفى وقت مبكر نسبيا، والعلوم بعد فى طور النضج.

ف- أثر القضايا المثارة والإشكالات المطروحة: ((إن إيمان أهل الإسلام بجميع ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام كان فى عصره مستندا للقرآن الشريف، وحديث الرسول المنيف، مؤيدا بأدلة العقل السليم... خالصا من شوائب الشبه والأهواء، سليما من غوائل الأغاليط واختلاف الآراء... وقد دام ذلك فى المسلمين إلى أن أمر أحد الخلفاء العباسيين بترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين إلى اللغة العربية، وانتشرت تلك التراجم بين الأمة، ونشأ من الاطلاع عليها شبه زعزعت إيمان ضعفاء المسلمين فانبرى عند ذلك علماء الأمة المحمدية يردون القلوب الشوارد ويدفعون تلك الشبه بما يرغم أنف كل معاند، حتى رأيت كتبهم مزدانة بالدلائل القطعية على إثبات العقائد الدينية فحفظ الله بصنيعهم إيمان الأمة من الغوائل. وقد استمر الحال على هذا المنوال إلى أن ظهرت فى هذه العصور الأخيرة الفلسفة الحديثة التى خالف فيها أربابها طريقة أسلافهم الفلاسفة المتقدمين، واعتمدوا فى ذلك أصولا فى الرياضيات والطبيعات لم تكن تعرف قبل هذا الحين، وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة فى غابر الأعوام، وصار كل عاقل يخشى على إيمان الضعفاء من غوائل هذه الشبه الجديدة، فتجدد الاحتياج إلى استئناف الردود السديدة، وتأليف كتب فى حفظ الإيمان مفيدة... فكان المطابق... تأليف كتاب مختصر يشتمل على العقائد الإسلامية براهينها العقلية، ويتكفل بدفع تلك الشبه التى حدثت من الفلسفة الجديدة، وسواها من الأغاليط المضرة بالعقيدة))<sup>(٢)</sup>.

إن هذا النص الذى توفى قائله الشيخ حسين بن محمد الجسر الطرابلسي منذ أكثر من مائة سنة (ت ١٣٢٧ هـ) يبين لنا مدى التجاوب الذى وقع من علماء المسلمين منذ بدايات الاحتكاك الحضارى مع الغرب، ويؤكد فى الوقت نفسه على عدة أمور:

- ١- أن التصنيف هو مرآة صادقة لثقافة العصر وتحدياته وإشكالاته، وأنه متأثر أثرا مباشرا بالقضايا المثارة.
  - ٢- ضرورة مواكبة التصنيف للقضايا المطروحة فى كل عصر.
  - ٣- أن العلماء المتقدمين قاموا بواجبهم فى عصورهم، وهو ما ينبغى على علماء كل عصر أن يقوموا به.
- إن ما صنعه الشيخ الجسر هو ما استمر عليه العلماء المسلمون ومن بواكير نشأة الحضارة الإسلامية، ولم يزل هذا

(١) البيهقي، شعب الإيمان، (٢٨/١-٢٩) باختصار.

(٢) حسين الجسر الطرابلسي، الحصون الحميدية (ص ٣-٤) باختصار يسير.

هو ديدنهم من التواجب مع ثقافة العصر، ومواكبة قضايا العصر، ذلك ما صنعه علماء الإسلام من البداية وما هم مستمرين عليه إلى اليوم.

## الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره

ثانيا: آثار منهج التصنيف

أولا: علاقات منهج التصنيف

هناك العديد من الأمور التي لها علاقة مؤثرة في منهج التصنيف: كالعمران والحضارة، والفعل الإنساني، والقدرات العقلية، والنشاط الفكري، والعلم البشري، والإبداع، والإرادة والوعي الإنسانيين، والتفكير العلمي، ومنهج البحث العام أو الفلسفي، الحركة العلمية، وعلم المصنّف نفسه، وغير ذلك من أمور نحسب أن لها علاقة وثيقة بمناهج التصنيف. كما أن منهج التصنيف له آثار مترتبة عليه، منها آثاره: على عقل المصنّف، وعلى علمه، وأثره على بلورة المذاهب وتطوير العلوم، وغير ذلك من علاقات وآثار نعرضها فيما يلي:

### أولا: علاقات منهج التصنيف:

أ- التصنيف وعلاقته بالعمران والحضارة: العلوم وما يتعلق بها من أنشطة كالتعليم والتصنيف إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم من جملة الصنائع، والصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع، وكلما كثر العمران واستوت الحضارة زحرت فيها بحار العلم، وتفنن الناس في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستتباط المسائل والفنون، وإذا تناقص العمران انطوى بساط ذلك<sup>(١)</sup>.

ب- التصنيف وعلاقته بالفعل الإنساني: عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر، وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها، التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها. فمنها منتظم مرتب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان الأصل في الأفعال البشرية على إطلاقها أنها منتظمة مرتبة على حد تعبير ابن خلدون، فإن أنشطة الفكر الإنساني - ومنها التصنيف - ينبغي أن تكون في الذروة العليا من الانتظام والترتيب.

((فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها، ولا يمكن إيقاع المقدم متأخرا، ولا المتأخر متقدما، وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخر عنها، وقد يرتقى ذلك أو ينتهي فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته. مثلا لو فكر في إيجاد سقف يكتنّه انتقل ذهنه إلى الحائط الذي

(١) راجع: ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٠٠).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩١).

يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائظ، فهو آخر الفكر، ثم يبدأ في العمل بالأساس ثم بالحائظ، ثم بالسقف، وهو آخر العمل، وهذا معنى قولهم أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المراتب لتوقف بعضها على بعض، ثم يشع في فعلها... ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال الإنسانية، أما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر، الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس، ومدركاتها مفترقة خلية عن الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر... وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته، فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى<sup>(١)</sup>.

والصنيف هو أحد أنواع الفعل الإنساني، والفعل كما يقول الكندي: ((تأثير في موضوع قابل للتأثير))، ويرى الكندي أن العمل أرقى من الفعل، لأنه يعرف العمل بأنه ((فعل بفكر))، ولهذا يمكننا اعتبار التصنيف في العلوم أنه عمل بفكر في موضوع علم من العلوم ومسائله. كما يعرف العمل من حيثية أخرى بأنه ((الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل))، والتصنيف كذلك فهو أثر باق بعد انقضاء حركة المصنّف. والتصنيف في الأساس لا بد أن يتم عن اختيار، والاختيار كما يعرفه الكندي: ((إرادة قد تقدمها روية مع تمييز))<sup>(٢)</sup>.

ويتجاوز ابن سينا بالأمر من مجرد الاختيار إلى اختيار الجميل فيقول: ((العمل الإنساني: اختيار الجميل والنافع في القصد العبور إليه بالحياة العاجلة، وسد فاقة الشقة على العدل، ويهدى إليه عقل يفيدته التجارب، ويفيده التأديب، فيؤتيه العيش بعد صحة العقل))<sup>(٣)</sup>، فإذا كان هذا هو تعريف مطلق الفعل الإنساني - الذي التصنيف والتأليف فرد من أفراد - فإنه بالانطباق على فعل التصنيف أولى، فلا بد أن يقوم التصنيف من باب أولى على اختيار الجميل، والنافع، وسد حاجة المتعلم أو العلم، وأن يقوم التصنيف على العدل، وعلى العقل، والاستفادة من التجارب، والتأديب. فكل هذه الصفات ينبغي توافرها في التصنيف، بل في كل فعل إنساني على ما يراه ابن سينا.

وقد وضع الكندي تعريفا واضحا للمؤلف فيقول: ((المؤلف مركب من أشياء متفكة طبيعة دالة على المحدود دلالة خاصيته، ويقال: هو المركب من أشياء متفكة في الجنس مختلفة في الحد))<sup>(٤)</sup>.

ويقول أيضا: ((فإذ قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فتتل ذلك بما يتلوه تلوا طبيعيا))<sup>(٥)</sup>، فهو يرى أن ثمة علاقة طبيعية بين المسائل بحيث تقتضى هذه الطبيعة ترتيبا ما بين المسائل، ولهذا فالمؤلف مركب من أشياء متفكة طبيعة. والتصنيف من الأعمال الإنسانية التي كما تقع عن فعل وفكر، فلا بد أيضا أن تقع عن إرادة، والإرادة عند الكندي: ((قوة يقصد بها الشيء دون الشيء))<sup>(٦)</sup>.

ويقول العلامة الشيخ الأمير في معرض الكلام على حكم الشروع في تعلم العلم: ((اعلم أن الشروع في العلم من

(١) ابن خلدون، مقدمة، (ص ٣٩١ - ٣٩٢).

(٢) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٤، ١٣٠، ١١٥) على التوالي.

(٣) ابن سينا، رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٦١).

(٤) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٦ - ١١٧). مع إصلاح كلمة طبيعة، وقد أثبت هكذا: ((طبيعية))، ولعل الصواب ما أثبتناه، وقد نبه المحقق الدكتور أبو ريدة على أنه استشكل عليه قرائنها. وقد رجحنا هذه القراءة على ما ذكره المحقق، لما ذكرنا من توجيه أعلى الصفحة، والله أعلم.

(٥) الكندي، في رسالة الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ٣٧).

(٦) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٧).

أفعال العاقل الاختيارية وهي تصان وجوبا عقليا عن العبث المحض؛ إذ لا يتصور عقلا أن يقصد فعل بدون فائدة أصلا، بل لا بد من فائدة ما، ولو مجرد تحقق المفعول، وعن الجهالة المحضة إذ لا يتصور عقلا قصد المجهول المحض، بل لا بد من معرفته بوجه ما، ثم يستحسن صونها (الأفعال الاختيارية للعاقل) عن العبث والجهالة العرفيين، وذلك بأن يعلم المشروع فيه بتعريفه وموضوعه وغايته<sup>(١)</sup>.

فإذا كان هذا هو شأن مجرد الشروع في العلم، فمن الطبيعي أنه لا بد للمصنّف أن يستصحب كل ذلك، فالتصنيف عملية علمية أكثر فنية وأدق من عملية الشروع في العلم.

فالتصنيف بناء على ما تقدم:

١ - فعل اختياري للمصنّف. ٢ - مصون عن العبث المحض.

٣ - مصان عن الجهالة المحضة، إذ لا يتصور عقلا التصنيف فيما يجهله المرء، بل لا بد من معرفته.

٤ - مبني على قواعد وأسس وتصورات ونظريات ومبادئ ارتآها المصنّف، وأبرزها في تصنيفه.

ج - التصنيف وعلاقته بالقدرات العقلية: التصنيف كمشاط عقلي رفيع على علاقة وثيقة بالقدرات العقلية، من

ثم فإن معرفة القدرات العقلية المختلفة سيساعد المصنّف على تبنى منهج في التصنيف متلائم مع القدرات العقلية، سواء مع قدرات نفسه أثناء التصنيف، أو مع قدرات المتلقين أثناء تواصلهم مع ما صنّفه، ومن هذه الوجهة يظهر العلاقة المهمة والوطيدة التي ينبغي أن يبينها منهج التصنيف مع القدرات العقلية.

وتدرس الآن نظرية (القدرات العقلية) في علم النفس، وتقوم في مجملها على وجود ظاهرة الفروق الفردية، ودراسة خصائصها، وأنواعها، وطرق رصدها، ودراسة العمليات المعرفية كالإحساس والانتباه والإدراك، وقدرات التفكير المختلفة كالتفكير الانتقائي والتباعدي والاستدلالي والحدسي والتقويمي (الناقد) والابتكاري (الإبداع)، وقدرات الذاكرة وعلاقتها بعملية التعلم، ومفهوم الذكاء وأنواعه كالذكاء الموضوعي والاجتماعي والشخصي، والقدرات العقلية المتخصصة كالقدرات اللغوية والرياضية والجسمية الحركية والتكنولوجية، وقدرات العلوم الطبيعية والفنية والإنسانية والاجتماعية والسلوكية...<sup>(٢)</sup>. ويبدو أن على المصنّف المعاصر أن يدرس إلى جانب هذا أساليب التفكير المختلفة، سواء التقليدية، أو الحديثة التي تعينه على مقصوده من التصنيف بطريقة منظمة باستعمال ما يناسب عمله من أساليب التفكير المتنوعة<sup>(٣)</sup>.

د - التصنيف وعلاقته بمراتب العقل: للعقل الإنساني مراتب عدة، تكلم عنها فلاسفة الإسلام وغيرهم من

العلماء كابن خلدون، حيث يرى أن أول مراتب العقل هو العقل التمييزي التي تقع به الأفعال الإنسانية على الانتظام والترتيب بواسطة الفكر، ثم العقل التجريبي، الذي يتعلم به الناس إيقاع ذلك على وجوه سياسية وقوانين حكمية، ينكبون فيها

(١) حاشية الأزهري في علم العربية، للعلامة الشيخ محمد الأمير المالكي (ت ١٢٣٢ هـ)، ص ٣.

(٢) انظر بخصوص هذا: أ/د فؤاد أبو حطب، القدرات العقلية، والذي تناولها بشكل واسع ومتخصص.

(٣) انظر مثلا: إدوار دو بونو وكتايبه، ((التفكير العملي))، ((التفكير المتجدد - استخدامات التفكير الجانبي)). حيث يعرف في الأول التفكير بأنه ما يحدث في الفاصل الزمني بين أن يرى المرء شيئا ما وأن يهتدى إلى ما سيفعله تجاهه، فالتفكير هو أن يهتدى المرء إلى ما سيفعله، باستخدام الغريزة والعلم والفهم، ثم يشرح ذلك متوسعا بصفة خاصة بالكلام عن الفهم وطرائقه الصحيحة والخاطئة، واستخدامات التفكير، والعمليات الذهنية الأساسية له، والخيال، والإبداع، وطرق الانتباه والاستدلال، وليختم كتابه بطرح طريقة جديدة للتفكير والفهم. ويعرض في الثاني إلى أسلوب التفكير الرأسي (المطى - المنطقي - التبريري)، وما سماه بـ (التفكير الجانبي) والذي يقوم على ضرورة استكشاف كل الطرق المختلفة للنظر إلى مشكلة ما، بدلا من قبول الطريقة المنطقي التي تبدو واعدة بالحل والاكتفاء بها عن البدائل.

عن المفاسد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن، بعد أن يميزوا القبائح والمفاسد بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم، وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب من زمن التجربة إذا قلد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغنى عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى وهذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر بل كلها تدرك بالتجربة، وبها تستفاد، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات، وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم... فالإنسان من جنس الحيوانات ميزه الله بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه وهو العقل النظري<sup>(١)</sup>.

فإذا كان التصنيف كمنشأ عقلي ينبع من مرتبة العقل النظري التي هي ثالث مراتب العقل، التي بها يدرك صحة النظر في المسائل، فإنه بحاجة أيضا إلى مرتبة العقل الأولتين: العقل التمييزي الذي به انتظام الفعل وترتبه، والعقل التجريبي الذي يحصل عن طريق نقل الخبرة عن الأكابر، أو التجربة الشخصية. ولهذا فالتصنيف بحاجة إلى العقل بمراتبه الثلاثة.

هـ - التصنيف وعلاقته بالنشاط الفكري: التصنيف هو نشاط ناتج عن فكر الإنسان، بل هو في أعلى أنشطة الفكر الإنساني. أما أدناها أو أولها والذي به يحصل الفكر، فهو الإدراك، وهو ((شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته، وهو خاص بالحيوانات فقط من بين سائر الكائنات والموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي يدرك به ما وراء حسه. وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صورا أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفتدة في قوله تعالى {وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة} [السجدة، ٩]، وهو على مراتب: الأولى: تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيبا طبيعيا أو وضعيا ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصورات، وهو العقل التمييزي الذي يحصل منافعه، ومعاشه ويدفع مضاره.

الثانية: الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياساتهم، وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي.

والثالثة: الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل، فهذا هو العقل النظري، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة، فتفيد معلوما آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوما آخر كذلك، وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلا محضا ونفسا مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية<sup>(٢)</sup>.

و - التصنيف وعلاقته بالعلم البشري: علم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم، بعد ألا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب، والبشر جاهل بالطبع، للتردد الذي في علمه، وعالم بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكره

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٢ - ٣٩٣، ٣٩٥) بتصرف واختصار.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٠ - ٣٩١).

## الباب الأول مناهج التصنيف من الخارج - الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره

بالشروط الصناعية. وبناء عليه فالأصل فى التصنيف فى العلوم والمعارف أنه صناعى، ومكتسب، وفى نفس الوقت متراخ عن حصول العلم والمعرفة، وربما يكون فى بعض الأحوال مصاحبا لحصول شىء منهما كما هو مشاهد من أحوال المصنِّفين، حيث ربما ينتج أثناء الاشتغال بالتصنيف بعض الفتوح أو الكشوف العلمية التى لم تكن حاصلة قبله، إلا أن التصنيف قطعاً لا يكون سابقاً لإجمالى علم المصنِّف، بل تالياً له أو مصاحباً لبعضه.

ويرى بعض علماء المناهج أن هناك عدة عناصر ضرورية لكل علم:

١ - الموضوع: أى المجال الذى يقتصر هذا العلم على دراسته.

٢ - المنهج: وهو طريقة البحث التى تفرضها طبيعة العلم فتكون الطريقة التجريبية فى العلوم المادية مثلاً، أو

الاستدلالية فى العلوم الرياضية.

٣ - القوانين: وهى النتائج التى يتوصل إليها العلماء من دراسة الظواهر الخاصة بمجال العلم موضع البحث، وهذه

القوانين تكون مادة العلم الأساسية.

٤ - التنبؤ والتطبيق العملى: وهو أن القوانين المكتشفة تعطينا إمكانية التنبؤ بما يحدث لبعض الظواهر إذا وجدت

فى ظروف معينة<sup>(١)</sup>.

فى ضوء هذا التصور للعناصر الضرورية للعلم، يتضح لنا أن التصنيف فى العلم ليس عنصراً ضرورياً لكى يصير العلم

علماً، وإنما هو عنصر خارجى عن ماهية العلم نفسه، فالكتابة والجمع والتدوين والتأليف والتصنيف إنما هى أوعية لنقل

العلم وحفظه وتسهيل تداوله، مع ملاحظة أنه كلما اتجهت عملية كتابة العلم نحو التعقد والتركيب باتجاه التصنيف كلما

ازدادت علاقة التأثير المتبادل بينهما، وكلما زادت درجة اعتمادية كل منهما على الآخر وتداخلهما، ظهر أحياناً من شدة

الاختلاط وفى المراحل الحضارية العليا من التصنيف - الأبعد عن الشافية والأكثر اعتماداً على الكتابية - أن عملية

الفصل بينهما مجرد تجريد ذهنى.

ز - منهج التصنيف والإبداع: منهج التصنيف هو نشاط حضارى كما أنه أحد أوجه الثقافة، وعلى علاقة وثيقة

بالإبداع، الذى هو أحد معايير الأصالة. والإبداع يستخدم فى عدة معانى منها:

توافق العناصر الذاتية أو النظرية مع العوامل الخارجية.

١ - القدرة على خلق شىء جديد وإخراجه إلى حيز الوجود.

٢ - امتلاك القدرة العملية النفسية على ابتكار شىء جديد ذى قيمة<sup>(٢)</sup>.

٣ - وهو بالمعنى الثالث المراد هنا، وفى النشاطات الإنسانية عامة.

ح - مناهج التصنيف وعلاقتها بالإرادة والوعى: الإرادة: هى تصميم واع على أداء فعل معين يستلزم هدفاً

ووسائل لتحقيق هذا الهدف والعمل الإرادى وليد قرار ذهنى سابق<sup>(٣)</sup>. وقد أشار الدكتور النشار إلى أن المناهج تنقسم إلى:

(١) عبد المجيد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، (ص ٢٥).

(٢) انظر: تعريف الحضارة والثقافة والإبداع فى: المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٣٧، ٣٩، ٤٠). وللاستزادة بخصوص الإبداع عامة راجع: -

ألكسندرو روشكا، الإبداع العام والخاص، ترجمة د/ غسان عبد الحى أبو فخر. وبخصوص الإبداع (حقيقته - منهجه - مصادره) من وجهة نظرية إسلامية راجع: أ/د عبد العظيم المطعنى، مصادر الإبداع بين الأصالة والتزوير. - زهير منصور المزيدي، مقدمة فى منهج الإبداع - رؤية إسلامية.

(٣) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٧).

منهج تلقائي، ومنهج إدراكي واع<sup>(١)</sup>.

ومن المفترض أن يكون أي منهج تصنيف في الفلسفة وعلم الكلام: إدراكي واع، بينما سيتنوع منهج التصنيف في التصوف بين التلقائية والإدراك الواعي.

وفي ضوء هذا التعريف للإرادة، يمكن إطلاق القول بأنه لا يكون تصنيف إلا عن إرادة، وذلك لأن التصنيف فعل يستلزم هدفاً ووسائل، ويكون وليداً لقرار ذهني مسبق، ومن ثم فإن التصنيف عمل إرادي بلا شك.

ولكن قارن هذا مع منهج التصنيف حسب الوارد عند ابن عربي والشعراني، أو التصنيف حسب التجليات والمحادثات والمخاطبات والإلقاء ونحو ذلك عند ابن عربي، وإن كنا ذهبنا إلى أن منهجه إدراكي واع أيضاً رغم دعواه، حيث إنه يؤلف تحت سيطرة العقل الواعي والإرادة الإنسانية، وإن كان بيني كلامه على ما وقع له من وجدانيات وأذواق. فهل حقاً من الممكن أن يتخلص الصوفي أثناء تصنيفه من إرادته، هذا ما سنحاول الإجابة عنه بالتفصيل عند الحديث عن مناهج التصنيف في التصوف<sup>(٢)</sup>.

**ط - منهج التصنيف وعلاقته بالتفكير العلمي:** التصنيف هو نشاط علمي صرف، أو هكذا ينبغي أن يكون له، ومن هنا تأتي أهمية أن يلتزم المصنّف بأصول التفكير العلمي حين يصنف كتابه، ((فجوهر التفكير العلمي يتمثل في ترتيبات وإجراءات بخصوص إنجاز مسألة التحليل والتركيب، إذن فهو في الأساس مسألة تنظيم أكثر منه مسألة ذكاء، ذلك يعني أن الالتزام بطريقة التفكير العلمي يكفل النجاح والإنجاز لكل من يطبقه بصرف النظر عن شدة الذكاء))<sup>(٣)</sup>، وفي الحقيقة فإن ممارسة المنهج العلمي والتفكير العلمي بحاجة إلى الالتزام بترتيب الأفكار بنظام أكثر من حاجته إلى الذكاء.

كما أن التزام المؤلف بأصول التفكير العلمي ستجعل عمله يحقق الفوائد المرجوة المترتبة على التمكن من التفكير العلمي، وأولها القدرة على التنظيم والتحليل والتركيب، ثم القدرة على التأكد من حقيقة المعارف المطروحة، والقدرة على اكتساب قيم علمية مضافة من خلال عمله، والقدرة على طرح الأسئلة الموصلة لمعرفة الحقيقة محل البحث، والقدرة على التعامل مع المستجدات، والقدرة على التصحيح السريع للأخطاء، والقدرة على ممارسة التفكير، واكتساب النظرة العلمية. ومن جهة أخرى فإن اتباع التفكير العلمي أثناء التصنيف تحفظ حركة المصنّف العقلية من الوقوع في أسر أنواع التفكير غير العلمي مما يؤثر سلباً وحتماً على مدى علمية مصنّفه، كالتفكير بالتمنى، والتفكير المغلق أو الضيق، والتفكير العاطفي... إلخ أنواع التفكير غير العلمي<sup>(٤)</sup>.

**ي - منهج التصنيف وعلاقته بمنهج البحث العلمي وعلم المنهج:** لقد أصبح علم المنهج - والذي يُعنى بالبحث في الطرق التي يستخدمها الباحثون لدراسة المشاكل العلمية والوصول إلى الحقيقة - علماً مستقلاً<sup>(٥)</sup>، وصارت دراسة المناهج العلمية أحد الموضوعات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة، التي تخلت عن بعض موضوعاتها القديمة كالميتافيزيقا، أو تنازلت عن بعض فروعها الأخرى لعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرهما، ويمكن القول بأن المنهج العلمي

(١) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٣٥/١).

(٢) انظر هنا: (ص ٥٢١، ٥٨٣).

(٣) أ/د محمد رؤوف حامد، التفكير العلمي، (ص ٣٤).

(٤) راجع بخصوصها: أ/د محمد رؤوف حامد، التفكير العلمي، (ص ٢١، ٣٠ - ٣٨).

(٥) انظر بخصوص المقصود بعلم المنهج: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٣٣ - ٣٥).



## الباب الأول مناهج التصنيف من الخارج - الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره

هو أداة العمل الأساسية في مختلف البحوث التي تجرى في العالم المعاصر، ويحاول الباحثون في مجال العلوم الإنسانية الاستفادة من المنهج الحديث في مجالاتهم بعد أن نجح نجاحا باهرا في العلوم التجريبية<sup>(١)</sup>، مما أدى إلى ما يعرف في مجال العلوم الإنسانية بأزمة المنهج<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت مناهج البحث في العلوم من الأمور التي قد تستخدمها العلوم بطريقة فطرية، دون دراسة نظرية، فأتى علم المنطق حديثا وأصبح من موضوعاته دراسة مناهج العلوم التي تختلف بحسب الظواهر التي تدرسها<sup>(٣)</sup>، فليس لنا أن نعجب أن يكون منهج التصنيف أيضا يستخدم في كثير من الأحيان بنفس الطريقة الفطرية التي يستخدم بها منهج البحث نفسه، ومن هنا يحاول هذا البحث أن ينتقل بمنهج التصنيف من تلك الحالة الفطرية إلى الحالة النظرية، مستعينا في ذلك بجهود العلماء السابقين وإشاراتهم المختلفة والمتتارة في بطون مصنفاتهم.

ومنهج البحث هو في الأساس - ورغم استقلاله الآن - فرع من المنطق ينصب على دراسة المنهج بوجه عام، وعلى دراسة المناهج الخاصة للعلوم المختلفة<sup>(٤)</sup>، ويمكن تعريفه بأنه: ((مجموع الخطوات التي يتبعها الباحث لكشف حقيقة، أو البرهنة على صحتها في العلوم))<sup>(٥)</sup>.

و ((المنهج هو الطريق الواضح الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه وباستخدامه إلى غاية معينة، والمنهج العلمي هو مجموع الأساليب الموصلة إلى الحقيقة في صياغاتها العامة، والعلم في ماهيته الأصلية ليس شيئا غير البحث المنهجي عن المعرفة، وصفة المنهجية تميزه عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى التنظيم... ولا يعنى ذلك أن للعلم في مجموعه أو للعلم المعين منهجا ثابتا بإطلاق لا محيد عنه، فالمناهج أيضا تتغير مع تقدم العلوم، ولكن المقصود هو أن وجود المنهج - أى منهج - سمة أساسية من سمات التفكير العلمي، ووحدة كل علم تتكون أساسا من منهجه لا من مادته أو موضوعه، والعالم الذي يصنف الوقائع من أى نوع كانت، والذي يصف تتابعاتها المضطربة ويرى علاقاتها المتبادلة إنما يطبق العلم))<sup>(٦)</sup>.

ومن الواضح - من خلال النص السابق - أن التنظيم والتصنيف يعتبر كل منهما جزءا أساسيا من عمل الباحث ومن الخطوات الأولى لبحثه العلمي، ويستمر هذا التنظيم والتصنيف مصاحبا له في أثناء عمله حتى يخرج في صورته النهائية المصنفة في صورة مكتوبة.

وإذا كان المنهج هو: طريق البحث عن الحقيقة في أى علم من العلوم أو في أى نطاق من نطاقات المعرفة

(١) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ٥-٧) باختصار وتصرف.

(٢) اهتم مجموعة من الباحثين العرب بدراسة هذه الأزمة، فتناول أ/د علي عبد المعطى موضوع ((البحث عن منهج في العلوم الإنسانية))، واعتنى أ/د حسن حنفي بمشكلة ((المنهج الفلسفي))، ود/ محمد علي الكردي بمشكلة ((المنهج في دراسة الحضارات))، ود/ ناجي بدر بمشكلة ((المنهج الرياضي في العلوم الاجتماعية))، ود/ مصطفى عمر ((إشكالية المنهج في الأنثروبولوجيا))، وقدم د/ عبد الرحمن العيسوي رؤية نقدية ل ((مناهج البحث في علم النفس الحديث))، وقدم د/ حسن وجيه رؤية إمبريقية ل ((منهجية علم التفاوض الاجتماعي والسياسي))، وأخيرا يأتي د/ أحمد أنور أبو النور ببحثه ((ضد المنهج - إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة)) من خلال عرض أهم آراء الفيلسوف الغربي المابعدحداثي فيرابند، والأبحاث كلها منشورة ضمن كتاب: ((قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج)) إعداد د/ يوسف زيدان.

(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٤١).

(٤) المعجم الفلسفي (مجمع اللغة)، (ص ١٩٦).

(٥) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٥).

(٦) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٥) باختصار.

الإنسانية<sup>(١)</sup>، فإننا يمكن بناء على هذا التعريف للمنهج أن نعرف منهج التصنيف بأنه: ((طريقة ترتيب وتنظيم ما ينتجه البحث بواسطة المنهج العلمي عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية بحيث يمكن نقله وتعريفه للآخرين بصورة واضحة وصحيحة)).

فكما ينبغي أن يتبع الباحث في أثناء بحثه منهجا علميا ما، فإنه ينبغي أيضا أن يتبع في تصنيفه لنتائج بحثه منهج تصنيف ما لترتيب نتائجه وإبرازها في صورة منظمة، وإطلاع الغير عليه بسهولة ويسر.

لقد تعرض منهج البحث العلمي خلال تاريخ الإنسانية إلى عدة تطورات كبرى حتى انتهى إلى المنهج العلمي التجريبي، فعلى نحو بطيء، مارا من الكيف إلى الكم، ومن التفسير الميتافيزيقي إلى الفرض، ومن الملاحظة الفردية إلى الملاحظة المستندة إلى التجربة، ومن النظرية الخطائية إلى النظرية الرياضية<sup>(٢)</sup>.

ويرى علماء المنهج أنه لا ينبغي على الباحث (سواء في بحثه أو تصنيفه العلمي) أن يعتبر المنهج أمرا ثانويا في مجال البحث العلمي، لأن وضوحه - فضلا عن وجوده - في ذهن الباحث هو الذي يضمن على إنتاجه التماسك والتطور اللازمين لتقدم عمله، ويجعل منه لبنة حقيقية تضاف إلى صرح العلم، بدلا من أن تكون عالية عليه، وما أشبه ذلك بقطع الحجارة أو الأخشاب والرمل والحصى الملقاة على الأرض ثم إذا بها كلها وقد انتظمتها خطة هندسية (منهج البحث ومنهج التصنيف) فتجمعها جمعا مترابطا لكي ينهض منها بناء ينتفع الناس به<sup>(٣)</sup>.

وغرض بحثنا هذا هو محاولة رصد وتحليل سلوك علماء الفلسفة الإسلامية الفعلي أثناء عملهم العلمي المكتوب، مع رصد ما قد صرحوا به أو أشاروا إليه من إشارات منهجية في مجال البحث، ومنهج التصنيف مثله مثل المنهج العلمي ((هو سلوك العلماء الفعلي أثناء عملهم، وليس ما يقوله عنه الآخرون، ولا يشغل عالم نفسه بالتساؤل عما إذا كان يسلك سلوكا منهجيا أم لا، وعما إذا كان يستخدم بالفعل المنهج اللازم... والعالم يشعر بحرية كاملة في الاستفادة من أي منهج أو وسيلة يسمح بها موقفه الراهن وصولا للإجابة الصحيحة، وهو في اقتحامه للمشكلة المحددة لا يعاني من أي ضغط يلزمه باتباع سلوك محدد، بل يتبنى أي مسار تقترحه عبقريته، ولا يستطيع المرء أن يتنبأ من خارج بما سوف يفعله العالم، وعلى ذلك فهناك من المناهج العلمية بقدر ما يوجد من العلماء))<sup>(٤)</sup>، ((والواقع أن المناهج العلمية لا بد أن تعدل، بل وترفض من جيل إلى جيل، إذا ما ثبت عدم صلاحيتها، فإن التطبيق العلمي في اختلاف مستمر، والمنهج بالتالي لا بد أن يعدل على الدوام، والنتيجة لهذا إذن أن المناهج العلمية في تغير))<sup>(٥)</sup>.

وتعدد مناهج البحث العلمي بتعدد العلماء هي ملاحظة جديرة بالاعتناء في مجال بحثنا، حيث يتجلى تعدد مناهج البحث تجليا مباشرا على تعدد مناهج التصنيف، مما يلقي بمزيد من الصعوبة على مجال البحث، ويصبح كل غرضه هو محاولة اكتشاف سلوك هذا العالم أو ذلك، أو محاولة الوصول إلى بعض التعميمات التي تنطبق على ما يؤديه مجموعة من العلماء، ومنهج التصنيف مثله مثل ((المنهج العلمي بإطلاق قائم على التجريد والتعميم والصورية، طالما أن القدرة على

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٣٦).

(٢) رينيه ليكليرك، تطور المنهج التجريبي ومستقبله، ترجمة أ/د حامد طاهر، ضمن كتاب: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٢٩٥). وانظر بخصوص المنهج الرياضي وتطوره: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٢١٩ - ٢٦٠).

(٣) أ/د حامد طاهر، منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ١٣٢)، مع إضافات بين الأقواس.

(٤) أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٦ - ٤٧) باختصار.

(٥) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ١٢).

وإذا كان الكلام السابق يتناول منهج البحث العلمي بصفة عامة وعلاقته بمنهج التصنيف، فإننا وفي إطار بحثنا في الفلسفة الإسلامية، لا بد أن نتقل من العام الإنساني إلى الخاص الإسلامي وفي هذا الإطار يطرح الدكتور النشار سؤالاً غاية في الأهمية: ما هو منهج الحضارة الإسلامية؟ وهذا السؤال يرتبط إلى حد كبير ببحثنا، لأنه بحث في جزء من هذا المنهج، أو هو بحث عن تجلٍ أو مظهر من تجلياته ومظاهره.

يعرض الدكتور النشار لمجموعة من المناهج فهناك المنهج الاستدلالي (= المنهج الأرسطي)، وهناك المنهج الاستقرائي (= منهج المسلمين)، وهناك المنهج التكويني أو الاستردادي (= منهج علماء الحديث والمؤرخين المسلمين)، وهناك المنهج الجدلي. ويؤكد الدكتور النشار على أن منهج المسلمين هو المنهج التجريبي الإسلامي بخصائصه وأساسه<sup>(٢)</sup>. بينما يرى باحثون آخرون أن من أهداف المذهب الوضعي القضاء على أسلوب التفكير الذي تعالج به المشكلات الميتافيزيقية وهو الأسلوب العقلي الذي يقوم على أساسه كل من الفلسفة الميتافيزيقية وعلم الكلام والاكتفاء بأسلوب المنهج التجريبي، والقضاء نتيجة لكل ذلك على القيم الروحية والمعنوية من ألوهية ونبوة ومسئولية أخروية، وما تتضمنه كل هذه الأصول من معان سامية<sup>(٣)</sup>.

وفي لجة هذا الجدل المنهجي فاعل الصواب هو التوسط بين الفريقين، فالمنهج الإسلامي في أخذه بالمنهج التجريبي لا ينكر المنهج العقلي، ولا ينكر مباحث ما وراء الطبيعة، ويجعل لكل من الطبيعة وما وراء الطبيعة مجاله ومنهجه وأصوله وقواعده، وأنه من الخطأ أن يتجاوز المنهج التجريبي إلى ما لا مدخل له فيه من الغيبات، كما أن للعقل حدوده التي ينبغي أن يقتصر عليها. بل إن منهج البحث العلمي الحديث نفسه يقر بالدور الهام الذي تقوم به عناصر أخرى غير عقلية في التقدم العلمي، كما أن المنهج التجريبي لا يستطيع أن يستغنى تماماً عن الاستدلال المنطقي<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا فعبقرية المنهج الإسلامي تكمن في استعماله كل منهج أو أداة بحث في مجالها بالعدل، ولا يجاوز بها مجالها الذي وضعت من أجله. وأياً ما كان منهج البحث الذي يستعمله الباحث، فإنه لا بد له من منهج محدد في التصنيف يتسق مع منهجه في البحث ويعبر عنه.

ويمكن في ضوء ما سبق استخلاص ما يوضح الفرق بين منهج البحث العلمي، ومنهج التصنيف العلمي، والعلاقة بينهما والتأثير المتبادل، فمنهج البحث يبين كيفية الوصول إلى المجهول في هذا العلم أو ذلك، بينما منهج التصنيف - أو هكذا يحاول أن يصل البحث - هو كيفية ترتيب معلومات علم ما ومسائله، وتركيبها في صورة تكشف عنه. فإذا تصورنا وضع العلوم قبل التدوين نجد أن العلماء بها يستخدمون منهج البحث العلمي دون منهج تصنيف، فعلم الفقه مثلاً، أو علم أصول الفقه، هي علوم كانت موجودة ولها منهج البحث العلمي الخاص بها قبل حركة التدوين والتصنيف، ومع بداية حركة التصنيف بدأت تتبلور مناهج ما للتصنيف فيها، وقد ساعد التصنيف - فيما نظن - على تطور العلوم وتطور منهج البحث

(١) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٨).

(٢) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٣٦/١ - ٣٩) باختصار.

(٣) أ/د سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، (ص ٣٨).

(٤) راجع: لوى دى بروجلي، دور العناصر غير العقلية في مجال البحث العلمي، (ص ٣٠٣ - ٣١٢). وريبيه ليكليرك، تطور المنهج التجريبي ومستقبله، (ص ٢٩٦، ٢٩٨). والباحثان ترجمهما أ/د حامد طاهر، في كتابه: منهج البحث بين النظر والتطبيق.

العلمي فيها، ومع تطور العلوم وتطور مناهج البحث تطورت أيضا مناهج التصنيف فيها. فعلاقات التأثير والتأثر متبادلة بين الجميع، لكن من حيث الوجود بالخارج: فمن حيث النشأة يبدأ العلم أولا بالحاجة إليه مستبطنًا لمنهجه، ومع التراكم العلمي يتبلور المنهج وقد يستقل ويفصل في علم خاص، ويتأخر عنه ثم يسايره منهج التصنيف في العلم. أما بعد استقرار العلوم وربما اختلط في الذهن منهج البحث العلمي بمنهج التصنيف في العلم، وهو ما يسعى هذا البحث إلى محاولة تمييزه واستكشاف الحدود والأطر المنظمة له.

ويبدو - في حدود التصور السابق - أن الفرق بين منهج البحث العلمي ومنهج التصنيف في العلم هو فرق حقيقي وجوهري وخارجي وليس ذهنيًا، ولا هو مجرد اختلاف بالاعتبار أو الحثية<sup>(١)</sup>.

ومما يساعد على تأسيس هذا التصور السابق ما يذكره العلماء المسلمون من أن أسماء العلوم كالتحو والكلام والفلسفة وغيرها مشتركة بين ثلاثة معانٍ إجمالاً: ((المسائل، وإدراكاتها، والملكة الحاصلة من تكرر تلك الإدراكات))<sup>(٢)</sup>، فالمسائل هكذا على الإطلاق تشمل المسائل سواء في صورتها غير المدونة، أو بعد التدوين، وكلتا صورتين يطلق عليه علم، وبهذا يصير العلم يطلق على أربعة معانٍ على التفصيل: المسائل قبل التدوين، والمسائل بعد التدوين، وإدراكها، والملكة الحاصلة.

والمسائل قبل التدوين: تحتاج فقط إلى منهج البحث العلمي.

والمسائل عند التدوين وبعده: تحتاج إلى منهج البحث العلمي ومنهج التصنيف في العلم.

وإدراك المسائل قبل التدوين: يحتاج إلى إدراك منهج البحث العلمي، وسلامة القوة الذهنية المدركة.

وإدراك المسائل بعد التدوين يحتاج إلى إدراك منهج البحث العلمي، ومنهج التصنيف في العلم، وسلامة القوة الذهنية المدركة.

وهكذا يمكن أن يقال في الملكة الحاصلة (وهي القدرة على استحضار كل مسألة كلية من مسائل العلوم متى يرد عليك جزئي من جزئيات تلك المسألة)، ويضاف لحصول الملكة: التكرار، ومعرفة القواعد الكلية، وتكرر تذكرها، واستنباط أحكام بعض جزئيات موضوعاتها منها، ثم تكرر تلك الاستنباطات<sup>(٣)</sup>.

أما عن اتجاه حركة منهج التصنيف، فمن الملاحظ أن منهج البحث الأرسطي المبني على المنطق الصوري يبدأ بإقرار القضايا الكلية لكي ينتقل منها إلى إقرار القضايا الجزئية التي تندرج تحتها، أي أن حركته تتجه من أعلى إلى أسفل،

(١) من الإشارات المهمة التي تساعد على تأسيس الفرق بينهما: مسلك أ/د يحيى هويدى في نقده لموقفه الدكتور أحمد أمين من العقلية العربية وأنها تصنف بضعف المنطق، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلاً دقيقاً، يقول د/ أحمد أمين: ((وإذا نظرت في كتاب كالأغانى أو العقد الفريد أو البيان والتبيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعاً واحداً ألفت عليه نظرة عامة دفعة واحدة ثم وضع في مكان واحد، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة))، فيقول أ/د يحيى هويدى في نقده: ((لكننا نلاحظ أنه إلى جانب هذه الأمثلة من الكتب التي اختارها المرحوم الدكتور أحمد أمين هناك أمثلة أخرى من الكتب نلتقى فيها بهذه النظرة الموحدة في التأليف، فكتاب المواقف للإيجي، والملل والنحل للشهرستاني، والفصل في الملل والنحل لابن حزم، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني أيضاً، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي والمباحث الشرقية له أيضاً... إلخ فيها هذا التويب في التأليف، ثم إننا لا نرى أن افتقار الكتب التي أشار الدكتور أحمد أمين إلى التويب لا يرجع إلى نقص تعاب به العقلية العربية بوجه عام، بل هو نقص عام في منهج التأليف المعروف حينذاك، وهو المنهج المعروف بالمنهج الموسوعي)). انظر: أ/د يحيى هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ١٦ - ١٧).

فأفاد أن نقد الدكتور أحمد أمين هو لمنهج التأليف وليس لمنهج التفكير، وأن هناك فرقاً بينهما، كما أفاد أنه لا بد من ملاحظة تطور منهج التأليف، ومراعاة كون الأمثلة التي ذكرها الدكتور أحمد أمين هي في بواكير التأليف الإسلامي.

(٢) ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ٨٨).

(٣) بخصوص الملكة الحاصلة راجع: ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ٨٨-٨٩).

بينما منهج البحث الاستقرائي الإسلامي - والذي أخذ به الفلاسفة المحدثون أمثال ديكارت<sup>(١)</sup> وفرانسيس بيكون - يأخذ الاتجاه المقابل، حيث يبدأ بالجزئيات لكي ينتقل منها إلى الكليات، أي إن حركته تتجه من أسفل إلى أعلى<sup>(٢)</sup>، وفي ضوء هذا فلا بد أن نتساءل: وماذا عن اتجاه حركة منهج التصنيف؟

يبدو لنا أن منهج التصنيف يساير منهج البحث في اتجاهه الصاعد أو النازل، وهذا ما يمكن أن نلاحظه من خلال مصنّفات الفلاسفة الإسلامية - والتي صيغت بصفة عامة في ضوء المنطق الإرسطي ومنهجه - حيث تعنى أولاً بالكليات وتنتقل منها إلى جزئيات، فهي دائماً تتحرك بالاتجاه النازل، بينما تتجه العديد من الدراسات الفلسفية المعاصرة - تأثراً بالمنهج الحديث - إلى الصعود.

ومهما ذهبنا إليه من فرق بين منهج البحث العلمي ومنهج التصنيف العلمي، فإنهما يتفقان جميعاً في وجوب اتصاف الباحث بالروح العلمية (الموضوعية - الصرامة - القدرة النقدية - التسليم بمعقولية الطبيعة - العمل في فريق)<sup>(٣)</sup>، فالروح العلمية لا تقل أهمية عن منهج البحث العلمي، وهما شرطان أساسيان لا بد أن يتحقق بهما أى باحث مقدم على التصنيف في موضوع ما ويتحقق الشرط الثالث: منهج التصنيف العلمي يكتمل له الشروط الأساسية لتصنيف علمي منهجي رصين.

وفي ضوء الفرق بين منهج التصنيف ومنهج البحث، يمكن تحقيق استفادة أكبر من تعقيب للدكتور أبو ريدة على قول دي بور: ((جاء القرآن بدين، ولم يجتهدم بنظريات، وتلقوا فيه أحكاماً ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد))<sup>(٤)</sup>، فيعلق عليه أ/د أبو ريدة بقوله: ((... وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبوبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تعدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية فحسب (لاحظ يتكلم عن منهج التصنيف)، بل هي التي ينبثق أساسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة، ناشئة عن موضوع الفكر مباشرة (لاحظ يتكلم عن منهج البحث) وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها)).

وهذه ملاحظة قيمة للغاية، فغفلة دي بور عن الفرق بين منهج البحث ومنهج التصنيف أدت به إلى مثل هذا الحكم المتسرع كعادته، وكان وعى المرحوم الدكتور أبو ريدة رائعاً بالفروق المنهجية بين الفلسفة وبين منهج البحث فيها من ناحية، وبين منهج التصنيف فيها من ناحية أخرى.

### ك- العلاقة بين حركة العلم وحركة التصنيف: إن العلاقة بين حركة علم ما وحركة التصنيف فيه هي علاقة تأثير

وتأثر مستمر، فتتأثر حركة التصنيف تأثراً مباشراً بعوامل نشأة العلم موضوعه وأساسه الفكرية، كما تتأثر حركة العلم بحركة التصنيف تأثراً مباشراً باعتبار أن التصنيف أحد أهم مجالى الحركة العلمية.

وربما أثر تصنيف ما بالإيجاب أو السلب في الحركة العلمية، ومن أشهر أمثلة التأثير السلبي من وجهة نظر المدافعين عن الفلسفة هو كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي والذي أصاب الحركة الفلسفية في مقتل؛ ((فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالي موقف الدفاع، وأصبحت موضوعاً لهجوم متصل يشنه علماء الشريعة والكلام...، فلقد كان كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي موجهاً إلى ابن سينا بصفة خاصة، وهو كتاب دفع التأمل الفلسفي في الإسلام إلى أن يتخذ موقف الدفاع، بحيث لم

(١) انظر بخصوص الاستقراء عند رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، (ص ٧٦)، ومقدمة أ/د الخضيرى له (ص ٤٥).

(٢) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٥ - ١٦) باختصار وتصرف.

(٣) للتوسع بخصوصها راجع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٠٩ - ١١٦).

(٤) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٦٦). وتعليق أ/د أبو ريدة، (ص ٦٩) بالهامش.

يستطيع ابن رشد نفسه أن يعيده إلى موقفه السابق<sup>(١)</sup>.

أما التأثير الإيجابي لحركة التصنيف على الحركة العلمية فلا يحتاج لضرب أمثلة إذ أنه هو الأصل في التأثير، وهناك المئات إن لم يكن الألوف من المصنّفات التي أحييت الحركة العلمية في عصرها وما بعده باشتغال العلماء وطلبة العلم به تدريسا وقراءة وإقراء وشرحا....

#### ل - العلاقة بين التصنيف وعلم المصنّف: يقول الإمام الرازي عند تفسير قوله تعالى { أنزله بعلمه } [النساء

١٦٦]: ((والمراد من قوله { أنزله بعلمه } وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال، وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم إذا صنف كتاباً واستقصى في تحريره: إنه إنما صنف هذا بكمال علمه وفضله، يعني أنه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة إلى تصنيف هذا الكتاب، فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن))<sup>(٢)</sup>. فعلم المصنّف هو الأداة الأساسية التي يقوم باستخدامها عند التصنيف.

وكل واحد - كما يقول أرسطو - إنما يجيد الحكم على الأشياء التي يعلمها وفي هذه الأشياء يوجد حاكماً عادلاً، فالحاكم الحاذق في كل واحد من الأشياء هو الأديب في ذلك الشيء.

#### م - منهج التصنيف الفلسفي وعلاقته بالتفلسف وسمات الفيلسوف: في ضوء تعريف التفلسف بأنه عملية

عقلية متوازنة، يقوم بها المفكر لمعرفة حقائق الظواهر وأصولها، أو هو البحث عن حقائق الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض<sup>(٣)</sup>، يتجلى لنا أن التصنيف هو أحد وسائل المفكر لإبراز تفلسفه ونقله إلى غيره، واتباع منهج معين في التصنيف بحاجة إلى عمليات عقلية متوازنة تتفحص الموضوع محل البحث والتصنيف، وتنظر في حقائقها وعلاقة بعضها ببعض. ولهذا فإننا نرى أن منهج التصنيف الفلسفي هو عملية تفلسف محض، ومما يؤكد هذا أن منهج التصنيف الفلسفي يحتاج إلى كل ما تحتاجه عملية التفلسف كما يبعث عليه كل بواعث التفلسف، كما لا بد أن يتمتع صاحب منهج تصنيف الفلسفي بسمات وخصائص النظرة الفلسفية أثناء وضعه لمنهجه.

أما بالنسبة إلى ما تحتاجه عملية التفلسف - وكذلك منهج التصنيف - فإنها تحتاج إلى مفكر على قدر من النضج العقلي، وتحتاج إلى ميدان يجري فيه المصنّف أو المتفلسف أبحاثه ويطيل فيه تأملاته، وموضوع يتمثل في العلاقات المتبادلة بين الظواهر محل البحث، كما يحتاج التصنيف مثله مثل التفلسف إلى غاية وهي الوصول إلى إجابات كافية محددة حول الحقائق المدروسة. أما بالنسبة إلى بواعث التفلسف فإنها باعثة أيضاً على التصنيف المنهجي الدقيق، فمن بواعث التفلسف: القدرات العقلية المتميزة، تكامل الحواس وسلامتها، الدهشة والاستغراب، حب المعرفة والبحث عنها، ونحو ذلك من بواعث على التفلسف، كما يختص التفلسف الإسلامي بوجود الوحي المنزل الذي حث على التفكير وكان له دوره في عملية التفلسف. أما بالنسبة إلى سمات النظرة الفلسفية وخصائصها كالتفلسف، والتسامح الفكري، والتأمل الجاد مع المرونة، وتراكم الخبرة، ونقد الأحكام المسبقة، وغير ذلك من سمات النظرة الفلسفية التي لا بد أن تتسم بها عملية التفلسف، كما ينبغي على الفيلسوف أن يتسم بلزوم العدل والعفة والإقلال من مباحكة الناس، ولزوم الرحمة والفضل والنصح والمحبة للناس، وإيثار الخير على الشر في الأفعال، والحق على الباطل في الاعتقادات، والصدق على الكذب في

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ١٢، ١٣) باختصار.

(٢) الفخر الرازي، التفسير، (٤٤٤/٥).

(٣) أ/د محمد حسيني موسى، التفلسف - مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ٢٧).

الأقوال، وتركبة النفس، ولزوم الشريعة... وغير ذلك من سمات ذكرها فلاسفة الإسلام كالرازي ومسكويه وابن سينا، تدل على أنه لا تلازم مطلقا بين الروح الفلسفية الحرة وبين الإلحاد، وأن الفيلسوف المؤمن أكثر وفاء للنظرة الفلسفية من الفيلسوف الملحد<sup>(١)</sup>.

ومن الجلي أن منهج التصنيف بحاجة إلى كل ذلك، فلا يمكن التصنيف الفلسفي دون قدر كاف من النضج العقلي، كما لا بد من وجود موضوع وغاية للبحث، كما أن منهج التصنيف الفلسفي بحاجة إلى وجود بواعث التفلسف تلك وبصورة كافية وواضحة، وكل ذلك مما يؤكد أن اتخاذ الفيلسوف لمنهج خاص به في التصنيف ينبغي أن يكون نابعا من عملية التفلسف نفسها التي يمارسها أثناء تكوينه لمذهبه الفلسفي، كما أنه بحاجة واضحة إلى أن يتسم بسمات النظرة الفلسفية من القلق والنقد والتأمل... إلخ.

والفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية، والعالم (بالمفهوم الغربي الحديث) يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة، فالاختلاف بينهما إذن اختلاف في نقطة البدء وفي المنهج، ولكن ليس معنى هذا أن نقطة الانتهاء مختلفة، وطبيعة الدراسة الفلسفية توصف بأنها كلية لا باعتبار أنها تحصيل حاصل، أو جمع بعض النظرات الجزئية الخاصة التي قدمها التجريبيون، بل باعتبار أنها تمثل زاوية شمولية يطل منها الفيلسوف على الوجود والحياة، وإذا كانت الفلسفة دراسة نظرية تأملية فليس معنى هذا أنها لا تتخذ من دنيا الأفعال والواقع موضوعا لها، فالتأمل الفلسفي لا بد أن يمتد لهما ولا يدور فحسب حول حياة الفيلسوف الباطنية<sup>(٢)</sup>.

وهذه النظرة الكلية الممتدة داخلا وخارجا التي تتصف بها عملية التفلسف لا بد أن نجد أثرها واضحا على منهج تصنيف أي فيلسوف، بحيث لا ينبغي له في تصنيفه أن ينظر نظرة جزئية، أو يجعل موضوعه محدودا بالداخل وحده أو بالخارج وحده.

### ن - منهج التصنيف وعلاقته بمنهج البحث الفلسفي: تساؤل أحد كبار الباحثين في مقدمة بحث له عن

مناهج البحث الفلسفي عما إذا كان هنالك منهج محدد للبحث الفلسفي، يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته... فبين علماء الرياضيات والطبيعيين إجماعا على مناهج البحث في هذه العلوم، فمنهج البحث في الرياضيات هو: النسق الاستنباطي تسبقه دفعة حدس واضح. ومنهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الفرضي الاستنباطي يتلوه خطوة التحقيق التجريبي حين يكون ذلك ممكنا. لكن طالب الفلسفة قد لا يعرف بوضوح منهج البحث الفلسفي، كما أنه ليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد محدد يلتزمون به، فهل هذا الغموض في أذهان طلبة الفلسفة عن جهل فيهم، أم أن الفكر الفلسفي يقتضيه، وهل هذا التباين بين الفلاسفة في مناهجهم مرض يتطلب علاجاً، أم أنه من طبيعة الفكر الفلسفي؟<sup>(٣)</sup>

وبدورنا لا بد أن نتساءل: هل هناك مناهج تصنيف في العلوم الفلسفية تعتبر أهم مجلى لمناهج البحث فيها؟ نعتقد أنه إذا اكتنف الكلام عن مناهج البحث الفلسفي الغموض، فإننا سنتوقع غموضاً أكثر في الكلام عن مناهج

(١) انظر بخصوص ما تحتاجه عملية التفلسف، وبواعثها، وسمات النظرة الفلسفية: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ٣٧ - ٣٩). - أ/د محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، (ص ١٥ - ٢٣). - أ/د محمد حسيني

موسى، التفلسف - مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ٤٨ - ٤٩، ١٠٩ - ١٠٦، ١٥٩ - ٢٠٦).

(٢) أ/د يحيى هويدى، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ٢٢ - ٢٤).

(٣) الدكتور محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٥)، بتصرف.

فهذا البحث يتساءل هل هناك منهج محدد للتصنيف في علوم الفلسفة يلتزم به المصنّف - فيلسوفا كان أم متكلمًا أم صوفيا - حين يكتب في الفلسفة بعلومها المختلفة؟ وما أثر اختلاف منهج البحث الفلسفي في منهج التصنيف الفلسفي، ((فليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد محدد يلتزمون به))<sup>(١)</sup>.

وإذا كان هناك مشكلات عميقة في الفحص عن منهج البحث الفلسفي، إلى درجة أن هناك من الفلاسفة - مثل كانط وهوسرل - من يذهب إلى أن الفلسفة رغم المنهج الديكارتي لا زالت تفتقر إلى منهج، فلا شك أننا سنواجه مشكلات أعمق وأصعب في رحلة البحث عن مناهج التصنيف. إن أي علم له ثلاث مقومات أساسية: موضوعات بحث محددة تميزه من العلوم الأخرى - منهج حدد يتفق عليه كل المشتغلين به - نتائج مثمرة بحيث يبدأ الباحث عمله حيث انتهى سلفه<sup>(٢)</sup>.

من ثم تساءل الدكتور محمود زيدان: عما إذا كان هنالك منهج محدد للبحث الفلسفي يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته؟ وحاول في بحثه المتميز الوصول إلى مدى قيام منهج محدد يلتزم به الفلاسفة، وقد استطاع رصد مناهج فلسفية أدركها أصحابها في وضوح وأمكنهم عزلها عن مذاهبهم، واختار بعضها لعرضه في دراسته، مطبقا لكل منهج على إحدى نظريات فيلسوفه، توضيحا للمنهج وحكما على مدى نجاحه فيه، واتخذ من هذا سبيلا للوصول إلى تركيب منهج يحوى العناصر المشتركة بين تلك المناهج...<sup>(٣)</sup>.

إن هذا الذي طرحه الدكتور محمود زيدان بخصوص منهج البحث الفلسفي مطروح بعينه بخصوص منهج التصنيف. ومن الممكن أن نطرح بعض الأسئلة: هل يمكن تصور الأمرين منفصلين عن بعضهما البعض؟ هل من الممكن أن يتبع الباحث الفلسفي منهج البحث العلمي في تناول قضيته دون أن يكتب بحثه، وهل التصنيف من شروط منهج البحث، هل يمكن أن يصنف الكاتب دون أن يتبع منهجا بحثيا، ولا منهجا تصنيفيا، أو هل يمكن له أن يكون له منهج في التصنيف دون أن يلتزم بمنهج بحث محدد وواضح؟

ومن جهة أخرى فإن العلوم تتمايز ((باختلاف موضوعاتها، كما تتمايز باستقلال مناهجها، فالمنهج جزء من شخصية العلم، وأساس من أسس استقلاله، وتفرد عن غيره من العلوم، ولئن اشتركت بعض العلوم أو تقاربت في موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه، فإنها لا بد أن تتمايز بوجه ما في كل من هذين الجانبين))<sup>(٤)</sup>، يعني: موضوع العلم، ومنهج البحث فيه، ونقترح من خلال دراستنا هذه أن نضيف جانبا ثالثا تتمايز فيه العلوم وهو: منهج التصنيف، والذي ينتج عن تفاعل منهج البحث مع موضوعات العلم، بالإضافة إلى خبرة العالم وأدواته العلمية المختلفة مناهج في التصنيف تختلف من علم إلى آخر، بل من عالم إلى آخر.

س - مناهج التصنيف وتنظيم المعرفة: تنظيم المعرفة عند كانط هو فن يرمى إلى تنظيم المعرفة منهجيا على

(١) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٥).

(٢) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٥-٦).

(٣) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٧/١).

(٤) أ/د حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣٣).



أسس منطقية<sup>(١)</sup>. وهو على هذا وثيق الصلة بمناهج التصنيف إذ يرمى منهج تصنيف ما إلى تنظيم المعرفة منهجياً، لكن لا على أسس منطقية وحسب، بل ربما تكون هناك أسس أخرى تتم مراعاتها تناسب فرع المعرفة الذى يستخدم فيه هذا المنهج، ومن الممكن أن تكون تلك الأسس صناعية، أو تحكومية، أو تلقائية، أو ذاتية... إلخ.

ف - منهج التصنيف وعلاقته بعلم الاتصال: هناك علاقة وثيقة بين منهج التصنيف فى علم من العلوم، وبين

الاتصال، بما أن منهج التصنيف يهدف فى النهاية إلى إخراج مادة علمية بطريقة مكتوبة، فالصورة التى ينتهى إليها التصنيف تعتبر الآن من وسائل الاتصال التى يدرسها علم الاتصال الآن:

(١) والاتصال عملية يستطيع بواسطتها طرفان أن يتشاركا فى فكرة أو مفهوم أو إحساس أو اتجاه أو عمل ما، وإذا كان الاتصال بهذا المفهوم عند علمائه يشمل الاتصال بكل وسائله المقروءة والمسموعة والمرئية، فإنه من هذه الحثية يكون أوسع مفهوماً من موضوع بحثنا مناهج التصنيف، والتى تختص بالصورة المقروءة فحسب.

إلا أن هناك العديد من الفوائد المهمة التى يمكن أن نستفيد فيها فيما نحن بصدده من خلال دراسة نظرية الاتصال.

ومن ذلك: أن عناصر عملية الاتصال حتى نضمن نجاحها هى: المرسل (المصنّف) - الرسالة (المادة العلمية

المصنّفة) - المستقبل (القارئ) - ووسيلة الاتصال (المصنّف). إن هذه العناصر لا بد أن تكون واضحة فى منهج التصنيف باعتباره عملية اتصال<sup>(٢)</sup>.

(٢) والمرسل (المصنّف) هو من يود التأثير فى الآخرين ليشاركوه فى أفكار وإحساسات واتجاهات معينة، ووظيفته

أن يضع فكرة الرسالة ثم يصوغها فى كلمات لكى ينقلها للآخرين، ولذلك يجب أن يكون ملماً برسائله، عارفاً لكيفية تصميمها بطريقة تجذب انتباه المستقبل، وتساعد على إدراكها، حتى يضمن نجاح عملية الاتصال، لأن معرفة المرسل بموضوع الرسالة (العلم بالتخصص) وحده لا يكفى لأن إجادته لطريقة تبليغ هذه الرسالة (جودة التصنيف) لا تقل عن ذلك أهمية، ولا بد أن يراعى المرسل الناجح (المصنّف) مدى استجابة المستقبل لرسالته، وينبغى على المرسل (المصنّف) ضماناً لنجاح عملية الاتصال أن يعدل رسالته أو طريقة إرسالها فى ضوء ردود أفعال المستقبل.

(٣) والمستقبل (القارئ) وهو الفرد أو الجماهير التى يوجه إليها المرسل (المصنّف) رسالته (مصنّفه)، والتى تصل إليه

فى صورة رمزية غالباً، فيبدأ فى ترجمة هذه الرموز فى ضوء خبراته السابقة وحاجاته، وكلما تشابهت خبرات المستقبل مع خبرات المرسل (المصنّف) المتصلة بموضوع الرسالة ازداد فهمه، وهناك أربعة احتمالات نتوقعها من المستقبل للرسالة: فهمها فهماً كاملاً - فهمها فهماً غير كامل - فهمها فهماً خاطئاً - عدم فهم الرسالة نهائياً، وفهم مدلول المصطلح المرسل يتوقف على خبرة المستقبل وخلفياته، ويعتمد احتمال تغير سلوك المستقبل على مدى تفهمه للرسالة.

(٤) والرسالة (المادة العلمية) هى الأفكار والمفاهيم والإحساسات والاتجاهات التى يرغب المرسل فى إعلام

الآخرين بها، وينبغى أن يراعى فيها جذب انتباه المستقبل بمراعاة حاجته إلى موضوع الرسالة، وصياغة الرسالة بحيث تحتوى على مثيرات تضمن استمرار انتباه المستقبل وتشوقه كإلقاء الأسئلة، وإثارة المشكلات المناسبة خلال عملية الاتصال، وأن يراعى فى صياغة رسالته أن تناسب المستقبل فى اللغة والوسائل والرموز، وأن تثير الرسالة شعور المستقبل بحاجته إلى موضوع الرسالة، وأن تقترح طرقاً لسد هذه الحاجة.

(١) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٥٦).

(٢) عبد الفتاح مصطفى غنيمه، نشر الكتاب، (ص ٣ - ٧، ٩ - ١٤، ٢١ - ٢٣) باختصار وتصرف يسير، وزيادة بين الأقواس لتناسب موضوع البحث.

٥) ووسيلة الاتصال (الكتاب) هي الأداة الذي تنقل به الرسالة إلى المستقبل، واللغة المكتوبة والمسموعة من أهم وسائل الاتصال، ولكل وسيلة من وسائل الاتصال مزايا ونواحي قصور، مما يتطلب دراسة خصائص كل وسيلة وكيفية استخدامها والقواعد الخاصة لهذا الاستخدام، وتتميز الكلمة المطبوعة بالعمق في التفكير والصبر على دقة البحث، والقدرة على حمل الآراء المدروسة، وتتيح للمستقبل (القارئ) فرصة للتأمل والتمعن في الفكر المطبوع بين يديه أكثر من مرة، كما يمتاز الكتاب بالقدرة على الاحتفاظ بالمعلومات، وبأية تفاصيل تظهر الحاجة إليها، من ثم فهي أفضل وسيلة لتقديم الموضوعات الطويلة والمعقدة، ومن هنا تنجح أكثر مع الجماهير المتخصصة والمتقنين، وتمتاز بالقدرة على تواصل القارئ معها وقتما يشاء، كما أنها تحتاج إلى مساهمة أكبر من المستقبل، بدرجة تفوق وسائل الاتصال الأخرى كالوسائل المسموعة مثلا، ومن هنا لا بد أن تمتاز بوضوح المقاصد والأهداف، وأن تحتوى على مادة علمية مفيدة.

وهذه العبارة الأخيرة تشير إلى مشكلة البحث، وهو الوصول إلى الطريقة المثلى في التصنيف بحيث يشمل كل مزايا الكتب، ويتخلص مما فيها من قصور، بحيث يؤدي الكاتب أو المصنّف رسالته التي يريد توصيلها على أحسن وجه. وهكذا في ضوء نظرية الاتصال الحديثة يمكن للمصنّف أن يتبع منهجا متميزا في تصنيفه، يجعله قادرا على إيصال مراده إلى القارئ، وقادرا أيضا على مواجهة وسائل الاتصال الأخرى التي تمثل تحديا كبيرا أمام الكتابة والتأليف.

ص - العلاقة بين مقدمة العلم ومقدمة المصنّف: مقدمة المصنّف فيما يذكر الشيخ الباجوري: ألفاظ تقدمت

أمام المقصود لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه. أما مقدمة العلم: فجملة معان يتوقف عليها الشروع في المقصود كالحمد والثناء إلى آخر المبادئ العشرة<sup>(١)</sup>.

إن مقدمة المصنّف هي جزء أساسي من منهج التصنيف نفسه، يتوقع القارئ أن يجد فيها المفاتيح الأساسية التي تعينه على التفاعل مع المصنّف، سواء في ذلك بيان مقدمة العلم أو غير ذلك من معلومات وبيانات كاشفة. وقد كان لعلماء الإسلام خاصة المتأخرين منهم اهتمام واضح بفكرة مقدمة العلم التي تشمل المبادئ العشرة: (حد العلم - موضوعه - غايته - مستمده - مسأله - نسبته - اسمه - حكمه - فضله - واضعه) سواء في مقدمات مؤلفاتهم، أو حتى بالتصنيف المستقل لمقدمات العلوم<sup>(٢)</sup>.

ق - علاقة علوم الفلسفة الإسلامية بالشريعة وأثر ذلك على مناهج التصنيف: ((إن التمييز بين علوم

الكلام والفقه والتصوف اعتباري محض، إذ يمكن أن تندرج جميعها تحت اسم واحد، هو الشريعة، فعلم الفقه مستند إلى علم الكلام، استناد الفروع إلى الأصول، وعلم التصوف مستند إلى علمي الكلام والفقه، إذ لا بد للصوفي على الحقيقة من علم كامل بالكتاب والسنة لكي يصحح اعتقاداته وعباداته ومعاملاته على اختلافها. وانفصال هذه العلوم بعضها عن البعض الآخر وجد نتيجة التخصص العلمي الدقيق، وهو أمر ظهر في الإسلام في وقت متأخر، وبهذا التخصص صار كل علم في مساره على قواعد ومناهج خاصة، فتميز عن غيره من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته<sup>(٣)</sup>.

فمع كون التمييز بينها - في ضوء الرأي السابق - أمر اعتباري محض، إلا أنه مع تطور العلوم الإسلامية صار لكل

(١) الباجوري، شرحه على السنوسية، (ص ٩).

(٢) كما فعل الشيخ محمد عليان المرزوقي الشافعي (ت ١٣٥٥ هـ)، في كتابه (اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم) وغيره، والشيخ علي رجب الصالح في رسالته (تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر). وغيرهما ممن ألف في هذا الفن من العلم.

(٣) راجع: أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٥).

علم منها منهج بل مناهج، ومدارس مختلفة ومتنوعة في ثراء مدهش ومتسع، وتم ذلك خلال قرون قليلة. إذن ومع التسليم بعلاقة هذه العلوم بالشريعة الإسلامية، فلا بد أن تكون الشريعة - بمفهومها العام والواسع - هي المحور الذي تدور حوله هذه العلوم صدورا وورودا، تبدأ منها وترجع إليها، تبنى عليها، وتخدمها، تستوضح منها، وتوضحها.

ر - العلاقة بين منهج التصنيف وعلم آداب البحث والمناظرة وعلم الجدل: تتناول آداب البحث كيفية المناظرة وشرائطها وتحول دون التخبط في البحث وتعين على إظهار الحقيقة<sup>(١)</sup>. وربما سمي أيضا: ((علم آداب البحث وصناعة التوجيه، فهو قوانين يميز بها الموجه من الأبحاث عن غير الموجه، وموضوعه الأبحاث، لأنه يبحث في أعراسها، وهي كونها موجهة، ومن ليس له بضاعة من هذا الفن لا يكاد يفهم أبحاث العلوم، وهذا الفن يقارب ما ذكره الأصوليون في باب القياس، لكنه ليس بعينه، إذ هذا الفن ينطبق على الدليل المنطقي، وما ذكره الأصوليون منطبق على القياس الفقهي، مع أن بينهما تخالفا في بعض الاصطلاحات... وهذا الفن يخالف فن الجدل، لأن علم المناظرة علم يقتدر به على معرفة الصواب، فغرض المناظرة إظهار الصواب، وعلم الجدل علم يقتدر به على حفظ أي وضع كان، وهدم أي وضع كان، فالجدلي إما مجيب يحفظ وضعاً، أو معترض يهدم وضعاً<sup>(٢)</sup>، يعني بغض النظر عن كون الجدل بالحق أو الباطل. وعليه يمكن القول أن التزام آداب البحث<sup>(٣)</sup> على علاقة وثيقة بمنهج التصنيف، وينبغي إدراجه ضمن معايير منهج التصنيف، فمن كان في تصنيفه ملتزماً بقواعد آداب البحث كان منهجه في التصنيف أسلم.

ش - علاقة حسن التصنيف بحسن التعليم: إن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً - كما يقول الإمام ابن خلدون - إذا كان:

- ١ - على التدرج شيئاً فشيئاً، وقليلًا قليلًا، يلقي عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب، ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال.
- ٢ - ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفى الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته.
- ٣ - ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا معلقاً إلا وضحه وفتح له مقله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته.

يقول ابن خلدون: هذا وجه التعليم المفيد، وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات... فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً، ويكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة، إلا في الأقل، وعلى سبيل التقريب

(١) المعجم الفلسفي (مجمع اللغة)، (ص ١).

(٢) ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤١ - ١٤٢) باختصار وتصرف.

(٣) قدم العلماء المسلمون مجموعة متميزة من المصنّفات في هذا العلم، ومن أشهر ما طبع منها: عضد الدين الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦ هـ)، آداب البحث. - الشريف الجرجاني، رسالة آداب البحث والمناظرة. - طاش كبرى زاده (عصام الدين أحمد بن مصطفى، ت ٩٦٨ هـ)، منظومة في آداب البحث. - ساجقلى زاده، الرسالة الوليدية في معرفة آداب البحث والمناظرة، وطبع له بالقاهرة شرحان: شرح الأمدى، وشرح منلا عمر زاده. - زين المرصفي (ت ١٣٠٠ هـ)، منظومة آداب البحث. - عبد الرشيد الجونغورى الهندى، الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة للشريف الجرجاني. - محمد محيى الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، وهو من اللطف وأقرب ما صنف في هذا الفن. - أحمد مكى (من علماء الأزهر الشريف، شيخ معهد الزقازيق)، تعليق على رسالة آداب البحث، وكلاهما (التعليق والرسالة) من تأليفه. - عبد الغنى محمود (من علماء الأزهر الشريف، مدرس بمدرسة القضاء الشرعى)، آداب البحث. ولمزيد من التوسع حول هذا العلم، راجع: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/ ٢٨٠ - ٢٨١). صديق حسن خان (ت ١٣٠٧ هـ)، أبجد العلوم، (ج ٢ / ق ١، ص ٤٧ - ٤٩).

والإجمال، وبالأمثلة الحسية، ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا قليلا بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد ثم في التحصيل، ويحيط هو بمسائل الفن. وإذا أقيمت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي ويعيد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه، وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه<sup>(١)</sup>.

وبناء عليه فلا بد أن يراعى التصنيف في كل مرحلة من المراحل الثلاثة التي ذكرها ابن خلدون مقصود كل مرحلة: ففي المصنّفات التي تخاطب المرحلة الأولى من المبتدئين: ينبغي الاقتصار من مسائل كل باب على أصوله. ويقتصر في شروح تلك المرحلة على الشرح الإجمالي للمسائل. وفي مصنّفات المرحلة الثانية: يرتفع في مسائل الأبواب إلى رتبة أعلى. وفي الشروح يستوفى الشرح والبيان ويخرج عن الإجمال، ويبدأ في ذكر الخلاف، ووجهه ودليله.

وفي مصنّفات المرحلة الثالثة: يتم استيعاب مسائل الفن كله، وعويصه ومبهمه، ولا يدع شيئا معلقا إلا ويتم إيضاحه. ت- منهج التصنيف وعلاقته بالمنهج الدراسي: المنهج الدراسي لأي علم هو الإطار العلمي لفرع من فروع الدراسة يعبر عن رؤية المجتمع وأهدافه التربوية والمدى العلمي الذي وصل إليه المجتمع في هذا الفرع من العلوم، والمرحلة الدراسية المناسبة لهذا المنهج<sup>(٢)</sup>.

فالمنهج الدراسي مغاير لمنهج التصنيف، وبحاجة ماسة إليه، حيث لا بد أن يصاغ المنهج الدراسي من خلال منهج تصنيف دقيق يراعى الاحتياجات والأهداف والمرحلة الدراسية المعنية إلى آخره، من هنا نجد علاقة تأثير متبادلة بينهما، فالمنهج الدراسي بحاجة إلى وضع منهج تصنيف خاص، يتنوع بتنوع المراحل الدراسية، وجمهور الخطاب. ويطرح بعض المختصين التربويين بمناهج تدريس العلوم الفلسفية - وبما يؤازر موضوع هذا البحث، وفي ضوء الكلام السابق - أنه من الممكن أن يصاغ المنهج الفلسفي لطلبة المرحلة الثانوية في إحدى الصيغ (اقرأ: مناهج التصنيف) الآتية:

١) الصيغة التاريخية (اقرأ منهج التصنيف التاريخي)، والتي تقوم على تتبع الفلاسفة تاريخيا بحسب عصورهم ومدارسهم.

٢) صيغة النصوص، وتمثل في عرض نصوص من مؤلفات الفلاسفة الأصلية.

٣) الصيغة التحليلية، وتمثل في تحليل الفلسفة إلى موضوعات، وعرض كل موضوع على حدة.

٤) صيغة المشكلات: وذلك بتقسيم الفكر الفلسفي إلى مشكلات مثل مشكلة الوجود، المعرفة، الأخلاق، السياسة.

٥) الصيغة التركيبية: وذلك بتركيب الاتجاهات الفلسفية إلى مذاهب: كالمذهب المادى، المذهب الروحي.

٦) الصيغة الاختيارية، وتمثل في اختيار بعض الموضوعات الفلسفية<sup>(٣)</sup>.

إن هذه الصيغ ما هي إلا مناهج تصنيف في المنهج الدراسي الفلسفي، يمكن من خلالها صياغة المادة الدراسية الفلسفية في ضوء بقية العناصر الضرورية لمنهج التصنيف الدراسي الفلسفي. وهذه المناهج يمكن أن نستصحبها من مرحلة

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٢) باختصار.

(٢) عبد المجيد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، (ص ٦٥).

(٣) عبد المجيد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، (ص ٦٦)، وقد توسع في شرح هذه الصيغ كما سماها أو مناهج التصنيف كما يسميها هذا البحث، وذلك من (ص ٦٧ - ٩٠). وللاستزادة بخصوص مناهج العلوم الفلسفية وتدريس مادة الفلسفة راجع: سماح رافع محمد، مناهج المواد الفلسفية في التعليم الثانوي - تطورها وتوحيدها بين الدول العربية. - عبد الكريم المراق وآخرون، تدريس الفلسفة باللغة العربية في تونس (١٩٤٨ - ١٩٨١).

إلى أخرى، ومن جمهور خطاب إلى جمهور آخر مع تغيير في بقية العناصر بما يناسب المخاطب الجديد.

## ثانياً: آثار منهج التصنيف:

أ- أثر التصنيف على عقل المصنّف نفسه: إن التصنيف شأنه شأن غيره من الصناعات تكسب صاحبها مزيداً من العقل، وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((الصناعات تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب: قد ذكرنا في الكتاب أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيد عقلاً فريداً، والصناعات أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صناعات في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل.

والكتابة من بين الصناعات أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصناعات. وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، فهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة وتعود النفس ذلك دائماً. فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعودوه من ذلك الانتقال))<sup>(١)</sup>.

ب- أثر التصنيف على علم المصنّف نفسه: فكما أن لعلم المصنّف علاقة واضحة بمنهجه في التصنيف كما سبق، فإن لمنهجه في التصنيف أثر على تطوير علم المصنّف نفسه، فالعلاقة بين علم مصنّف ما ومنهجه في التصنيف هي علاقة تأثير وتأثر متبادلة. يقول الحافظ الخطيب البغدادي: ((قل ما يتمهر في علم الحديث (يمكن تعميمه على مطلق العلم) ويقف على غوامضه ويستثير الخفي من فوائده إلا من جمع متفرقه وألف متشنته وضم بعضه إلى بعض واشتغل بتصنيف أبوابه وترتيب أصنافه فإن ذلك الفعل مما يقوى النفس ويثبت الحفظ ويدكي القلب ويشحذ الطبع ويسط اللسان ويجيد البيان ويكشف المشتبه ويوضح المتببس ويكسب أيضاً جميل الذكر وتخليده إلى آخر الدهر))<sup>(٢)</sup>.

ويقول الإمام النووي رحمه الله فيما تقدم نقله<sup>(٣)</sup>: ((وينبغي أن يعتنى بالتصنيف إذا تأهل له، فبه يطلع على حقائق العلم ودقائقه، ويثبت معه لأنه يضطره إلى كثرة التفتيش والمطالعة والتحقيق والمراجعة والاطلاع على مختلف كلام الأئمة ومتفق، وواضحة من مشكله، وصحيحه من ضعيفه، وجزله من ركيكه، وما لا اعتراض عليه من غيره، وبه يتصف المحقق بصفة المجتهد))<sup>(٤)</sup>.

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٣٨٩).

(٢) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي والسماع، (٢/٢٨٠).

(٣) انظر هنا: (ص ٣).

(٤) النووي، المجموع شرح المهذب، (١/٢٩ - ٣٠).

فتأثير التصنيف لا يقتصر مداه على المتلقى أو القارئ وحده، بل يمتد إلى المصنّف نفسه، فأول من يستفيد من التصنيف هو كاتبه ومصنّفه؛ فالتصنيف لا بد معه من كثرة الاطلاع، والتفتيش، ويعيرون على من صنف دون اطلاع، يقول القاضي شمس الدين الخوي: ((بعض الناس يفتخر ويقول كُتبت هذا وما طالعت شيئا من الكتب ويظن أنه فخر ولا يعلم أن ذلك غاية النقص فإنه لا يعلم مزية ما قاله على ما قيل ولا مزية ما قيل على ما قاله فيماذا يفتخر))<sup>(١)</sup>.

**ج- أثر التصنيف في بلورة أحد المذاهب أو تطوير بعض العلوم:** للتصنيف أثر بالغ في بلورة مذهب ما، بحيث يبلغ هذا الأثر إلى الحد الذي ينسب فيه المذهب إلى ذلك المصنّف نفسه، وإن كانت أصول المذهب وأساسه بل وفروعه قد تقدمت عليه، ومن أمثلة ذلك: المذهب الأشعري والذي يعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة، وإنما اشتهرت بالنسبة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، لما قدمه من جهود في التصنيف في هذا المذهب، ونصرته بالأدلة العقلية والنقلية، والدفاع عنه ضد خصومه، وفي ذلك يقول الدكتور النشار: ((مذهب أهل السنة والجماعة تكوّن من قديم، ولم يكن حادثا على يد أبي الحسن الأشعري أو الماتريدي))<sup>(٢)</sup>، ولا شك أن جهد الأشعري والماتريدي الذي استحقا به هذه النسبة لم يقف عند حد التصنيف فحسب بل اتسع إلى المحاورات والمناظرات مع الخصوم، ونشر المذهب بين الأصحاب الذين حملوه وصنّفوا فيه أيضا، لكن يبقى دائما أن التصنيف هو أكثر محاور النشاط العلمي تأثيرا وبقاء. ويرى بعض الباحثين في معرض كلامه على تطور علم الكلام ((أن في مرحلة التدوين تحولت الاتجاهات إلى مذاهب كاملة لها آراؤها المتميزة في مختلف مسائل العقيدة))<sup>(٣)</sup>.

وهذه الفكرة عن أثر التدوين في بلورة المذهب، تنقلنا إلى العلاقة بين التصنيف والمذهب، فهل المذهب سابق على التدوين أم العكس، والذي يبدو أن العلاقة بينهما متبادلة، بمعنى أن المذهب قبل التدوين يكون في طور الإنشاء والتأسيس، فإذا تم تدوينه انتقل إلى طور البلورة، فإذا تبلور انتقل بالتصنيف من مرحلة التدوين والجمع، إلى التحرير والتحقيق، وهكذا. بل ربما يساعد التدوين على تبلور العلم نفسه الذي دون فيه، كما حدث في علم أصول الفقه، فالتطور الحقيقي في علم أصول الفقه حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه<sup>(٤)</sup>.

**د- أثر مناهج التصنيف على الحركة العلمية:** هناك العديد من الثمرات التي يمكن التماسها من وراء منهج التصنيف:

- ١- محاولة الكشف عن الفلسفة والحكمة من وراء ترتيب مسائل علم ما في هذه الصورة أو تلك، مما يوضح لنا الموقف العلمي للمصنّف وراء ذلك، ويرشدنا إلى الطريق الأمثل لترتيب مسائل العلم، والتصنيف فيه.
- ٢- محاولة الكشف عن أحد أوجه التطور في علوم الفلسفة الإسلامية من خلال رصد التطور في التصنيف.
- ٣- محاولة فتح آفاق جديدة لفهم التراث الفلسفي الإسلامي من خلال تحليل مناهج التصنيف فيه، وقراءة هذا التراث من خلال أطر منهجية تصنيفية، ففهم نص ما من خلال قراءته قراءة مطلقة يختلف عن فهمه في حالة قراءته قراءة

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (١/١٦).

(٢) د/أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٣٤). وقريب من هذا المعنى: نسبة القراءات القرآنية المتواترة إلى من اشتهر بها، كقراءة حفص، وقراءة ابن كثير، وقراءة ورش، فنسبة القراءة إليهم نسبة اشتهار، وإلا فالقراءة سنة متبعة عن سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم.

(٣) د/ محمد حسن عبد العزيز، مقدمة مفاتيح العلوم للخوارزمي، ط الدخائر، (ص ٢١).

(٤) د/أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٧٤).

## الباب الأول مناهج التصنيف من الخارج - الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره

منهجية مبنية على مناهج التصنيف، بما يوضح منهج النص المقروء وخصائصه ومميزاته، مقارنة مع نظائره في نفس منهج التصنيف، أو في مناهج التصنيف الأخرى. فمثلا قراءة المواقف للعصديجي من خلال معرفة منهجه في التصنيف داخل علم الكلام من المتوقع أن يعطينا فهما أفضل له، ولا شك أنه كلما اتصفت القراءة بمنهجية أكثر كلما كان الفهم أوضح، ولهذا فدراسة مناهج التصنيف تحاول أن تعطينا أداة جيدة لفهم تراثنا الإسلامي.





## الباب الثاني مناهج التصنيف من الداخل

الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزاؤه

الفصل الثاني: شروط منهج التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته

## الباب الثاني: مناهج التصنيف من الداخل

### الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزاؤه:

ثانيا: تعريف منهج التصنيف

أولا: مفاهيم ذات صلة

رابعا: أجزاء منهج التصنيف

ثالثا: طبيعة منهج التصنيف

#### أولا: مفاهيم ذات صلة:

٣- التدوين

٢- الكتابة والإنشاء

١- المنهج

٦- التصنيف

٥- التأليف

٤- التركيب

٧- المذهب الفلسفي...

١- الْمَنْهَجُ<sup>(١)</sup>: ذكر ابن فارس في المقاييس أن معاني مادة (النون والهاء والجيم) تدور حول أصلين متباينين: الأول: النهج الطريق... والآخر: الانقطاع، ومنه التَّهَجُّجُ: انبهار النَّفْسِ وانقطاعه، وَنَهَجَ الثَّوبَ: أخلق ولما ينشق. وَنَهَجَ الطَّرِيقَ يَنْهَجُهُ نَهَجًا وَنُهُوجًا، وَأَنْهَجَ إِِنْهَاجًا: وَضَحَ وَاسْتَبَانَ، ومنه: نَهَجَ أَمْرَهُ، إِذَا وَضَحَ. وَنَهَجَ الطَّرِيقَ، وَأَنْهَجَ: أَبَانَهُ وَأَوْضَحَهُ. وَنَهَجَهُ: سَلَكَهُ. وَانْتَهَجْتَهُ: اسْتَبْتَنْتَهُ. وَاسْتَهَجَ الطَّرِيقَ: صَارَ نَهَجًا وَاضِحًا. وَالتَّهَجُّجُ وَالتَّهَجُّجُ وَالتَّهَجُّجُ وَالتَّهَجُّجُ: الطَّرِيقُ الْمَسْتَقِيمُ، يُقَالُ فِي اللُّغَةِ: طَرِيقٌ نَهَجٌ: بَيِّنٌ وَاضِحٌ. وَالتَّهَجُّجُ وَالتَّهَجُّجُ: الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ، قَالَ تَعَالَى {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعًا وَمِنْهَاجًا} [المائدة، آية ٤٨]، وَجَمَعَهُمَا مَنَاهِجٌ، وَلَمْ تَرُدْ هَذِهِ الْمَادَّةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْآيَةِ. وَيُرَى الْمَعْجَمَ الْوَسِيطَ أَنَّ الْمَنْهَاجَ بِمَعْنَى الْخِطَّةِ الْمَرْسُومَةِ هُوَ اسْتِعْمَالُ مُحَدَّثٍ. وَيُؤْخَذُ مِنْ دَلَالَةِ الْمَنْهَاجِ أَوْ الْمَنْهَجِ اللَّغْوِيَّةِ أَنَّ الْمَنْهَاجَ أَوْ الْمَنْهَجَ يَتَصَفَّ الْأُمُورَ التَّالِيَةَ: ١- طَرِيقٌ. ٢- مُسْتَقِيمٌ. ٣- وَاضِحٌ بَيْنَ. ٤- مُشْتَقٌّ أَوْ مُتَّخَذٌ وَلَيْسَ طَبِيعِيٌّ.

والمنهج اصطلاحاً وبوجه عام هو: وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة. وقد يراد بالمنهج السبيل الموصل إلى الحقيقة، أو الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، ومن الممكن أن نفهم هذا اللفظ بمعنى عام، فتدخل تحته كل طريقة تؤدي إلى غرض معلوم نريد تحصيله، فتمت على هذا الاعتبار منهج للتعليم، ومنهج للقراءة، وتمت أيضا منهج

(١) راجع: أساس البلاغة، لسان العرب، والقاموس المحيط، والمقاييس، والمصباح المنير، ومختار الصحاح، بترتيب محمود خاطر، وتهذيب الصحاح للزنجاني، والمفردات في غريب القرآن، الفائق، والمعجم الوسيط، (مادة: ن ه ج).

للووصول إلى نتائج مادية كما هي الحال في العلوم العملية، وللتربية منهج، وللدراسات على اختلافها مناهج<sup>(١)</sup>. وهناك تعريفات مختلفة للمنهج بحسب ما يضاف إليه أو يوصف به<sup>(٢)</sup>، وإن كان الفصل بين المناهج غير ممكن على المستوى العملي في أثناء البحث العلمي نفسه، ولكن يقوم علماء المنهج بتقسيمه إلى مناهج من أجل دراستها فحسب، وعلينا إذن أن نراعى تلك الوحدة، وألا نعد هذا التقسيم تقسيماً مطلقاً، فهي كلها في الواقع خطوات مختلفة في منهج واحد عام<sup>(٣)</sup>، ذلك لأن جوهر المنهج العلمي يظل في الجميع واحداً، وهو أن يضع الباحث فروضاً لكي يستتبط منها نتائجها، ثم يتحقق من صدقها بالوسائل المختلفة إما بالرياضة أو الملاحظة أو التجربة... إلخ<sup>(٤)</sup>.

ولهذا فقد أشار غير واحد من علماء المنهج إلى أن عدد المناهج لا يكاد ينحصر<sup>(٥)</sup>، ((فهناك من المناهج العلمية بقدر ما يوجد من العلماء))<sup>(٦)</sup>، ونجد هنا نقطة التقاء عجيبة بين السلوك المنهجي الحديث، والسلوك الصوفي الإسلامي والذي تعدد فيه أيضاً الطرق إلى الله بتعدد أنفاس السالكين، فليس هناك منهجا واحداً للسلوك، كما أنه ليس هناك منهجا علميا واحداً للبحث، لكن أيضاً التعدد هو تعدد أعراض لا تعدد جوهر لأن الجوهر واحد، وهو: الوصول إلى الحق والحقيقة، فمن الممكن إرجاع ذلك إلى أن الروح فيهما واحدة والغاية منهما واحدة، فالروح فيهما هي البحث عن الطرق والوسائل بمنتهى الصدق والجد والنزاهة والموضوعية التي توصل إلى الحق، والغاية منهما هو الوصول إلى ذلك الحق. وإن كان من المستحسن أحيانا أن نرد هذه المناهج المتعددة - حالة الدراسة - إلى جهة الوحدة مرة أخرى، بحيث يمكن أن نرصد مناهج نموذجية قليلة تفرع عليها المناهج الجزئية الأخرى بعد ذلك<sup>(٧)</sup>:

فالمنهج العلمي: خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها<sup>(٨)</sup>. وقيل: هو الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة. وتبعاً لاختلاف العلوم تختلف المناهج وإن كان يقف من وراء الاختلاف وحدة العقل الإنساني، ومن ثم يمكن أن ترد إلى منهجين هما: الاستدلال، والتجريب، ويضاف إليهما منهج ثالث خاص بالعلوم الأخلاقية والتاريخية، وهو منهج الاسترداد<sup>(٩)</sup>.

وأما المنهجان الاستدلالي والتجريبي: فالاستدلالي هو المنهج القائم على الاستدلال، والتجريبي هو القائم على التجربة، والاستدلال هو البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلم بها، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة، دون التجاء إلى التجربة، وهذا السير إما بواسطة القول أو بواسطة الحساب، ولا بد أن نفرق بين الاستدلال المنطقي (عملية منطقية أولية تقوم على البرهان الدقيق، مثل القياس والحساب)، وبين الاستدلال المنهجي (التسلسل المنطقي المنتقل من مبادئ أو قضايا أولية إلى أخرى تستخلص منها بالضرورة دون التجاء إلى التجربة، في مقابل المنهج الاستقرائي أو التجريبي)، وبعد

(١) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ٦).

(٢) المعجم الفلسفي (مجمع اللغة)، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٩٥-١٩٦).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ١٦).

(٤) أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٤ من المقدمة).

(٥) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ١٨). أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٣٥).

(٦) أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٧) باختصار.

(٧) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ١٨) بتصرف وإضافة.

(٨) للتوسع بخصوص المنهج العلمي الحديث مفهومه، وتطوره انظر: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ١٥ - ٢١٤). أ/د أحمد

بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٧٣ - ٨٤).

(٩) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ٥، ٧، ١٣).

تحليل المنهج الاستدلالي يتضح لنا أنه لا يقتصر على السير من الكلي إلى الجزئي، بل هو بالأحرى يسير من الخاص إلى العام، وفي هذا اقتراب هائل من المنهج الاستقرائي الذي كان يُعدّ أنه يقوم على أساس الانتقال من الخاص إلى العام بعكس الاستدلال، فطريقة الانتقال واحدة في كلا النوعين فهي دائما من الخاص إلى العام، خصوصا في الاستدلال بمعناه المنهجي لا المنطقي، وإنما الفارق بينهما أنه في المنهج الاستدلالي لا نعتد على التجربة بل على مبادئ أولية من خلق العقل، وهو تحصيل حاصل مستمر، بينما في التجريبي توجد التجربة الخارجية التي تفرض نفسها على العقل من الخارج وعليه تفسيرها أو وصفها، فالمنهج التجريبي موضوعه الوقائع الخارجية، بينما الاستدلالي موضوعه المدركات العقلية<sup>(١)</sup>. ومع أهمية المنهج التجريبي في النهضة الإنسانية عامة، فقد انتقد بعض المفكرين الغربيين ومن وقت مبكر محاولة تعميمه على العلوم الإنسانية، فالمنهج التجريبي لا يصعب عليه دراسة الظواهر باعتبارها أشياء خارجية لا ترتبط بالإنسان وبوعي المجموعة، أما موضوع العلوم الإنسانية فهو السلوك الإنساني، وأى تحريف علمي يسعى إلى الخلط بين الموضوعين سيؤدي حتما إلى نتائج مضللة، ومن هنا ظهرت مشكلة منهج العلوم الإنسانية، ومحاولات علاجها، والتأكيد على الفرق بينها وبين العلوم الطبيعية في الموضوع والمنهج<sup>(٢)</sup>.

والمنهج التاريخي: منهج يعتمد على النصوص والوثائق التي هي مادة التاريخ الأولى ودعامة الحكم القوية فيتأكد من صحتها ويفهمها على وجهها ولا يحملها أكثر من طاقتها وبذا يستعيد الماضي ويكون أجزاءه البالية ويعرض منه صورة تطابق الواقع ما أمكن<sup>(٣)</sup>. فالتاريخ يتكون من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائما لأن تعود، وما ذلك إلا لأن التاريخ يقوم على الزمان، وأول خاصية للزمان عدم قابلية الإعادة، لأن الصفة الرئيسية للزمان هي الاتجاه، والاتجاه يقتضي السير قدما دون تراجع أو تخلف أو تكرار، ومهمة علم التاريخ أن يقوم بوظيفة مضادة لفعل التاريخ ألا وهي محاولة استرداد ما كان في الزمان لا ليتحقق فعليا مرة أخرى فهذا مستحيل، ولكن ليتصوره العقل ويستعيده ذهنيا فحسب، ولهذا يسمى كثير من العلماء منهج دراسة التاريخ بالمنهج الاستردادي<sup>(٤)</sup>.

فالمنهج الاستردادي هو المنهج الذي يستخدمه معظم مؤرخي الفلسفة، ويفسره لنا الدكتور النشار بقوله: ((إننا جميعا - الباحثون في تاريخ الفلسفة - إنما نستخدم المناهج التجريبية مطبقة في نطاق العلوم الإنسانية، وهو ما يسمى في علم المناهج: بالمنهج الاستردادي، نقوم بعملية التحليل والتركيب: ننظر في الوثائق، ونطبق عليها طرق التحقيق، من نقد خارجي ونقد داخلي، ثم نقوم بتحليلها، وبعد ذلك نضعها في نسق مذهبي وتركيبى))<sup>(٥)</sup>.

والمنهج التركيبي: جملة أساليب ترمي إلى تصوير أحداث سابقة وإثبات وجودها عن طريق الوثائق والعلاقات حاليا،

(١) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ٨٢، ١٢٧) باختصار وتصرف. وللتوسع بخصوص المنهجين الاستدلالي والتجريبي راجع المصدر السابق نفسه، (ص ٨٢ - ١٨٢).

(٢) لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، (ص ٥٩ - ٩٩)، وقد نشر أول مرة سنة (١٩٥١م). وتصدير د/ يوسف الأنطكي لترجمته للكتاب (ص ٥). وفي الموضوع نفسه (اشكالية المنهج في العلوم الإنسانية) قدم مجموعة من كبار الباحثين العرب إسهاماتهم، ونشرت بالقاهرة تحت عنوان ((قضايا العلوم الإنسانية واشكالية المنهج))، أشرف على إعداده د/ يوسف زيدان، وقد انبنت هذه الإسهامات في مجملها على معطيات ورؤى تعتمد على المنظور الغربي المعاصر، والتماس حلول لأزمة المنهج تلك في اتجاهات الفكر الغربي المغايرة للاتجاه المادي.

(٣) للاستزادة بخصوص المنهج التاريخي وتطوره انظر: - أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٣٥٥ - ٣٨٠). - عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، وهو مجموعة دراسات ترجمها د/ بدوي عن الفرنسية والألمانية. - أ/د حسن عثمان دراسة مستقلة فيه نشرها تحت عنوان (منهج البحث التاريخي).

(٤) أ/د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص ١٨٣)، وللتوسع بخصوص المنهج الاستردادي، راجع المصدر السابق نفسه: (ص ١٨٣ - ٢٢١).

(٥) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢).

وأوضح ما يستخدم في الدراسات التاريخية والبيولوجية.

والمنهج الذاتي: منهج يقوم على تفسير الظواهر في ضوء المشاعر والميول الداخلية وأكثر ما يطبق في علم النفس، ويتلخص في تأمل باطنى ينصب على ما يجرى في عالم الشعور ويسمى الاستبطان.

والمنهج الكمي: الطريقة التي يُستخدَم معها بيانات كمية (كالعدد أو الحجم أو القياس أو الوزن) للوصول إلى نتيجة. والمنهج المقارن: مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، والتي تنطوي - ولا بد - على عنصر عقلي يحاول تفسير الظواهر وفهماها<sup>(١)</sup>.

ومنهج البحث: فرع من المنطق ينصب على دراسة المنهج بوجه عام، وعلى دراسة المناهج الخاصة للعلوم المختلفة.

وفي الحقيقة فإن المشتغلين بمناهج البحث لا يتفقون على تصنيفات محددة لمناهج البحث، وربما يرجع ذلك إلى تبنى بعضهم لمناهج نموذجية رئيسية، واعتبار المناهج الأخرى جزئية متفرعة منها، كما يعتبر آخرون بعض المناهج مجرد أدوات أو أنواع للبحث وليست مناهج<sup>(٢)</sup>.

كما أننا ربما نجد بعض الباحثين في المجال الفلسفي أو الكلامي يتدع أو يصمم منهجا خاصا به<sup>(٣)</sup>، وهو ما فعله مثلا المستشرق الأمريكي ولفسون في دراسته للفلسفة الدينية، فقد ((ابتدع ولفسون في دراسته للفلسفة الدينية منهجا سماه ب: المنهج الاستبطاني الفرضي، في تأويل النص، أو ب: منهج التخمين والتحقق، يماثل ما يسمى في العلم (بمعنى التجريبي) ب: التجربة الضابطة، حيث يقوم بتأويل تخميني لنص واحد، أو لبعض النصوص، بينما تستخدم النصوص الأخرى باعتبارها وسائل ضبط وتحقيق، واجتهد في تطبيقه على مشكلات دينية تعالج موضوعات فلسفية، استنادا إلى مجموعة من الافتراضات المسبقة في الكتاب المقدس، يعينه في ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده<sup>(٤)</sup>))، ويشرح لنا ولفسون بنفسه منهجه فيقول: ((فكما يبدأ العالم تجربة ما، ولنقل على عدد معين من الأرناب، فإننا في بحثنا لأي موضوع نبدأ أيضا بعدد معين من النصوص الممثلة المتصلة بذلك المجال، وكما يلقي المحرب واحدا فقط أو بعضا من أرنابه ويستخدم البقية على أنها ضابطة، فكذلك نقوم أيضا بتأويلنا التخميني كله على نص واحد أو على بعض

(١) انظر بخصوص الملاحظة والتجربة، وخصائيهما، وأنواعهما، والفرق بينهما، وشروطهما، ومنهج البحث في العلوم الطبيعية: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٧٨ - ١٠٦، ٢٦١ - ٢٨٠).

(٢) أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٢٢٧)، وقد خصص الباب الثالث من كتابه للحديث عن مناهج البحث العلمي وأساليبه وتصنيفاته (ص ٢٢٧ - ٣٠٣).

(٣) من النماذج المهمة في هذا وإن كان في مجال النقد الأدبي، المنهج الذي اقترحه أ/د حامد طاهر، في بحثه (المنهج الفلسفي في قراءة الأعمال الأدبية، ص ٢٠٦ - ٢٠٧)، ويقوم المنهج على عدة أسس أهمها: ١- أن الأعمال الأدبية تعد من أسمى مظاهر النشاط الإنساني. ٢- لا يدعى المنهج أنه مذهب نقدي متكامل للأدب. ٣- لا يسعى لفرض وجهة نظر فلسفية خارجية على العمل الأدبي، وإنما يهتم بإبراز الأفكار الفلسفية فيه. ٤- لا يدعى المنهج أنه الوحيد أو الأفضل لقراءة العمل الأدبي. ٥- يتسع المنهج لاستيعاب كل محاولات القراءة انطلاقا من أن لكل قارئ عينه الخاصة. أما خطوات المنهج فهي:

١ - تلخيص العمل الأدبي للإحاطة بموضوعه الرئيسي. ٢- تحديد القضايا الفكرية التي يثيرها العمل الأدبي. ٣- تحليل هذه القضايا من وجهة نظر فلسفية، مع عدم إغفال طريقة التعبير عنها. ٤- بيان القيمة الفلسفية والإنسانية التي يدعو إليها العمل الأدبي. هذا هو المنهج الذي قدمه أ/د طاهر باختصار، مطبقا له في بقية البحث على رواية العجوز والبحر لهمنجواي.

والمنهج الذي قدمه يعد نموذجا يصور لنا كيفية تصميم منهج ما لمواجهة مشكلة علمية خاصة، وبما يناسب مجالها العلمي.

(٤) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مقدمة ترجمته لكتاب هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (ص ٢٤).

النصوص على حين نستخدم النصوص الأخرى على أنها وسائل ضبط وتحقيق))، مؤكداً على أن مهمته لم تكن تعقب التأثيرات، وإنما كانت وصف أصل وبنية وتنوع التعاليم الكلامية، وأنه متى صادف معتقداً ما ليس في القرآن أو لم ينشأ عن تأويل لشيء موجود في القرآن فإنه يسأل نفسه سؤالين: ما أصله؟ وهل يمكن مع تنوع العبارة في أي موضوع بعينه من موضوعات علم الكلام أن تتم صياغته برغم تفرقه في مذهب فكري متسق؟<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء ما سبق يمكن القول بأن ((مناهج البحث العلمي هي الدراسة الفكرية الواعية طبقاً للمناهج المختلفة التي تطبقها مختلف العلوم، تبعاً لاختلاف موضوعات هذه العلوم، وهي قسم من أقسام المنطق، وليس المنهج سوى خطوات منظمة يتبعها الباحث في معالجة الموضوعات التي يقوم بدراستها، إلى أن يصل إلى نتيجة معينة، وبهذا يكون في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو خطأ أو العكس... ومن المعلوم أن المنهج طريق يسلكه العقل وفق قواعد معينة ترشده وتقوده إلى الحقيقة، كما أن المنهج العلمي هو حصيلة التأمل الدقيق الذي يحدد القواعد ويميز الصحيح من الفاسد، ويخلص إلى القوانين))<sup>(٢)</sup>.

## ٢ - الكتابة والإنشاء: هناك مرحلة أساسية قبل التأليف والتصنيف والتدوين، لا بد أن يمر بها المؤلف، وهذه

المرحلة هي مرحلة: الكتابة والإنشاء، فالإنشاء هو عملية بناء الجملة التي تحسن تصوير الفكرة، والفكرة بدورها لبنة من لبنات الكتاب المؤلف، ففي هذه المراحل الأولية، على الكاتب أن يلتقط الفكرة، ويحسن التعبير عنها<sup>(٣)</sup>. ويعرف الكندي الكتاب بأنه ((فعل شيء موضوع يرسم لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها))<sup>(٤)</sup>، فالكتابة محاكاة للأصوات المكتوبة أو كما يقول الكندي رسم لها.

ومن خلال مجموعة من الأفكار المعبرة عنها في جمل يتكون التدوين، وفي مرحلة تالية من مراحل التطور الإنساني ظهر التصنيف والتأليف لهذه المدونات، بحيث يتم تصنيف هذه الأفكار الأولية أو الجمل بحسب الوحدة الموضوعية، والتأليف بينها على أساس من منهج التصنيف.

وبعد استقرار هذه المراحل وتطور الفكر البشري، فإن هذه المراحل اندمجت وصارت تتم معاً وفي وقت متلاحق بحيث ربما خفيت على البعض، ولكن الحقيقة إن هذه المراحل لا بد أن تمر بها أي عملية تصنيف وتأليف، من جمع الأفكار والمادة العلمية الأولية، ووضع منهج التصنيف الذي سيتم التصنيف والتأليف بناءً عليه، ثم أخيراً عملية التصنيف والتأليف.

((ولقد اكتملت للمؤلف العربي عدته حينما وصل بأسلوب الكتابة إلى هذا المستوى السامي (مرحلة عبد الحميد

الكاتب)، وهو في نفس الوقت لا ينقصه الفكر ولا تجانبه الثقافة: قلم وفكر وثقافة مجتمعة معاً لا بد وأنها خليقة بصنع كتاب، وهذا ما كان بالفعل))<sup>(٥)</sup>.

(١) هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (ص ٣٢، ١٣٥ - ١٣٦)، وقد تكلم عن منهجه هذا بتفصيل أكثر (١٣٧ - ١٤٦). والحقيقة أن ثمة تأثير واضح لروح منهج ولفسون على المنهج الذي تم اتباعه في هذه الدراسة كما سبق بيانه في المقدمة، خاصة في جانبه المتأثر بالمنهج التجريبي وإن كان ثمة فروق بينهما.

(٢) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ١٩٠ - ١٩١). وللتوسع بخصوص: أساسيات البحث العلمي، انظر: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ١٥ - ٤١).

(٣) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، (ص ٦٢).

(٤) الكندي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم، (ص ١٩٤ - ١٩٥).

(٥) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، (ص ٧٥).

٣- التدوين: يقول الحافظ ابن حجر في معرض الكلام على تدوين الحديث الشريف: ((قال العلماء: كره جماعة

من الصحابة والتابعين كتابة الحديث، واستحبوا أن يؤخذ عنهم حفظاً، لكن لما قصرت الهمم وخشى الأئمة ضياع العلم دونوه، وأول من دَوَّن الحديث ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز، ثم كثر التدوين ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير فله الحمد))<sup>(١)</sup>.

فالتدوين مرحلة قبل التصنيف كما هو الظاهر من هذا النص، والذي يظهر من خلال معرفة ما حدث في علم الحديث أنه استعمل التدوين بمعنى مطلق الجمع، وهو الذي وقع في أول الأمر، فكان المحدث أو الحافظ يجمع ما وقع إليه من الحديث ويدونه سارداً له سرداً، فلما كثر هذا وتعدد وصعبت الاستفادة منه، تطور التدوين إلى التصنيف على الأبواب والمسانيد وغير ذلك من أنواع التصنيف الحديثية.

ولاشك أن ((للتدوين أهميته وخطره، ذلك أن المادة المدونة هي الأساس الذي يلتقط المرء صنوف المعرفة، يتقف بها نفسه، ويروض منها عقله، ثم تختمر فيه لكي تجعل منه بعد ذلك منبعاً معطاءً سواء في مجال التصنيف أو فن التأليف، والواقع أن التدوين بالشكل المؤلف الذي يؤدي إلى صور المعرفة المتعددة الألوان لم يكن معروفاً - في النطاق العربي - قبل الإسلام... إن تدوين القرآن الكريم بعد جمعه يعتبر البداية الفعلية الخطيرة لعلم التدوين، والحق أن عملية جمع القرآن كانت من الدقة والعناية والحذق بمكان... كان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المصدر الثاني بعد القرآن الكريم، وتدوينه أمر من الأهمية بمكان ومن هنا فطن بعض الصحابة إلى ذلك وأخذوا يدونونه من تلقاء أنفسهم... إن كثيراً من النصوص والأخبار تدل على أن التدوين بدأ في وقت أكثر تبكيراً مما يظن كثير من الدارسين وأنه يمكن أن يكون قد بدأ في عهد معاوية بن أبي سفيان، ومعنى ذلك أن التدوين العام القريب من التأليف بدأ منذ منتصف القرن الأول الهجري، ولا ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى أن جميع الكتب صُنفت في علوم الدين أو علوم العربية والأخبار فحسب، فقد روى أن خالد بن يزيد بن معاوية كتب أكثر من كتاب في الكيمياء والعلوم المعملية... كل هذه الوثائق تدل على بكور التدوين والتصنيف، وأنهما لم يبدءا في العصر العباسي حسبما ظن بعض الدارسين الذين بزعمهم هذا يجعلون قضية الثقافة والتأليف تبدو وكأنها فرع من الثقافة الفارسية وليست العربية، وإنما بدأ التدوين منذ العهد الإسلامي الباكر، غير أنه على عهد العباسيين كانت موجة التأليف قد تضخمت، وهذه سنة النشوء... وهناك كلمة حق يجب أن تقال وهي أنه لا العرب ولا الفرس أصحاب فضل في التدوين ثم التأليف، وإنما الفضل يكمن في العقيدة الجديدة التي حضت الجميع على العلم، ودفعت بهم إلى المعرفة فكان التصنيف ثم التأليف، وكان مران الدقة وسلامة المنهج وسمات التأنى وعلامات الثبوت كلها نابعة من التجربة الرائدة التي قام بها علماء الحديث))<sup>(٢)</sup>.

٤- التركيب: التركيب لغة: وضع شيء على شيء سواء كان بينهما مناسبة أولاً. فبين التركيب والتأليف العموم

والخصوص المطلق، فكل تأليف تركيب، ولا عكس<sup>(٣)</sup>.

ويقال أيضاً في التركيب: وضع شيء على شيء سواء كان على جهة الثبوت أم لا. والبناء لغة: وضع شيء على شيء

(١) فتح الباري (١/٢٠٨).

(٢) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، (ص ٣٧ - ٤٠، ٥٠ - ٥٥)، باختصار وتصرف.

(٣) حاشية تشويق الخلال على شرح شيخ الإسلام أحمد زيني دحلان، للشيخ محمد معصوم السفاطوني، ص ٥.

على جهة الثبوت. فبين التركيب والبناء على هذا المعنى العموم والخصوص المطلق أيضا، فكل بناء تركيب ولا عكس<sup>(١)</sup>. والتركيب بوجه عام هو الجمع بين عناصر متفرقة ومحاولة التأليف بينها. وبوجه خاص منهج يقوم على السير من البسيط إلى المركب<sup>(٢)</sup>. وهو بهذا المعنى غير التركيب المنطقي، وهو عند الفارابي ((أخذنا أنواعا أخيرة قواهم من فصول متقابلة، ونقيم مجموع أجناسها وفصولها مقام أساميها، ثم نسقط فصولها ونأخذ أجناسها وحدها، وظاهر أنا بالتركيب نترقى من الأنواع الأخيرة إلى الجنس العالي))، ويأخذ التركيب أبعادا أخرى عند الفارابي إذ هو ((أن يجعل مبدأ التأمل من الشاهد))<sup>(٣)</sup>. وربما بدا التصنيف مشابها للتركيب في حركته فهو يبدأ من البسيط، أي مسائل العلم المتفرقة والمتنوعة ويسير من خلال تصنيفها إلى المركب.

لكن هل دائما التصنيف يبدأ من البسيط إلى المركب، لا فكثيرا ما يبدأ من المركب إلى البسيط، وذلك في شروح المتون، خاصة المتون المغلقة، فالشرح فيها يسير من المركب إلى البسيط، بخلاف جمع المسائل ابتداء فإنه يسير من البسيط إلى المركب.

ولهذا يمكن القول بأن التصنيف أعم من التركيب، لأن التصنيف يستخدم في حركته العلاقة الجدلية بين (المركب / البسيط)، بينما يقتصر التركيب على الحركة في اتجاه واحد من البسيط إلى المركب.

**٥ - التأليف: التأليف لغة: وضع شيء بإزاء آخر بينهما مناسبة<sup>(٤)</sup>. ويرى الكندي أن المؤلف ((مركب من أشياء متفقة طبيعية، دالة على المحدود دلالة خاصيته، ويقال: هو المركب من أشياء متفقة في الجنس، مختلفة في الحد))<sup>(٥)</sup>. أما الفارابي فيرى أن تأليف القول هو ((ما اجتمع فيه ثلاث شرائط: تركيب، ورباط، وترتيب))<sup>(٦)</sup>.**

وإذا كان الدكتور الشكعة لم يتعرض لتعريف التأليف والتصنيف، لكنه في كثير من المواضع يؤكد على أن التصنيف مرحلة سابقة على التأليف، وأن التأليف يمثل المرحلة النهائية في الكتابة العلمية، ومن ذلك قوله: ((... كل هذه الوثائق تدل على بكون التدوين والتصنيف... كان أمر التأليف فضلا عن التصنيف والتدوين بدأ مبكرا كل التبكير))، ومن ذلك قوله: ((وهناك كلمة حق يجب أن تقال، وهي أنه لا العرب ولا الفرس أصحاب فضل في التدوين ثم التأليف، وإنما الفضل في العقيدة الجديدة، التي حضت الجميع على العلم، ودفعت بهم إلى المعرفة، فكان التصنيف ثم التأليف ثميرتين لهذه المعرفة))، ويقول أيضا: ((على أنه من التجاوز بمكان أن نعد ابن المقفع من المؤلفين، فهو لم يكن كذلك، وإنما هو يمثل مرحلة تجمع بين الكتابة والترجمة والتصنيف... لقد كان ابن المقفع واحدا من رواد التصنيف والترجمة عن الفارسية))<sup>(٧)</sup>.

ويبدو أن أساس هذه التفرقة بين التصنيف والتأليف وتقديم الأول على الثاني مبنية على ملاحظة المعنى اللغوي فحسب - وليس الاستعمال العلمي الشائع بين الجماعة العلمية - فالمعنى اللغوي يدل على أن تصنيف الأشياء بتمييز أنواعها وجعلها

(١) حاشية الشيخ عبد الله العشماوي على الأجرومية، ص ٣.

(٢) المعجم الفلسفي (مجمع اللغة)، (ص ٤٣).

(٣) انظر بخصوص التركيب ومعانيها الاصطلاحية عند الفارابي: د/ جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، (ص ١٤٧ - ١٤٩).

(٤) بخصوص معنى التأليف لغة راجع: لسان العرب، والقاموس المحيط مادة (أ ل ف). وقد اهتم شراح الأجرومية بالكلام على التأليف والتركيب عند قول المتن: ((الكلام اللفظ المركب))، انظر مثلا: حاشية تشويق الخلال على شرح شيخ الإسلام أحمد زيني دحلان، للشيخ محمد معصوم السفاطوني، ص ٥.

(٥) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٦ - ١١٧).

(٦) الفارابي، شرح العبارة، (ص ١٦٧) نقلا عن: د/ جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه (ص ١٤٠).

(٧) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، (ص ٥٢، ٥٥، ٧٦).



أصنافاً ثم يأتي بعد ذلك التأليف بينها على أساس المقارنة بين الأصناف المتشابهة أو المتتالية، على أساس أن التأليف ليس مجرد مطلق جمع بين الأشياء، ولكنه يؤلف بينها على أساس معين بحيث تبدو متألّفة ومتقاربة، ولها وجه واضح يجمعها. ولكن الحقيقة فإن هذا الأساس اللغوي لجعل التصنيف مرحلة سابقة على التأليف لا يساعده على الإطلاق الاستخدام الفعلي أو الاصطلاحي بين العلماء، والذين يستخدمون التصنيف والتأليف والمصنف والمؤلف بمعنى اصطلاحى واحد مترادف، وفيما عدا كلام د/ الشكعة فلم يقع أثناء البحث نصوص أخرى للعلماء - خاصة المتقدمين منهم - تساعد على التفريق الاصطلاحي بين التصنيف والتأليف، ونص الحافظ ابن حجر السابق ((ثم كثر التدوين ثم التصنيف))، يؤكد على هذا حيث لم يعتبر التأليف مرحلة مستقلة، واعتبر التصنيف مرحلة نهائية. كما يرجع عدم التفريق بينهما من حيث المعنى إلى أن الأساس المنطقي أو العلمى أو العملى الذى تتم فى ضوئه التصنيف بين الأشياء هو فى نفس الوقت الأساس ذاته الذى بنى عليه التأليف، فاللحظة التى نصح فيها الأشياء هى نفس اللحظة التى نؤلف فيها بينها، سواء على المستوى ذهنى التجريدى، أو على المستوى العلمى الخارجى. وفى ضوء هذا رادف العلماء المتقدمون فى استعمالهم بين التصنيف والتأليف ومشتقاتها، وهو ما وقع عليه الاختيار فى هذا البحث.

#### ٦ - التصنيف: لغة: التنويع والتأليف ومنه تصنيف الكتب<sup>(١)</sup>.

واصطلاحاً: تقسيم الأشياء أو المعانى وترتيبها فى نظام خاص وعلى أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها ببعض. ومنه تصنيف الكائنات وتصنيف العلوم.

والتصنيف الحقيقى ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة. والتحكمى ما بنى على أمور اعتبارية وظاهرية<sup>(٢)</sup>. ومن الممكن القول: بأن التصنيف عملية تنظيم المعارف والعلوم فى صورة منظمة مكتوبة. ويعنى التصنيف اتباع مبدأ ما فى ترتيب المادة العلمية، ومراعاة قاعدة معينة فى تصنيفها، ويمكن الاستفادة هذا المعنى فى التصنيف من كلام ذكره أ. د أبو ريدة فى مطلع مقدمته لرسالة الحدود للكندى، حيث يقول: ((هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأمر أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى، وهى تذكر دون مبدأ فى ترتيبها، ودون مراعاة قاعدة معينة فى التصنيف))<sup>(٣)</sup>.

وفى ضوء ما تقدم يمكن استخلاص معنيين للتصنيف:

أولهما: معنى منطقي، وهو أن التصنيف عملية ذهنية يتم من خلالها إدراك التشابه أو الوحدة. ثانيهما: معنى عملي، وهو عملية ترتيب الأشياء الفعلية الواقعية بحيث تمثل الترتيب المجرد. ومن المؤكد أن تصنيف المعرفة ذو صلة وثيقة بالمنهج العلمى، ويرجع هذا إلى علة واحدة هى: أن الغاية من تصنيف العلوم هى بيان حدودها والعلاقات القائمة بينها، كما أن أعظم ميزة للتصنيف هى أن يضفى دقة على المصطلحات الفنية فى العلوم<sup>(٤)</sup>.

وهذان المعنيان للتصنيف يستخدمهما أى مصنف أو مؤلف لمادة علمية، فيقوم أولاً بالتصنيف ذهنى التجريدى، ثم ينتقل إلى المستوى العلمى الواقعى، ويبرز ما لديه من معلومات أو علوم فى صورة واقعية مصنفة طبقاً لما صنّفه ذهنه، على أن هناك حركة جدلية بين التصنيف المنطقي، والتصنيف العلمى، حيث إن حركة الفكر قد تتعدل نتيجة حركة الواقع

(١) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط، مادة (ص ن ف).

(٢) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٤٥).

(٣) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ١٠٩).

(٤) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩١).

وتتفاعل معه وتتطور، ليعود الواقع للتأثر بها من جديد ويعيد تصنيف حركته واتجاهاته، فليس دائما حركة التأثير تبدأ من الفكر إلى الواقع، بل إنها حركة متبادلة بينهما، وإن كان لابد للمصنّف الحكيم من أن يبدأ أولا بالتصنيف المنطقي بصورة مبدئية، ينطلق منها إلى التصنيف الواقعي المبدئي حيث يساعد كل منهما الآخر على التبلور والنضج.

ومن الممكن في ضوء ما سبق أن نقول بأن التصنيف والتأليف وإن كان ثمة فرق بينهما من ناحية المعنى اللغوي، إلا أنهما من الناحية الفنية وجهين لعملة واحدة، وأنهما يقعان على معنى واحد - اصطلاحيا - في استخدام العلماء المسلمين. كما نقتراح بعد هذا تعريف للتصنيف المنهجي أو التأليف المنهجي بأنه هو ذلك التصنيف (أو التأليف) الذي يقوم على منهج محدد تدعمه أسس نظرية تصنيفية، ويتناول بالتصنيف موضوعا علميا محددا<sup>(١)</sup>.

#### ٧- المذهب الفلسفي - النظرية الفلسفية - القضية الفلسفية: هناك عدة مصطلحات شائعة في

الاستعمال الفلسفي مثل: المذهب الفلسفي، والنظرية الفلسفية، والقضية الفلسفية، ولا بد من تحديدها، وتمييزها عن ((منهج التصنيف)) الذي هو مجال بحثنا.

فالمذهب الفلسفي: فرض أو وجهة نظر نفسر بها ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات... هذه الواجهة من النظر إنما هي رؤية جديدة للعالم، وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة، وهي اتخاذ موقف بعض عناصره مستمد من الواقع، وبعضه الآخر استباق لواقع مأمول، فالمذهب الفلسفي ما هو إلا فرض أو وجهة نظر يحاول به الفيلسوف تفسير كل ما بالكون من أشياء ووقائع، ومكانة الإنسان فيه، وأن يجيب على أسئلته ويواجه مشكلاته، ويتكون المذهب الفلسفي من عدد من النظريات المترابطة، تتألف كل نظرية من عدد من الحجج، وكل حجة من عدد من المقدمات والنتائج<sup>(٢)</sup>. ووجهة نظر الفيلسوف ما هي إلا التقاء عنصرين: موضوعي وشخصي، فالموضوعي هو التعبير - سواء كان التعبير صادقا أو غامضا - عن عصر الفيلسوف، والعنصر الشخصي هو ما للإنسان من اتجاهات فردية ومعتقدات راسخة وتحيزات خاصة، ولهذا لزم أن تختلف المذاهب الفلسفية<sup>(٣)</sup>. ولا بد للوقوف على المذهب الفلسفي لفيلسوف ما أن نطالع نتاجه الفلسفي، كما أن المختارات من نصوصه التي يقدمها خبير بفلسفته يمكن أن تصيح خير وسيلة للتعريف بمذهبه<sup>(٤)</sup>.

أما النظرية الفلسفية والقضية الفلسفية: فإن المذهب الفلسفي يتألف من عدد من نظريات فلسفية يعبر كل منها عن موقف محدد من مشكلة فلسفية معينة بحيث تكون كل نظريات المذهب مترابطة الحلقات متماسكة البناء. وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج، تهدف كل منها إلى تأكيد وجود شيء ما أو تدعيم معنى ما، كما تتألف كل حجة من عدد من قضايا في صورة مقدمات ونتيجة. فنقول عن أرسطو مثلا: إن له مذهبا فلسفيا معينا يحوى نظريات في الحركة وأنواعها، والعلل وأنواعها، والموجودات ونماذجها، والنفس وماهيتها، ونظريات أخرى في السعادة الخلقية، والعدل السياسي والاجتماعي. والنظرية الفلسفية ليست تجريبية، لكن الحجة الفلسفية يجب أن تحوى قضية تجريبية واحدة على الأقل، فكل نظرية فلسفية تبدأ من خبرة إنسانية معينة، قد تكون معتقدات راسخة، أو وقائع نفسية مألوفة، أو معطيات العلوم

(١) هذا التعريف استلهم من تعريف (النقد المنهجي) الذي قدمه المرحوم الدكتور محمد مندور في كتابه الشهير (النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللغة)، (ص ٥).

(٢) الدكتور محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٠ - ١١، ١٢٤ - ١٢٥) بتصرف.

(٣) ولهذا عبر الفلاسفة عن تاريخ الفلسفة بأنه صراع بين الأمزجة الإنسانية. راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٣٢).

(٤) راجع بخصوص أهمية المختارات المنتقاة بعناية: الأب الدكتور قنواتي، مؤلفات ابن رشد، (ص ٧٣).

التجريبية. فأى نظرية عن العلية مثلاً تبدأ من اعتقادنا المألوف بأن لكثير من الحوادث عللاً<sup>(١)</sup>. فالنظرية الفلسفية كما يتضح تحتوى على أكثر من قضية فلسفية.

وإنما أردنا من بيان المذهب الفلسفى والنظرية والقضية توضيح المصطلحات ذات الصلة، وذلك تأسيساً للفرق بينها جميعاً وبين منهج التصنيف الفلسفى، فأى فيلسوف يتكون مذهبه الفلسفى من عدة نظريات فلسفية تحتوى على مجموعة من القضايا الفلسفية، يتناولها بالبحث من خلال منهجه الفلسفى، ويبرزها إلى آخريين فى صورة مكتوبة منظمة من خلال منهجه فى التصنيف الفلسفى.

## ثانياً: تعريف منهج التصنيف:

تقدم الكلام على المنهج والتصنيف والتركيب ونحو ذلك من مفاهيم ذات صلة، بالإضافة إلى ما تقدم ذكره فى هذا البحث من موضوعات نعتقد أنها ساعدت على الاقتراب من مفهوم منهج التصنيف الذى نسعى الآن إلى تعريفه فنياً أو اصطلاحياً<sup>(٢)</sup>.

والذى سنحاوله فيه أن نبنيه على الإطلاق التى يطلق العلم عليها، ليكون منهج التصنيف وثيق الصلة بمفهوم العلم، وليس بعيداً عنه، فعلى الرغم من أن التصنيف صناعة كما سيأتى<sup>(٣)</sup>، فإنها صناعة علمية، ولا بد من إبقائه فى دائرة العلم. والعلم يطلق بثلاثة إطلاقات: ١- على التصديق بالمسائل. ٢- وقد يطلق على نفس المسائل. ٣- وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها<sup>(٤)</sup>.

فعلى الأول والثالث العلم صفة نفسية للعالم، وعليهما لا يوجد علم إذا فقد العالم. وعلى الثانى يتحقق العلم بمسائله وإن لم يوجد العالم بها.

ويمكن بناء على الإطلاقيين النفسيين (الأول والثالث) للعلم أن نعرف منهج التصنيف بأنه:

((صفة نفسية تهى لمن قامت به القدرة على إبراز العلم - الذى صدق به أو حصلت له ملكته أو جمع مسائله -

فى صورة منظمة ومرتبة ترتيباً دقيقاً)).

ويمكن بناء على الإطلاق الثانى للعلم تعريف منهج التصنيف بأنه:

((خطة منظمة لتقسيم مسائل علم ما ومباحثه، وترتيبها فى نظام خاص، وعلى أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها

ببعض)).

أو هو: ((طريقة تنظيم المادة العلمية فى كتاب مصنّف، لتحقيق أهداف خاصة بالمؤلف يرجوها من وراء التأليف)).

فمنهج التصنيف هو الملكة، أو الأداة التى ينظم من خلالها المصنّف المعلومات والمعرفة التى لديه ساعياً لكى تصل إلى

الغير.

ومنهج التصنيف كأحد أوجه النشاط العلمى مثله مثل النشاط العلمى يمتاز فى صميمه بأنه:

(١) الدكتور محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١١) بتصرف.

(٢) انظر هنا: (ص ٧٤-٨١).

(٣) انظر هنا: (ص ٩٥).

(٤) صديق حسن خان، أبجد العلوم (٥١/١).

((نشاط منهجي يتبع خطة سير بعينها، وليس تراكمات من وقائع أو أحداث هي طبيعتها موجودة في الواقع، وجد

هذا العلم من العلوم بعينه أو لم يوجد)).

كما أن منهج التصنيف في العلم مثله مثل العلم في ((قوانينه وتامام بيانته، والوجهة التي يتجه إليها، والطابع الذي يكون مطبوعا به رهن بملكات الإنسان (= العالم / المصنّف) وقدراته المعرفية المنوعة))<sup>(١)</sup>.

فيحصل من هذا أنه يمكن تعريف منهج التصنيف بأكثر من حيثية أو اعتبار: (١) من حيث كون العلم تصديق أو ملكة. (٢) من حيث كون العلم هو نفس المسائل. (٣) من حيث العلمى بمنهج البحث العلمى.

والحقيقة أن هذه الاعتبارات أو الحيثيات ليست متعارضة بل متكاملة، وتحصل معا في الواقع، فإطلاق العلم على الملكة أو الصفة النفسية لا ينافي إطلاقه على المسائل، فالمقصود أنه يصح أن يطلق العلم على هذا أو ذاك أو ذلك أو عليها جميعا، لأنه صادق على الكل، ومن جهة أخرى فإن العلم بأى إطلاق له لا يستغنى بحال عن منهج البحث. وكما أن العالم لا يستغنى عن الصفة النفسية والملكة والمنهج، فكذلك المصنّف لا يستغنى عن شيء منها، وفي هذا الإطار يمكن اقتراح تعريف جامع لمنهج التصنيف بأنه:

((صفة نفسية تعطى لمن قامت به القدرة على إبراز العلم الذى صدّق به وحصلت له ملكته وجمع مسائله ونتائجه

البحثية التى أنتجها منهج البحث العلمى فى صورة منظمة ومرتبطة ترتيبا دقيقا فى ضوء خطة منظمة لتقسيم مسائل ذلك العلم، وعلى أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها ببعض، وهذا لتحقيق أهداف خاصة بالمؤلف يرجوها من وراء التأليف، وبحيث يمكن نقل ذلك إلى الآخرين بصورة صحيحة وواضحة)).

وقد تطرق الحديث عن علاقة منهج التصنيف بمنهج البحث العلمى عند تناولنا لعلاقات منهج التصنيف<sup>(٢)</sup>، وذكرنا أنه إذا كان المنهج هو: طريق البحث عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية<sup>(٣)</sup>، فإننا يمكن بناء على هذا التعريف للمنهج أن نقترح تعريف منهج التصنيف بأنه: ((طريقة ترتيب وتنظيم ما ينتجه البحث بواسطة المنهج العلمى عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية بحيث يمكن نقله وتعريفه للآخرين بصورة واضحة وصحيحة)).

### ثالثا: طبيعة منهج التصنيف:

أ- منهج التصنيف تلقائى أم تأملى: وبيان ذلك أن المنهج على ما يذكر بعض علمائه قد يكون مرسوما من قبل بطريقة تأملية مقصودة، ذلك أن الإنسان فى تفكيره قد ينظم أفكاره ويرتبها فيما بينها حتى تتأدى إلى المطلوب على أيسر وجه وأحسنه على نحو طبيعى وتلقائى ليس فيه تحديد ولا تأمل قواعد معلومة من قبل، فهذا هو المنهج التلقائى، أما إذا تأملنا فى المنهج الذى سرنا عليه بالفعل فى تحصيل معارفنا العلمية، وحاولنا أن نحدد قواعده ونسن له قوانينه، وتبين أوجه الخطأ والصواب ونكوّن من هذا القواعد الكلية التى تخضع لها فى المستقبل طرائق بحثنا فإن المنهج يكون منهجا عقليا

(١) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٢٣).

(٢) انظر هنا: (ص ٥٦).

(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/٣٦).

فمنهج التصنيف من أى النوعين هما، الذى يظهر من خلال تأمل مسالك العلماء فى التصنيف أن المخترع لعلم والمصنّف فيه لأول مرة - كما هو حال الإمام الشافعى مثلاً فى الرسالة - فإنه يتبع المنهج التلقائى، أما الذى يشترع فى التصنيف فى علم قد سبق إليه فإنه عادة يكون منهجه تأملياً، ناتجاً عن خبرته فى التأمل والتعامل مع مناهج من سبقوه بالتصنيف.

إذن فالمصنّف المخترع يحتاج إلى معرفة المنهج التلقائى ومشكلاته، والمصنّف المسبوق يحتاج إلى المنهج التأملى.

وسنجد هناك محاولات فى مناهج التصنيف - خارج نطاق الفلسفة - جمعت بين المنهجين، وهو ما اتبعه الإمام السيوطى عندما ألف فى علمين لم يسبق إليهما، فإنه تأمل المناهج الشبيهة وقاس عليها وقام بتعديلها بما يناسب العلم الجديد، وهو ما اتبعه فى كتابه المزهر فى علوم اللغة حيث قاس منهجه فيه على منهجه فى تدريب الراوى فى علوم الحديث، وقاس منهجه فى الأشباه والنظائر النحوية على ما اتبعه فى الأشباه والنظائر الفقهية، وهذه من الأمثلة النادرة - فيما نحسب - فى مجال مناهج التصنيف التى يستخدم فيها منهج القياس مع مراعاة الفارق، ومن ثم تتداخل فيه عملية التأمل لما سبق فى العلم الأول والتلقائية لما يستقبله فى العلم الجديد، وفى مرونة تحسب للإمام السيوطى<sup>(٢)</sup>.

على أنه لا ينبغي حصر طبيعة منهج التصنيف فى هذين النوعين أو الاحتمالين إما التلقائى أو التأملى، لأننا سنجد الصوفية المسلمين يقدمون مناهج أخرى تقوم على الفيض والإلهام والتأليف حسب الخاطر كما سنجد عند ابن عربى والشعرانى، ولا نستطيع أن نضع الفيض والإلهام بسعة آفاقهما فى أسر نظرية التلقائية، حيث ثمة فارق عظيم بينهما، فالتلقائية تنبع من الذات العاقلة التى تسير فى حركتها الفكرية على غير مثال سابق، بينما جوهر الفيض والإلهام أنهما يعبران عن معرفة إلهية تفاض على الذات العارفة وتلهمها.

**ب- منهج التصنيف تحليلى أم تركيبى:** عرف بعض الباحثين المنهج التحليلى بأنه البدء بوضع القضايا التى

نعرفها بوضوح ولا تعتمد على قضايا تسبقها، ثم ترتيب القضايا التالية ترتيباً تصاعدياً من البسيط إلى المركب، بحيث تعتمد قضية ما على ما سبقها، حتى نصل إلى آخر سلسلة الاستنباط، فتكون النتيجة المطلوبة.

أما المنهج التركيبى فالمقصود به ترتيب قضايانا الجديدة ترتيباً يختلف عن ذلك الذى بفضلنا اكتشفناها، بحيث نبدأ بالقضايا الأساسية ثم يليها ما نستنبطه منها. والفرق بين المنهجين هو ما بين التحليل المنطقى من جهة والتحليل المعرفى والوجودى من جهة، ونلاحظ أيضاً أن الجانب التركيبى يسبقه تحليل<sup>(٣)</sup>.

والسؤال: هل منهج التصنيف هو منهج تحليلى يرد المركب إلى عناصره المكونة له؟ أم منهج تركيبى يسير من

البسيط إلى المركب؟

أم هو منهج تحليلى تركيبى، بحسب الغرض من استعماله، فمنهج التصنيف تحليلى إذا استخدمناه فى دراسة

(١) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٥-٦).

(٢) قام الباحث فى أثناء العمل فى هذه الدراسة بمحاولة تطبيقية لاستخدام (مناهج التصنيف) كمدخل نقدى لدراسة الإنتاج العلمى لأربعة شخصيات علمية إسلامية: الإمام السيوطى، والإمام المتقى الهندى، والإمام المناوى، والشيخ يوسف البهائى، وذلك ضمن مشروع جامع الأحاديث، الذى أصدرته دار الإفتاء المصرية، المقدمة (ص ١٨٧ - ١٩٣، ٢٠٦، ٢٢٣ - ٢٢٤، ٢٤١ - ٢٤٤).

(٣) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٥٦-٥٧).

مصنّف ما للوصول إلى منهجه في التصنيف. وتركيبى إذا استخدمناه في تصنيف كتاب ما أملا للوصول إلى صورة مثالية له.

### ج- منهج التصنيف تنظيري أم تطبيقي: هل يعد منهج التصنيف من قبيل التنظير أم من قبيل التطبيق.

التطبيق هو وضع المبادئ العلمية موضع الاختبار والاستكمال، ولا تقل الحاجة إليه عن الحاجة إلى القانون والنظرية، وكثيرا ما ساعد التطبيق على كشف أسرار ونظريات جديدة<sup>(١)</sup>.

ورغم ما يشيع من استعمال التقنية في مجال التكنولوجيا، فإن تعريفها الفلسفى وثيق الصلة بما نحن فيه، فهى: جملة المبادئ أو الوسائل التى تعين على إنجاز شىء أو تحقيق غاية وتقوم على أسس عملية دقيقة وتختلف عن العلم من حيث إن غايتها العمل والتطبيق<sup>(٢)</sup>.

وبقدر ما يكون البحث فى مناهج التصنيف هو محاولة للتنظير له ووضع نظريات له أو الكشف عنها وبيان من استخدمها من العلماء، بقدر ما يكون استعمال منهج تصنيف ما فى تصنيف أحد الكتب هو أمر تطبيقي، أو تقنى بالمعنى الاصطلاحى المتقدم.

ولهذا تحاول هذه الدراسة الجمع بين هذين الوجهين، فتسعى لتنظير مناهج التصنيف، كما تسعى إلى استعماله تطبيقيا من خلال نقد بعض المصنّفات الفلسفية.

د- اعتداله ووسطيته وعمليته: هناك واقعة تاريخية مشهورة طرفاها هما الإمام مالك، وأبو جعفر المنصور الخليفة العباسى المشهور، والذى وصفه ابن خلدون قبل أن يورد هذه القصة بقوله ((وقد كان أبو جعفر بمكان من العلم والدين قبل الخلافة وبعدها)) ثم قال ابن خلدون: ((وهو القائل لمالك حين أشار عليه بتأليف الموطأ: يا أبا عبد الله إنه لم يبق على وجه الأرض أعلم منى ومنك وإنى قد شغلتنى الخلافة فضع أنت للناس كتابا ينتفعون به، وتجنب فيه رخص ابن عباس، وشدائد ابن عمر، ووطنه للناس توطئة. قال مالك: فوالله لقد علمنى التصنيف يومئذ))<sup>(٣)</sup>.

وقد وضع أبو جعفر فى هذه القصة عدة معايير للتصنيف:

١- أن يكون الكتاب بحيث ينتفع الناس به.

٢- الاعتدال والوسطية بعيدا عن الترخيص والتشديد.

٣- توطئة الكتاب توطيئا بحيث يقرب على الناس الاستفادة منه.

وأول ملاحظة يمكن أن نلاحظها على حركة التصنيف فى الحضارة الإسلامية أن المسلمين بحثوا أولا فى المسائل العملية، ووضعوا منهاجا لتلك المسائل، قبل أن يبدأوا البحث فى المسائل الاعتقادية النظرية وتلمس منهاج لها<sup>(٤)</sup>.

ه- أصالته إنما هى فى المعانى (المدلولات) وإن اشتركت الاصطلاحات (الدوال): مع ما أثير من

حديث كثير حول مدى أصالة الفلسفة الإسلامية، فلا بد لنا - بعد أن تكلمنا فى محله عن ثبوت أصالة الفلسفة الإسلامية<sup>(٥)</sup> - أن نطرح وجهة نظر محددة حول تحديد ميدان هذه الأصالة، وهو ما أكد عليه الأستاذ الدكتور محمد كمال

(١) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٤٦).

(٢) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٥٣).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ١٩).

(٤) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٦٢-٦٣).

(٥) انظر هنا: (ص ١٤٦).

جعفر أنه مع ثبوت الأصالة من الضروري تحديد ميدانها، حيث استعرض الميادين الفلسفية والفكرية التي اتسمت بالأصالة في الفلسفة الإسلامية كعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم التصوف، مع الاستشهاد بنصوص العديد من الباحثين المستشرقين وغيرهم عن أصالة الفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وإن كنا في بحثنا عن ميدان الأصالة قد نحونا منحى آخر يعطى أيضا للفلسفة التقليدية الإسلامية حظها من الأصالة، تأسيسا على فكرة اختلاف الإجابة الإسلامية على الأسئلة الفلسفية، فالإجابة خاصة تتمتع بقدر كبير من الأصالة، على أسئلة عامة تعد مشترك إنساني بين الحضارات والفلسفات المختلفة.

فنظريات الفلسفة العامة تدور حول ثلاث نظريات أساسية:

(١) نظرية الوجود. (٢) نظرية المعرفة. (٣) نظرية القيم<sup>(٢)</sup>.

ومن الملاحظ أن أكثر فلاسفة الإسلام - سواء من الفلاسفة التقليديين أو المتكلمين أو الصوفية - تناولوا تلك النظريات، وقدموا فيها جهودا لا تنكر، أما من خلال التصنيف الفلسفي الموسوعي الذي يشمل تلك النظريات جميعها، أو من خلال تناول بعضها بالتصنيف المستقل.

لقد كان لفلاسفة الإسلام - تقليديين أو متكلمين أو صوفية - نظرياتهم المتميزة التي لا تنكر بخصوص الوجود أو المعرفة أو القيم، ومن العجيب إنكار ذلك أو التغافل عما امتاز به كلامهم من عطاء لا يوجد عند غيرهم. وقد ثار الكثير من الآراء والنظريات عن تأثير علوم الفلسفة الإسلامية المختلفة بعلوم السابقين عليه، وإذا كان جمع ذلك ومناقشته خارج عن مجال بحثنا، فإن القضية المنهجية في هذا الموضوع: ليس في التأثير بطرح الأسئلة أو استعمال نفس المصطلحات، ولكن القضية الأساسية هي في مدى التميز في الأجوبة، فإن الاشتراك في الأسئلة، وإعادة طرحها، هي من باب التفاعل العلمي أو الاشتراك في الهاجس الإنساني بالإجابة عن الأسئلة الكونية الكبرى أو ما يستجد من إشكالات فكرية، ولهذا فإن طرحها يعني عدم الانقطاع عن ثقافة العصر، ومتى ما ترك الباحث مناقشة الأسئلة المثارة في وقته اتهم بالانعزال عن قضايا العصر، والجمود.

فالمحك الأساسي هو الأصالة في الأجوبة التي تنبني على الأصول الفكرية والثقافية والحضارية للمجيب.

ففي علم الكلام مثلا من المغالطة أن تنتهمه فيه بالأرسطية والتأثر بالفلسفة اليونانية، هذه المغالطة ربما تكون ناتجة عن القراءة الخارجية لنصوص العلماء، بحيث شاعت عبارة علم الكلام الفلسفي أو المتفلسف، والمغالطة إنما هي في عدم الالتفات إلى التباين الواسع في المواقف العلمية بين المتكلمين والفلاسفة اليونان، وإن اتفقت اللغة العلمية كاستخدام مصطلحات الجوهر والعرض والحدوث والقدم... إلخ، فاتفاق اللغة لا يعني اتفاق المواقف، فمثلا: العالم قديم وليس بحادث عند بعض الفلاسفة، وعند المتكلمين: العالم ليس بقديم بل حادث، فشتان بين القولين رغم استعمال المصطلحات ذاتها، وهكذا في سائر المسائل، فإن تفاعل المتكلمون المتقدمون مع ثقافة عصرهم اتهمناهم بعدم الأصالة والتأثر بفلاسفات الغير، ولو تصور أنهم لم يتفاعلوا مع ثقافة عصرهم لاتهمناهم أيضا بالجمود وضيق الأفق<sup>(٣)</sup>.

(١) د/محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٩٨ - ١٢١).

(٢) د/محمد حسيني موسى، الفيلسوف - مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ١٣٣).

(٣) ذهبت الدكتور فويقية حسين إلى قريب من هذا المعنى حيث ترى أن المفكر المسلم فيلسوفا كان أم متكلمًا - خاصة الأشاعرة منهم - لم يأخذوا من التراث اليوناني سوى بعض الألفاظ والتقسيمات الذهنية التي خلصوها من مفاهيمها التي كانت لها في تراثها، وأعطوها مضمونا آخر ينفق والعقائد الإسلامية، لكنها ذهبت إلى أن هذه التقسيمات لم تكن لها أية فائدة حتى بعد إعطائها مفاهيم جديدة، وأن المفكر المسلم كان في غنى عنها، لولا أنه اضطر إلى أن

وأبضا فإن استعمال المصطلحات لا يعنى التقليد المطلق، فهناك كثير من الاصطلاحات أخذت مدلولات مغايرة على أيدي العلماء المسلمين، كمفهوم القدم، والحدث، والخلق، والعدم، والوجود، والعرض. ولهذا فإن مجرد استعمال المصطلحات الفلسفية نفسها لا يعنى التأثير المطلق، ولكن لا بد من النظر في مدلولات هذه المصطلحات، ومدى اتفاتها واختلافها، ولعل الأمر - بعد البحث العميق في حدود هذا الإطار - يكشف أن استعمال هذه المصطلحات من قبل العلماء المسلمين لا يعدو أن يكون استعمالا للغة العلمية المشتركة بين الباحثين في مجال واحد.

فليس من المعيب أن يكون هناك تأثير في عناوين الموضوعات المطروحة التي أثارها الفلاسفة اليونانية أولا، ثم سرت تلك العناوين إلى الفلسفة الإسلامية بعلومها المختلفة، إلا إذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد التزموا غالبا الموقف اليوناني في مجمله سؤالا وجوابا.

فإن المتكلمين المسلمين وإن اضطروا إلى طرح نفس الأسئلة، فقد اختلفوا في أجوبتهم عنها اختلافا بينا عن الفلاسفة اليونانية في أجوبتهم الإسلامية التي أجابوا بها، والتي نبعت من فهمهم للإسلام في أصوله وعقائده. ولا شك أن الذي يميز فكرا عن آخر ليس هو التأثير والتأثر في الأسئلة الفلسفية المطروحة، لأن السؤال مشترك إنساني، ولكن المميز الحقيقي له هو الأجوبة، فالجميع يتساءل عن الوجود وماهيته، وعن العقل، وعن الروح... إلخ، ولكن لكل جوابه الخاص بحسب مواقفه الفلسفية والفكرية.

فإذا كنا قد فقدنا استقلال الأجوبة إلى حد كبير عند الفلاسفة الإسلاميين الذين تابعوا الفلاسفة اليونانية في أصولها ومواقفها الفكرية.

فإننا سنجد استقلالاً واضحاً عند المتكلمين المسلمين الذين صدروا في محاولتهم للإجابة عن الأسئلة الفلسفية عن محاولة لاستقراء القرآن والسنة لاستنباط الأجوبة منهما، كما أنهم طرحوا العديد من الأسئلة والإشكالات الفلسفية التي لم تعرفها الفلسفة اليونانية.

فبالقدر الذي فقد الفلاسفة الإسلاميون المشاءون أصالتهم لصالح الفلسفة اليونانية، بالقدر الذي اكتسب المتكلمون المسلمون أصالتهم باعتماد مصادر الإسلام من القرآن والسنة مصدرا للمعرفة. فعلى سبيل المثال: لم يتأثر المتكلمون في مباحثهم بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة أبداً - كما يقول الدكتور النشار - إذ بين جوهر الفلسفتين تعارضا عنيقا<sup>(١)</sup>.

وقد كان لكل هذا أثره الواضح على اختلاف منهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية المشائية، والفلسفة الإسلامية الكلامية.

وعلى هذا النحو يمكن للكلام أن يجرى عن علم الأخلاق اليوناني، وعلم التصوف الإسلامي، بل سنجد تزايداً في الأصالة لصالح الصوفية المسلمين، الذين استطاعوا استنباط أسئلة وأجوبة وأدوات وأساليب أخلاقية وسلوكية تفردوا بها وامتازوا ليس فقط عن كل من سبقهم، بل ومن أتى بعدهم<sup>(٢)</sup>.

يقدم للناس شيئا من صناعة الحكمة استجابة لاهتمامات العصر، انظر: أ/د فوية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٢٥) بالهامش.

(١) الدكتور على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/١٨٥).

(٢) انظر للتوسع بخصوص دور مفكرى الإسلام في تطور علم الأخلاق: أ/د عبد الحميد مذكور، دراسات في علم الأخلاق (ص ٩٧ - ١٦٢).



وما قدمناه من رؤية تتفق إلى حد كبير مع وجهة الدكتور يحيى هويدى الذى رأى أن إثبات الأصالة لا يكون عن طريق عدم الاعتراف بالمؤثرات الأجنبية أصلا، بل عن طريق الاعتراف بها أولا، ثم بالوقوف فى وجهها والرد عليها، والوقوف منها موقفا خاصا، وإلزام أتباعها الحججة، فهذه هى الأصالة الحق، وهذا هو ما فعله الإسلام، إذ أنه قام بالرد على المشركين والدهريين والمجوس وأهل الكتاب، ولا يعقل أن يتولى القرآن الرد على هؤلاء جميعا ما لم يكن هناك تأثير لهذه المعتقدات بين العرب يبلغ حد الفهم والمدارسة والجدل، فالقرآن قد رد على المعتقدات السابقة عليه والمعاصرة له مما يؤكد عدم العزلة، مما يعنى أن التفكير الفلسفى فى الإسلام لم ينشأ من المؤثرات الأجنبية وحدها إذ لولا رد القرآن عليها لما نشأ تفكير فلسفى إسلامى، كما أن ذلك يؤكد وجود تأثير لتلك المؤثرات الأجنبية إذ لولا هذا التأثير ما اعتنى القرآن الكريم بالرد عليها، وبناء عليه فالسؤال الحقيقى عن مدى أصالة التفكير الفلسفى الإسلامى ليس هو: هل هناك تأثير أجنبى أم لا؟ بل هو بالأحرى: هل هناك رد من جانب القرآن والمسلمين على هذا التأثير الأجنبى أم لا؟ والإجابة بالنفى على السؤال الأول فيها إفراط، كما أن الإجابة بالنفى على السؤال الثانى فيها تفریط، والأوفق أن نجيب بالإيجاب على السؤالين معا، فنكون بذلك قد أنصفنا الحقيقة والتاريخ من ناحية، وقلنا بأصالة التفكير العربى الإسلامى من ناحية ثانية، مؤكدا على أن موضوعات الفلسفة ومشكلاتها واحدة عند اليونان والمسيحيين والمسلمين والغربيين على السواء<sup>(١)</sup>.

ومن جهة أخرى يؤكد الدكتور محمد مصطفى حلمى على أن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة أو إلى نتيجتين متشابهتين لا يعنى دائما أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه، وإنما هو قد يعنى أيضا أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة، الأمر الذى لا بد معه من أن تنتهى هذه النفوس إلى نتيجة واحدة أو إلى نتائج متشابهة<sup>(٢)</sup>.

وإلى هذا النحو أيضا ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى منتقدا على أسين بلاثيوس اندفاعه أحيانا فى تلمس الأشباه والنظائر، استنادا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر فى مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التى تولدت عن نفس الظروف.

ثم يقرر د بدوى ما يراه منهجا مناسباً للحكم بالتأثير والتأثر، منتقدا منهج بلاثيوس غير المحكم والمعتمد على مجرد التشابه العام، مع أنه كما يقول د. بدوى لا يجوز لباحث أبدا أن يقرر تأثيرا إلا إذا ثبت ذلك بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة<sup>(٣)</sup>.

بينما يرى الدكتور عبد الحليم محمود أن فى مناهج البحث الدقيقة يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق أمور، منها:

- ١ - أن يثبت ثبوتا بينا التشابه أو التطابق التام بين الفكرتين.
- ٢ - أن يثبت بطريق لا لبس فيها أن الأخير قد تلقن مباشرة سواء بالتلمذة أو بواسطة الكتب عن السابق.
- ٣ - ومن أهم الشروط ألا تكون الأصالة أو العبقرية متوفرة فى اللاحق، أى أن تكون فى اللاحق طبيعة التقليد، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد<sup>(٤)</sup>.

(١) أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤-٢٦، ٧٣) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٤٨).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوى، تصديره لترجمته كتاب ((ابن عربى - حياته ومذهبه)) لأسين بلاثيوس، (ص ٧).

(٤) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٨٤).

و- حكمه أنه فرض كفاية في العلوم النافعة: تقدم في التمهيد<sup>(١)</sup> أن الإمام الزركشي في قواعده عد التصنيف من فروض الكفايات فقال رحمه الله: ((ومنه (يعني فروض الكفاية) تصنيف كتب العلم لمن منحه الله تعالى فهما واطلاعا. ولن تنال هذه الأمة مع قصر أعمارها في ازدياد وترق في المواهب، والعلم لا يحل كتمه، فلو ترك التصنيف لضيع العلم على الناس وقد قال الله تعالى { واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه } [آل عمران، ١٨٧])<sup>(٢)</sup>. من هنا فإننا نختلف مع الإمام ابن خلدون في موقفه من العلم والذي جعله كمالى أو حاجى.

فرغم النظرات العميقة التي قدمها ابن خلدون حول العلم ومنهجه والاجتماع البشرى والعمران وغير ذلك من القضايا المهمة التي تناولها، والتي استفاد البحث منها جدا، فإنه عندما تكلم عن تقسيمه لأبواب المقدمة وأنه جعلها ستة أبواب، والخامس في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه، والسادس في العلوم واكتسابها وتعلمها. ثم برر ذلك بأن تقديم المعاش لأنه ضرورى طبيعى، وتعلم العلم كمالى أو حاجى، والطبيعى أقدم من الكمالى<sup>(٣)</sup>.

وهذا التبرير بحاجة إلى وقفة، ونستطيع باستخدام المعيار النقدي الذي قدمه لنا ابن خلدون نفسه من ضرورة التمحيص والنقد في ضوء المعرفة بطبائع العمران البشرى<sup>(٤)</sup>، وأن من أسباب الغلط الخفى: الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام<sup>(٥)</sup>، فإننا من خلال هذا يجب أن نقطع أن تعلم العلم - بكل أنواعه - ضرورى في الجملة وعلى مستوى الأمة، وليس بكمالى ولا حاجى، وأنه لا يؤخر الأمم ويهدد سلامتها واستقلالها وقوتها مثل إهمال العلوم وعدم العناية بها.

وإذا لم تكن ضرورة العلم موجودة دائما ومن قديم، فعلى الأقل في عصرنا الحالى مع تبدل الأحوال على حد تعبير ابن خلدون نفسه.

ز- من أسسه: نظرية العلم الإسلامية: ((يمكن القول بأن العلم بحسب نظرة الإسلام إليه وإلى الخصائص التي يتميز بها فيه يتبوأ مكانا ليس له مثيل في تاريخ الحضارة الإنسانية، ومما يدل على تلك المكانة العليا التي للعلم أن أعظم الآيات والبراهين على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وإثبات رسالته إنما هي القرآن الكريم))<sup>(٦)</sup>. وتتميز نظرة الإسلام للعلم بالعديد من الخصائص منها<sup>(٧)</sup>:

١- أن العلم في الإسلام ليس مصادما لقدرة الله تعالى، ولا متمردا على إرادته كما هو الشأن في بعض الحضارات السابقة على الإسلام كالحضارة الإغريقية القديمة التي ترى أنها جاءت قهرا عن إرادة الآلهة، ولا كما هو الشأن في الحضارة الحديثة التي جعلت من العلم تحديا للألوهية وتمردا عليها وفتحا لباب الإلحاد.

٢- العلم فضل من الله ومنه كبيرة على من يؤتیه العلم، والقرآن تحدث كثيرا عن فضل أهل العلم.

٣- العلم عبادة لله وطاعة له، وليس مجرد حرفة أو مهنة.

(١) انظر هنا: (ص ٥).

(٢) الزركشي، المنتور في القواعد (٣/٣٣)، ونقله عنه أيضا: السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص ١٩ - ٢٠).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٨).

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٤).

(٥) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٢٧).

(٦) أ/د عبد الحميد مذكور، دراسات في الفكر الإسلامى، (ص ٥٢).

(٧) راجع في هذا الشأن: أ/د عبد الحميد مذكور، دراسات في الفكر الإسلامى، (ص ٥٥ - ٨٤، ص ١١٥ وما بعدها).

٤- العلم في الإسلام ليس ترفاً ولا نافلاً، ولكنه قد يرتفع في بعض الأحيان إلى مقام الفرض الواجب، الذي يكون المقصر فيه آثماً.

٥- العلم في الإسلام ليس وقفاً على طبقة من المجتمع دون أخرى كطبقة الكهان، ولا هو حكر على طائفة دون غيرها.

٦- لم يكن للعلم في الإسلام لغة سرية لا يعرفها إلا خاصة الخاصة كما كان الشأن قبل الإسلام، بل لغة العلم هي اللغة العربية.

٧- تمثل مصادر العلم في الإسلام خاصية أساسية في نظرية العلم الإسلامي، ويأتي على رأس هذه المصادر: القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، بما يصبغ كل النشاط العلمي الإسلامي بصبغته الإسلامية الواضحة من حيث الإيمان، والقيم، والأطر العام والكلية الحاكمة للحركة العلمية بعامة.

٨- العلم في الإسلام لم يكن محصوراً في علوم الشريعة، مما أدى إلى نهضة علمية كبرى في الحضارة الإسلامية.

٩- ولهذه الخصائص آثارها الواسعة على حركة العلم والتصنيف في الإسلام، وتمثل كل خاصية منها ضابطاً مهماً من ضوابط الحركة العلمية بعامة، والتصنيفية بخاصة.

١٠- كما أن ما وقع من تدهور للحضارة الإسلامية أصاب ضمن ما أصاب الحركة العلمية الإسلامية، وبعد أن كانت تتصف بالشمول للعلوم الشرعية واللغوية والكونية والرياضية فقد انحسر نطاقها، وضاق مجالها، مقتصرًا في أغلبها على العلوم الشرعية التي لم تنح أيضاً من مظاهر التدهور والجمود.

ح- من أسسه: نظرية المعرفة الإسلامية (جدلية العقل / النقل / الوجدان / الوجود): قبل أن نتناول هذا

الأساس لا بد من طرح سؤال ابتداء: هل يعد بحث مناهج التصنيف بحثاً معرفياً، إن نظرية المعرفة - في أحد تعريفاتها - هي دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها<sup>(١)</sup>.

والتصنيف هو إعادة ترتيب للمعارف والمعلومات التي حصلنا عليها من مصادر المعرفة المختلفة وتصنيفها في صورتها الكتابية، فالبحث في منهج التصنيف هو بحث في كيفية ترتيب المعرفة داخل حقل علمي ما، ونقد هذه الكيفية، ولهذا فإنه وثيق الصلة بنظرية المعرفة، بحيث يمكننا القول بأنه أحد آثار نظرية المعرفة.

ومصادر المعرفة عند هذا الفيلسوف أو ذاك الصوفي لا بد أن تؤثر على مواقفه الفلسفية والفكرية كما أنها لا بد ستؤثر على منهجه التصنيفي، فمن لا يؤمن بالوحي كمصدر للمعرفة لا ريب ستأثر عنده المباحث والمسائل التي نتجت عند غيره عن الوحي، مثل مباحث السمعيات في علم الكلام، والنبوات...

وكتمهيد لا بد منه بخصوص طرق المعرفة في الفلسفة - عامة - لنرى أين تقع النظرية الإسلامية في المعرفة منها، فقد رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (العقليون)، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية (الحسيون أو التجريبيون)، وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل، ولا عن طريق الحس، بل عن طريق ملكة سموها الحدس (الحدسيون)، وأراد فريق رابع أن يرد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (النفيعيون)، وآثر فريق خامس أن يستوحى التجربة الوجودية الحية (الوجوديون)، بينما فضل فريق آخر أن يقول بالإنسان في وجوده الشامل (الماركسيون)، وموقف هذا الفيلسوف أو ذلك من

(١) المعجم الفلسفي (مجمع اللغة)، (ص ١).

وسائل المعرفة مبنى على موقفه الفلسفي من علاقة الذات بالوجود، فمنهم من يرى أن وجود الشيء ينحل إلى ما أدركه فيه فالوجود صدى للذات (الموقف المثالي)، أو يرى العكس أن الذات صدى للوجود المادي (الموقف المادي)، أو يرى أن الذات تؤثر على نحو ما في معرفتي بالأشياء إلا أن وجود هذه الأشياء يظل متمتعاً بنوع من الاستقلال (الموقف الواقعي)، على أن العقليين لهم عدة مواقف فلسفية في علاقة العقل بالعالم، فأفلاطون يجعل العقل مفارقاً للعالم الحسي، بينما تصوّر ديكارت موازياً له يسير بحذائه كالقريب، بينما هو مستبطن في المادة أو التجربة الحسية عند كانط، فالعقليون لا ينفون الحس، وإنما يبدأون بالعقل في اتجاه الحس، بينما يعكس الحسيون الحركة فيبدأون من الحس باتجاه العقل<sup>(١)</sup>.

أما في الإسلام فـ ((ترتبط نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام ارتباطاً وثيقاً بنظريتهم في الكون، وإذا نحن أردنا أن نحيط علماً بنظرية المعرفة لدى أمثال ابن سينا أو الفارابي أو ابن باجه أو ابن رشد وجب علينا قبل كل شيء أن نتبين نظرة كل منهم إلى العالم، فلقد كانت فكرة فلاسفة المسلمين السابقين لابن رشد عن الكون لا تشبه بحال ما فكرة أرسطو في هذه المسألة، ذلك أن نظريتهم في الفيض التي تفسر كيف وجدت الكثرة في العالم ابتداءً من موجود واحد، قد لعبت دوراً كبير الأهمية في توجيه الفلسفة الإسلامية توجيهها حاسماً نحو نوع من التصوف ذي طابع خاص كل الخصوص))<sup>(٢)</sup>، وإذا كان ابن رشد قد اتفق مع من سبقه على ربط نظريته الخاصة في المعرفة بنظريته الخاصة في الكون، فإنه يخالفهم في رأيهم في نظرية الفيض، والتي يراها لا تقوم على أساس، ومن ثم فإنها عاجزة عن تفسير كيف تصدر الكثرة عن الواحد، وبالتالي تعجز عن تفسير ظاهرة المعرفة، بل إن الحقيقة كما يراها ابن رشد أن المعاني أو اسم الصور العقلية للأشياء لا تهبط من السماء، وإنما تصعد من الأرض - إن أجزى هذا التعبير - بمعنى أن المعرفة الإنسانية ترجع في أصولها إلى الأمور الحسية، ولهذا كانت تلك المعرفة ممكنة بفضل نشاط النفس الإنسانية، وقد أطلق ابن رشد على هذا النشاط اسم العقل بالفعل، أو العقل الفعال، أما صدور الكثرة عن الواحد فبدلاً من نظرية الفيض، يقدم لنا ابن رشد نظرية الخلق الإلهي فالله تعالى يخلق العالم خلقاً مستمراً<sup>(٣)</sup>.

إذن فنظرية المعرفة لدى الفلاسفة الإسلاميين - من خلال وجهة النظر هذه - تتراوح بين المذهب الإشراقي والمذهب الواقعي، ومهما يكن فاتجاه المعرفة سواء الصاعد أو النازل له تأثيره في حركته تلك على المعارف الناتجة عنه، والتي يرصدها هذا الفيلسوف أو ذلك في مصنّفاته<sup>(٤)</sup>.

#### ويمتاز النهج الإسلامي المعرفي بعدة سمات:

أولها: عدم الفصل بين النظر والعمل، حيث لا خير في علم إلا إذا كان تبعه عمله، فالبحث عن الحقيقة أو الحق في الإسلام ليس بحثاً معرفياً مجرداً، بل يمازجه دائماً، بل يمازجه دائماً التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية، والإسلام ليس ديناً عقائدياً فحسب بالمعنى الفلسفي الدقيق، ولكنه أيضاً نظام اجتماعي كامل يقوم على أساس ديني، والإيمان في القرآن

(١) أ/د يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ١٣٥ - ١٣٦، ١٤٥ - ١٤٦) باختصار وتصرف، وللتوسع راجع المصدر نفسه: (ص ١٣٥ - ١٩٨).

(٢) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، (ص ١).

(٣) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، (ص ٢-٤) باختصار وتصرف يسير.

(٤) وللاستزادة بخصوص نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام راجع: - محمود ماضي، مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، وهو دراسة موسعة في الموضوع تناول فيها إمكان المعرفة ومفهومها في القرآن الكريم، ومنابعها، والمعرفة الصوفية، والإشراقية. - أ/د محمد غلاب، المعرفة عند محيي الدين ابن عربي. - أ/د محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، (ص ٨٦ - ٩٠). - د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ١٢٧ - ٢٠٧). - د/ ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة. - د/ حمودة السعفي، ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية، حيث تناول نظرية المعرفة عند البيضاوي (ص ٥٧ - ٦٧).

الكريم لا يكاد يذكر إلا وهو مقرون دائما بالعمل.

وثانيها: أن القرآن الكريم وهو ينوه على أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض، واجهه بحقيقة أخرى أن الكون أكبر منه، ولم يفتأ يُبصِّر الإنسان بأصله الترابي، وبلغت نظره إلى الآيات الكونية، فالتبيعة في القرآن مصدر معرفي للثقة واليقين، وليس للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية.

ثالثها: ما سبق يدعونا إلى استخلاص سمة ثالثة للمعرفة الإسلامية أنها عقلية جدلية، تدعو إلى تأمل الواقع الكوني بالعقل، لكن العقل هنا ليس العقل المجرد البعيد عن الواقع كما هو في الفلسفة اليونانية، والتي قامت أيضا على تصور راسخ أن للماهيات وجود في الخارج إما على شكل ماهيات مجردة في عالم مفارق هو عالم المثل (أفلاطون)<sup>(١)</sup>، أو على صورة ماهيات نوعية ثابتة في الطبيعة تمثل أجناسا وأنواعا (أرسطو)، بينما ذهب الإسلاميون إلى أن الماهية كلى لا وجود له إلا في الذهن أما في الخارج فليس إلا وجود عيني، ومن هنا بدأ نقدهم لنظرية المثل الأفلاطونية، ولماهيات أرسطو النوعية، في جمع فريد بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي، فلا يمكن وصف الفكر الإسلامي أنه حسي فقط أو عقلي فقط<sup>(٢)</sup>.

وإذا انتقلنا إلى الصوفية فإن الوجدان كمصدر للمعرفة عند الصوفية وموقعه من مصادر المعرفة الأخرى عندهم تقديماً وتأخيراً - مع ملاحظة أن الصوفية وإن كانوا قد جعلوا وجدانهم مصدرا للمعرفة، فلم يطلقوه إطلاقاً من إيسار العقل، وإنما هو مقيد عندهم بأحكام العقل الثلاثة (الواجب والمستحيل والجائز)، وإن جاوزوا في كثير من الأحيان حدود العادات، كما أنهم قد أجمعوا على تقييده بالوحي ووزنه بميزان الكتاب والسنة - سيكون له أثره في مناهج تصنيف الصوفية وتراثهم الأخلاقي فارقاً بينهم وبين الأخلاقيين من الفلاسفة<sup>(٣)</sup>.

وثمة خطأ شائع فحواه أن الصوفية لا يعتدون بالحس والعقل، ولا يقيمون لهما وزناً البتة، وهذا الحكم على إطلاقه خاطئ، لأن الصوفية يرون أن الحس خاص بالمحسوسات، والعقل خاصة بالمعقولات، غير أن ثمة مدركاً آخر لا شبيه له، ولا نظير، والحس والعقل يظان متميزين عن موضوعيهما (المحسوس والمعقول)، بينما يسعى الصوفي إلى رفع أية علاقة بينه وبين موضوعه، سواء كانت هذه العلاقة مادية وغير مادية<sup>(٤)</sup>، من ثم فإنهم يرون أن الوجدان أو الإلهام مصدر خاص للعلم، وليس المصدر الوحيد للعلم.

فعلى خلاف ما هو شائع بين كثير من الدارسين فإن الموقف الكلامي التقليدي من نظرية المعرفة لم يتفق على إنكار الموقف الصوفي منها، بل إنهما يتطابقان في بعض الأحيان، فلم يدع القوم أن معارفهم - الخاصة - عامة، ولا أنها تحصل من خلال أسباب العلم العامة والتي لا ينكرونها، وكذلك لم يدع بعض المتكلمين الإسلاميين - الذين هم بحق فلاسفة الإسلام - سوى ذلك.

وإذا كنا لسنا في معرض تفصيل القول في الموقف الكلامي الإسلامي من نظرية المعرفة، إلا أنه من خلال هذا التصور الذي نطرحه يمكن القول بأن شيوع خلاف ذلك هو من المسائل التي تحتاج إلى إعادة بحث ونظر.

(١) للاستزادة بخصوص نظرية (عالم المثل) الأفلاطونية والتي تمثل قطب الرحي من الفلسفة الأفلاطونية، ومدى انتشارها عند مفكرى الإسلام، راجع: - د/ أحمد أمين وأ/د زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٢٧-١٣٦، ١٦٤-١٧٠). - أ/د عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية، (٣٧-٧)، ثم أعقب ذلك بتحقيق رسالتين في الموضوع رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لبعض العلماء، ولم يُعرف اسمه، ورسالة (في المثل الأفلاطونية والمثل المعقدة والفرق بينهما) لقصاب باشي زاده.

(٢) أ/د يحيى هويدى، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ١٩٩ - ٢٢٢).

(٣) انظر: أ/د محمود ماضي، مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠.

(٤) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي - الطريق والرجال، (ص ٦-٧) باختصار وتصرف.

على أية حال فالموقف الكلامي - كما يقدمه الإمام النسفي وشرحه مثلا - أن ((أسباب العلم للخلق ثلاثة:

الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل... والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق))<sup>(١)</sup>.

ومحل الكلام هنا في أسباب العلم لعامة الخلق كما يؤكد العلامة العصام الإسفرائيني في حاشيته، وليس عن أسباب

العلم الخاصة بطائفة دون أخرى، ومن ثم كان الإلهام خارجا عن ذلك، وليس هو نفى لكون الإلهام سببا للعلم عند بعض

الخلق، وهذا ما أكده شارحه العلامة السعد التفتازاني - ووافق عليه محشوه - حيث يقول شارحا عليه: ((الإلهام المفسر

بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض... الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام

على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر...))<sup>(٢)</sup>، انتهى المراد منه.

وإلى الموقف نفسه ذهب ابن رشد حيث يقول: ((وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعنى مركبة من

مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية

وإقبالها بالفكرة على المطلوب... ونحن نقول: إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس...))<sup>(٣)</sup>.

وقال الزركشي وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري شارحا عليه: ((ومدارك الحق أربعة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة

والقياس... وزاد آخرون ما ينيف على العشرين وهي:... والهاتف أي الصوت المعلوم صدقه، والإلهام وهو إيقاع شيء في

القلب يطمئن له الصدر، يخص به الله تعالى بعض أصفياه... حجة عند آخرين، وعند الجمهور ليس بحجة إلا أن يكون

الإلهام من معصوم فهو حجة))<sup>(٤)</sup>. ويمكن أيضا حمل كلام الزركشي وشيخ الإسلام زكريا على ما ذكره العلامة السعد إذ أن

محل كلامهم في أنواع الحجج العامة التي تصلح للاحتجاج بها عند العامة وتصلح لإقامة الدليل بها على الخصم، وهناك قرينة

في كلامهم تؤكد هذا الحمل وأن الإلهام حجة خاصة لا عامة، وهي قول شيخ الإسلام زكريا ((يخص به الله تعالى بعض

أصفياه)).

إذن فالموقف الصوفي من نظرية المعرفة يوافقهم عليه بعض المحققين من كبار المتكلمين المتأخرين كالسعد

التفتازاني ومن وافقه، وكشيخ الإسلام زكريا، وآخرين، وذلك لا يعارض موقف الجمهور كما حكاه الزركشي وشيخ الإسلام

زكريا، وهو ظاهر كلام النسفي، لأن كلام الجمهور في أسباب العلم العامة لكافة الخلق والذي يعتبر حجة على الخصم، ولا

ينافي ذلك وجود أسباب خاصة للعلم.

وإذا كان معنا أمثال هؤلاء المحققين ومن وافقهم فيكفينا ذلك من جهة الموقف الكلامي - عن تتبع الموافقين

والمخالفين - لمعرفة أن نظرية المعرفة عند محققي الصوفية غير مردودة عند المتكلمين باتفاق، وليست هي من باب

الأوهام أو الترهات أو الخرافات، وإنما هي فحسب نظرية خاصة في المعرفة تحتاج إلى ترتيب أسباب خاصة ليحصل العلم

بها، لا تتحقق في عامة الخلق إلا لمن أخذ بأسباب تحصيلها للعلم، مثلها مثل كل مدارك العلم، فمن لم يتوجه ببصره

السليم إلى المبصرات لا يحصل له العلم به، ومن لا يتوجه بسمعه السليم إلى المسموعات لا يحصل له العلم به، وهكذا.

(١) النسفي (عمر بن محمد، ت ٥٣٧ هـ)، العقائد السلفية، ضمن مجموعة مهمات المتون، (ص ٢٧ - ٢٨).

(٢) السعد التفتازاني، شرح النسفية، وعليه حاشيتا العصام والخيالي، (ص ٤١ - ٤٢)، وأقره عليه جماعة من محشيه فلم يعترضوا عليه، كاملا محمد،

والعلامة العصام والعلامة الخيالي والعلامة عبد الحكيم السيكلوتي وغيرهم، راجع: مجموعة حواشي العقائد السلفية، القاهرة: مط كردستان العلمية،

هـ. ١٣٢٩.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص ١٥٠).

(٤) الزركشي، لقطه العجلان، ومعه شرحه: فتح الرحمن لشيخ الإسلام زكريا، (ص ٢٤، ٢٨).

ولا يمكن مع هذا إنكار وجود أسباب خاصة للمعرفة وإلا أدى ذلك لإنكار النبوات، فإنها أسباب خاص للمعرفة. مع ضرورة ملاحظة أن الموقف المعرفي الصوفي يقر ويأخذ بأسباب العلم العامة ولا ينكرها، كما يرى أن الإلهام ليس بحجة مستقلة ولا وحيدة، ولا هو حجة بإطلاق، وإنما هو تابع للكتاب والسنة مستتبط منهما، موزون بهما، مثله مثل غيره من مدارك العلم كالإجماع والقياس، غير خارج عن الأحكام العقلية، وكل مقصودهم به فتح باب العلم لكيفية العمل بالكتاب والسنة لا غير، والتحقق بمرتبة الإحسان التي حثنا عليها صلى الله عليه وسلم.

على أن القوم إنما يزيدون فحسب بذكر هذا السبب من أسباب العلم، مع موافقتهم للجمهور في أن بقية الأسباب محصلة للعلم أيضا، وفي هذا يقول الشعراني: ((ونحن نعلم أن نَمَّ علما اكتسبناه من أفكارنا، ومن حواسنا، وثم علما لم نكتسبه بشيء من عندنا بل هبة من الله تعالى، أنزله في قلوبنا، وعلى أسرارنا، فوجدناه من غير سبب ظاهر))<sup>(١)</sup>.

ومن جهة أخرى يرى بعض كبار الباحثين أن الفلسفة تعتمد على التفسير العقلي، أما الدين فإنه يستند أولا إلى الدليل النقلى<sup>(٢)</sup>، على أن فريقا ثالثا من المؤمنين نبذوا أسلوب اللجاج العقلي ومضوا شوطا بعيدا في طريق الإيمان، ورفض الصوفية استخدام المنهج العقلي في التفسير وسلوكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية<sup>(٣)</sup>، من ثم يمكن القول بأن ((نقطة انطلاق الفيلسوف العقل، ونقطة انطلاق المتكلم النص الديني، أما نقطة انطلاق الصوفي فهي القلب، الفيلسوف يتعقل لكي يؤمن، والمتكلم مؤمن يريد أن يتعقل، أما الصوفي فهو مؤمن يريد أن يشاهد))<sup>(٤)</sup>.

ونرى أنه من خلال هذه الجدلية نشأت مناهج العلوم الثلاثة في الحضارة الإسلامية الفلسفة الإسلامية - علم الكلام - التصوف، وأثرت في حركة التصنيف فيها، فلم تعد الفلسفة الإسلامية نقلا محضا عن الفلاسفة الأوائل، كما ظهر علمان بأكملهما قبلها في الحضارة الإسلامية: علم الكلام - علم التصوف.

أما الفلسفة الإسلامية فقد التقت ضرورة بالدين في ظل الحضارة الإسلامية ولم تستطع أن تنسك له أو تصيبه في مقتل شأنها مع الديانات الأخرى التي أصابها التحريف وفقدت منطقيتها العقلية من ثم كان للفلسفة الكلمة العليا عليها، فلما جاء الإسلام حاولت الفلسفة ما حاولته مع غيره من الديانات ففشلت في ذلك وفوجئت بدين سماوى لا يأبى العقل، ولا ياباه العقل، فكان التقاؤه به ((لا بد أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذى لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحي والعقيدة وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخرة، وقضايا الإسلام الأساسية))<sup>(٥)</sup>.

وبينما رضى علم الكلام بازدواج (النقل / العقل)، فأعطى للعقل حظه وللنقل حظه، ورأى أن الدين الحق لا يخالف في أمر من أموره أحكام العقل، وأن العقل السليم لا يأبى شيئا من صحيح الدين، من ثم وجدنا في علم الكلام مصنّفات تُقيّم العقيدة الإسلامية على أساس عقلى محض، ودون ذكر أى دليل نقلى لأى مسألة من مسائل علم الكلام، فى تجل واضح لروح الأصالة والإبداع عند المتكلمين المسلمين، حتى باب السمعيات فإنهم أقاموا الدليل العقلى الإجمالى على قبوله بإقامتهم الدليل العقلى على وجوب النبوة، وعلى كون السمعيات لا تخرج من دائرة الإمكان العقلى، فلا يبقى للعقل

(١) الشعراني، إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، (ص ١٢٠).

(٢) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣).

(٣) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٥.

(٤) أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٢٢).

(٥) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤-٥).

اعتراض إلا بكونها صحت عن الشارع على قانون النقل أم لا. وفي ذلك تحدّد سافر للفلاسفة العقليين وللمتكلمين المسيحيين واليهود الذين وما زالوا يشاركون في الجدل الفلسفي الدائر.

والموقف الكلامي له تأثيره على منهج التصنيف، فإن الموقف الكلامي الذي سيخذه المتكلم (النقل / العقل) يؤثر بطريقة مختلفة على منهج تصنيف المتكلم الذي موقفه (العقل / النقل)، فالذي يبدأ بالنقل يبدأ بتقرير أدلة الشرع أولاً في المسألة ثم يبين ما يؤخذ منها من مسائل العقيدة وهو ما نجده في مثل كتابي الاعتقاد والأسماء والصفات للبيهقي وغيرها من الكتب التي هي أولى بأن يطلق عليها كتب علم العقيدة، وذلك بخلاف الذي يبدأ بالعقل أولاً فيجد نفسه بحاجة إلى تقرير الأدلة العقلية وبيان الأمور العامة ونحوها من المعقولات ثم يتلو ذلك بالكلام على الإلهيات فالنبوات فالسمعيات، وهو ما نجده في كتب كالمواقف والمقاصد والطوالع وغيرها من الكتب التي هي أولى بأن يطلق عليها كتب علم الكلام.

وجعلت الصوفية الكتاب والسنة حكيمين على المعرفة المباشرة فلا تقبل معرفة ولا أدواق بغير شاهدي عدل من الكتاب والسنة، فصار منهج محققى الصوفية (النقل / الذوق)، مع احترامهم لأسس العقل البديهية، واشتراط عدم تجاوز دائرة الإمكان العقلي، وإن تجاوزوا دائرة العادة والأسباب في كثير من الأحيان.

ومن جهة أخرى فإن نظرية المعرفة عند الصوفية تقوم على أن الحق واحد، لكن يتعدد إدراكنا له فالطريق إلى الله بعدد الأنفاس كما يقول القوم فلا يدرك المرید أو السالك أو يعرف إلا جزءاً من الحق بحسب سيره في الطريق إلى معرفة الله التي يسعى إليها، فغاية المعرفة الصوفية محاولة الوصول إلى معرفة الحق كما هو في نفس الأمر، وإن كانت تلك غاية لا تدرك، وهم في هذا يختلفون أشد الاختلاف عن الفلسفة السوفسطائية الذين يعتقدون بتعدد الحق فما يراه كل إنسان عندهم هو حق بالنسبة له وصادق عنده مهما ناقض ما يراه الآخر أو خالفه، ضرورة أنه لا يوجد شيء يسمى حقاً في الواقع ونفس الأمر<sup>(١)</sup>، فتعدد إدراكنا للحق عند القوم يختلف أشد الاختلاف عن تعدد الحق عند السوفسطائية.

وقدم العديد من علماء المسلمين - خاصة ذوى الاتجاه الصوفي منهم - نظرات ممتازة في نظرية المعرفة الإسلامية، ومنهم الإمام الغزالي، والذي يرى أن المعرفة اليقينية ليست معرفة العوام، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة، وإنما هي معرفة الصوفية<sup>(٢)</sup>.

وتقوم نظرية المعرفة الإسلامية على الجدلية القائمة بين (العقل / النقل / الوجدان / الوجود)، ونظرية المعرفة تؤثر بقوة على منهج التصنيف، وأى مصنّف مبنى على نظرية معرفة قائمة على تلك الجدلية رباعية الأطراف، سيختلف عن مصنّف اعتمد على نظرية معرفة قائمة على النقل وحده، أو العقل وحده، أو الوجدان وحده، أو الوجود وحده، كما أن الترتيب الذي يتبناه المؤلف بين هذه الأطراف يؤثر على موقفه المعرفي من ثم يؤثر تماماً على تصنيفه.

إلا أن الجدلية الأساسية التي يمكن أن تحكم علوم الفلسفة الثلاثة يمكن توضيحها فيما يلي:

فعلم الكلام قائم على جدلية: (العقل / النقل). ويدخل معهما: الوجود عند متأخرى المتكلمين.

وعلم التصوف قائم على جدلية: (الذوق / النقل). ويدخل معهما: الوجود عند بعض الصوفية كابن عربي والشعراني.

وعلم الفلسفة الإسلامية قائم على جدلية: (العقل / الوجود). ويدخل معهما: النقل عند التوفيقيين بين الفلسفة

والدين. بينما الفلسفة العامة تقوم على (العقل) وحده، عند الاتجاه العقلي، أو على (الوجود) وحده عند الاتجاه المادى، أو

(١) أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب، (ص ٧٢).

(٢) انظر بخصوص نظرية المعرفة عند الغزالي: أ/دمحمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٥٧ - ١٦٠).



على الوجدان وحده عند الاتجاه الإشراقى.

ومن هنا يتبين لنا أن هذه الجدلية هي أحد أسس هذه العلوم، ومن خلال المواقف الفكرية المختلفة منها تشكلت علوم الفلسفة الإسلامية، فمنهم من قدم العقل مطلقاً ونتج عن هذا الموقف علم الفلسفة العقلية، ومنهم من قدم الوجود ونشأ عن موقفه الفلسفى هذا الفلسفة الطبيعية. ومنهم من جمع بين الموقفين.

ومنهم من تبنى موقفاً يقوم على توافق (العقل / النقل)، أو (النقل / العقل)، فقدم من خلال ذلك علم الكلام، ومن المتكلمين من أضاف الموقف الثالث من الوجود، ليتكون علم الكلام عنده من خلال الجدلية الثلاثة (العقل / النقل / الوجود)، مع اختلاف فى الترتيب بحسب موقف المتكلم الفلسفى.

ومنهم من اتخذ موقف الرفض من إسهام العقل فى مجال الديانات بصفة عامة ونتج عن ذلك العديد من المصنّفات فى علم العقيدة المبنية على المنهج الأثرى المحض، ومنهم من قدم الوجدان أو أفرد كأساس ونتج عن ذلك هذا التسوع الهائل فى مجال التصوف الإسلامى.

على أننا نرى أن تكامل هذه الجدلية وتوازنها هو أحد خصائص الفكر الإسلامى، على أساس الموقف الفكرى التالى:

(العقل كأداة للإدراك / النقل كمصدر للمعرفة / العقل كمنهج للاستدلال / الوجدان كطريق للمعرفة / الوجود كمحل للمعرفة).

فيأتى العقل أولاً كأداة للإدراك، وبه ندرك حجية النقل وصحة النبوات، ثم يأتى النقل بمنهجيته وأسسها وأطره الذى تحدد للفكر الإنسانى ضوابطه ومجالاته، ثم يأتى العقل المنضبط بالنقل كمنهج للاستدلال والاعتبار والفكر، ويأتى الوجدان المنضبط بالنقل وغير الخارج عن حدود العقل كطريق للمعرفة، وأخيراً يأتى الوجود محلاً للمعرفة، وقابلاً لها، ومتوصلاً معها بما ينميها ويزيدها ويساعد على تراكمها.

والنقل هو واسطة الحضارة الإسلامية، وخاصتها الحقيقية، وبه كانت أمة وسطاً بين العقلانية المطلقة والوجدانية المغرقة والطبيعية المفرطة، ومتى استقام العقل، وصح النقل سلم الوجدان، واستطاع الجميع التفاعل السليم مع الوجود، ولهذا فأذواق صوفية الإسلام مقيدة بالعقل والنقل، ولم يذهب أحد منهم إلى إطلاق الذوق دون مقتضيات العقول أو مخالفاً لصحيح المنقول.

ولهذا فإننا نرى أن أكمل مناهج المعرفة الصوفية هو منهج محققى القوم الذين يبدأون من النقل ويعملون فيه بالذوق دون أن يخالفوا العقل متأديين مع الوجود كله بحيث يصير الوجود كله يمدهم كما يقول الشعرانى<sup>(١)</sup>، فيصير منهجهم يجمع الأطراف كلها هكذا (النقل / الذوق / العقل / الوجود)، فليسوا بحاجة إلى تبرير عقلى لقضايا المنقولات حيث سلمهم وجدانهم إلى التسليم للنقل، وليسوا بحاجة إلى دليل عقلى على وجود الله، وقد شهد وجدانهم بذلك، وهكذا.

على أن هناك من علماء الكلام مثلاً من تبنى معرفياً موقفاً عقلياً صرفاً ليس من قبيل الإيمان المطلق بالعقل، بل على سبيل إلزام الخصم بالعقيدة الإسلامية، من ثم التزم بالألا يستدل بالسمعيات التى لا يقر بها الخصم أصلاً، كما نجد أن آخرين من علماء الكلام يقدمون - ومن موقف دَعَوَى أيضاً - الدليل العقلى على الدليل النقلى فى بناء أدلتهم الكلامية، وليس ذلك فيما نفهمه من باب تفضيل الدليل العقلى على الدليل النقلى، بل من باب أن يشمل خطابهم من لا يؤمن بالدليل السمعى أصلاً.

(١) الشعرانى، البحر المورود، (ص ١٠)، وفيه يقول: ((...وكل من تحقق بهذا العهد وشهد نفسه دون كل جليس يصير الوجود كله يمدده لأنه فى مرتبة الشيخ له، وانحدر إليه المدد من كل شىء فى الوجود فلا تحصى شيوخه ولا تعد مواهبه)).

وهذا بخلاف طائفة المتكلمين الذين يرون أن العقل مقدم على السمع، لأنه طريقه، وأنه لولا العقل ما عرفنا السمع. أما عند الفلاسفة، فمن المفترض أن الموقف الفلسفي قاض باعتماد العقل مطلقا، وذلك معارض للموقف العقدي لفلاسفة الإسلام، ومن هنا ثارت إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين وما نتج عنه من مصنّفات فلسفية قيمة، وسنجد أن الكندي - كما سيأتي في الكلام عليه بالتفصيل<sup>(١)</sup> - مثلا وضع نظرية فريدة في المعرفة تقضى بتقديم العقل في العلم الطبيعي، وبتقديم النقل في العلم الإلهي.

وإذا كان العقل والنقل قد أثارا مثل هذا البحث، فإن الوجدان سيثير ما هو أكثر بين مؤيديه ومعارضيه حول مدى كونه وسيلة للمعرفة، ولا ينتهي الأمر بالصوفية المسلمين إلى اعتبار الوجدان طريقا للمعرفة، حتى يجعلوه منهجا للتصنيف كما سنراه عند ابن عربي والشعراني.

وكما وجدنا من يتبنى العقل إما مطلقا أو مقدما، وكذلك الحال بالنسبة إلى النقل والذوق. فسنجد أيضا من يفعل ذلك بالنسبة إلى الوجود، وذلك عند التجريبيين الإسلاميين، وقد تصدر الجميع - على حد تعبير المستشار عبد الحلیم الجندي - جابر بن حيان (ت ١٦١ هـ)، وهو لا مرأى إمام التجريبيين في جميع العصور<sup>(٢)</sup>، ونجد أيضا: الخوارزمي (ت ٢٣٥ هـ)، والكندي الفيلسوف (ت ٢٥٢ هـ)، وأبو بكر الرازي (ت ٣٢٠ هـ)، والمسعودي (ت ٣٤٦ هـ)، والحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ)، وابن سينا (ت ٤٣٨ هـ)، والبيروني (ت ٤٤٠ هـ)، وابن رشد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، وعبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩ هـ)، وابن البيطار (ت ٦٤٦ هـ)، والنيفاشي (ت ٦٥١ هـ)، وابن النفيس (ت ٦٧٨ هـ)، والقزويني (ت ٦٨٢ هـ)، وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، وإن كان تواصلهم مع الوجود والتجربة من نواحي متنوعة بتنوعهم تخصصاتهم واهتماماتهم العلمية من كيمياء وفيزياء وطب ومجتمع... إلخ<sup>(٣)</sup>.

وفي ضوء ما تقدم يمكن تفسير الملاحظة التي قدمها بلاثيوس - وتقديرها أيضا - والتي أبدتها دون إيضاح لحقيقتها، حيث يقول: ((... بينما نجد في الكتب المشائية والكلامية في الإسلام خطة منطقية دقيقة، نرى الكتب الصوفية وبخاصة كتب ابن عربي تقترن فيها المسائل المختلفة تحت باب واحد دون تنظيم تقتضيه طبيعة الموضوعات، بل لأسباب خارجة ليس لها أساس فلسفي بل ولا لاهوتي<sup>(٤)</sup>))، ويمكن في ضوء ما قدمناه هنا أن نفسر تلك الملاحظة، ونفسر تلك الأسباب الخارجية غير الموضوعية التي أعطت لكتب الصوفية مذاقها الخاص بها.

**ط- التصنيف اختياري:** يقرر لنا ابن عربي في معرض كلامه عن منهجه في التصنيف - على ما سيأتي بالتفصيل<sup>(٥)</sup> - قاعدة مهمة تنجلي فيها نظرية منهج التصنيف، فيقول: ((كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجورا في اختياره، أو تحت العلم الذي يبيته خاصة فيلقى ما يشاء، ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددتها حتى تبرز حقيقتها))<sup>(٦)</sup>.

فالمؤلف بين أن يجري تحت اختياره هو نفسه فيما يؤلفه، ويتحكم كيف يشاء في تصنيفه، وبين أن يكون تحت

(١) انظر هنا: (ص ١٩٧).

(٢) للتوسع بخصوص ذلك راجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، في التصور الإسلامي للطبيعة - الطبيعة بين الضرورة والاحتمال عند جابر بن حيان.

(٣) للتوسع في معرفة الجانب التجريبي عند هؤلاء الأعلام انظر: المستشار عبد الحلیم الجندي، القرآن والمنهج العلمي المعاصر، (ص ١٣٠ - ١٦٦).

(٤) أسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، (ص ٩٠).

(٥) انظر هنا: (ص ٥٧٢).

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية (٥٩/١).

حكم العلم الذى يؤلف فيه، ويعطى لضرورات هذا العلم واحتياجاته وإشكالاته حقها فى أن تفرض نفسها على التصنيف، فتصير كأن المادة العلمية هى المختارة الفاعلة، ويصير المؤلف تحت اختيارها مجبوراً مقهوراً لحكمها.

وإذا كان ابن عربى قد اختار منهج تصنيف آخر حين يقول: ((ونحن فى تواليفنا لسنا كذلك إنما هى قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما يفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم)) - كما سيأتى الكلام بالتفصيل على منهج التصنيف عنده - فإنه فعل عن اختيار أيضاً.

وإن كان اختياره إجمالى لمنهج تصنيف، حيث اختار عدم التصنيف بناء على منهج أعمال الفكر والنظر، أو اتباع ما تمليه ضرورة العلم والبحث، واختار إجمالاً منهج التصنيف بناء على الإلقاء أو الإلهام.

وبينما كل مؤلف بناء على منهج الفكر والنظر هو مختار للمنهج إجمالاً، ومختار لموضوع كل مسألة ما يكتبه فيه، وما يقدمه وما يؤخره تفصيلاً، ولهذا فكما يقول ابن عربى ((كل مؤلف إنما هو تحت اختياره))، فإن ابن عربى استطاع التخلص من الاختيار التفصيلى بعكوف القلب على الحضرة الإلهية، وانتظار ما يمليه الإلهام والإلقاء الإلهى.

لكنه أبداً لم يستطع التخلص من الاختيار مطلقاً، ولو إجمالاً، باختيار منهج الإلقاء دون منهج النظر والفكر.

ى- التصنيف صناعة: والمراد بالصناعة هنا - فيما ذكر ابن خلدون فى نص طويل لم يمنع طوله من إيراد شىء من الاختصار لكونه فى صميم الموضوع - ((أنها ملكة فى أمر عملى فكرى، ويكونه عملياً هو جسمانى محسوس، والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة فى الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر، وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم فى الصناعة وحصول ملكته))<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت اللغة ملكة فى اللسان، والخط صناعة ملكتها فى اليد<sup>(٢)</sup>، فإن نرى فى ضوء تعريف الصناعة السابق أن التصنيف صناعة ملكتها فى الذهن، باعتبار أنها أمر فكرى.

((والملة فى أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة، وإنما أحكام الشريعة التى هى أوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها فى صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفِعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة، وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين، فلما بعد النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد احتيج إلى وضع التفاسير القرآنية، وتقييد الحديث مخافة ضياعه، ثم احتيج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الناقلين، ثم كثر استخراج أحكام الوقعات من الكتاب والسنة، وفسد مع ذلك اللسان، فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات فى الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس واحتاجت إلى علوم أخرى وهى وسائل لها من معرفة قوانين العربية، وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد، فصارت هذه العلوم كلها علوم ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت فى جملة الصنائع، وأما العلوم العقلية أيضاً فلم تظهر فى الملة إلا بعد أن تميز

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٥٩).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٣).

حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة<sup>(١)</sup>.

يقول ابن خلدون: ((والصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الذى يختص بالضروريات، والمركب هو الذى يكون للكُماليات... ولا يزال الفكر يخرج أصنافها (يعنى الصنائع) ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستبطاش شيئاً فشيئاً على التدرّج حتى تكمل، لا يحصل ذلك دفعة، وإنما يحصل فى أزمان وأجيال إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة وإنما يحصل فى أزمان وأجيال، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة لا سيما فى الأمور الصناعية. وتنقسم الصنائع أيضاً: إلى ما يختص بأمر المعاش ضرورياً كان أو غير ضرورى، وإلى ما يختص بالأفكار التى هى خاصة الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة، ومن الأول الحياكة والجزارة... ومن الثانى الوراقة وهى معانة الكتب بالانتساخ والتجليد، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك...))<sup>(٢)</sup>.

ثم يعيد الكلام على أقسام الصنائع بعبارة أخرى فيقول: ((اعلم أن الصنائع فى النوع الإنسانى كثيرة... إلا أن منها ما هو ضرورى فى العمران، أو شريف بالموضوع... فأما الضرورى فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة، وأما الشريفة بالموضوع فالكالويد والكتابة والوراقة والغناء والطب. فأما الكالويد فإنها ضرورية فى العمران وعمامة البلوى إذ بها تحصل حياة المولود وتتم غالباً... وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقة فهى حافظة على الإنسان حاجته، ومفيدة لها عن النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم فى الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني))<sup>(٣)</sup>.

ويرى ابن خلدون أن النفس إذا تلونت بالملكة وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف، وهذا بين يشهد له الوجود، فقل أن تجد صاحب صناعة يحكمها، ثم يحكم من بعدها أخرى، ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الإجابة، حتى أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة، ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها فى الغاية فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته، بل يكون مقصراً فيه إن طلبه، إلا فى الأقل النادر من الأحوال<sup>(٤)</sup>.

وتؤثر المهارة فى أى صناعة على عقل صاحبها فتزيد فيه وتقويه، يقول ابن خلدون: ((كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسيها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل لسرعة الإدراك للمعارف... وحسن الملكات فى التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاءً فى عقله، وإضاءة فى فكره بكثرة الملكات الحاصلة فى النفس))<sup>(٥)</sup>، ويؤكد فى موضع آخر على أن الصنائع وملكاتهن لا تزدهم وأن من سبقت له إجابة فى صناعة فقل أن يجيد أخرى أو يستولى فيها على غاية<sup>(٦)</sup>، من ثم فمن أراد أن يجيد صناعة التصنيف والتأليف عليه أن لا يسبق بتعلم صناعة غيرها، بل يجعلها أول صناعته وأول إجابته لها فلا يزدحم عليها صناعة أخرى.

ومما تقدم نعلم أن ابن خلدون اعتبر الخط والكتابة والوراقة من عداد الصنائع الإنسانية، ولا شك أن التصنيف وهو أعلى من مجرد الوراقة يكون فى عداد تلك الصنائع، ومقتضى أن يكون صنعة أن تكون له أسسه، وأصوله، وقواعده،

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١١ - ٥١٢) باختصار.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦٠).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦٤).

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦٤).

(٥) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٩).

(٦) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٣٤).

وأدابه، وهذا في الحقيقة هو موضوع بحثنا مع تقييده بكونه في علوم الفلسفة الإسلامية.

يقول ابن خلدون: ((الفصل الثلاثون في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية وهو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس. فهو ثاني رتبة عن الدلالة اللغوية، وهو صناعة شريفة، إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان. وأيضاً فهي تطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتقضى الحاجات، وقد دفعت مؤونة المباشرة لها، ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبه في علومهم وأخبارهم، فهي شريفة بجميع هذه الوجوه والمنافع. وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم، وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناخي في الكمالات والطلب لذلك، تكون جودة الخط في المدينة إذ هو من جملة الصنائع))<sup>(١)</sup>، ثم أخذ في بيان صناعة الخط ونشأتها وتطورها.

ثم قال: ((الفصل الحادي والثلاثون في صناعة الوراقة: كانت العناية قديماً بالدواوين العلمية والسجلات، في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط. وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران، بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس، إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما. فكثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلهما في الآفاق والأعصار فانتسخت وجلدت. وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساح والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتابية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران. وكانت السجلات أولاً لانتساح العلوم، وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات، والصكوك في الرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرفه وقلة التآليف صدر الملة كما نذكره، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك مع ذلك، فاقترضوا على الكتاب في الرق تشريفا للمكتوبات وميلاً بها إلى الصحة والإتقان.

ثم طما بحر التآليف والتدوين، وكثر ترسيل السلطان وصكوكه وضاق الرق عن ذلك. فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصنعه وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه. واتخذته الناس من بعده صحفاً لمكتوباتهم السلطانية والعلمية. وبلغت الإجادة في صناعته ما شاءت. ثم وقفت عناية أهل العلوم وهمم أهل الدول على ضبط الدواوين العلمية وتصحيحها بالرواية المسندة إلى مؤلفيها وواضعيها، لأنه الشأن الأهم من التصحيح والضبط، فبذلك تسند الأقوال إلى قائلها، والفتيا إلى الحاكم بها المجتهد في طريق استنباطها. وما لم يكن تصحيح المتن يأسانداها إلى مدونها، فلا يصح إسناد قول لهم ولا فتيا. وهكذا كان شأن أهل العلم وحملته في العصور والأجيال والآفاق. حتى لقد قصرت فائدة الصناعة الحديثة في الرواية على هذه فقط، إذ ثمرتها الكبرى من معرفة صحيح الأحاديث وحسنها ومسندها ومرسلها ومقطوعها وموقوفها من موضوعها قد ذهبت وتمخضت زبدة في تلك الأمهات المتلقاة بالقبول عند الأمة، وصار القصد إلى ذلك لغواً من العمل. ولم تبق ثمرة الرواية والاشتغال بها، إلا في تصحيح تلك الأمهات الحديثة، وسواها من كتب الفقه للفتيا، وغير ذلك من الدواوين والتآليف العلمية، واتصال سندها بمؤلفيه، ليصح النقل عنهم والإسناد إليهم. وكانت هذه الرسوم بالمشرق والأندلس معبدة الطرق واضحة المسالك. ولهذا نجد الدواوين المنسوخة لذلك العهد في أقطارهم على غاية من الإتقان والإحكام والصحة. ومنها لهذا العهد بأيدي الناس في العالم أصول عتيقة تشهد ببلوغ الغاية لهم في ذلك. وأهل الآفاق يتناقلونها إلى الآن ويشدون عليها يد الضنانة. ولقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله، لانقطاع صناعة الخط والضبط والرواية منه بانتقاص عمرانها وبدواوة أهله. وصارت الأمهات والدواوين تنسخ بالخطوط البدوية، ينسخها طلبة البربر صحائف

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٧٥).

مستعجمة برداءة الخط وكثرة الفساد والتصنيف... وأيضاً فقد دخل الخلل من ذلك في الفتيا، فإن غالب الأقوال المعزوة غير مروية عن أئمة المذاهب، وإنما تتلقى من تلك الدواوين على ما هي عليه. وتبع ذلك أيضاً ما يتصدى إليه بعض أئمتهم من التأليف لقلّة بصرهم بصناعته، وعدم الصنائع الوافية بمقاصده<sup>(١)</sup>.

فانظر كيف رتب على الخلل في الوراقة الخلل في التأليف نفسه، وأن التأليف يحتاج إلى بصر بصناعته، وبجملة الصنائع الوافية بمقاصده ليكون التأليف صحيحاً.

ويذكر ابن خلدون أن المعاني إنما هي في الضمائر، وأيضاً المعاني موجودة عند كل واحد وفي طلوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى صناعة، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة، والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج، فالملكة الشعرية مثلاً تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والملكة العلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها، وتخريج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه وينقلب ربانياً<sup>(٢)</sup>.

ولقد آثرنا نقل نص ابن خلدون بطوله - وإن عيب ذلك أحياناً - لنفاسته، ولكونه في صميم موضوعنا، وأبت نفاسته على اختصاره، أو إضاعته بأنحاء التصرف، لكن يمكننا استخلاص بعض النقاط الجوهرية منه فيما يلي:

- ١ - أن التصنيف صناعة تختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان.
- ٢ - ومقتضى كون التصنيف صناعة أنه أمر عملي جسماني - فكري.
- ٣ - ومقتضى كونه أمراً عملياً جسمانياً: يحتاج التصنيف مثله مثل أي صناعة إلى مباشرة التدريب عليها على يد صاحب خبرة سابقة (الشيخ والأستاذ)، كما يحتاج إلى حصول الملكة الراسخة التي تنتج عن مباشرة العمل على يد الأستاذ وتكرره.
- ٤ - ومقتضى كونه أمراً فكرياً: أنه يحصل بالاستنباط وإعمال الفكر حتى يخرج من القوة إلى الفعل - وأنه يتطور شيئاً فشيئاً - وأنه بحاجة في تطوره هذا إلى زمان وأجيال.

ك- التصنيف يتحول بالعلم إلى صناعة مخصوصة: يقول أبو الحسن ابن هذيل: التأليف غير موقوف على زمان، والتصنيف ليس بمقصود على أوان، لكنها صناعة ربما قصرت فيها سوابق الأفهام، وسبيل ربما حادت عنها أقدام الأوهام. قال بعض الحكماء: لكل شيء صناعة، وصناعة التأليف صناعة العقل...<sup>(٣)</sup>.

ويذكر ابن خلدون أن العلم - في صدر الإسلام والدولتين الأموية والعباسية - ((لم يكن بالجملة صناعة إنما كان نقلاً لما سمع من الشارع وتعليماً لما جهل من الدين على جهة البلاغ، فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبري، لا على وجه التعليم الصناعي... فلما استقر الإسلام ووشجت عروق الملة حتى تناولها الأمم البعيدة من أيدي أهلها واستحالت بمرور الأيام أحوالها وكثر استنباط

(١) مقدمة ابن خلدون، (ص ٣٨٢ - ٣٨٤) باختصار وتصرف.

(٢) مقدمة ابن خلدون، (ص ٥٤١ - ٥٤٢).

(٣) أبو الحسن علي بن عبد الرحمن بن هذيل (من أعيان القرن الثامن الهجري)، عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، ص ٣-٤، ط مصطفى الحلبي، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م.

الأحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطأ وصار العلم ملكة يحتاج إلى التعلم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف»<sup>(١)</sup>.

إذن مر العلم بمرحلتين:

١ - النقل والتعليم على جهة البلاغ.

٢ - التعليم الصناعي، ومن الواضح أنه تبع هذا التطور في طبيعة العلم نفسه استحداث الأدوات والوسائل التي تعين على هذا، وعلى رأسها: التصنيف - والمدارس، بل استحدثت علوم خاصة كعلم مصطلح الحديث الذي يتناول بالضبط صناعة التحديث والرواية إن جاز لنا اقتباس عبارات ابن خلدون.

وقد عقد ابن خلدون فصلاً للكلام على أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم، حلل فيه الأسباب التي يرى أنها صرفت العرب عن العناية بالعلم والفلسفة... ومما قاله: ((... والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة... والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين))، وبعد أن ذكر نشأة العلوم الشرعية وغيرها قال: ((فصارت هذه العلوم كلها علومًا ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع... وأما العلوم العقلية أيضاً فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلا المعلمون من العجم شأن الصنائع كما قلنا أولاً...))<sup>(٢)</sup>.  
وينبها ابن خلدون على ملاحظة مهمة للغاية حين يقول: ((... فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل، فأين علوم الفرس وأين علوم الكلدانيين والسريانيين، وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها، وأين علوم القبط ومن قبلهم، وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم... ولم نقف على شيء من علوم غيرهم))<sup>(٣)</sup>.

ثم يقول ابن خلدون بخصوص العلوم الإسلامية والعربية من التفسير والقراءات القرآنية وعلوم اللغة والحديث والفقهاء: ((ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب من العلوم وصارت صناعة مخصوصة، وعلمًا مفردًا... وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ولم يزل ذلك متناقلاً بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علومًا، ودونت الكتب،... ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات العرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتبوسى ذلك، وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان... وقد جمع المتقدمون في ذلك (يعني علم التفسير) وأوعوا إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود... فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص وجاء ابن عطية بالمغرب فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب، وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق... وكان علم الشريعة في مبدأ الأمر نقلاً صرفاً، لا نظراً ولا رأياً ولا تعمقاً في القياس، شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها... ثم عنى الحفاظ بمعرفة طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة،

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٢٩).

(٢) نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص (٣٦-٣٧).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٥ - ٣٦).

وجاء البخارى إمام المحدثين فى عصره فوسع نطاق الرواية وخرج أحاديث السنة على أبوابها فى مسنده الصحيح... (ثم ذكر بقية الأئمة الستة)... ولهم (يعنى علماء الحديث) فى ذلك ألفاظ اصطلاحوا على وضعها، ومعرفة هذه الشروط والاصطلاحات كلها هى علم الحديث، وقد ألف الناس فى علوم الحديث وأكثروا... والفقه معرفة أحكام الله تعالى وهى متلقاة من الكتاب والسنة وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيها بينهم ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهى بلغة العرب وفى اق تضاعفات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف، وأيضا فالسنة مختلفة الطرق فى الثبوت وتعارض فى الأكثر أحكامها وأيضا فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص وهذه كلها ماثرات للاختلاف ضرورية الوقوع... ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت أمية العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماء<sup>(١)</sup>.

ثم تكلم عن علم أصول الفقه وأسباب نشأته وترتيب مباحثه ثم قال: ((واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة فى الملة وكان السلف فى غيبة عنه بما أن استفادة المعانى من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه)).

وفى ضوء ما سبق يمكن استخلاص النقاط التالية:

- ١) أن المعلومات تتجمع أولا فى صورة معارف، فإذا تكامل اجتماعها صارت علوما، فإذا صارت علوما تكاثرت على التداول الشفهى واحتيج إلى تدوينها، فإذا دونت صارت صناعة لها أوضاعها واصطلاحاتها.
- ٢) أن التدوين يعطى العلم المدون خصائص الصناعة فتصبح له أوضاعه الخاصة به، واصطلاحاته الفنية التى يتواضع عليها أهله، ويصير تحصيله صناعيا بعد أن كان بالمشافهة كالعلوم النقلية أو بالملكة الفطرية كعلوم اللغة، فيصير تحصيله صناعيا بالملكة المكتسبة بالتعلم، وعن طريق معرفة أوضاعه واصطلاحاته الخاصين به.
- ٣) أن التدوين فى أول الأمر يعتمد على مطلق الجمع بلا تحقيق فى الغالب، وبعد ذلك يأتى التحقيق والتمحيص والتلخيص.

٤) انقلاب العلوم كلها صناعة، والحاجة إلى تحصيلها هو سبب التدوين.

- ٥) متى كان التأليف صناعة كانت له أصول يبنى عليها حتى يصح صناعة، شأن سائر الصناعات، وهذا هو غرض البحث: النظر فى أصول صناعة التأليف فى الفلسفة الإسلامية، وما هو الوجه الأمثل صناعة الذى به يستحق مؤلف ما أن يسمى بالفلسفة الإسلامية.

ل- التصنيف ملكة مستقلة غير الحذق فى العلم، وصناعة مستقلة غير صناعة تعليم العلم: الحذق فى

العلم - فيما يذكر ابن خلدون رحمه الله تعالى - والنفن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق فى ذلك المتناول حاصلًا. وهذه الملكة (يعنى ملكة الحذق فى العلم) هى غير الفهم والوعى، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٠٢ - ٤١١) باختصار وتصرف.



ووعيتها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علما وبين العالم النحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادى في الفنون دون من سواهما فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعى<sup>(١)</sup>.  
ومن هنا نرى أن الحذق في التصنيف غير الحذق في العلم لأننا نرى العالم النحرير الحاذق ربما لا يوفق في التصنيف، ونرى من هو أقل منه علما يرزق جودة التصنيف وإن كان عالة في العلم على غيره.

أما تعليم العلم فإنه صناعة من جملة الصنائع مثله مثل الوراقة والكتابة، ويدل على ذلك - فيما يذكر الإمام ابن خلدون - اختلاف الاصطلاحات فيه، فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم خاص به، شأن الصنائع كلها، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم وإلا لكان واحدا عند جميعهم، ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين وكذا أصول الفقه وكذا العربية، وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات في التعليم، والعلم واحد في نفسه<sup>(٢)</sup>.  
وما قاله ابن خلدون بخصوص صناعة التعليم يمكن إجراؤه على صناعة التصنيف، بل إن بعض كلامه عن اختلاف اصطلاحات صناعة التعليم يرجع في الحقيقة إلى صناعة التصنيف خاصة قوله ((وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة))، فإن هذه الاصطلاحات المتخالفة يرجع الكثير منها إلى اصطلاح المصنّف في مصنّفه وليس إلى حاجة التعليم في نفسها.

م- هل يسمى ما يتم تدوينه علما: لفظ العلم - كما يقول العلامة صديق حسن خان -:

- ١) كما يطلق على ما يرادفه وهو أسماء العلوم المدونة كالنحو والفقه.
  - ٢) فيطلق كأسماء العلوم تارة على المسائل المخصوصة كما يقال: فلان يعلم النحو.
  - ٣) وتارة على التصديقات بتلك المسائل عن دليلها.
  - ٤) وتارة على الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات، أي: ملكة استحضارها.
  - ٥) وقد يطلق الملكة على التهيؤ التام وهو أن يكون عنده ما يكفيه لاستعلام ما يراد.
- يقول: والتحقيق أن المعنى الحقيقي للفظ العلم هو: الإدراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم، وله تابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء وهو الملكة. فإطلاق لفظ العلم على كل منها إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجاز مشهور. وقد يطلق على مجموع المسائل والمبادئ التصورية والمبادئ التصديقية والموضوعات ومن ذلك يقولون: أجزاء العلوم ثلاثة. وقد تطلق أسماء العلوم على مفهوم كلي إجمالي يفصل في تعريفه فإن فصل نفسه كان حدا اسميا وإن بين لازمه كان رسما اسميا. وأما حده الحقيقي فإنما هو بتصور مسائله أو بتصور التصديقات المتعلقة بها فإن حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم أو التصديقات بها<sup>(٣)</sup>.

ومن خلال هذا التحقيق النفيس للمعنى الحقيقي للعلم، وإطلاقاته، يتأكد لنا أن ما يتم تدوينه يسمى علما، وهو أحد إطلاقات اسم العلم في تراثنا الإسلامي.

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٦).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٧).

(٣) صديق حسن خان، أبجد العلوم، (٤٣/١).

## ن- تمايز الموضوعات أساس استقلال العلوم وتدوينها:

السعادة الإنسانية - كما يقول صديق حسن خان - لما كانت منوطة بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية، وكانت الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة تصدى الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها فأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحد، أو بأشياء متناسبة ودونوها على حدة وعدوها علماً واحداً، وسموا ذلك الشيء أو الأشياء موضوعاً لذلك العلم...، فتمايزت العلوم في أنفسها بموضوعاتها وهو تمايز اعتبروه مع جواز الامتياز شيئاً آخر كالغاية والمحمول، وسلكت الأواخر أيضاً هذه الطريقة الثانية في علومهم... وإلا فلا مانع عقلاً من أن يعد كل مسألة علماً برأسه ويفرد بالتعليم والتدوين، ولا من أن يعد مسائل متكاثرة غير متشاركة في الموضوع علماً واحداً يفرد بالتدوين... فعلم أن حقيقة كل علم مدون المسائل المتشاركة في موضوعها وأن لكل علم موضوعاً وغاية ولذلك تعرف العلوم تارة باعتبار الموضوع وتارة باعتبار الغاية<sup>(١)</sup>.

وكل علم مدون من المسائل المتشاركة في موضوع واحد فتكون المسائل موضوع العلم وموضوع المسألة قد يكون بنفسه موضوعاً لذلك العلم... وقد يكون موضوع ذلك العلم مع عرض ذاتي له... وقد يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم... وقد يكون نوع موضوع مع عرض ذاتي له... وقد يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم...<sup>(٢)</sup>.

وهذه العلاقات مهمة لكشف البنية التحتية للتدوين وعلاقة منهج التصنيف بمسائل العلم وموضوعه موضوع العلم يحدد مسأله، فمنهج التصنيف يحدد كيفية ترتيب هذه المسائل.

وفي معرض كلام ابن خلدون عن العمران البشري والاجتماع الإنساني يقول رحمه الله: ((وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً))<sup>(٣)</sup>.

لقد وضع ابن خلدون في كلامه هنا الضوابط التي ينبغي أن تتوافر في علم ما حتى يصير علماً مستقلاً:

١- أن يكون ذا موضوع. ٢- أن يكون ذا مسائل.

ثم يقرر ابن خلدون رحمه الله قاعدة قيمة بقوله: ((وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه))<sup>(٤)</sup>.

## رابعاً: أجزاء منهج التصنيف:

أ- مقصود التصنيف

ب- خطة أساس التصنيف

ج- أدلة التصنيف

د- صياغة التصنيف

عندما يريد مصنف ما أن يضع تصنيفاً في علم من العلوم، فإنه لا بد أن يسأل نفسه - واعياً أو غير واع - ما هو مقصودى منه؟ كيف سأقسم مسائله (خطة البحث)، كيف أقيم الأدلة على الآراء التي أقدمها (طرق الاستدلال)؟ كيف

(١) صديق حسن خان، أبجد العلوم، (١/٤٤ - ٤٥).

(٢) صديق حسن خان، أبجد العلوم، (١/٤٨ - ٤٩).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٥).

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦).

سأعرض المسائل مسألة مسألة (العرض والصيغة)؟

فهنا عدة أمور:

أ- مقصود التصنيف.

ب- خطة أساس التصنيف

ج- أدلة التصنيف

د- صياغة التصنيف

فمنهج التصنيف لا بد أن يعتمد على الخطة والتبويب والالتزام بالموضوع الذي يعالجه الكاتب، وتحاشي الاستطراد

ثم العودة إلى الموضوع مرة ثانية<sup>(١)</sup>.

ومنهج التصنيف عملية معقدة، وذات أجزاء كثيرة، منها ما يتعلق بالعلم نفسه المصنّف كعلم، ومنها ما يتعلق بخطة

التصنيف وطريقة تقسيم المادة العلمية داخل المصنّف، ومنها ما يتعلق بهذه المادة العلمية نفسها من حيث هي مادة علمية

وبطريقة إثباتها والاستدلال عليها، أو من حيث صياغتها وعرضها، وهو ما سنتناوله فيما يلي:

### أ- غرض التصنيف:

١- لا بد للمصنّف أن يكون عارفاً من أين يبدأ وإلى أين ينتهي، وأن يدرك ذلك إدراكاً واعياً أثناء حركته المعرفية

والفكرية خلال رحلة تصنيفه لكتابه، وأن يحدد المبادئ، ويميزها عن النتائج، ويحدد ما هو الواضح له، وما هو غير الواضح،

وما هو الواضح لغيره، وفي ذلك يقول أرسطو: ((ولا ينبغي أن يذهب علينا أن من بين الأقاويل التي تجرى من المبادئ، وبين

الأقاويل التي تؤدي إلى المبادئ فرقا، ونعم ما شك أفلاطون في هذا، فطلب أن يعلم هل الطريق الذي يجرى إلى المبادئ

كالطريق من المبادئ، مثل الإفاضة إلى آخر الميدان، أم بعكس ذلك. وذلك أنه ينبغي أن نبتدئ من الأشياء البينة، وذلك أن

الأشياء منها ما هي بينة عندنا، ومنها ما هي بينة على الإطلاق. وخليق أن يكون إنما ينبغي أن نبتدئ من الأشياء البينة عندنا))<sup>(٢)</sup>.

٢- ومما يعينه على ذلك: إدراك الفروق بين العلوم واحتياجاتها، فيذكر ابن خلدون أن ((معرفة طبائع العمران هو

أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار (يعني التاريخية) وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل

الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وإما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة

للنظر في التعديل والتجريح... وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف

إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط، وأما الأخبار

عن الوقائع فلا بد في صدقها من صحة اعتبار المطابقة))<sup>(٣)</sup>.

فليس صحة الإسناد مطلقة، وليس النقد الداخلي للنص مطلقاً بل لا بد من النظر إلى محله، واعتبار مقاصد كل

علم، وهو كلام عميق من ابن خلدون في فلسفة العلم.

٣- وعليه مراعاة الغرض من التصنيف والغرض من العلم المصنّف فيه، وهذه أحد المعايير المهمة التي ينبغي النظر

إليها عند التصنيف، أو نقد أي مصنّف، هو: مراعاة الغرض من التصنيف في هذا العلم أو ذلك<sup>(٤)</sup>.

ولا ينبغي لمصنّف يتصدى لتصنيف أن يعدل عن غرضين إما أن يخترع معنى وإما أن يتتدع وضغاً ومبنى، وما سوى

(١) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، (ص ٢١٣) بتصرف.

(٢) أرسطو، الأخلاق، ترجمة حنين بن إسحاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوي، (ص ٥٨).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٤ - ٣٥).

(٤) راجع بخصوص الغرض من التصوف: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (٤٧/١).

هذين الوجهين فهو تسويد الورق والتحلي بحلية السرف<sup>(١)</sup>.

على أن الغرض العام الذي ينبغي أن يسعى إليه المصنّف هو الخير، يقول أرسطو: ((إن كل صناعة وكل مذهب، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما يتشوق به خيرا ما، ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل))<sup>(٢)</sup>. فتحديد مقصود التصنيف من أهم مهمات المصنّف لئلا يذهب به الكلام مذاهب شتى، ويتعد عن مقصوده استطرادا، ومن أمثلة ذلك أن المقصود بعلم الكلام هو الإيمان بالله وبرسوله وبكل ما أتوا به، فلا ينبغي أن يخرجنا الكلام في ذلك إلى الكلام في الطبيعيات إلا بقدر ما نثبت به صنعة الصانع عز وجل، ولا يعنى هذا تضيق الكلام على الطبيعيات، بل ترك الكلام فيها لمجالها الأساسي لها في علومها المختصة بها بحيث يكون الكلام فيها بأوسع ما يمكن أن يستفيد منه الإنسان، وأما في علم الكلام فيقتصر فيه على ما يساعد في مقصود علم الكلام وحسب، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: ((وأما الأقطاب المقصودة (وهي النظر في ذات الله تعالى - وفي صفاته - وفي أفعاله - وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم) وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى، فإننا إذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث إنه صنع الله سبحانه، وإن نظرنا في النبي صلى الله عليه وسلم لم ننظر فيه من حيث إنه إنسان وشريف وعالم وفاضل، بل من حيث إنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث إنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات، بل من حيث إنها تعريفات بواسطته من الله، فلا نظر إلا في الله، ولا مطلوب سوى الله، وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى، وفي صفاته سبحانه، وفي أفعاله عز وجل، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى))<sup>(٣)</sup>.

٤ - إلا أن على المصنّف وهو يحدد مقصوده أن يلاحظ احتياجات القارئ المعرفية، ويقدم لنا الإمام الغزالي نموذجا ممتازا لضرورة مراعاة احتياجات القارئ المعرفية، وأنه ليس كل الناس سواسية في ذلك فيقول رحمه الله: ((اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجرى مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب، والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأي كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق:

الفرقة الأولى: آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدته الحق، وأضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحاثات على تعلم هذا العلم... فهؤلاء مؤمنون حقا فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم....

الفرقة الثانية: طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد... فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل....

الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا في الفطرة بدكاء وفتنة فتبهاوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم... فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم،... فإن كان ذكيا فطنا لم يقنعه إلا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل

(١) السيوطي، التعريف بآداب التأليف، (ص ٢٨).

(٢) أرسطو، الأخلاق، ترجمة حنين بن إسحاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوي، (ص ٥٣).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٤).

الحقيقي، وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الإشكال على الخصوص.

الفرقة الرابعة: طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفتنة، ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة... فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح، لا في معرض المحاجة والتعصب فإن ذلك يزيد من دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادى والإصرار، وأكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق...<sup>(١)</sup>.

٥- ومن أعراض التصنيف تحقيق التمايز، والتمايز هو أحد المفاهيم النفسية التي يناقشها علماء النفس<sup>(٢)</sup>، والتي يمكن باستعارتها وتطبيقها على مجالنا إثراء البحث، فالتمايز له ثلاثة جوانب: التعمد - التخصص - التكامل. فيمكن وصف أى مصنف بأنه أكثر تمايزا إذا اتصفت مكوناته بالتجانس النسبي، بينما يكون أقل تمايزا إذا افتقد إلى ذلك، وكلما زادت نسبة التجانس كلما زاد التعمد في المصنف. أما التخصص: فلا بد أن يكون لكل جزء من المصنف وظيفته الخاصة والمحددة داخل النظام الكلي للمصنف، ولهذا فكلما زاد تعقد النظام كان التخصص أكثر وضوحا، وهذا يعنى أن المصنف الأقل تخصص أقل تمايزا. أما التكامل: فيعنى به كيفية تكامل المكونات واندماجها واتساقها، ففي المصنف الأقل تمايزا تقل درجة التكامل فيما بينها، من ثم فإن التمايز يسير في الاتجاه الذى يتم على أساسه تنظيم وتكامل أجزاء المصنف.

#### ب- خطة التصنيف:

١- دائما أول ما يبدأ به المصنفون هو مقدمة المصنف، وقد تطرق السعد في كتابه (المطول شرح التلخيص) في علوم البلاغة إلى الكلام على تعريف المقدمة ثم وظيفتها والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضا<sup>(٣)</sup>. وكلامه هام جدا فى منهج التصنيف حيث يقول رحمه الله: ((... والمقدمة مأخوذة من مقدمة العلم، لما يتوقف عليه مسأله، كعرفة حده وغايته، وموضوعه، ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود، لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه، سواء توقف عليها أم لا، ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم - يعنى بخصوص كتاب التلخيص - أمران: أحدهما: بيان توقف مسائل علوم البلاغة الثلاثة على ما ذكره صاحب التلخيص فى مقدمته، والثانى: ما وقع فى بعض الكتب من أن المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم أن هذا عين المقدمة<sup>(٤)</sup>))، والصواب الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، وقد سبقت الإشارة إلى نحو هذا.

٢- أما بخصوص خطة التصنيف، فالاهتمام بها فى مقدمة العمل أمر لم يكن وليد العصر الحديث، بل سنجد أن كثيرا من العلماء المتقدمين اعتنوا بذلك، ومن هؤلاء الإمام حجة الإسلام الغزالي، حيث اعتنى بذلك فى أكثر من مصنف من مصنقاته كإحياء علوم الدين، والاقتصاد فى الاعتقاد. وكابن عربى فى الفتوحات، والعرض الإيجى فى مقدمة المواقف، وغيرهم كثير من فلاسفة الإسلام ومفكره.

ومن المناسب إدراك أن منهج التصنيف ليس مجرد عرض لمادة علمية وخطة فى البحث، بينما يرى الدكتور النشار

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد (ص ٦ - ٩) باختصار وتصرف يسير.

(٢) راجع بهذا الصدد: أ/د حمدى الفرماوى، الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث، (ص ١٦ - ١٧).

(٣) انظر هنا: (ص ٦٨).

(٤) السعد، المطول، (ص ١٣).

أن المسلمين المعاصرين أمسكوا بجوهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو، وطوروا في عرضها فقط<sup>(١)</sup>. وفي الحقيقة فإن العرض جزء من منهج التصنيف الذي نعنيه بالبحث، لكن منهج التصنيف ليس مجرد عرض للمادة العلمية. بل نرى أنه ينبغي أن يعبر أولاً عن موقف فلسفي أو معرفي، ثم عن قدرة علمية في المادة المراد الكتابة فيها، ثم قدرة صناعية على التصنيف.

بحيث لا ينبغي أن يأتي التصنيف خالياً من موقف معرفي وفلسفي واضح وقوي، بل يحدد الكاتب بوضوح موقفه العام من القضايا الإنسانية، وموقفه الخاص مما يطرحه من قضايا من خلال مصنفه. وليس من الضروري أن يكون هذا التحديد مصرحاً به، بل المقصود أن يكون محدداً وواضحاً عند الكاتب في نفسه على الأقل بحيث يضمن لبحثه ألا يصاب بالاضطراب والتردد وعدم حسم الاختيار في القضايا المختلفة، وهو ما يمكن أن نلاحظه في العديد من الكتابات، والتي نرى أن سببها يرجع إلى عدم وجود موقف معرفي وفلسفي للكاتب ابتداءً مما أدى إلى هذا الخلط، كما ينبغي أن يكون مراعيًا لقواعد الصناعة التأليفية ومعاييرها الدقيقة، بحيث يأتي تصنيفه على ميزان ذلك، وأن يكون الكاتب ذا علاقة وثيقة بالمادة العلمية التي سيكتب فيها، عارفاً بمصادره ومراجعته وتاريخه العام، وأصوله التي بنى عليها، ومسائله التي يتناولها، بحيث يكون قادراً من خلال هذا على التعامل مع المادة العلمية بيسر واقتدار.

والخطة التقليدية (مقدمة - كتاب - باب - فصل - مسألة)<sup>(٢)</sup>، هي أكثر خطط شيعواً، وتعتبر أساساً لما ظهر بعدها من خطط، فقد تفرع منها العديد من الأشكال المتفككة معها في الأساس مثل (قسم - باب - فصل - نقاط)، أو غير ذلك من الأشكال وطرق التخطيط للمادة العلمية التي يسير عليه الباحثون، وتناولها من الناحية النظرية كثير ممن كتب في طريقة كتابة البحوث والرسائل العلمية.

٣- وأياً ما كانت الخطة التي سيسير عليه المصنف، فهناك نوعان من تقسيم المادة العلمية: التقسيم المطرد / غير المطرد. ونقصد بالتقسيم المطرد أن يقوم المؤلف بتقسيم المادة العلمية للكتاب إلى أقسام مطردة، وقد اشتهر الإمام الغزالي بهذه الطريقة، ففي كتابه الشهير إحياء علوم الدين مثلاً قسمه إلى أربعة أرباع، في كل ربع عشرة أبواب، واطرد على هذا في الكتاب كله، بينما الشيخ محيي الدين ابن عربي قسم كتابه الفتوحات المكية إلى ستة فصول تحت كل فصل مجموعة من الأبواب تختلف من فصل إلى آخر، فقد اختار ابن عربي أن يقسم المادة العلمية تقسيماً غير مطرداً.

إن التقسيم المطرد يعني سيطرة المصنف إلى حد كبير على المادة العلمية، لكن أهم عيب لذلك هو الوقوع في الافتعال أو قسر المادة العلمية وحملها حملاً على التقسيم مراعاة لاطرادها، بحيث يصبح اطراد التقسيم هو الغاية، دون اعتبار لمناسبة ذلك للمادة العلمية في حد ذاتها، مما يعني أن المصنف الذي يقع في ذلك يغلب الجانب الصناعي على الجانب العلمي.

وعلى العكس من ذلك التقسيم غير المطرد، الذي لا يطرد فيه المؤلف على وتيرة واحدة فتارة تطول منه بعض الأبواب جداً، وتارة تقصر للغاية، وتارة تكثر منه الفصول المذكورة تحت أحد الأبواب وتارة تقل، بحيث يبدو كأن المادة

(١) أ/د النشر، نشأة الفكر الفلسفي، (١/٢٢).

(٢) الكتاب لغة معناه الضم والجمع، واصطلاحاً: اسم لجملة مختصة من العلم، ويعبر عنه بالباب والفصل أيضاً. فإن جمع بين الثلاثة، قيل: الكتاب اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على أبواب وفصول ومسائل غالباً. والباب: اسم لجملة مختصة من الكتاب مشتملة على فصول ومسائل غالباً. والفصل: اسم لجملة مختصة من الباب مشتملة على مسائل غالباً. والباب لغة: ما يتوصل منه إلى غيره. والفصل لغة: الحاجز بين الشئيين. الخطيب الشرييني، الإقناع، (١/١٥).

العلمية هي المسيطرة على المؤلف تذهب به حيث شاءت دون أن يبال بقواعد الصناعة، وربما نجد من المؤلفين من يعمد إلى ذلك عمداً، كالشيخ محيي الدين ابن عربي والشيخ الشعراي، اللذين أرادا أن يصبغا مصنّفاتهما - أو بعضها على الأقل - بصبغة الإلهام والتصنيف حسب الوارد<sup>(١)</sup>، وقصداً قصداً إلى إهمال أصول الصناعة، وترك مركب التأليف تحملها رياح الواردات إلى حيث شاءت.

٤ - وعلى المصنّف مراعاة ترتيب المعارف العقلية وكيفية تدرجها، فقد زعم قوم من عقلاء النوع الإنساني - على حد تعبير ابن خلدون - أن الوجود كله الحسي منه، وما وراء الحسي تُدرّك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية، والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة، فبحثوا عن ذلك، ووضعوا قانوناً يهتدى به العقل في نظره إلى تمييزه بين الحق والباطل وسموه بالمنطق، ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولاً صوراً منطبقة على جميع الأشخاص، وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل، ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معانٍ أخرى وقد تميزت عنها في الذهن، فتجرد منها معانٍ أخرى وهي التي اشتركت بها، ثم تجرد ثانياً إن شاركها غيرها، وثالثاً إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية.

وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني، فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض، ونفى بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصوره الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً إذا كان ذلك بقانون صحيح<sup>(٢)</sup>.

هكذا قرر ابن خلدون ترتيب المعرفة الفلسفية على حسب زعم الفلاسفة، ثم أبطل رأيهم بقوله: ((واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك {ويخلق ما لا تعلمون}، وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام، خاصة المعرضين منهم عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالعرض، أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله الشهود لا تلك البراهين، فإن اليقين الذي يجدونه فيها من المعقولات الأولى المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجردها في الرتبة الثانية، إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، وأما ما كان منها من الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا

(١) انظر هنا: (ص ٥٨٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٨٢) باختصار.

يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من المواد الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية، وقد صرح بذلك محققهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه... فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار، هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم، ومضارها ما علمت، فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها<sup>(١)</sup>.

٥- وعليه أيضا تقديم ما يبنى عليه غيره، فيجب صناعة تقديم الكلام فيما يبنى عليه غيره أولا، مثاله عند المتكلمين تقديمه الكلام على صفة القدم قبل بقية صفات السلوب، ((وقدم (يعنى الكلام على القدم) على ما بعده من صفات السلوب لا يتبناها عليه))<sup>(٢)</sup>، فالقاعدة أن المتوقف على غيره سواء شرعا أو عقلا أو عرفا يتأخر عنه وضعا<sup>(٣)</sup>. فالأصل في التصنيف أن تذكر الأشياء في محلها، أما ذكرها في غير محلها فإن كان لغير مناسبة فيعتبر حشوًا، والمصنّف الحاذق ينزه تصنيفه عنه، وإن كان لمناسبة فيسمونه استطرادا، فالاستطراد: ((ذكر الشيء في غير محله لمناسبة))<sup>(٤)</sup>.

ولهذا فعلى المصنّف أن يتأمل في صنيعه جيدا، فيرتب المسائل ترتيبا دقيقا، ويضع كل مسألة في محلها اللائق بها، ولا بأس من الاستطراد إذا وجدت المناسبة.

٦- ومن مهمات خطة التصنيف أن تساعد على رفع الالتباس والإيهام، ومن ثم يمنع الجمع بين مفترق بما يوهم خلاف المراد، يقول الإمام الغزالي: ((ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا في جمع هذه الأخبار (الموهمة للتشبيه) خاصة ورسم في كل عضو بابا، فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في اليد، إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات، فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات متفرقة متباعدة، اعتمادا على قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، وصار الإشكال في أن الرسول عليه السلام لم ينطق بما يوهم خلاف الحق أعظم في النفوس وأوقع، بل الكلمة الواحدة يتطرق إليها الاحتمال، فإذا اتصل به ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متواليا يضعف الاحتمال بالإضافة إلى الجملة))<sup>(٥)</sup>.

هذا النص السابق يضعنا مباشرة أمام إشكالية مهمة من إشكالات منهج التصنيف: أن التصنيف - إذ لم يحسن

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٨٣ - ٤٨٦) باختصار.

(٢) الشيخ أبو قراة، صاحب الأنيس، (ص ١٢).

(٣) قرر قريب من هذه القاعدة الشيخ ولي الدين البصير في شرحه متن أبي شجاع المعروف بمتن الغاية والتقريب في فقه الشافعية عند كلامه على سبب تقديم الكلام عن الطهارة على الصلاة، بأن المتوقف على غيره شرعا يتأخر عنه وضعا. انظر: شرحه (النهاية شرح الغاية)، ص ٩.

(٤) الباجوري على ابن قاسم (٢٥/١).

(٥) إلهام العوام (ص ٢٤ - ٢٥).



التخطيط له - قد يؤدي إلى الالتباس والإيهام، بدلا من أن يرفعهما.

### ج- أدلة التصنيف:

١- هل يشترط أن يقوم المصنّف بذكر الأدلة في مؤلفه، يرجع ذلك إلى مسألة: هل يشترط في كون الشخص عالماً

بعلم أن يعلمه بالدليل. اختلف فيه العلماء:

فمنهم من قال: إنه عبارة عن العلم بالمسائل المبرهنة، فجعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلم.

ومن قال: إنه عبارة عن المسائل جعله عالماً<sup>(١)</sup>.

وعلى الأول وهو الراجح خاصة عند التصنيف لغير المبتدئين: لا بد من تصنيف المسألة بدليلها فيدخل كيفية ترتيب

الأدلة في منهج التصنيف. وعلى الثاني: لا تدخل. وهذا القول الثاني يمكن الجرى عليه عند التصنيف للمبتدئين بحيث

يقتصر على الأدلة الواضحة والمباشرة إذا أتيح ذلك.

٢- ولا بد من بيان أنواع الأدلة المستخدمة، ومداركها، وهذا أمر نبه عليه الإمام الغزالي في الاقتصاد بخصوص

الأدلة الكلامية التي سيستخدمها، والتي يمكن تعميمها على غير علم الكلام، وأفرد لذلك تمهيدا خاصا في مقدمات

الكتاب فقال: ((التمهيد الرابع في بيان مناهج الأدلة التي استهجنها في هذا الكتاب: اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة، وقد

أوردنا بعضها في كتاب محك النظر، وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم، ولكننا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق

والمغلقة والمسالك الغامضة، قصدا للإيضاح، وميلا إلى الإيجاز، واجتنابا للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: السبر والتقسيم، وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه الثاني، كقولنا: العالم إما

حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثا، وهذا اللازم هو مطلوبنا....

المنهج الثاني: أن نرتب أصليين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل،

والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر، فيلزم منه صحة دعوانا وهو أن: العالم الحادث، وهو المطلوب.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال، وما

يفضى إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله: قولنا: إن صح قول الخصم إن دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحة قول

القاتل: إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال، فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو

مذهب الخصم....

فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها، والعلم الحاصل هو المطلوب، والمدلول.

وازدواج الأصليين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل. والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصليين علم بوجه دلالة الدليل،

وفكره الذي هو عبارة عن إحضار الأصليين في الذهن وطلبك التفتن لوجه لزوم الثالث من العلمين الأصليين هو النظر.

فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان: إحداهما: إحضار الأصليين في الذهن، وهذا يسمى فكرا، والآخر

تشويقك إلى التفتن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصليين وهذا يسمى طلبا....

ولها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة:

الأول منها: الحسيات، أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة. الثاني: العقل المحض. الثالث: النواتر. الرابع: أن

(١) صديق حسن خان، أبجد العلوم (١/٥١).

يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات، فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر. الخامس: السمعيات. السادس: أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته، ومسلمات المذاهب لا تنفع الناظر، وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب، وأما السمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السمع عنده...<sup>(١)</sup>.

فأفاد كلامه أهمية بيان الأدلة التي سيستخدمها في مصنفه، وبيان مدارك هذه الأدلة، من ثم فهو يجلي الأساس الذي سيبني عليه كلامه واستدلاله طوال الكتاب، ولا شك أن توضيح الأدلة ومداركها يساعد القارئ على فهم غور الكلام. ومن الأمور المهمة التي ينبغي أن يراعيها المصنف أثناء تصنيفه أن يراعي ترتيب الأدلة بحيث لا يستدل على أمر بما يتوقف ثبوته عليه، وقد نبه الفخر الرازي على هذا فقال: ((أجمع الأنبياء والمرسلون عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلمًا، وإثبات نبوة الأنبياء لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلمًا، وحيث يتم هذا الدليل))، وقال أيضا: ((المسألة الثالثة: في بيان أن إله العالم واحد: اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية، وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا)). ويرجع ذلك فيما يبدو إلى قاعدة قررها الإمام الفخر عند حديثه عن مباحث العلم والنظر فقال: ((الدليل: - إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية، وهو موجود. - أو كلها نقلية، وهذا محال، لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل. - أو بعضها عقلي وبعضها نقل، وذلك موجود. ثم الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وعدمه فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية))<sup>(٢)</sup>.

٣- وعلى المصنف العناية بمناقشة الأقوال المشهورة أو التي عليها حجة فحسب، وهذه من الأمور المنهجية المهمة التي نبه عليها أرسطو، فبعد أن عرض في كتابه الأخلاق لبعض ما قيل في حد السعادة وما اختلف فيه قال: ((وخلق أن يكون البحث عن جميع هذه الآراء فيه عناء وباطلا، لأنه قد يكفي بالبحث عن أشهرها، أو ما يظهر منها أن فيه حجة))<sup>(٣)</sup>.

٤- ومتى بطلت أدلة الخصم وشبهاته وجب البقاء على ظواهر النصوص، وهذه القاعدة قررها الإمام الفخر الرازي عند مناقشة أدلة ثبوت رؤية الباري تعالى، فقال: ((الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية، وشبهات المعتزلة في امتناع الرؤية باطلة، فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر))<sup>(٤)</sup>.

وهذه القاعدة العلمية التي قررها الإمام الرازي ينبغي أن يكون لها أثر ظاهر على حركة التصنيف في علم الكلام.

٥- وهناك فرق بين ما صنف لإبطال مذهب الخصم، وما صنف لإثبات مذهب المصنف، من حيث طريقة الاستدلال وبناء التصنيف، يقول الإمام الغزالي عند كلامه على مسألة المعاد وما أثاره منكرو المعاد الجسماني من شبهات: ((وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت وسلطنا في إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم،

(١) الاقتصاد، ص ١٠ - ١١، باختصار يسير.

(٢) انظر نصوص الفخر السابقة على التوالى في: معالم أصول الدين (ص ٥٦، ٧٤، ٢٣-٢٤).

(٣) أرسطو، الأخلاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوي، (ص ٥٧).

(٤) معالم أصول الدين (ص ٦٩).

وتقدير عود تديريها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره، وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده، فإن ذلك الكتاب (يعنى التهافت) مصنف لإبطال مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق<sup>(١)</sup>.

٦- وعليه في معرض الاستدلال ومناقشة الخصوم تعيين محل النزاع، قال الإمام الفخر الرازي: ((وأهم المهمات تعيين محل النزاع))<sup>(٢)</sup>، وقد قال ذلك في معرض حديثه عن الاختلاف في رؤية الباري عز وجل.

٧- وعليه عند نقل مذاهب الآخرين وأدلته عدم التخبط والتخليط، ويذكر الإمام الغزالي أنه لم ينقل علم أرسطاطليس أحد من الفلاسفة الإسلاميين كقيام ابن سينا والفارابي، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما يفهم كيف يرد أو يقبل<sup>(٣)</sup>.

ويستفاد من كلام الإمام الغزالي هنا أنه ينبغي على المصنف أن يخلو كلامه من التخبط في النقل والتخليط في المسائل والمذاهب والآراء.

٨- وعليه أيضا عدم تتبع الشكوك العقلية بما يفرض إلى بطلان الأصل الذي قام عليه الدليل الضروري، وقد قرر الإمام الفخر الرازي هذه القاعدة عند مناقشته لخلاف المتكلمين في معنى الترك، فقد اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك، لكنهم اختلفوا في تفسير الترك، فقال الأكترون: ترك الفعل عبارة عن أن لا يفعل شيئا، ويبقى الأمر على العدم الأصلي.

قال الفخر: وهذا فيه إشكال؛ لأن القدرة صفة مؤثرة، والعدم عبارة عن نفي الأثر، فالقول بكون العدم أثرا للقدرة جمع بين النقيضين، وهو محال، ولأن الباقي حال بقائه لا يكون مقدورا، لأن تكوين الكائن محال.

وقال الباقر: الترك عبارة عن فعل الضد، فعلى هذا التقدير: القادر لا يخلو عن فعل الشيء وعن فعل ضده. قال الفخر: وهذا يشكل من وجهين: الأول: أن من استلقى على قفاه ولم يعمل شيئا أصلا فإنه يعلم بالضرورة أنه لم يفعل ألبتة شيئا، فالقول بأنه فعل شيئا مخالف للضرورة.

الثاني: أن الباري تعالى كان تاركا لخلق العالم في الأزل، فيلزم كونه فاعلا في الأزل لضد العالم، وإذا كان ضد العالم أزليا امتنع زواله، فكان يجب أن لا يوجد العالم في الأزل.

قال الفخر: ((والأصوب أن يقال: العلم بكون إله العالم قادرا على الفعل والترك، علم ضروري، والشك في هذه التفاصيل يوجب الشك في تلك الجملة))<sup>(٤)</sup>.

فهذا النص يؤكد لنا أنه لا ينبغي على المصنف السقوط في الشكوك العقلية التي لا تنتهي في التفاصيل طالما أن العلم بالأصل علم ضروري.

#### د- صياغة التصنيف:

١- أية صياغة علمية - سواء كانت في علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف - تتم وفق مفاهيم وحدود واضحة للألفاظ والمصطلحات<sup>(٥)</sup>، ولهذا اعتنى العلماء كثيرا ببيان اصطلاحاتهم والفرق بينها وبين المعنى اللغوي، بحيث تنضح

(١) الاقتصاد، (ص ١٠٤).

(٢) معالم أصول الدين (ص ٦٧).

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص ١٠٠-١٠١).

(٤) معالم أصول الدين (ص ٨٤-٨٥).

(٥) راجع: أ/د سعيد مراد، فلسفة التاريخ عند مسكويه، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٣٩).

دلالات ألفاظهم بدقة، ولا تلتبس على القارئ.

فـللصوفية - وكذلك للمتكلمين والفلاسفة - آداب مخصوصة واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة فإذا عرض ما هو غير متعارف اصطلاحاً على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه<sup>(١)</sup>. ويرى ابن عربي أن كل علم إذا بسطته العبارة حسن وفهم معناه، أو قارب وعذب عند السامع الفهم، فهو علم العقل النظري، أما علم الأسرار فإنه إذا أخذته العبارة سمح واعتاص على الأفهام دركه، وخشن... فلهذا كثيراً ما يوصله صاحب العلم بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية<sup>(٢)</sup>.

ولا بد للمصنّف في علم ما من اتباع المشهور عند أهله، ويبدو أن قاعدة ((لا مشاحة في الاصطلاح)) ليست بإطلاق، يقول الخوارزمي: ((ويسمى عبد الله بن المقفع الجوهر عيناً، وكذلك سمي عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء اطرحها أهل الصناعة فتركت ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم))<sup>(٣)</sup>. إن النص السابق للخوارزمي يشير إلى قضية دقيقة فالاعتراض على ابن المقفع ليس في اختراع معاني اصطلاحية ولكن في وضع ألفاظ (دوال) على معاني (مدلولات) متفق عليها.

ومكانة ابن المقفع زمانياً تجعله يلعب دور المؤسس للغة العلمية بسبقه في الترجمة. ولكن بعد أن تستقر اللغة العلمية (دوال - مدلولات) فليس للمصنّف ترك المستقر إلى غير المستقر حتى تكون هناك لغة مشتركة بينهم، فأين هذا كله قاعدة ((لا مشاحة في الاصطلاح))، إن هذه القاعدة المستقرة يحتمل تطبيقها على عدة مستويات:

أولاً: على مستوى علم ما للجماعة العلمية في مقابل جماعة علمية لعلم آخر فليس لأي من الجماعتين مشاحة الأخرى في مصطلح، كمصطلح ((الكلام)) له معنى اصطلاحى عند المتكلمين وآخر عند النحاة. كما أن الجدل العلمي داخل الجماعة العلمية المعينة حول الدوال أو المدلولات الاصطلاحية كثير جداً، تحريراً للدال أو تحريراً للمدلول.

ثانياً: على المستوى الفردي في مقابل الجماعة العلمية:

- ففي رأى الخوارزمي ليس لنا استخدام ألفاظ اطرحها الجماعة.

- يعاني المتلقى عند استخدام مصنّف ما للغة اصطلاحية خاصة أو لمعاني اصطلاحية خاصة، ويشعر بتعسر الفهم

بفقدان اللغة المشتركة ومن هنا لا بد عند استخدام (دوال - مدلولات اصطلاحية) خاصة من النص الصريح والواضح عليها.

نخلص من هذا فيما يخص مناهج التصنيف أنه يجمل بالمصنّف ما يلي:

- مراعاة الاصطلاح المستقر حتى لا يفقد المصنّف اللغة المشتركة بينه وبين القارئ.

- عند مخالفة الاصطلاح المستقر لا بد من بيان ذلك بوضوح وفي موضعه المعتاد، حتى يسهل وصول

القارئ إليه ووقوفه على مخالفة المصنّف للاصطلاح المستقر بسهولة بحيث لا يضل فهمه في القراءة. كتطبيق

ذلك نجده واضحاً عند ابن عربي حيث ينص على المصطلح المستقر ثم ينبه على اختياره.

٢- وينبها الإمام ابن خلدون على قضية مؤثرة في التصنيف، وهي أن الاصطلاحات في تعليم العلوم مخلّطة على

(١) محمد أسعد صاحب زاده، بغية الواجد في مكتوبات مولانا خالد، (ص ١٨).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، (١/٣٣).

(٣) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، (ص ١٤٣).

المتعلم، حتى لقد يظن كثير من المتعلمين أنها جزء من العلم. ويضع ابن خلدون الحل لذلك في مباشرة المتعلم لاختلاف طرق المعلمين فيها بكثرة الشيوخ الذين يأخذ المتعلم عليهم، فلقاء المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها، ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، ويصحح معارفه ويميزها عن سواها، مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتها من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم<sup>(١)</sup>.

ومع اختلاف الوقت الآن بحيث لا يتيسر دائما أخذ العلم عن الشيوخ، ويتعسر تماما الإكثار منهم يبقى مواجهة تلك المشكلة من خلال التصنيف في العلم نفسه، ويفيدنا نص ابن خلدون هنا في وضع أيدينا على المشكلة، والتي رأى مواجهتها عن طريق الإكثار من الشيوخ.

ونرى نحن مواجهتها من خلال التصنيف، فينبغي على المصنّف مراعاة هذه الإشكالية من خلال بعض الإجراءات التي يمكن اقتراحها:

- ينبغي على المصنّف ألا يستقل قدر الإمكان باصطلاح خاص به.

- ينبغي على المصنّف أن يجرد العلم قدر المستطاع ويخلصه من تراكم الاصطلاحات وأنحاء التعليم وطرق التوصيل قدر المستطاع، ويميز المعارف العلمية المختصة بالعلم من غيرها. بحيث يسهل على المتعلم طريق التعلم والفهم. ومن منظور آخر، فإنه لا بد أن يمضي وقت طويل جدا قبل أن يسلس لنا الأسلوب الكتابي في العلوم الفلسفية ويظل الفلاسفة يكتبون دوما سنوات طويلا حتى تتوافر لهم الأدوات اللازمة للتعبير، والمشكلة ليس فقط مشكلة إيجاد الألفاظ اللازمة من أجل الإشارة إلى مسمياتها في الواقع أو في الفكر، ولكن المشكلة الأعمق والأهم هي في التعبير عن فيلسوف معين أو عن فلسفة بعينها تعبيراً صحيحاً يعبر عن حقيقتيهما. إن نصف مهنة الفلسفة - على حد تعبير الدكتور الديدى - ينحصر في استكمال القدرة على التأليف والتعبير الفلسفيين، وينحصر نصفها الآخر في الإلمام إلماماً تفصيلياً دقيقاً بكتابتها وتواريخها ومذاهبها ورجالها.

ولهذا يُنتقد - من وجهة نظر الدكتور الديدى - أن نخجل من استخدام اللغة استخداماً فلسفياً خشية إثارة القيل والقال لدى الجمهور، ونريد عادة أن نكتب بالأسلوب البسيط جدا حتى تفتح أمامنا مختلف المجالات، وحتى نصبح في مستوى الأدب لا في مستوى الفلسفة، ثم في مستوى الصحافة لا في مستوى الأدب، ثم في مستوى التحرير التلغرافي الفارغ من المضمون، لا في مستوى التعبير الفلسفي الصحيح، ولهذا فالمشكلة الأولى هي مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها، والمشكلة الثانية هي مشكلة تناول المشكلات الفلسفية بلغات تتناسب مع أصولها وطبيعتها، ومن الضروري أن نغير مشكلة التعبير الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة، وأن نعي عناية لاثقة بطرائق التعبير الفلسفي<sup>(٢)</sup>.

إن الكلام السابق يلقي ضوءاً كاشفاً على أحد مشكلات منهج التصنيف، وهي لغة التعبير الفلسفي التي لا بد أن تتمتع ليس فقط بالاصطلاحية الدقيقة، بل بروح الفلسفة وأساليبها.

٣- على المصنّف القيام بتحرير التصنيف بمراعاة القواعد العلمية الصحيحة، والتعبير الفني والاصطلاحى الدقيق، مع ذكر القيود اللازمة، وألا يطلق في موضع التقييد، ولا يقيد في موضع الإطلاق، وأن يكثّر من قراءة كتابه على الطلبة، مما يؤدي إلى مراجعته وتدقيق عبارته حتى إنه قيل: ((لا يحزر الكتاب إلا الطلبة)) وهذه فائدة جليّة

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٩) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د عبد الفتاح الديدى، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، (ص ٨-١٢) باختصار وتصرف.

استفدناها من الإمام القسطلاني، حيث ألف شرحه إرشاد الساري إلى صحيح البخاري قبل أن يشرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري الصحيح، فلما أراد شرحه كان القسطلاني يقول لصديقه الشيخ عبد الوهاب الشعراني: احضر عند شيخ الإسلام ومعه شرحي فمهما وجدته خالفني فيه فأكتبه لي في ورقة... ويقول له: لا تغفل عما يخالفني فيه الشيخ زكريا، فإنه لا يحرر الكتاب إلا الطلبة ولا طلبة لي<sup>(١)</sup>. وقد ذكر الشعراني<sup>(٢)</sup> عن شيخ الإسلام زكريا أنه قرئ عليه شرح البهجة (٥٧) مرة حتى أتم تحريره.

تفيد هذه القاعدة أنه كان لا يحرر عبارة الكتاب إلا قراءة مؤلفه له على تلاميذه، ومع مناقشاتهم واستفساراتهم يحرر الشيخ عبارته في ضوء ذلك.

٤ - ولا بد من حسن العرض، وربما يصادف أحد المصنِّفين موضوعا ما لا يجد ابتكارا أو تجديدا يستطيع أن يقدمه في مجاله، ولكن ربما يكون حسن العرض وبراعته كفيلا بشيوع مصنِّفه واشتهاره، كما هو الحال بخصوص قسم التصوف في الإشارات لابن سينا بحسب رأى الدكتور عبد الحليم محمود الذي يرى أنه ليس في التصوف ابتكار من ناحية الموضوع، ولكن الفضل كل الفضل لابن سينا إنما هو في هذا العرض البارع<sup>(٣)</sup>.

٥ - وأمام المصنِّف طريقتان للعرض الاختصار أو البسط، والمختصر من المصنِّفات هو: ما قل لفظه، وكثر معناه. وقيل: هو رد الكلام إلى قليله مع استيفاء المعنى وتحصيله. وقيل: الإقلال بلا إخلال. وقيل: تكثير المعاني وتقليل المباني. وقيل: حذف الفضول مع استيفاء الأصول. وقيل: تقليل المستكثر وضم المنتشر. إلى غير ذلك من العبارات الرشيقة<sup>(٤)</sup>، التي توضح أغراض العلماء من تصنيف المختصرات. والقاعدة في ذلك: أن الكلام يختصر ليحفظ، ويبسط ليفهم. وهناك طريقتان للعلماء في قلة لفظ المختصر وكثرة معناه، فقال بعضهم: إن ذلك شرط في المختصر أن يكثر معناه. وقال آخرون: لا يشترط ذلك، بل اعتبار قلة اللفظ وكثرة المعنى إنما هو من جهة اللغة، وأما في الاصطلاح فالمختصر ما قل لفظه، سواء كثر معناه أو قل أو ساوى، فزيد كثرة المعنى معتبر لغة لا اصطلاحا<sup>(٥)</sup>.

والمتمامل في صنيع العلماء يجد أن الاتجاهين موجودان في منهج التصنيف في المختصر، فمنهم من يقصد إلى تقليل اللفظ مع تكثير المعنى بحيث يحتاج بسط الأسطر القليلة إلى صفحات عدة، ومنهم من لا يقصد إلى ذلك بل غرضه هو ذكر أهم مسائل العلم، وعدم التطويل على الطالب المبتدئ، مع كون ما ذكره يسهل فهمه من قريب. ويدع ما يزيد على ذلك إلى المطولات اتكالا عليها<sup>(٦)</sup>.

٦ - وعليه عدم الاستقصاء في جمع الأقاويل، وهذا المبدأ قرره أرسطو بوضوح في ديباجة كتابه الأخلاق حيث يقول: ((... وقد يكتفى بما نقوله فيه إن نحن شرحناه بحسب ما يمكن في المادة الموضوعة له، فإنه ليس ينبغي أن نطلب

(١) الغزى، الكواكب السائرة (١/١٢٧)، نقلا عن: جلال الدين السيوطي للشكعة (ص ٩٧-٩٨).

(٢) الشعراني، الطبقات الصغرى، (ص ٣٦).

(٣) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٧٣ - ٢٧٤).

(٤) الباجوري، حاشيته على شرح ابن قاسم في فقه الشافعية، (١/١٨). ومما يدل على أن منه المختصرات بحاجة إلى إعادة تقويم أن دي بور رغم كون إيجازه لم يفته الوقوف عند المختصرات الجامعة (ص ٣٥٧ - ٣٦٠)، منوها على أنه لو كان يكتب تاريخا لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية لكان يتحتم عليه أن يجعل لهذا الموضوع مكانا أكبر،

(٥) أشار إلى هذا المعنى: الباجوري في حاشيته على شرح ابن قاسم في فقه الشافعية، (١/١٨).

(٦) قرر الشيخ الباجوري قريب من هذا المعنى، حيث أكد أنه لا يؤاخذ المختصر بترك بعض أنواع الشيء اتكالا على المطولات، انظر: حاشيته على ابن قاسم (١/٢٤).

الاستقصاء في جميع الأفاويل على مثال واحد... فإن من شأن الأديب أن يكون مبلغ طلبه للاستقصاء في كل واحد من أجناس الأمور المطلوبة بحسب ما تحتمله طبيعة ذلك الأمر المطلوب<sup>(١)</sup>.

فعلى المصنّف أن يشرح موضوعه بحسب ما يمكنه ويقدر طاقته، ومن خلال المادة الموضوعية له، وليس عليه أبداً أن يطلب الاستقصاء دائماً في جميع المسائل التي يعرض لها، ويتناولها دائماً باتساع واستقصاء على مثال واحد.

٧- وعليه العناية بضرب الأمثال، والغرض من ذلك هو توضيح المسألة، أو القاعدة محل الشرح، بحيث يقرب فهم الكلام من ذهن القارئ، وربما سموا ضرب المثل بالتصوير، أو تصوير المسألة، أو صورة المسألة كذا وكذا.

ولعل أكثر من اعتنى بضرب الأمثلة هو الإمام الغزالي، وهي ملاحظة لافتة للنظر في مصنّفاته كافة، سواء في علم الكلام أو التصوف، ومجال التمثيل أو التصوير عنده لا يقتصر على المسائل أو القواعد العلمية، بل يتسع ليشمل المعاني والأفكار التي يطرحها، ومن نماذج ذلك عنده كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، حيث نصادف هذه الظاهرة من الأسطر الأولى للكتاب، فعند كلامه عن جدلية (العقل / النقل) يقول: ((... قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكنتها بنور القرآن مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل الغرور...))<sup>(٢)</sup>. وهكذا يمضي به الكلام، مؤيداً لأفكاره دائماً بضرب الأمثلة من الحياة العامة، والتي يتبين معناها بسهولة مما يساعد على وصول فكرته إلى القارئ غير المتخصص بأسهل طريق.

وسنجد الاهتمام بضرب الأمثال واضحاً في كتابات الصوفية المشتغلين بالتربية لحرصهم على إيصال المعنى

لمريديهم<sup>(٣)</sup>.

(١) أرسطو، الأخلاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوي، (ص ٥٥ - ٥٦).

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣ - ٤.

(٣) أ/د زيدان، مقدمة فواتح الجمال، (ص ١٠٩).

## الفصل الثاني: شروط التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته

أولاً: شروط منهج التصنيف وآفاته	ثانياً: طرق منهج التصنيف
ثالثاً: أدوات منهج التصنيف	رابعاً: آداب منهج التصنيف
خامساً: مشكلات منهج التصنيف	

### أولاً: شروط منهج التصنيف وآفاته:

هناك العديد من الشروط التي ينبغي أن يتحلى بها المصنّف، ومن الممكن هنا أن نستدعي شروط التعلم والتعليم التي ذكرها شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، فإنها جميعاً تعتبر شروطاً للتصنيف من باب أولى حيث إن التعلم بطبيعة الحال مرحلة سابقة على التصنيف والتأليف، أما آفات الاشتغال فعدمها على الحقيقة شروط له أيضاً، قال رحمه الله تعالى: ((أما شروط تعليمها (يعنى العلوم) وتعلمها فاثنا عشرة: أحدها: أن يقصد به ما وضع ذلك العلم له فلا يقصد به غير ذلك كالتسابق مال أو جاه أو مغالبة خصم، أو مكاثرة.

ثانيها: أن يقصد العلم الذي تقبله طباعه، إذ ليس كل واحد يصلح لتعلم العلوم، ولا كل من يصلح لتعلمها يصلح لجميعها، بل كل ميسر لما خلق له.

ثالثها: أن يعلم غاية ذلك العلم ليكون على ثقة من أمره.

رابعها: أن يستوعب ذلك العلم من أوله إلى آخره تصوراً أو تصديقا. (وكذلك لا بد للمصنّف أن يستوعب العلم الذي يكتب فيه أولاً، وإن لم يجمعه كله في تصنيفه).

خامسها: أن يقصد فيه الكتب الجيدة المستوعبة لجملة الفن (مصادر التعلم ومصادر التصنيف).

سادسها: أن يقرأ على شيخ مرشد أمين ناصح، ولا يستبد بنفسه وذكائه.

سابعها: أن يذكر به الأقران والأنظار طلباً للتحقيق لا للمغالبة، بل للمعاونة على الإفادة والاستفادة.

ثامنها: أنه إذا حصل ذلك العلم لا يضيعه بإهماله، ولا يمنعه مستحقه، ولا يؤتبه غير مستحقه، ويثبت ما استنبطه

بفكره مما لم يسبق إليه لمن أتى بعده، كما فعل من قبله فموأهب الله تعالى لا تقف على حدّ.

تاسعها: أن لا يعتقد في علم أنه حصل منه مقدارا لا يمكن الزيادة عليه، فذلك نقص وحرمان.

عاشرها: أن يعلم أن لكل علم حداً فلا يتجاوزه ولا ينقص عنه.

حادي عشرها: أن لا يُدخِلَ علماً في علم آخر، لا في تعلم ولا في مناظرة، لأن ذلك يشوش الفكر.



ثاني عشرها: أن يراعى كل من المتعلم والمعلم، لأن معلمه كالأب بل أعظم، لأن أباه أخرجه إلى دار الفناء، ومعلمه دله على دار البقاء.

واعلم أن للاشتغال بالعلم آفات كثيرة، عدمها في الحقيقة شروط له:

فمنها: الوثوق بالزمن المستقبل، فيترك التعلم حالا، إذ اليوم في التعلم والتعليم أفضل من غده، وأفضل من أمسه، والإنسان كلما كبر كثرت عوائقه.

ومنها: الوثوق بالذكاء، فكثير من فاته العلم بركونه إلى ذكائه، وتسويفه أيام الاشتغال.

ومنها: التنقل من علم قبل إتقانه إلى علم آخر، أو من شيخ إلى آخر قبل إتقان ما بدأ به عليه، فإنه هدم لما قد بنى.

ومنها: طلب الدنيا والتردد إلى أهلها، والوقوف على أبوابهم.

ومنها: ولاية المناصب فإنها شاغلة مانعة، كما أن ضيق الحال أيضا مانع...<sup>(١)</sup>.

فكل هذه الشروط الآفات صالحة تماما لأن تكون شروطا للتصنيف وآفات له، نظرا لتواصل عملية التعلم والتعليم والتصنيف في الزمن الحالى، حيث يمثل الجميع دائرة واحدة متكاملة.

## ثانيا: طرق منهج التصنيف:

من طرق التصنيف: طريقة الاجتهاد أو التقليد، وفي ذلك يقول السيوطي: ((وقد رأيت أن أصنف كتابا مبسوطاً في

تحريمه (المنطق) على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعاً مانعاً))<sup>(٢)</sup>. ويفيد هذا النص:

- أن هناك اختلافا بين التصنيف على طريقة الاجتهاد وعلى طريقة التقليد.

- أهمية تحديد الطريقة التي سير عليها المصنّف.

- أنه ليس من الضروري أن يسير المصنّف في عمله على طريقة الاجتهاد، بل له أن يلزم مذهباً بعينه، أو اتجاهاً

بعينه، وبينه على ذلك في مقدمته، ويصبح ذلك كالشرط اللازم تنفيذه، فلا يقبل أن يلتزم بالتأليف على قواعد مذهب بعينه، ويصرح بذلك في مقدمته ثم يخرج عنه، لما في ذلك من التشويش على القارئ لاعتقاده أن ذلك المذكور من المذهب، وليس كذلك.

كما لا ينبغي للمصنّف أن يصرح بأنه سيسير على طريقة الاجتهاد، ثم يلزم مذهباً بعينه لا يخرج عنه، لما فيه أيضا

من خداع القارئ، وإيهامه ما لم يكن حاصلًا.

وفي الحقيقة فإن طرق التصنيف هي بعينها مناهج التصنيف، بناء على أن المنهج هو الطريقة... إلخ، ومن هنا

فيمكن اعتبار القسم الثاني من الدراسة هو تفصيل لطرق التصنيف.

## ثالثا: أدوات منهج التصنيف:

ما هي أدوات الوصول إلى منهج تصنيف سليم وعلمي؟ إن إجابة هذا السؤال تمثل أهمية في مجال بحثنا، والحقيقة

(١) شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، اللؤلؤ العظيم في روم التعلم والتعليم، (ص ١٨ - ٢٢) باختصار وإضافات بين الأقواس.

(٢) السيوطي، صون المنطق، (ص ٣، ١٤).

أن هناك الكثير من الأدوات المنهجية والفلسفية التي ينبغي للمصنّف في علوم الفلسفة الإسلامية أن يتحلى بها، وباستقراء المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية أمكن رصد بعض هذه الأدوات، التي نسردها سرداً فيما يلي، مقتصرين على ذلك، لئلا يطول الكلام، مع كون أغلبها له علاقة واضحة بمنهج التصنيف، ويكاد لا يكون هناك نزاع في أهمية مراعاته أثناء التصنيف، لكنها معايير مستبطنة في الأغلب الأعم، والمراد برصدها في هذه الصورة السردية هو إلقاء الضوء عليها، وتوجيه مزيد من الوعي إليها، ولفت الأنظار إليها، على أنه يمكن فيما بعد تعميق النظر في هذه الأدوات وتقسيمها على اعتبارات شتى :

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| (١٨) البرهان (ص ٣٣)                 | (١) ابتغاء القيم العليا في التصنيف (الحق -           |
| (١٩) البعد عن الأوهام (ص ٢٨)        | الخير - الجمال <sup>(١)</sup> ) (المعجم الفلسفي مجمع |
| (٢٠) البعد عن الشذوذ (ص ١٠٢)        | اللغة ص ٦٢، ٧٣، ٨١، والعزو في جميع ما                |
| (٢١) البعد عن تحصيل الحاصل (ص ٣٩)   | يأتي إليه)   |
| (٢٢) البعد عن نافلة القول (ص ١٩٩)   | (٢) الابتكار والأصالة (مضاف)                         |
| (٢٣) البيان (ص ٣٤)                  | (٣) الإتمام (ص ٣٧)                                   |
| (٢٤) التأمل (ص ٣٧ - ص ٧٧ - ص ١٨٤)   | (٤) الاحتجاج (ص ٦٧)                                  |
| (٢٦) التجديد (ص ٣٨)                 | (٥) الإدراج (ص ٦)                                    |
| (٢٧) التجربة (ص ٣٨)                 | (٦) الإدراك (ص ٦)                                    |
| (٢٨) التجريد (ص ٣٩)                 | (٧) الإرادة (ص ٧)، (لاحظ منهج ابن عربي               |
| (٢٩) التحقيق (ص ٤٠)                 | والشعراني)   |
| (٣٠) التحليل (ص ٤٠)                 | (٨) الأساس (ص ١٠)                                    |
| (٣١) التدبر (ص ٤٢)                  | (٩) الاستغراق (ص ١١)                                 |
| (٣٢) التدرج (ص ٤٢)                  | (١٠) الاستقلال وعدم التبعية (ص ١٢، ٣٧)               |
| (٣٣) التركيب (ص ٤٣)                 | (١١) الاستنباط (ص ١٢).                               |
| (٣٤) التزام الحقيقة (ص ٧٤)          | (١٢) اعتماد الصحيح (ص ١٠٥)                           |
| (٣٥) التزام المبادئ العقلية (ص ١٦٥) | (١٣) أفكار مطابقة (ص ١٣٨)                            |
| (٣٦) التزام المبدأ القصد (ص ١٦٨)    | (١٤) الانتخاب والتلفيق (ص ٢٤، ٥٤)                    |
| (٣٧) التسامح (ص ٤٤)                 | (١٥) الانتقال (ص ٢٤)                                 |
| (٣٨) التفسيرية / المعيارية (ص ١٢٨)  | (١٦) الانسجام (ص ٢٤)                                 |
| (٣٩) التفكير (ص ٥١)                 | (١٧) الإنصاف (ص ٢٦)                                  |
| (٤٠) التفكير (ص ٥١)                 |  |
| (٤١) التقدم والتراجع (ص ٥١)         |  |
| (٤٢) التعقيد (ص ١٤٤)                |  |
| (٤٣) التمثل (ص ٥٤)                  |  |

(١) انظر بخصوص رؤية للجمال من منظور الفكر الفلسفي الإسلامي: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ١١ - ٧٠). وإذا كان للمسلمين منظورهم الخاص للجمال، والذي أثر في كل أنشطتهم الحضارية، فإن ذلك من الضروري أن يؤثر على نشاطهم التصنيفي.

- (٤٤) تمييز الأسلوب (ص ١٣)
- (٤٥) التناظر (ص ٥٥)
- (٤٦) تنظيم المعرفة (ص ٥٦)
- (٤٧) التوليد (يلاحظ طريقة المحاسبى) (ص ٥٧)
- (٤٨) الجدل (ص ٥٩)
- (٤٩) جمع الوقائع قبل التصنيف (ص ١٠٨، صيد بانوس)
- (٥٠) الحدس (ص ٦٩)
- (٥١) حذر الغلط (ص ١٣٣)
- (٥٢) حذف غير الملائم (ص ٧٠)
- (٥٣) الحرية (ص ٧١)
- (٥٤) الحكم والتقدير (ص ٥٢، ٧٤)
- (٥٥) الحكمة (ص ٧٥)
- (٥٦) دقة الوصف (ص ٢١٣)
- (٥٧) الذكاء (ص ٨٨)
- (٥٨) الرمزية / الوضوح (ص ٩٢)
- (٥٩) الروح العلمية (ص ٩٣)
- (٦٠) الروية (ص ٩٤)
- (٦١) السداد (ص ٦٦)
- (٦٢) السر (كشفه محمود/مذموم) (ص ٩٧)
- (٦٣) سلامة العقل (ص ١٢٠)
- (٦٤) سلامة الموازين (ص ١٩٨)
- (٦٥) سلامة الموقف (ص ١٩٧)
- (٦٦) سلامة الوعي (ص ٢١٥)
- (٦٧) سلامة قوانين الفكر (ص ١٤٩)
- (٦٨) السلامة من الغنوص (ص ١٣٣) (لاحظ الفرق بين الغنوص والعرفان الصوفى)
- (٦٩) الشجاعة (ص ١٠١)
- (٧٠) الشخصية (قوتها، فقدانها، حريتها) (ص ١٠١)
- (٧١) الشك المنهجي (ص ١٠٣)
- (٧٢) صحة الدليل والنظر (ص ٨٤ - ص ٢٠١)
- (٧٤) الصدق (ص ١٠٥)
- (٧٥) الصراحة / الضمنية (ص ١٠٦)
- (٧٦) الصرامة (عدم الصرامة مثلا فى التصوف الإسلامى: الطرق متعددة بتعدد الأشخاص) (ص ١٠٦)
- (٧٧) الصنعة: أحسنها (ص ١٠٦)
- (٧٨) طرح المفارقات (ص ١٨٨)
- (٧٩) عتبة الشعور (ص ١١٧)
- (٨٠) عدم التبسيط (ص ٣٧)
- (٨١) عدم التسليم للخفى والمجهول (ص ٨٠)
- (٨٢) عدم التعميم (ص ١٢٩)
- (٨٣) عدم الدعوى (ص ٨٣)
- (٨٤) عدم المغالطة (ص ١٨٨)
- (٨٥) عدم تجاهل المقلوب (ص ٣٨)
- (٨٦) عدم تنافر الأفكار (ص ١٦٩)
- (٨٧) العقلانية / مجاوزتها (ص ١٧١)
- (٨٨) العلمية (ص ١٢٣ - ١٢٤)
- (٨٩) عمق الفكر (ص ١٣٧)
- (٩٠) عمق الفهم (ص ١٤١)
- (٩١) القدرة على إدراك العلاقات (ص ١٢٢)
- (٩٢) القدرة على الاستدلال (ص ١١)
- (٩٣) القدرة على الاستقراء (ص ١٢)
- (٩٤) القدرة على الاستنتاج (ص ١٣)
- (٩٥) القدرة على التعبير (ص ٤٨)
- (٩٦) القدرة على التنظير (ص ٢٠٢)
- (٩٧) القدرة على التنظيم (ص ١٩٥)
- (٩٨) القدرة على الوصف والتفسير والتقدير (ص ٥١)
- (٩٩) القدرة على تمييز الأصناف (ص ١٠٦، الصنف)

- ١٠٠ القدرة على حل المعضلات (ص ١٨٧)
- ١٠١ قوة الملاحظة (ص ١٩١)
- ١٠٢ قيمة الآراء (ص ١٥١)
- ١٠٣ المدرسية (ص ١٧٣)
- ١٠٤ المطابقة (ص ١٨٥) (يراجع بخصوصها  
مقدمة سعاد الحكيم للمعجم الصوفي)
- ١٠٥ المنهج (ص ١٩٥).
- ١٠٦ المنهج المقارن (ص ١٨٩)
- ١٠٧ موافقة العقل جمعي (ص ١٢١)
- ١٠٨ الموضوعية (ص ١٧٩، ١٩٦)
- ١٠٩ الموضوعية / الذاتية (ص ٨٧، ١٩٧)
- ١١٠ النظام (ص ٢٠١)
- ١١١ النفع (ص ١٩٩)
- ١١٢ النقد (ص ١٨٠)
- ١١٣ نقد الخرافة (ص ٨٠)
- ١١٤ نقد المقدسات الموهومة (ص ٣٦)
- ١١٥ الواقعية / الطوبائية (ص ١١٣)
- ١١٦ الوجدان والنزوع (ص ٥١)
- ١١٧ وضوح الغاية والغرض (ص ١٣١، ١٣٢)
- ١١٨ وضوح المذهب واستقراره (ص ١٧٤)
- ١١٩ وضوح النسق (ص ٢٠٠ - ٢٠١)
- ١٢٠ الوضوح وعدم الغموض (ص ١٣٢)
- ١٢١ الوعي بالخطأ ونقده (ص ٨٠)
- ١٢٢ الوعي بالداخلي والخارجي (ص ٧٩،  
٨٣)

وما سبق يمثل محاولة أولية فحسب لجمع هذه المعايير، يعوزها الكثير من إعادة النظر والتنظيم، كما يمكن تقسيمها إلى أسر، معايير خاصة بنظرية المعرفة مثلا ومعايير خاصة بمنهج البحث. وإنما آثرنا أن نستعرض المعجم الفلسفي لأنه من المفترض له أن يكون قد غطى أغلب مسائل الفلسفة، وإن كان كثير مما ذكرناه يمكن استخراجه أيضا من نصوص العلماء، وأيضا يمكن الإضافة على ما تقدم اقتراحه.

ونجد الكثير من الإشارات حول الموضوع عند طاش كبرى زاده مثلا في كتبه المهم مفتاح السعادة، فمن ذلك:

١ - التحقيق، فيقول: من طلب التحقيق وصل إلى المراد.

٢ - مراعاة الترتيب، فيقول: العلوم على تكثر درجاتها إما موصلة للعبد إلى مولاه، أو معينة على أسباب السلوك، ولها منازل مترتبة في القرب والبعد من المقصد، ولكل واحد منها رتبة ترتيبا ضروريا يجب تنزيل كل منها في رتبته فينبغي أن يراعى الترتيب في تحصيلها فيبتدئ بالأهم فالأهم إذ البعض طريق إلى البعض، ومن وفق لرعاية ذلك الترتيب والتدرج فقد فاز بمطلوبه فوزا عظيما.

٣ - الترقى، يقول: ليكن قصدك من كل علم الترقى به إلى ما فوقه.

٤ - التأمل، يقول: ينبغي لطالب العلم (والمصنّف أولى) أن يكون متأملا في جميع الأوقات في دقائق العلم ويعتاد ذلك فإنما تدرك الدقائق بالتأمل، ولذا قيل: تأمل تدرك.

٥ - الكتابة قيد، يقول: عليك أن تكتب كل ما استنبطته من الزوائد أو سمعته من الفوائد فإن العلم صيد والكتابة قيد. وقيل: ما حُفظ فر، وما كُتب قر<sup>(١)</sup>.

ويقول أبو الحسن ابن هذيل: ((والذى عليه في التأليف المدار هو: حسن الانتقاء والاختيار مع الترتيب والتبويب والتهذيب والتقريب. قال بعض العلماء: اختيار الكلام أشد من نحت السهام. وقالوا: اختيار المرء وافد عقله، ورائد فضله... وإنما يذم ويكره من الكلام ما كان لغوا غير نافع، وهزلا عن منهج الجدم مانع، وأما ما ينبه به غافل، أو يعلم به جاهل، ويذكر به عاقل، فذاك مما يحسن ويجمل، ويرجح به عقل سامعه وينبل، ويقرب ما بعد مأخذه عليه، ويسهل ما صعب تناوله بالتبنيه والإشارة إليه))<sup>(٢)</sup>.

## رابعا: آداب منهج التصنيف:

ذكر الإمام النووي رحمه الله بعض الأمور التي يجب على المصنّف أن يراعيها، فيقول:

(١) ((وليحذر كل الحذر أن يشرع في تصنيف ما لم يتأهل له، فإن ذلك يضره في دينه وعلمه وعرضه.

(٢) وليحذر أيضا من إخراج تصنيفه من يده إلا بعد تهذيبه، وترداد نظره فيه وتكريره.

(٣) وليحرص على إيضاح العبارة، وإيجازها فلا يوضح إيضاحا ينتهي إلى الركافة ولا يوجز إيجازا يفضي إلى المحق والاستغلاق.

(٤) وينبغي أن يكون اعتناؤه من التصنيف بما لم يسبق إليه أكثر، والمراد بهذا أن لا يكون هناك مصنّف يغنى عن

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/٣٠، ٣٥-٣٦).

(٢) أبو الحسن علي بن عبد الرحمن بن هذيل (من أعيان القرن الثامن الهجري)، عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، ص ٣-٤، ط مصطفى الحلبي، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م.

مصنّفه في جميع أساليبه، فإن أغنى عن بعضها فليصنف من جنسه ما يزيد زيادات يحتفل بها مع ضم ما فاته من الأساليب.  
(٥) وليكن تصنيفه فيما يعم الانتفاع به ويكثر الاحتياج إليه<sup>(١)</sup>.

## خامسا: مشكلات منهج التصنيف:

١- ينبغي على المؤلف الانتباه إلى مشكلات الموضوع الذي يعالجه وأن يتبصر لما هو مقدم عليه ولا يستهين به، ومن النماذج المهمة لهذا الاستبصار - وإن كان من خارج الفلسفة الإسلامية - مقدمة ولي ديورانت لقصة الحضارة، ومقدمة الموسوعة الفلسفية المختصرة<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا الإطار يطرح الأستاذ الدكتور حامد طاهر معيارا مهما يساعدنا على عملية الاستبصار هذه، وهو: التمييز بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة، فالمشكلة الحقيقية في مجال الفلسفة الإسلامية: ما كانت نابعة من حاجة المجتمع الإسلامي نفسه واتسمت بالطابع الإنساني ويمكن تصور حل عقلي للإجابة عنها، ويتضح من ذلك أن المشكلة الزائفة هي التي تتصف بالمقابل لهذه المقاييس الثلاثة، فمن المشكلات الحقيقية مشكلة الصفات والإمامة في علم الكلام، والسلوك النفسي والتجربة الصوفية في علم التصوف، ومن المشكلات الزائفة نظرية الفيض، والنزاع بين الصوفية والفقهاء والذي ما كان ينبغي أن يحدث لو تم الكشف عن حقيقة كل من التصوف والفقهاء<sup>(٣)</sup>.

٢- ومن المشكلات العديدة التي تواجه التصنيف: كثرة التأليف والمختصرات: ويوضح ذلك ما ذكره الإمام ابن خلدون: فيذكر أنه مما أضر الناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك، وحينئذ يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها، ولا يفى عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها، فيحتاج إلى دراسة أمهات الفن وما كتب عليها من شروح، وتمييز الطرق فيه إن كانت بين الطريقة المصرية والبغدادية والبصرية والكوفية والقرطبية ونحو ذلك من حواضر العلم الكبرى في بلاد الإسلام والتي امتازت بطرق خاصة بها في الكثير من العلوم، وبين طرق المتقدمين والمتأخرين، والمتعلم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها والعمر ينقض في واحد منها، ولو اقتصر المعلمون بالتعليم على مسائل الفن فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير، وكان التعليم سهلا، ومأخذه قريبا، ولكنه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، وكيف يطالب به المتعلم وينقض عمره دونه، ولا يطمع أحد في الغاية منه إلا في القليل النادر، فالظاهر أن المتعلم لو قطع عمره في هذا كله فلا يفى له بتحصيل علم العربية مثلا الذي هو آلة من الآلات ووسيلة فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: المجموع شرح المهذب، (٣٠/١).

(٢) انظر: - ول ديورانت، (١/ الصفحات ز - ك). - ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ١ - ٩)، وهي مقدمة دقيقة للغاية من جهة وصف مشكلة تصنيف هذه الموسوعة، وكيف تم تصميم منهجها لتجاوز هذه المشكلات.

(٣) راجع للتوسع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١١٧ - ١٣٧)، وله أيضا: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٥ - ١١١). كما عمل على تطبيق هذا المعيار في نقد الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال بحثه: (خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر، ص ٤١ - ٥٤)، وهي مشكلات يرى أنه ينبغي على الفلسفة الإسلامية المعاصرة أن تتوجه لحلها قياما بدورها في مواجهة مشكلات المجتمع المعاصر، وهذه المشكلات التي طرحها هي: مشكلة الفهم المنقوص للإسلام - مشكلة التعصب المغلق - مشكلة التخلف الحضاري - مشكلة التبعية الثقافية - مشكلة الأصالة والمعاصرة.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٠ - ٥٠١) باختصار وتصرف.

وكثرة الاختصاصات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم، فقد ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق في العلوم ويدونون منها برنامجا مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. وصار ذلك مخلا بالبلاغة وعسرا على الفهم، وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون فاختصروها للحفظ، وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطا على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبولها بعد، وهو من سوء التعليم. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها، وصعوبة استخراج المسائل من بينها، لأن ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت، ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة بكثر ما يقع في تلك من التكرار والإحاطة المفيدتين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر عن التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة. فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها<sup>(١)</sup>.

٣- ومن مشكلات التصنيف: حُجب اللغة والاصطلاح والخط والمباحث: فهناك عدة مستويات يمكن الحديث عنها هنا فيما يتعلق بجانب البحث في مناهج التصنيف، وعلاقة ذلك باللغة، أولها: مستوى التعبير عن المعاني المتعارفة (حجاب اللغة)، ثانيها: مستوى التعبير عن المعاني غير المتعارفة والمستحدثة (حجاب الاصطلاح). ثالثها: مستوى الكتابة (حجاب الخط). رابعها: مستوى المباحث (حجاب معاني العلم).

المستوى الأول: التعبير عن المعاني المتعارفة (حجاب اللغة): وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية، واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني يؤديها بعض إلى بعض بالمشاهدة في المناظرة والتعليم وممارسة البحث في العلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك، والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعاني، ولا بد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها من معرفة دلالتها اللغوية عليها، وجودة الملكة للناظر فيها، وإلا فيعتاص عليه اقتناصها، زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياص، وإذا كانت ملكته في تلك الدلالات راسخة، بحيث تتبادر المعاني إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها شأن البديهي والجبلي زال ذلك الحجاب بالجملة بين المعاني والفهم، أو خف، ولم يبق إلا معاناة ما في المعاني من المباحث فقط<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان إزالة هذا الحجاب (حجاب اللغة) يقع عبؤه في المقام الأول على القارئ أو المتلقى الذي ينبغي أن يحصل الملكة الكافية، إلا أننا لا يمكن أن نغفل منهجيا دور المصنّف في مواجهة هذا الحجاب أو التخفيف منه، وذلك عن طريق المستوى اللغوي الذي يكتب فيه عمله، بالحرص على اللغة العربية السليمة والبعيدة عن الإغراب ووحشى الكلام، وبالحرص على الصياغة الفنية الدقيقة غير المعقدة في الوقت نفسه، مما يساعد القارئ على مواجهة حجاب اللغة.

المستوى الثاني: التعبير عن المعاني غير المتعارفة والمستحدثة (حجاب الاصطلاح): ((الناس لا يضعون الألفاظ إلا لما عرفوه من الأشياء وألفوه حتى من فنون المعرفة، أما ما لم يعرفوه وما لم يصلوا إليه من فنون العلم فلم يضعوا له ألفاظا تدل على معناه وحينما ترتقى مدارك إنسان ما حتى يحلق في آفاق المجهول غير المنظور فإنه يقع في دوامة الحيرة لا

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠١ - ٥٠٢) باختصار وتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٢) باختصار.

يستطيع التعبير عما شهد من جديد في العلم والمعرفة ولا يجد من يشاركه في نفس المشاهدة إلا القليل...))<sup>(١)</sup>.

وقد كان لابن خلدون كلام مفصل عن مشكلة الاصطلاح أفردناه بعنوان خاص نظرا لأهميته<sup>(٢)</sup>.

على أن الاصطلاح يفتح الباب واسعا أمام المصنّف للترجمة عن المعاني الجديدة التي لم يتواضع أهل اللغة عليها سابقا. المستوى الثالث: مستوى الكتابة (حجاب الخط): يقول ابن خلدون: ((وإما إن احتاج المتعلم إلى الدراسة والتقييد بالكتاب ومشاهدة الرسوم الخطية من الدواوين بمسائل العلوم، كان هنالك حجاب آخر بين الخط ورسومه في الكتاب، وبين الألفاظ المقولة في الخيال، لأن رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الألفاظ المقولة، وما لم تعرف تلك الدلالة تعذرت معرفة العبارة، ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه من تحصيل ملكات العلوم أعوص من الحجاب الأول))<sup>(٣)</sup>.

ويستفاد من ذلك أن على المصنّف - منهجيا - مراعاة قواعد الكتابة الخطية المستقرة، وعدم استحداث رموز كتابة خاصة به دون ضرورة مقتضية إلى ذلك، وهذا حتى يظل التواصل بينه وبين القارئ مستمرا ولا يكون الخط حجاب بينه وبينه<sup>(٤)</sup>.

المستوى الرابع: مستوى المباحث (حجاب معاني العلم): يقول ابن خلدون: ((وإذا كانت ملكته في الدلالة اللفظية والخطية مستحكمة ارتفعت الحجب بينه وبين المعاني، وصار إنما يعانى فهم مباحثها فقط))<sup>(٥)</sup>، وقال أيضا: ((صاحب الملكة في العبارة والخط صار له فهم الأقوال من الخط والمعاني من الأقوال كالجبلية الراسخة، وارتفعت الحجب بينه وبين المعاني))<sup>(٦)</sup>.

٤ - ومن مشكلات التصنيف في الفلسفة الإسلامية: مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة: وهذه المشكلة أحد أهم

المشكلات التي أثرت بقوة على علوم الفلسفة الإسلامية ومن ثم على التصنيف فيها، وكان مناقشة هذه القضية مثار اهتمام العديد من كبار الباحثين في الفلسفة الإسلامية<sup>(٧)</sup>.

(١) عبد القادر عطا، مقدمة علم القلوب، (ص ١١).

(٢) انظر هنا: (ص ١١١).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٢ - ٥١٣) باختصار.

(٤) انظر نموذجا لهذا الحجاب عند ابن خلدون نفسه في ديباجة مقدمته، حيث تحدث عن أن كتابه يشتمل على أخبار البربر وبعض العجم، وفي أسمائهم أو بعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا، وقد واجه ابن خلدون هذا باصطلاح رسم خاص لهذه الحروف التي ليست في العربية، ونص على ذلك بوضوح، ولكن يبدو أن هذا قد ضاع من الأصل الخطي الذي اعتمد عليه في الطباعة، ولم يظهر له أثر في المطبوع. انظر: المقدمة (ص ٣٢).

(٥) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٣).

(٦) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٤) باختصار.

(٧) انظر على سبيل المثال: أ/د محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، (ص ٣٩ - ٦١). أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. أ/د محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية. أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٢٣ - ٣٥٦). أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ٧٢ - ٨٩). أ/د محمد إبراهيم القوي، ملاحظات حول المدرسة الفلسفية في الإسلام، (ص ٧١ - ٨١). أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٧٥ - ٢٢٦). أ/د محيي الدين أحمد الصافي، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة. أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٥٧ - ٧٢). أ/د عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٣١ - ٤٣). أ/د محمد الأنور السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ٤٦ - ٦٣). أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ١٧ - ٢١). أ/د عبد الرحمن التليبي، ابن رشد الفيلسوف العالم، (ص ١٤٥ - ١٧٦). د/ رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي وخواجه زاده، وهي دراسة ممتازة حول كتب التهافت الأربعة لهؤلاء الأعلام السابق ذكرهم: تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد، وتهافت خواجه زاده (ت ٨٩٣ هـ) الذي طبع قديما بهامشهما (القاهرة)، مصطفى الحلبي، (١٣٢١ هـ)، وتهافت علاء الدين الطوسي (ق ٩ هـ) وقد حققه أ/د رضا سعادة، وهذان العالمان الأخيران من علماء الدولة العثمانية. كما كان



فمن الموقف الفكري للدينين تجاه الفلسفة نشأ علم الكلام والتصوف، ومن موقف العقليين الإسلاميين تجاه الدين نشأ علم الفلسفة الإسلامية، ((لا سيما أن الموضوعات التي تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف المنهج والغاية، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلي أما الدين فإنه يستند أولا إلى الدليل النقلى، ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقي، ويستند في مجمله إلى المبادئ الأساسية للمنطق العقلي، أما في مجال الدين فإن الإيمان المطلق بصدق الوحي والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها... وكان لا بد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزواج أو تأثير أو تأثر... فالدين لا يتجاهل قضايا الفلسفة ومسلماتها لا سيما عند الخصوص أي أرباب النظر))<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن جهنم بن صفوان أول من خاض في البيئة الإسلامية في مشكلة الفلسفة بمعناه الفلسفي<sup>(٢)</sup>، والجهنم معدود في أصحاب الفرق والمتكلمين، وليس فيلسوفا أصالة.

ومع كون الفلاسفة الإسلاميين لم يخفوا إعجابهم بأرسطو والفلسفة اليونانية، إلا أنه لم يكن للفلاسفة الإسلاميين هذا الجانب المتعلق بالفلسفة فقط، ((بل إنهم كانوا ذوى جانب آخر معه، وهو أنهم ينتسبون إلى الإسلام... وقد كانت هذه الصفة مانعة لهم من أن يصوغوا مذاهبهم وأفكارهم دون مراعاة لهذا الدين...))<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا كان التأثير الأكبر عليهم من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة<sup>(٤)</sup> التي وصلت إلى الفكر الإسلامى على شكل فلسفة دينية إلهية تعنى بوحدة الإله كما تعنى بالزهد وسعادة النفس وتحررها من قيود الحس والمادة، وتقف من الدين والفلسفة موقف التقريب والتوفيق، فكان أمرا طبيعيا أن يجنح الفلاسفة الإسلاميون لها أول الأمر، إلى أن انتهى بهم الأمر إلى وضع الفلسفة جنبا إلى جنب مع الدين كلاهما ينبع من ذات المنبع، وكلاهما يهدى إلى حقيقة واحدة، ومن هنا بدأت نزعة التوفيق أو التلفيق، والتي كانت هي الأساس في تيار التفلسف المشائي في الفكر الإسلامى، ظهرت على استحياء عند الكندي، وبلغت أوجها عند الفارابى وابن سينا وابن رشد<sup>(٥)</sup>.

وقد واجه هؤلاء عقبات وصعوبات، والتي تمثل فروقا جوهرية بين الفلسفة والدين، منها: الفرق في المصدر والمنهج بين الشريعة والفلسفة، حيث تختلف الفلسفة عن الدين فيهما، خاصة في نقطة البدء، فإن الفلسفة تبدأ بالنظر العقلى الحر، أما الدين فإنه يستخدم العقل في حدود المعطيات الدينية التماسا للحجج العقلية التي تعضد عقائد الإيمان، من ثم فمن المفترض أن موقف عالم الدين يختلف عن موقف الفيلسوف.

تضمّن الفلسفة لما يخالف العقيدة الإسلامية في الألوهية والبعث والنبوة... إلخ، كما تبحث في الفلسفة في بعض الموضوعات التي لا يتعرض لها الدين أصالة، كأصل الكون وأصل الحياة وتطورها، وقوانين الطبيعة، وكيفية تحصيل المعرفة. جو الريبة الذى أحاط بالفلسفة وترجمتها في المجتمع الإسلامى بسبب اتجاهات الداعين للترجمة كالبرمكى

لهذه القضية في الفلسفة الإسلامية تأثيرها على الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، انظر: أ/د زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ٩٧ - ٢٠٧).

(١) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، الفصل الأول: مشكلة الفلسفة الإسلامية، (ص ٣-٤).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٣٧١/١).

(٣) أ/د عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ١٧٧).

(٤) للاستزادة بخصوص الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وأثرها على الفلسفة الإسلامية راجع: أ/د عبد الرحمن بدوى، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، والكتاب نصوص محققة قدم لها د/ بدوى. - أ/د محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، (ص ١٠٥ - ١٣٩).

(٥) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى في فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٦١).

والمأمون، أو المترجمين أنفسهم، أو دارسي الفلسفة في كثير من الأحيان.

الاختلاف في الموقف من المسلمات، فالفيلسوف يرى أن وجود مسلمات غير معترف بها هو إحدى العقبات الكبرى أمام التفكير الصحيح، بينما يرى عالم الدين ضرورة التسليم بالمسلمات الدينية، ومثال ذلك: قضية وجود الله، فهي مسلمة من الناحية الدينية، وقضية تحتاج إلى البرهنة عند الفلاسفة<sup>(١)</sup>.

((وكان على الفلاسفة إزاء هذا الوضع الحرج الذي وضعت فيه الفلسفة والخطر المحقق الذي يهددهم بسبب اشتغالهم بها أن يبذلوا جهودهم لتعريف المسلمين بها، ومواجهة الأفكار والأحكام التي أذاعها خصومها عنها، وكان من وسائلهم الهامة لتحقيق هذه الغاية أن يبينوا للمسلمين أن الفلسفة لا تعارض الدين ولا تصادمه، ولا تسعى لكي تكون بديلا عنه، ومن هنا اكتسبت محاولتهم التقريب بين الدين والفلسفة أهمية كبرى عندهم، حتى ليتمكن القول بأنها كانت تعد في المقام الأول أهمية وخطرا، وأنها كانت كامنة وراء ما انتهوا إليه من آراء أو مذاهب، وأنها كانت مسألة حياة أو موت بالنسبة لهم))<sup>(٢)</sup>. وقد اتخذوا لحل هذه القضية العديد من الوسائل والطرق، من بينها تعريف الفلسفة بما يؤكد على الجانب الإلهي فيها كما ذكرناه عند تناولنا لتعريف الفلسفة عند الإسلاميين، ومن بينها تصنيف علوم الفلسفة بما يشمل بعض موضوعات الشريعة، أو جعل مبادئ الفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية كما يمكن تحصيلها بالقوة العقلية، كما رأوا أن الفلسفة وإن اختلفت مصدرا ومنهجها عن الدين فقد اتحدت معه موضوعا وغاية<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا لجأ الفلاسفة الإسلاميون إلى التأويل رغبة في التقريب بينهما، ومع كون التأويل له جانبان: تأويل الأفكار الفلسفية لتقرب من الدين، وتأويل النصوص الدينية للتوافق مع الأفكار الفلسفية، إلا أن الجانب الثاني كان هو الأغلب على الفلاسفة، وبمقتضى هذا التأويل مضوا يقرأون النصوص الدينية قراءة فلسفية، وإن اختلفت درجة التأويل وحدته بينهم<sup>(٤)</sup>. وهذا الموقف التوفيقى بين الحكمة والشريعة وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى كل فيلسوف، وسوف نتعرض للموقف التوفيقى لفلاسفة الإسلام: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد عند تناولنا لمنهج التصنيف الفلسفي عند كل منهم بتفصيل أكثر حسب موقف كل منهم، ورؤيته في تناوله، ونقتصر هنا فقط على الخطوط العريضة للقضية.

بينما نجد حكيما إسلاميا مثل الراغب الأصفهاني يجمع في محاولته للتوفيق بين الجانب النظري والجانب العملي، من الناحية النظرية يقول - فيما حكاه عنه ظهير الدين البيهقي -: ((بين العقل والشرع تظاهر، ويفتقر أحدهما إلى الآخر))، ومن الناحية العملية فقد جمع الراغب - كما يلاحظ ظهير الدين البيهقي - في تصانيفه بين الشريعة والحكمة، وإن كان حظه من المعقولات أكثر<sup>(٥)</sup>، وهو ما يظهر جليا في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة، حيث يقدم فيه نظريته الأخلاقية جامعا في منهجه بين الشريعة والفلسفة<sup>(٦)</sup>، على أن للراغب نصا نفيسا يعبر عن رؤيته لهذه القضية الفلسفية المهمة حيث يقول:

(١) للتوسع حولها، راجع: أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٧٨ - ١٩٢). أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ٥٤ - ٥٧).

(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٩٣).

(٣) للتوسع في هذه الوسائل والطرق التي عالج بها الفلاسفة الإسلاميون هذه القضية انظر: أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٩٤ - ٢٠٢).

(٤) راجع: أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ٢٠٢ - ٢٢١).

(٥) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ١١٣).

(٦) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، بتحقيق أ/د أبو الزيد العجمي، وقد أكد محققه على تلك الملاحظة التي ذكرناها في مقدمة التحقيق (ص ١٦ - ١٧).

((واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الأشياء دون جزئياتها، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطى الجميل، وحسن استعمال العدالة، وملازمة العفة، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء، والشرع يعرف كليات الأشياء ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما الذي هو معد له شيء شيء، ولا يعرفنا العقل مثلا أن لحم الخنزير والدم والخمر حرام... فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة، والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل))<sup>(١)</sup>.

ورغم أهمية هذه القضية عند المشائين فقد شكك في مصداقيتها العديد من العلماء والباحثين المتقدمين والمعاصرين، بل نرى أن جمهور المتكلمين يمثلون موقف الرفض من هذا التوفيق، ومن ثم أخذ تفلسفهم منحى دينيا صرفا من خلال جهودهم في علم الكلام، والتي تناولت رفض الكثير من المقولات الفلسفية التي تبناها الفلاسفة الإسلاميون.

وإذا كان موقف المتكلمين الراض هو رفضا غير مباشر، فسنجد بعض المفكرين من يصرح بهذا بوضوح.

ومن هؤلاء أبو سليمان السجستاني<sup>(٢)</sup>، الذي نادى بوجوب الفصل التام بين الدين والفلسفة، ويرى عنه تلميذه أبو حيان التوحيدى أنه قال حين عرض عليه رسائل أخوان الصفا، وقد زعموا أن الكمال لا يحصل إلا بانتظام الفلسفة اليونانية مع الشريعة الإسلامية، فقال السجستاني: ((ظنوا ما لا يكون، ولا يمكن، ولا يستطيع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة - التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطى والمقادير وأثر الطبيعة... - في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة، وهذا مرام دونه حدّد (= منع)... إن الشريعة مأخوذة عن الله بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي... وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولا بد من التسليم للداعي إليه... وهناك يسقط (لم)، ويبطل (كيف)، ويزول (هلا)، ويذهب (لو)، و (ليت) في الريح... وجملتها مشتملة على الخير... وأساسها على الورع... ليس فيها حديث المنجم ولا حديث صاحب الطبيعة ولا حديث المهندس... ولو كانت هذه جائزة وممكنة لكان الله قد نبه عليها، وكان صاحب الشريعة يُقَوِّم شريعته بها، ولم يفعل ذلك بنفسه، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل نهى عن الخوض في هذه الأشياء))<sup>(٣)</sup>.

ويقول أحد الباحثين المعاصرين بعد أن استعرض مذهب أبي البركات البغدادي في نقد الفلسفة المشائية، ويعلق على ذلك بقوله: ((إذا ما وصل بنا هذا الفيلسوف (يعني أبا البركات) اللاملتزم بشيء إلا بمنهجه الفلسفي، إلى أن هذه الفلسفة خاطئة في معظم اتجاهاتها، فإن هذا الحكم لا بد وأن تطمئن إليه النفس، ويقر معه قرارها، وبذلك تغدو محاولة المشائين الإسلاميين للتقريب بين الدين والفلسفة محاولة مشكوك فيها إلى حد بعيد، وذلك من منطلق أن هذه الفلسفة في ذاتها يعوزها اليقين وينقصها الاتساق، ويتخللها الباطل وضلال الفكرة وفسادها))<sup>(٤)</sup>.

ويؤكد محمد إقبال على هذا الاتجاه حين يرى أن الحكمة الفلسفية ليست إلا حجابا للحقيقة، وأن بعض مذاهبها البراقة تشبه أن تكون صدفة خالية من اللؤلؤ، وعلى المرء أن يبحث عن منهج أو مبدأ يستعين به على إتقان الحياة، ولا

(١) الراغب الأصفهاني، تفصيل الشائين (ص ٦٩، مط المحمدية المصرية ١٣٢٣ هـ)، نقلا عن: أ/د محيي الدين أحمد الصافي، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ٨).

(٢) السجستاني هو تلميذ ليحيى بن عدى، ويحيى تلميذ للفارابي. انظر: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٧٠).

(٣) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، (٢/٦-٨)، باختصار وتصرف يسير.

(٤) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٩ - ١٠).

ينهض بذلك إلا الدين<sup>(١)</sup>.

واستخلاصا مما سبق فيما يخص بحثنا عن مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، فإن أثر هذه القضية يبدو واضحا سواء في موقف المتبنيين للتوفيق وهم الفلاسفة المشائيون، أو الرافضين له وهم جمهور المتكلمين، فقد اختص الفلاسفة هذه القضية ببعض الكتب كابن رشد في فصل المقال، كما كان للمتكلمين الذين رفضوا الفلسفة منهجهم المختلف في التأليف في علم الكلام عن أولئك المتأثرين بالفلسفة اليونانية.

---

(١) انظر عرضا لآراء إقبال الفيلسوف الهندي المسلم المعاصر عن الدين والفلسفة عند: أ/د عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، (ص ٢٠٢ - ٢٣٦).

## القسم الثاني: التطبيق

مدخل: مناهج تصنيف عامة

الباب الأول: مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية)

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات فلسفية

الباب الثاني: مناهج التصنيف في علم الكلام

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في علم الكلام

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس اتجاهات وشخصيات كلامية

الباب الثالث: مناهج التصنيف في التصوف

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في التصوف

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية

## القسم الثاني: التطبيق

سنحاول في هذا القسم استعراض بعض مناهج التصنيف التي استطعنا الوقوف عليها أو ملاحظاتها من خلال أعمال علماء الإسلام، وفلاسفته، وقد أتى هذا القسم في ثلاثة أبواب يختص كل باب منها بعلم: الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية) - علم الكلام - التصوف. وانقسم كل باب إلى مدخل يتناول بعض القضايا المتعلقة بكل علم منها، وقدرنا أنها مؤثرة على مناهج التصنيف فيه، وفصلين، شمل الفصل الأول من كل باب رسدا عاما لمناهج التصنيف في كل علم منها، وشمل الفصل الثاني تحليل تفصيلي لخمسة نماذج في كل علم، على ما سبق وفصلنا الكلام عنه في خطة البحث. ونقدم بين يدي هذه الأبواب الثلاثة بمدخل عام تطبيقي حول مناهج تصنيف عامة، أو يمكن تعميمها، وذلك قبل الشروع في الجانب التطبيقي الخاص بعلم الفلسفة الإسلامية.

### مدخل: مناهج تصنيف عامة

أ- منهج التصنيف في علوم المقاصد، والعلوم الآلية: عقد الإمام ابن خلدون فصلا ترجمه بقوله: ((فصل في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل))، ثم قال رحمه الله تعالى: ((اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي آلية ووسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام، ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين. فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفرع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكينا في ملكته وإيضاحا لمعانيها المقصودة.

وأما العلوم التي هي آلة لغيرها كالعربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها، وربما كان ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع. وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها من كونها آلة وصيرها من المقاصد. وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة فهي نوع من اللغو، وهي أيضا مضرة بالمتعلمين على الإطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها، فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل

فمتى يظفرون بالمقاصد<sup>(١)</sup>.

وفيدنا هذا النص عدة أمور ينبغي مراعاتها في التصنيف:

(١) ضرورة التفرقة الواضحة بين علوم المقاصد وعلوم الآلات في التصنيف.  
 (٢) أن علوم الفلسفة الإسلامية من الشرعيات كعلم الكلام والتصوف، أو الفلسفيات كالتطبيعات والإلهيات من علوم المقاصد. وإن كان ابن خلدون لم يذكر التصوف، فهو إنما لم يقصد الحصر بما ذكره من العلوم لقوله ((كالشرعيات من...)) إلخ، وقد سبق منه أن جعل التصوف من علوم الشريعة<sup>(٢)</sup>.  
 (٣) أن علوم المقاصد لا حرج من توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأظفار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكيناً في ملكته وإيضاحاً لمعانيها المقصودة. مع مراعاة التدرج مع جمهور الخطاب من مبتدئ ومتوسط ومنتهى على ما نبه عليه في موضع آخر.

(٤) أن علوم الآلات كالمنطق لا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك مخرج لها عن المقصود، كما لا ينبغي أن يبحث فيها إلا ما له ثمرة في العلوم المقصودة.

**ب - منهج التصنيف في جوامع الفنون:** قام بعض العلماء المتأخرين كالسكاكي والسيوطي والمناوي، بالتصنيف في عدة فنون بحيث يشملها كتاب واحد، فألف السكاكي كتابه الشهير (مفاتيح العلوم) والذي اشتمل على بعض علوم العربية. أما السيوطي فقد ألف كتابه النقاية التي جعلها في أربعة عشر علماً، ثم قام بشرحها في إتمام الدراية لقراء النقاية<sup>(٣)</sup>، منها ما هو داخل في موضوع بحثنا، كالعقيدة، والتصوف، وقد نص السيوطي على منهج التصنيف الذي اتبعه. ونجد منهج التصنيف هذا عند الفلاسفة الإسلاميين الذين قصدوا إلى جمع علوم الفلسفة جميعها - على تنوعها - في مؤلف واحد، كابن سينا في الشفاء مثلاً.

**ج - منهج تصنيف الرسائل / الجوامع:** لقد بدأ ظهور الرسائل في علوم الفلسفة الإسلامية مع البواكير الأولى للتصنيف في الحضارة الإسلامية منتصف القرن الثاني. أما الكندي (ت ٢٥٢) فمؤلفاته الفلسفية (كما في الفهرست ٥٢٢ - ٥٣١): تبلغ (٢٤٣) رسالة بحسب ما ذكره ابن النديم تغطي مجالات علوم الفلسفة القديمة كافة، يندر فيها الرسائل التي لها عنوان عام يوحى بأكثر من موضوع. وسنجد نفس الظاهرة في علم الكلام واضحة للغاية<sup>(٤)</sup>. وهذه الظاهرة لا تنفرد بها الفلسفة الإسلامية بل نجدها أيضاً في الفلسفة اليونانية<sup>(٥)</sup>.

ويبدأ التصوف كغيره من العلوم بالتصنيف في رسائل مفردة<sup>(٦)</sup>، بدأ بالمصنِّفين في الزهديات كعبد الله بن المبارك

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٥) باختصار.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٣٩).

(٣) السيوطي، إتمام الدراية (ص ٣).

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم (ص ٣٣١ - ٣٨٨). مع ملاحظة قلة معرفته بالمصنِّفين من أهل السنة.

(٥) انظر ما يخص فلاسفة قبل الإسلام الفهرست (ص ٤٩٩ - ٥٢٢)، حيث نلاحظ ظاهرة الرسائل أيضاً في فلاسفة اليونان.

ومن المؤكد أن مرحلة المتنون والجوامع ثم الشروح هي مراحل تالية في التصنيف على مرحلة الرسائل، ويذكر الإشكوري في محبوب القلوب (١٩٤/١) أن الإسكندرانيين كانوا ((يقنصون على قراءة الكتب الستة عشر المذكورة لجاليينوس في موضع تعليم الطب بالإسكندرية، وكانوا يقرؤونها على الترتيب، ويجمعون في كل يوم على قراءة شيء منها وفهمه، ثم صرفوها إلى الجمل (المتون) والجوامع، ليسهل حفظهم لها ومعرفتهم إياها، ثم انفراد كل واحد منهم (يعني من الإسكندرانيين) بتفسير الستة عشر...)).

(٦) ابن النديم، الفهرست، (ص ٣٨٩ - ٣٩٧).

وأحمد وهناد وغيرهم ثم ظهور المصنِّفين في التصوف بالمعنى الاصطلاحي كالمحاسبى وابن أبي الدنيا والحكيم الترمذى، فكان أول التصنيف في التصوف شأنه شأن الفلسفة وعلم الكلام بالكتابة فى موضوعات مفردة موضوع أو موضوعين، وظل الأمر عدة عقود هكذا حتى إذا اكتمل الحديث عن أغلب موضوعات هذا العلم أو ذاك ظهرت الحاجة إلى وضع جوامع تضم شتات ذلك شيئاً فشيئاً، ومع التراكم المعرفى، وتكاثر التأليف وانتشارها، ظهرت الحاجة إلى تصنيف الجوامع فى هذه الفنون، بحيث يجتمع فى مصنّف واحد ما انتشر فى غيره من رسائل كثيرة. وما جرى فى الفلسفة الإسلامية جرى أيضاً فى عامة علوم الإسلامية كالفقه والحديث.

وعند دراسة شخصية علمية ما: عادة ما ينصب الاهتمام على أعماله الكبرى، ولا تلقى الرسائل الصغيرة العناية الكافية، إلا أن هناك الكثير من العلماء الذين تمثل الرسائل أهمية كبرى فى تبيين جهودهم، ومن هؤلاء الإمام الغزالي، وفى ذلك يقول الدكتور أبو العلا عفيفى<sup>(١)</sup>: ((إن الغزالي الذى حارب الفلسفة وحاول هدمها فيلسوف من طراز آخر غير طراز الفارابى وابن سينا، والمصادر الخصبة فى فلسفته هى رسائله القصار كالمشكاة والرسالة اللدنية وبعض أجزاء من كتب المطولة كالإحياء ومقدمة المستصفى)).

وإذن وبحسب رأى الدكتور أبى العلا فإن مصادر فلسفة الغزالي سنجدده فى رسائله، وهذا يدفعنا إلى البحث بعناية أكبر عن منهج تصنيف الغزالي فى الرسائل، ليست كرسائل للغزالي فحسب تكلم فيها عن موضوعات شتى، بل كمصدر لفلسفته الخاصة.

فمع التطور الحاصل فى العلوم وتغطية الرسائل لأغلب الموضوعات ظهرت الحاجة لجمع ذلك بين دفتى كتاب واحد. بينما كانت همم المؤلفين أول الأمر كانت منصرفة لتأسيس العلم وتفتيق مسائل العلم وموضوعاته المختلفة. فإذا كاد ذلك أن يكتمل فى صورته الأولى مشتتاً تفرغت الهمم لجمعه فى كتاب واحد ووجدت من المادة الموضوعية ما يسمح بالتفنن فى تصنيفها وتنقيحها.

فمن الجوامع الفلسفية: الشفاء لابن سينا، والنجاة له، والمعتبر لأبى البركات البغدادى، ومن الجوامع الكلامية: المغنى للقاضى عبد الجبار، والمطالب العالية للفخر الرازى، والطواع والمقاصد والمواقف وشروحا. ومن جوامع التصوف: تهذيب الأسرار للخرقوشى (ت ٤٠٧ هـ)، والرسالة للقشيري (ت ٤٦٥ هـ) والذى فرغ منها سنة (٤٣٨ هـ)، وكشف المحجوب للهجویری (ت ٤٦٥ هـ) والذى فرغ منه سنة (٤٤٢ هـ)، ومنازل السائرين للهروى (ت ٤٨١ هـ) وشروحه، واللمع للطوسى، وقوت القلوب لأبى طالب المكى، وعلم القلوب لأبى طالب المكى، وإحياء علوم الدين للغزالي (ت ٥٠٥ هـ).

فالمقصود بالجوامع تلك المصنّفات التى ذكر فيها مؤلفوها عامة مباحث العلم الذى قصد إلى التصنيف فيه، مثل الإرشاد والمواقف والمقاصد والمطالع فى علم الكلام، ومثل إحياء علوم الدين، وقوت القلوب، والفتوحات فى التصوف، ومثل الشفاء والنجاة فى الفلسفة. وليس المقصود بها الكتب ذات الحجم الكبير، فمنازل السائرين من جوامع التصوف رغم صغر حجمه، وكذلك النجاة إذا قورنت من حيث الحجم بالشفاء مثلاً.

أما الرسائل فإنه ذلك المنهج فى التصنيف الذى يشمل موضوعاً أو عدة موضوعات محددة مترابطة، بحيث يقصد مصنّف الرسالة إلى جمع أطراف الكلام على موضوعه، والتوسع فيه ربما بما لا تتسع إليه الجوامع، ولهذا فإننا كثيراً ما نجد

(١) انظر: أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة المشكاة، (ص ٨).



فى الرسائل المفردة لأحد الموضوعات من الفوائد والتفاصيل ما لا نجده فى الجوامع، وربما يرجع ذلك إلى أن المشتغل بموضوع واحد يكون قد احتشد له، وجمع همته، واتسع المجال أمامه لذلك، بخلاف من قصد إلى عامة مباحث العلم الذى يشتغل فيه فإنه مع سعة المباحث ناظر لثلا يطول الكتاب.

كما أننا نجد موضوعات عدة تنفرد بها الرسائل لا تتناولها الجوامع أصلاً، أو تشير إليها إشارات عابرة، ومن ذلك مثلاً: فن قواعد التصوف، فإنه ليس من موضوعات علم التصوف المباشرة، ولكنها قواعد متناثرة فى أبوابها اجتهد المتأخرون من علماء التصوف فى جمعها، وأهم تلك المحاولات هى: قواعد التصوف للشيخ زروق، وللشيخ العمري، وللشيخ الشعراني رحمهم الله تعالى.

#### د- منهج التصنيف فى الشروح:

ينظر فى كثير من الأحيان إلى الشروح بشيء من التقليل، اعتقاداً بأنها لا تتمتع بالقدر الكافى من الإبداع والأصالة، وزاد من حدة هذه النظرة اهتمام المتأخرين - فى العصور المتأخرة التى توصف عادة الركود والضعف - بهذا النوع من التصنيف (الشروح)، حتى صارت الشروح نفسها من علامات الضعف والركود، على أننا ربما نحتاج إلى إعادة النظر وتقويم لهذا النوع وأسبابه خاصة عند المتأخرين، وهو ما لا يدخل فى نطاق هذا البحث، لكننا سنجد لدى العلماء المتقدمين اهتماماً قوياً بهذا المنهج، ومنذ فترة النضج والازدهار.

فقد تكلم أبو الحسين البصرى المعتزلى فى مقدمة المعتمد<sup>(١)</sup> فى أصول الفقه عن منهج الشروح وهو كلام مهم، يكشف عن وجهة نظره فى ذلك، ويمكن من كلامه استخلاص ما يلي كمنهج تصنيف فى الشروح:

- ١- أنه يسلك مسلك الكتاب الأصلى فى ترتيبه أبوابه وتكرار مسائله.
  - ٢- أنه يخطر للتعرض لمسائل الأصل وإن لم يكن موضعها العلم المراد التأليف فيه كالتعرض للمسائل الكلامية الدقيقة فى علم أصول الفقه.
  - ٣- ويؤكد أبو الحسين على ضرورة التمييز بين مسائل العلوم وعدم الخلط بينها.
- ونجد نصاً آخر للسعد التفتازانى فى مقدمة شرح العقائد النسفية يوقفنا على منهج تصنيف واضح فى مجال الشروح<sup>(٢)</sup>:

- |                   |                            |                               |
|-------------------|----------------------------|-------------------------------|
| ١- تفصيل المجمع   | ٢- بيان المعضل             | ٣- نشر المطوى                 |
| ٤- إظهار المكنون  | ٥- توجيه الكلام            | ٦- التنبيه على المرام         |
| ٧- التوضيح        | ٨- تحقيق المسائل وتقريرها  | ٩- تدقيق الدلائل وتحريرها     |
| ١٠- تمهيد المقاصد | ١١- تكثير الفوائد وتجريدها | ١٢- الاقتصاد وعدم الإطناب ولا |
- وتفسيرها

ومن جهة أخرى نرى للإمام بدر الدين الزركشى كلاماً مهماً عن الشروح يعبر فيه عن وجهة نظره فيقول رحمه الله: ((كل من وضع من البشر كتاباً فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح، وإنما احتيج إلى الشروح لأمر ثلاثة: أحدها: كمال فضيلة المصنّف فإنه لقوته العلمية يجمع المعانى الدقيقة فى اللفظ الوجيز فربما عسر فهم مراده فقصد بالشرح ظهور تلك المعانى الخفية، ومن هنا كان شرح بعض الأئمة تصنيفه أدل على المراد من شرح غيره له.

(١) أبو الحسين البصرى، المعتمد، (٣/١).

(٢) السعد التفتازانى، شرح العقائد، (ص ٦).

وثانيها: قد يكون حذف بعض مقدمات الأقيسة، أو أغفل فيها شروطا اعتمادا على وضوحها، أو لأنها من علم آخر، فيحتاج الشارح لبيان المحذوف ومراتبه.  
وثالثها: احتمال اللفظ لمعان ثلاثة كما في المجاز والاشتراف ودلالة الالتزام فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنّف وترجيحه.

وقد يقع في التصانيف ما لا يخلو منه بشر من السهو والغلط وتكرار الشيء، وحذف المهم وغير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك<sup>(١)</sup>.

فالزركشي يرى أن الأساس في التصنيف عدم الحاجة إلى الشرح، وأن الاحتياج إلى ذلك يحدث لأسباب متعددة، ويؤكد في كلامه على أهم الأغراض التي يجب أن يراعيها الشارح. بينما يرى الباجوري يؤكد على أن التفسير ليس من وظيفة المتن<sup>(٢)</sup>.

### هـ - منهج التصنيف من خلال منظومة متكاملة:

تقدم في مقدمة البحث<sup>(٣)</sup> نص للإمام الحافظ البيهقي في مقدمة كتابه شعب الإيمان، والذي يعد من مصنفات علم العقيدة المهمة، يشير فيه إلى أنه جزء من منظومة تصنيفية مكتملة، حاول الإمام البيهقي بها أن يتناول هذا الفرع المهم من علوم الإسلام، ويأتي على رأس هذه المنظومة: الاعتقاد - الأسماء والصفات - شعب الإيمان - دلائل النبوة - البعث والنشور - القدر - الرؤية - عذاب القبر، هذا بخلاف العديد من الرسائل الصغيرة التي تتناول موضوعات عقيدية منفصلة. ومما قاله رحمه الله في مقدمة شعب الإيمان بعد الديباجة: ((أما بعد فإن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بفضله ولطفه وفقني لتصنيف كتب مشتملة على أخبار مستعملة في أصول الدين وفروعه والحمد لله على ذلك كثيرا، ثم إنى أحببت تصنيف كتاب جامع لأصل الإيمان وفروعه وما جاء من الأخبار في بيانه... وأوردت في كتاب الأسماء والصفات وكتاب الإيمان و القدر والرؤية ودلائل النبوة والبعث والنشور وعذاب القبر والدعوات ثم في الكتب المخرجة في السنن على ترتيب مختصر أبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني رحمه الله تعالى من الأخبار والآثار ما وقعت الحاجة إليه في كل باب فاقترنت في هذا الكتاب على إخراج ما يتبين به بعض المراد، وأحلت الباقي على هذه الكتب خوفا من الملال في الإطناب<sup>(٤)</sup>)).

فالإمام البيهقي وإن تابع الإمام الحلبي في تقسيمه أبواب شعب الإيمان، فإنه قد وظف عمله الجديد في إطار منظومة مصنفاته العقيدية بحيث لا يقع التكرار، بل أراد لها أن تتكامل مع بعضها البعض، فكأنها رغم تفصيلها متواصلة من خلال منهج تصنيف واحد.

و - منهج التصنيف الحوارى: ونقصد به تلك الطريقة في التأليف التي تتخذ شكل الحوار بين المؤلف وأحد محاوره، أو بين الشيخ والتلميذ، وهذه الطريقة من أقدم صور التأليف في الإسلام، نجده في علم الكلام والعقيدة كما في

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (١/١٤).

(٢) حاشية الباجوري على أم البراهين (ص ٢٩).

(٣) انظر هنا: (ص ٥٤).

(٤) البيهقي، شعب الإيمان، (١/٢٨-٢٩).

رسائل الإمام أبي حنيفة الكلامية الخمسة والتي سيأتي الكلام عنها<sup>(١)</sup>، كما نجده في علم التصوف كما في مؤلفات الإمام المحاسبي، وأبي سعيد الخراز، كما نجده أيضا في علوم أخرى إسلامية كعلم الفقه وأصوله، وأشهر مثال على ذلك الأم والرسالة للإمام الشافعي. وقد برع في هذا المنهج الصوفية المسلمون، وسيأتي الحديث عنه مرة أخرى بتفصيل أكثر ضمن مناهج التصنيف في التصوف.

**ز - منهج التصنيف القصصي:** ونقصد به مناقشة المشكلات العلمية من خلال قالب القصة الأدبي، ويمتاز منهج التصنيف القصصي بالوحدة، فتشمل القصة العمل كله من أوله إلى آخره، وهو أحد مناهج التصنيف الفلسفي التي برع فيها الفلاسفة الإسلاميون كابن سينا وابن طفيل وابن باجه والسهورودي الإشراقي مثلا، وهذا المنهج القصصي الفلسفي قلده فيه الفلاسفة الإسلاميون فلاسفة اليونان كما نجده في قصة سلامان وإيسال التي ترجمها حنين بن إسحاق<sup>(٢)</sup> وسوف تأتي الإشارة إلى طريقتهم في هذا المنهج عند تناول منهج التصنيف الفلسفي عند كل منهم<sup>(٣)</sup>، على أن هذا النوع من مناهج التصنيف ما زال بحاجة إلى وقفة خاصة به، تقوم على المنهج المقارن، ولا يعدو ما تم تقديمه عنه أثناء دراسة مناهج التصنيف عند هؤلاء الفلاسفة في الباب التالي أن يكون مجرد إشارات سريعة. والجدير بالذكر أن هذا المنهج - وبحسب ما تيسر الاطلاع عليه - امتاز به الفلاسفة الإسلاميون دون المتكلمين، أما الصوفية فنجد عندهم منهج القصة واضحا في جهود جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار، والسهورودي المقتول عند من يعتبره من الصوفية، هذا بخلاف عناية كثير من علماء الصوفية بأخبار القوم وحكاياتهم وتراجمهم، ولكن جمع الأخبار والحكايات أشبه بمنهج السيرة منه بمنهج القصة.

**ح - منهج التصنيف الشعري:** نقصد به منهج التصنيف الذي يتناول كامل موضوعات العلم من خلال النظم، وإن كان منهج التصنيف الشعري في التصوف أطف وأقرب للشعر من النظم منه في غيره من العلوم كالألقيات في النحو والفقه ومصطلح الحديث.

ومنهج التصنيف الشعري نجده في علوم الفلسفة الإسلامية، لكنه أقل في الفلسفة منه في علم الكلام، الذي هو أقل بدوره من علم التصوف. ومن نماذجه في الفلسفة: قصيدة النفس لابن سينا. وفي أصول الدين: الجوهرة، والخريدة، وغيرهما من منظومات التوحيد. وسنجد هذا المنهج عند ابن الفارض في التائية الكبرى والخمرية وغيرها من قصائده، وعند الجبلي في النادرات العينية، وابن البنا السرقطي في المباحث الأصلية، وغير ذلك.

**ط - منهج التصنيف لتأسيس علم:** لقد ساهم الإمام السيوطي رحمه الله بجهود علمية كبيرة في مسيرة حضارتنا الإسلامية، ومن أهم سمات هذا الجهد أنه قام بتأسيس بعض العلوم أو افتتاح التصنيف المستقل فيها، ومن ذلك علم أصول النحو، يقول السيوطي: ((هذا كتاب غريب الوضع عجيب الصنع لطيف المعنى طريف المبني لم تسمح قريحة بمثاله ولم ينسج ناسج على منواله في علم لم أسبق إلى ترتيبه ولم أتقدم إلى تهذيبه، وهو أصول النحو الذي هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه، وإن وقع في متفرقات كلام بعض المؤلفين، وتشتت في أثناء كتب المصنِّفين فجمعه وترتيبه

(١) انظر هنا: (ص ٣٢٠).

(٢) قصة سلامان وإيسال ترجمة حنين بن إسحاق نُشرت في آخر مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعة لابن سينا، (ص ١١٢-١١٩).

(٣) انظر هنا: (ص ١٨٠، ١٩١، ١٩٣، ٢٥٥).

صنع مخترع وتأصيله وتبويبه وضع مبتدع لأبرز في كل حين للطالين ما تتهج به أنفس الراغبين<sup>(١)</sup>.

إن تحليل النص السابق للسيوطي يضع أيدينا على عدة معايير لا بد من مراعاتها عند التصنيف في علم لم يسبق المصنّف إليه:

- |                          |                      |                            |
|--------------------------|----------------------|----------------------------|
| ١- غرابة الوضع           | ٢- عجاجة الصنع       | ٣- لطافة المعنى            |
| ٤- طرافة المبنى          | ٥- السبق             | ٦- التهذيب                 |
| ٧- جمع المتفرقات والشتات | ٨- الاختراع والإبداع | ٩- مراعاة احتياجات الطالين |

### ١- منهج التصنيف عن طريق الانتخاب:

الانتخاب هو أحد مناهج التأليف، وهو غير الاختصار، فالاختصار أن يأتي المختصر بكتاب ما فيقوم باختصاره وتهذيبه. والانتخاب أن ينتخب المصنّف من شتى الكتب والمصادر والمراجع ما يشيد به كتابه دون أن يتكلم إلا قليلاً، وتخفى شخصيته العلمية من وراء كلام العلماء، مقتصرة على وضع الخطة، ومنهج العمل، وتقسيم الأبواب والفصول والمسائل وهو جهد ليس بالهين. فالانتخاب ليس بعبء بل ميزة تحمد - وإن شاع خلاف ذلك - إذا كان وراء النقل والحشد: فكر واضح ومنهج دقيق يقوم عليهما الانتخاب، والانتقاء. وإنما كانت ميزة لأنه ليس أسهل على الكاتب من أن يسترسل في الكتابة بما شاء كيف شاء، وليس أصعب من أن تأتي على كلامك أو فهمك بما يؤيده من كلام العلماء، خاصة إذا امتاز الموضوع بالجدّة أو الندرة أو الابتكار فيصبح التماس شواهد من كلام العلماء من الصعوبة بمكان.

وهذا المنهج نجد أن أهل الأدب واللغة والشعر أكثر من استعملوه في فنونهم ومؤلفاتهم، ويندرج تحته ما يعرف بالحماسيات، والمختارات، والمفضليات، والأصمعيات، وجمهرة خطب العرب، وجمهرة أشعار العرب، وما جرى مجرى ذلك<sup>(٢)</sup>، ويشارك فيه السيوطي مشاركة قوية بعدد من مؤلفاته العظيمة كالمزهر في علوم اللغة، والاقتراح في أصول النحو وغيرهما.

أما في مجال الفلسفة الإسلامية: فسجده عند العديد من العلماء ففي مجال علم الكلام هناك مثلاً: ((إتحاف الكائنات ببيان مذاهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات)) للشيخ محمود محمد خطاب السبكي رحمه الله تعالى (ت ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م).

وفي مجال التصوف: مؤلفات الشيخ النبهاني<sup>(٣)</sup> كجواهر البحار، وشواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق، وجامع كرامات الأولياء، ونحوها.

والذي يظهر من هذا المنهج أن أصحابه استخدموه في إطار الجدل الفكري الدائر بين التيارات الفكرية المختلفة،

(١) السيوطي، الاقتراح، (ص ٢١).

(٢) انظر: على سبيل المثال: - أبو تمام، ديوان الحماسة. - المفضل بن محمد بن يعلى الضبي، المفضليات. - الشريف المرتضى، طيف الخيال، والذي انتخب فيه من عيون الأدب العربي ما يتناول طيف المحبوب. - مصطفى السقا، مختار الشعر الجاهلي - شرح وتحقيق وضبط. - عبد المتعال الصعيدي، مختارات الشعر الجاهلي أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين - شرح وترتيب. محمد سيد كيلاي، مختار الشعر الجاهلي - شرح وتحقيق وضبط، أما جمع هذه المختارات فهو جمع قديم اختلاف أهل الأدب فيمن قام به، على ما ذكره الأساتذة الثلاثة في مقدماتهم. - د/ محمد محمود الدروبي، ود/ صلاح محمد جزار، جمهرة توقيعات العرب، وهو جمع معاصر من المؤلفين لهذا الفن من فنون الأدب العربي الراقي (فن التوقيع).

(٣) للتوسع بخصوص منهج الانتخاب عند الشيخ يوسف النبهاني: راجع مقدمة مشروع جامع الأحاديث، الذي أصدرته دار الإفتاء المصرية، المقدمة (ص ٢٤١ - ٢٤٤).

حيث يستخدم هذا المنهج في تأييد بعض الآراء أو المواقف بحشد نصوص العلماء المؤيدة لها. كما أن المختارات من نصوص شخصية علمية ما، والتي يقدمها خبير بفلسفته يمكن أن تصبح خير وسيلة للتعريف بمذهبه<sup>(١)</sup>، وقد جذب هذا المنهج بما فيه من خصائص ومميزات العديد من الباحثين المعاصرين، وخصص له كثير منهم قسما خاصا في أواخر بعض الدراسات بما يعرف بالنصوص المختارة، أو الملاحق، ومنهم من قدم لنا مؤلفات أو بحوث مستقلة قامت في منهجها التصنيفي على هذا المنهج مثل أ/د محمود قاسم في كتابه ((نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية))، ود/ عثمان يحيى، في بحثه (نصوص واصطلاحات فلسفية عربية) باختياره وتقديمه، حيث ذكر في مقدمته ضوابط مهمة لا بد من مراعاتها أثناء عملية اختيار وانتخاب النصوص، يمكننا أن نعتبرها خطوات لهذا المنهج من مناهج التصنيف، فقد تحدث عن الشروط الضرورية لدراسة النص الفلسفي، وشروط فهم هذه النصوص، وتوثيقها<sup>(٢)</sup>.

### ك - نماذج من مناهج التصنيف عند العلماء من خارج الفلسفة الإسلامية:

هناك العديد من النماذج التي صرح فيه أصحابها بمنهجهم في التصنيف، وهذه المناهج له قيمة علمية كبيرة، ويمكن أن يستفاد بها في سائر العلوم، وليس في العلم الذي استخدمت فيه فحسب ومن ذلك:

### أولاً- منهج التصنيف عند الإمام النووي في مقدمة المجموع شرح المذهب في الفقه الشافعي: وقد

شرح النووي منهجه بالتفصيل وبوضوح شديد، وهو السمت العام لأسلوب ذلك الإمام الكبير رحمه الله تعالى<sup>(٣)</sup>. وفي الحقيقة فإن منهج التصنيف الذي ذكره يصلح لتطبيقه في العلوم الإسلامية الأخرى وغيرها، مع تعديل ما يخص علم الفقه ليناسب كل علم على حدة وبحسب طبيعة العلوم المختلفة.

قال رضى الله عنه بعد الديباجة: ((ثم إن أصحابنا (يعنى السادة الشافعية) المصنِّفين رضى الله عنهم أجمعين وعن سائر علماء المسلمين أكثروا التصانيف كما قدمنا وتنوعوا فيها كما ذكرنا واشتهر منها لتدريس المدرسين وبحث المشتغلين المذهب والوسيط وهما كتابان عظيمان صنفهما إمامان جليلان: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، وأبو حامد محمد ابن محمد بن محمد الغزالي رضى الله عنهما وتقبل ذلك وسائر أعمالهما منهما، وقد وفر الله الكريم دواعي العلماء من أصحابنا رحمهم الله على الاشتغال بهذين الكتابين وما ذاك إلا لجلالتهما وعظم فائدتهما وحسن نية ذينك الإمامين، وفي هذين الكتابين دروس المدرسين وبحث المحصلين المحققين، وحفظ الطلاب المعتمدين فيما مضى، وفي هذه الأعصار في جميع النواحي والأمصار، فإذا كانا كما وصفنا وجلالتهما عند العلماء كما ذكرنا، كان من أهم الأمور العناية بشرحهما إذ فيهما أعظم الفوائد وأجزل العوائد:

١- فإن فيهما مواضع كثيرة أنكرها أهل المعرفة وفيها كتب معروفة مؤلفة فمنها ما ليس عنه جواب سديد، ومنها ما

جوابه صحيح موجود عتيد فيحتاج إلى الوقوف على ذلك من لم تحضره معرفته، ويفتقر إلى العلم به من لم تحط به خبرته.

٢- وكذلك فيهما من الأحاديث واللغات وأسماء النقلة والرواة والاحترافات والمسائل المشكلات، والأصول

المفتقرة إلى فروع وتتمات، ما لا بد من تحقيقه وتبيينه بأوضح العبارات. فأما الوسيط فقد جمعت في شرحه جملا مفرقات

(١) راجع بخصوص أهمية المختارات المنتقاة بعناية: الأب الدكتور قنواتي، مؤلفات ابن رشد، (ص ٧٣).

(٢) راجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، نصوص واصطلاحات فلسفية عربية، (ص ٥-١٤).

(٣) انظر: المجموع شرح المذهب، (١/٣-٦).

سأهذبها إن شاء الله تعالى في كتاب مفرد واضحات متممات. وأما المذهب فاستخرت الله الكريم الرؤوف الرحيم في جمع كتاب في شرحه سميته بالمجموع والله الكريم أسأل أن يجعل نفعي وسائر المسلمين به من الدائم غير الممنوع.

٣- أذكر فيه إن شاء الله تعالى جملا من علومه الزاهرات، وأبين فيه أنواعا من فنونه المتعددة فمنها: تفسير الآيات الكريمة، والأحاديث النبوية، والآثار الموقوفة، والفتاوى المقطوعات، والأشعار الاستشهاديات، والأحكام الاعتقادية والفروغيات، والأسماء واللغات، والقيود والاحتراقات، وغير ذلك من فنونه المعروفة.

٤- وأبين من الأحاديث صحيحها وحسنها وضعيفها، مرفوعها وموقوفها، متصلها ومرسلها ومنقطعها ومعزلها وموضوعها، مشهورها وغريبها وشاذها ومنكرها ومقاربهها ومعللها ومدرجها، وغير ذلك من أقسامها مما سترها إن شاء الله تعالى في مواطنها، وهذه الأقسام التي ذكرتها كلها موجودة في المذهب وسنوضحها إن شاء الله تعالى.

٥- وأبين منها أيضا لغاتها وضبط نقلتها ورواتها.

٦- وإذا كان الحديث في صحيح البخاري ومسلم رضى الله عنهما أو في أحدهما اقتضت على إضافته إليهما ولا أضيفه معهما إلى غيرهما إلا نادرا لغرض في بعض المواطن لأن ما كان فيهما أو في أحدهما غنى عن التقوية بالإضافة إلى ما سواهما. وأما ما ليس في واحد منهما فأضيفه إلى ما تيسر من كتب السنن وغيرها أو إلى بعضها، فإذا كان في سنن أبي داود والترمذي والنسائي التي هي تمام أصول الإسلام الخمسة أو في بعضها اقتضت أيضا على إضافته إليها، وما خرج عنها أضيفه إلى ما تيسر إن شاء الله تعالى مبينا صحته أو ضعفه.

٧- ومتى كان الحديث ضعيفا بينت ضعفه ونهت على سبب ضعفه إن لم يطل الكلام بوصفه.

٨- وإذا كان الحديث الضعيف هو الذي احتج به المصنّف أو هو الذي اعتمده أصحابنا صرحنا بضعفه ثم أذكر دليلا للمذهب من الحديث إن وجدته وإلا فمن القياس وغيره.

٩- وأبين فيه ما وقع في الكتاب من ألفاظ اللغات وأسماء الأصحاب وغيرهم من العلماء والنقلة والرواة مبسوطا في وقت ومختصرا في وقت بحسب المواطن والحاجة. وقد جمعت في هذا النوع كتابا سميته بتهديب الأسماء واللغات جمعت فيه ما يتعلق بمختصر المزني والمهذب والوسيط والتبويه والوجيز والروضة الذي اختصرته من شرح الوجيز للإمام أبي القاسم الرافعي رحمه الله من الألفاظ العربية والعجمية والأسماء والحدود والقيود والقواعد والضوابط وغير ذلك مما له ذكر في شيء من هذه الكتب الستة، ولا يستغنى طالب علم عن مثله، فما وقع هنا مختصرا لضرورة أحلته على ذلك<sup>(١)</sup>.

١٠- وأبين فيه الاحتراقات والضوابط الكليات.

١١- وأما الأحكام فهو مقصود الكتاب فأبالغ في إيضاحها بأسهل العبارات.

١٢- وأضم إلى ما في الأصل من الفروع والتمتات، والزوائد المستجدات، والقواعد المحررات، والضوابط الممهدة، ما تقر به إن شاء الله تعالى أعين أولى البصائر والعنايات، والمبرئين من أدناس الزيغ والجهالات.

١٣- ثم من هذه الزيادات ما أذكره في أثناء كلام صاحب الكتاب، ومنها ما أذكره في آخر الفصول والأبواب.

١٤- وأبين ما ذكره المصنّف وقد اتفق الأصحاب عليه، وما وافقه عليه الجمهور وما انفرد به أو خالفه فيه المعظم.

وهذا النوع قليل جدا.

(١) راجع: النووى، تهذيب الأسماء واللغات، وقد وفى الإمام النووى بما قاله، وهو كتاب نافع للغاية لطالب الفقه عامة، وللمذهب الشافعى خاصة، وقد طبع مرات، وأشهرها بالقاهرة: مط المنيرية، د ت، ٣ مج.

١٥- وأبين فيه ما أنكر على المصنّف من الأحاديث والأسماء واللغات، والمسائل المشكّلات مع جوابه إن كان

من المرضيات.

١٦- وكذلك أبين فيه جملا مما أنكر على الإمام أبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني في مختصره، وعلى الإمام

أبي حامد الغزالي في الوسيط، وعلى المصنّف في التنبيه مع الجواب عنه إن أمكن فإن الحاجة إليها كالحاجة إلى المذهب.

١٧- والتزم فيه بيان الراجح من القولين والوجهين والطريقين والأقوال والأوجه والطرق مما لم يذكره المصنّف، أو

ذكره ووافقوه عليه أو خالفوه.

١٨- واعلم أن كتب المذهب فيها اختلاف شديد بين الأصحاب بحيث لا يحصل للمطالع وثوق بكون ما قاله

مصنّف منهم هو المذهب حتى يطالع معظم كتب المذهب المشهورة فلماذا لا أترك قولاً ولا وجهاً ولا نقلاً ولو كان ضعيفاً

أو واهياً إلا ذكرته إذا وجدته إن شاء الله تعالى مع بيان رجحان ما كان راجحاً، وتضعيف ما كان ضعيفاً، وتزييف ما كان زائفاً

والمبالغة في تغليط قائله ولو كان من الأكابر. وإنما أقصد بذلك التحذير من الاغترار به.

١٩- وأحرص على تتبع كتب الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين إلى زمانى من المبسوطات والمختصرات،

وكذلك نصوص الإمام الشافعى صاحب المذهب رضى الله عنه، فأنقلها من نفس كتبه المتيسرة عندى كالأم والمختصر

والبويطى، وما نقله المفتون المعتمدون من الأصحاب.

٢٠- وكذلك أتبع فتاوى الأصحاب ومنفردات كلامهم فى الأصول والطبقات وشروحهم للحديث وغيرها.

٢١- وحيث أنقل حكماً أو قولاً أو وجهاً أو طريقاً أو لفظة لغة أو اسم رجل أو حاله أو ضبط لفظة أو غير ذلك

وهو من المشهور أقتصر على ذكره من غير تعيين قائله لكثرتهم إلا أن أضطر إلى بيان قائله لغرض مهم فأذكر جماعة

منهم، ثم أقول وغيرهم.

٢٢- وحيث كان ما أنقله غريباً أضيفه إلى قائله فى الغالب، وقد أذهل عنه فى بعض المواطن.

٢٣- وحيث أقول الذى عليه الجمهور كذا، أو الذى عليه المعظم، أو قال الجمهور، أو المعظم أو الأكثرون كذا،

ثم أنقل عن جماعة خلاف ذلك فهو كما أذكره إن شاء الله تعالى، ولا يهولنك كثرة من أذكره فى بعض المواضع على

خلاف الجمهور، أو خلاف المشهور أو الأكثرين ونحو ذلك، فإنى إنما أترك تسمية الأكثرين لعظم كثرتهم كراهة لزيادة

التطويل، وقد أكثر الله سبحانه وتعالى، وله الحمد والنعمة كتب الأصحاب وغيرهم من العلماء من مبسوط ومختصر وغريب

ومشهور. وسترى من ذلك إن شاء الله تعالى فى هذا الكتاب ما تقر به عينك ويزيد رغبتك فى الاشتغال والمطالعة وترى كتباً

وأئمة قلما طرقت سمعك، وقد أذكر الجمهور بأسمائهم فى نادر من المواضع لضرورة تدعو إليهم، وقد أنه على تلك الضرورة.

٢٤- وأذكر فى هذا الكتاب إن شاء الله تعالى مذاهب السلف من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من فقهاء

الأمصار رضى الله عنهم أجمعين بأدلتها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

٢٥- وأجيب عنها مع الإنصاف إن شاء الله تعالى.

٢٦- وأبسط الكلام فى الأدلة فى بعضها واختصره فى بعضها بحسب كثرة الحاجة إلى تلك المسألة وقتلتها.

٢٧- وأعرض فى جميع ذلك عن الأدلة الواهية وإن كانت مشهورة، فإن الوقت يضيق عن المهمات، فكيف يضع

فى المنكرات والواهيات.

٢٨- وإن ذكرت شيئاً من ذلك على ندور نبهت على ضعفه.

٢٩- واعلم أن معرفة مذاهب السلف بأدلتها من أهم ما يحتاج إليه لأن اختلافهم في الفروع رحمة، وبذكر مذاهبهم بأدلتها يعرف المتمكن المذاهب على وجهها، والراجح من المرجوح، ويتضح له ولغيره المشكلات، وتظهر الفوائد النفيسات، ويتدرب الناظر فيها بالسؤال والجواب، ويفتح ذهنه، ويتميز عند ذوى البصائر والألباب، ويعرف الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والدلائل الراجحة من المرجوحة، ويقوم بالجمع بين الأحاديث المتعارضات والمعمول بظاهرها من المؤلفات، ولا يشكل عليه إلا أفراد من النادر.

٣٠- وأكثر ما أنقله من مذاهب العلماء من كتاب الإشراف والإجماع لابن المنذر، وهو الإمام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الشافعي القدوة في هذا الفن، ومن كتب أصحاب أئمة المذاهب.

٣١- ولا أنقل من كتب أصحابنا من ذلك إلا القليل لأنه وقع في كثير من ذلك ما ينكرونه.

٣٢- وإذا مررت باسم أحد من أصحابنا أصحاب الوجوه أو غيرهم أشرت إلى بيان اسمه وكنيته ونسبه وربما ذكرت مولده ووفاته وربما ذكرت طرفا من مناقبه، والمقصود بذلك التبيه على جلالته، وإذا كانت المسألة أو الحديث أو الاسم أو اللفظة أو نحو ذلك له موضعان يليق ذكره فيهما ذكرته في أولهما فإن وصلت إلى الثاني نبهت على أنه تقدم في الموضوع الفلاني.

٣٣- وأقدم في أول الكتاب أبوابا وفصولا تكون لصاحبه قواعد وأصولا، أذكر فيها إن شاء الله نسب الشافعي رحمه الله وأطرافا من أحواله وأحوال المصنّف الشيخ أبي إسحاق رحمه الله وفضل العلم وبيان أقسامه ومستحقى فضله وآداب العالم والمعلم والمتعلم، وأحكام المفتى والمستفتى وصفة الفتوى وآدابها وبيان القولين والوجهين والطريقين، وماذا يعمل المفتى المقلد فيها، وبيان صحيح الحديث وحسنه وضعيفه وغير ذلك مما يتعلق به كاختصار الحديث، وزيادة الثقة، واختلاف الرواة في رفعه ووقفه ووصله وإرساله وغير ذلك، وبيان الإجماع وأقوال الصحابة رضی الله عنهم، وبيان الحديث المرسل وتفصيله، وبيان حكم قول الصحابة أمرنا بكذا أو نحوه، وبيان حكم الحديث الذي نجده يخالف نص الشافعي رحمه الله، وبيان جملة من ضبط الأسماء المتكررة أو غيرها كالربيع المرادى والجزى والتفال وغير ذلك والله أعلم.

٣٤- ثم إنى أبالغ إن شاء الله تعالى في إيضاح جميع ما أذكره في هذا الكتاب وإن أدى إلى التكرار، ولو كان واضحا مشهورا، ولا أترك الإيضاح وإن أدى إلى التطويل بالتمثيل، وإنما أقصد بذلك النصيحة وتيسير الطريق إلى فهمه فهذا هو مقصود المصنّف الناصح.

٣٥- وقد كنت جمعت هذا الشرح مبسوطا جدا بحيث بلغ إلى آخر باب الحيز ثلاث مجلدات ضخمة ثم رأيت الاستمرار على هذا المنهاج يؤدي إلى سامة مطالعته، ويكون سببا لقلّة الانتفاع به لكثرتة، والعجز عن تحصيل نسخة منه فتركت ذلك المنهاج فأسلك الآن طريقة متوسطة إن شاء الله تعالى لا من المطولات الممالات، ولا من المختصرات المخالات.

٣٦- وأسلك فيه أيضا مقصودا صحيحا وهو إن ما كان من الأبواب التي لا يعم الانتفاع بها لا أبسط الكلام فيها لقلّة الانتفاع بها، وذلك ككتاب اللعان وعويص الفرائض وشبه ذلك لكن لا بد من ذكر مقاصدها.

٣٧- واعلم أن هذا الكتاب وإن سمّيته شرح المهذب فهو شرح للمذهب كله، بل لمذاهب العلماء كلهم وللحديث وجمل من اللغة والتاريخ والأسماء، وهو أصل عظيم في معرفة صحيح الحديث وحسنه وضعيفه، وبيان علله



والجمع بين الأحاديث المتعارضات، وتأويل الخفيات، واستنباط المهمات<sup>(١)</sup>.

ومنهج التصنيف هذا من الوضوح والقوة والتكامل بما يجعله منهج تصنيف مطلوباً في سائر العلوم بما يناسبها.

ثانياً - منهج التصنيف عند الخطيب القزويني صاحب المفتاح في البلاغة: ألف الخطيب القزويني كتابه

المشهور في علوم البلاغة تلخيص المفتاح، وذكر في مقدمته انتقاده على السكاكي صاحب المفتاح في أمور هي داخلية في صميم موضوع هذا البحث ويمكن الاستفادة منها لبناء منهج عام للتصنيف<sup>(٢)</sup>، ومن هذه الأمور:

- |                         |                    |                                |
|-------------------------|--------------------|--------------------------------|
| ١ - النفع               | ٢ - حسن الترتيب    | ٣ - التحرير                    |
| ٤ - جمع الأصول والقواعد | ٥ - البعد عن الحشو | ٦ - البعد عن التطويل           |
| ٧ - البعد عن التعقيد    | ٨ - الإيضاح        | ٩ - الاهتمام بالأمثلة والشواهد |
| ١٠ - التحقيق            | ١١ - التهذيب       | ١٢ - عدم المبالغة في الاختصار  |
| ١٣ - سهولة الفهم        |                    |                                |

ثالثاً - منهج التصنيف عند ابن خلدون<sup>(٣)</sup>: يقول رحمه الله في أول مقدمته: ((... أما بعد فإن فن التاريخ من

الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال... ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباده دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابه عميق... وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها... وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل... وزخارف من الروايات المضغفة... ولم يلاحظوا أسباب الوقائع... والتقليد عريق في الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض وطويل... والناقل إنما هو يملئ وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل... والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة... هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل... ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبدل ينسج على ذلك المنوال... ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال فيجلبون الأخبار عن الدول... صوراً قد تجردت عن موادها... ومعارف تستنكر للجهل بطارفيها وتلاذها، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها... يكررون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها اتباعاً لمن عنى من المتقدمين بشأنها ويفعلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها بما أعوز عليهم من ترجمانها فتستعجم صحفهم عن بيانها... ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار... وليس يعتبر لهؤلاء مقال ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال لما أذهبوا من الفوائد وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد... ولما طالعت كتب القوم وسُمْتُ التصنيف فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً... فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربت لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً... وفن التاريخ (نقول: بل وكل العلوم) محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف

(١) انظر: المجموع شرح المهذب، (١/٣-٦).

(٢) انظر: المطول شرح التلخيص (ص ١٠-١٢).

(٣) وللاستزادة بخصوص ابن خلدون، حياته وأهم آرائه، راجع: - دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مع تعليقات د/ أبى ريدة (ص ٣٩٩-٤١٥). - د/ سفتيلانا باتسييفا، العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، وقد عقد ترجمة ضمن الفصل الرابع حلل فيها منهج تأليف مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣ - ١٥٥)، كما اهتم في الفصل الأخير (السابع) بالكلام عن النظرية الفلسفية عند ابن خلدون (ص ٢٢٠-٢٣٦). - د/ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، وقد اهتم أيضاً بالفكر الفلسفي عند ابن خلدون وجعله أول فصول الدراسة (ص ٤٥ - ٨٨). - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٣٧-٣٠١).

متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار (وكذلك سائر العلوم) إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة الأقدام... وتجاوزوا حدود العوائد وطوعوا وسواس الإغراب... وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد... فلا تثقن بما يلقي إليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه<sup>(١)</sup>، ثم يقول بعد أن ينتقد بعض مسالك المؤرخين المتأخرين: ((وإنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحرى الأغراض...))، ويؤكد ابن خلدون على أهمية التحقيق في التصنيف في موضع آخر حين ينتقد صنيع الطرطوشى في كتابه ((سراج الملوك)) مقارنة بما قدمه هو نفسه - يعنى ابن خلدون في مقدمته المشهورة - فيقول: ((وكذلك حوم القاضى أبو بكر الطرطوشى في كتاب سراج الملوك وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، ولكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبدان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليفة، ولا يكشف عن التحقيق فناعا، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجبا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسأله<sup>(٢)</sup>)).

- ونستطيع أن نستخلص من كلامه عدة معايير مهمة يمكن تعميمها على بقية العلوم:
- (١) ضرورة النظر والتحقيق.
  - (٢) البحث في الأسباب والعلل.
  - (٣) رفض الترهات، وما لا يصح سنده.
  - (٤) ذم التقليد.
  - (٥) ذم التطفل على الفنون دون أن يكون الكاتب من أهلها.
  - (٦) البصيرة في النقد.
  - (٧) الأمانة المعنوية.
  - (٨) عدم الاقتصار على التقليد والنقل والتكرار، وإهمال الكلام على ما تغير واستجد.
  - (٩) عدم الإفراط في الاختصار.
  - (١٠) عدم الإخلال بالمذاهب المعروفة وأعراف أهل العلم الذى يتكلم فيه.
  - (١١) تفصيل الأبواب.
  - (١٢) تهذيب الكلام، وتقريبه للأفهام.
  - (١٣) الاعتماد على مآخذ متعددة ومعارف متنوعة.
  - (١٤) حسن النظر والتثبت.
  - (١٥) عدم الاعتماد على مطلق النقل دون نقد للأخبار، وعرضها على القوانين الصحيحة.
  - (١٦) قياس الغائب بالشاهد.
  - (١٧) الحذر من ولوع النفوس بالغرائب.
  - (١٨) الغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحرى الأغراض.

وهكذا كما يؤكد ابن خلدون على أهمية التحقيق في التصنيف، وعدم الاقتصار على النقد المحض، يطرح علينا بجلاء أحد إشكالات التصنيف الحقيقية وهى: التحويم حول الغرض وعدم قدرة المصنّف على الوقوف عليه واستيفائه.

### ل - منهج التصنيف في المصطلح العلمى: ويمكن تقسيم هذا المنهج إلى قسمين:

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٧ - ١٥) باختصار واقتصار على المراد وتصرف يسير.  
(٢) انظر نصوص ابن خلدون السابقة فى: المقدمة، (ص ٣٠، ٣٧).

(١) مؤلفات عامة: تجمع المصطلحات المستخدمة في كافة العلوم الإسلامية بما فيها علوم اللغة العربية، أو في أكثر هذه العلوم، ومن أقدم المؤلفات في القسم: مفاتيح العلوم للخوارزمي، والتعريفات للجرجاني، والكليات لأبي البقاء الكفوي، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

(٢) مؤلفات خاصة: يفرد كل منها لمصطلحات علم واحد أو مجموعة قليلة من علوم متقاربة، ففي علوم الفلسفة الإسلامية نجد مثلاً: رسالة ابن عربي في اصطلاح الصوفية، ومؤلفات القاشاني في اصطلاحات التصوف<sup>(١)</sup>، وكرسائل الحدود لجابر بن حيان والكندي وابن سينا وغيرهم في الحدود الفلسفية<sup>(٢)</sup>، وكالمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي.

وقد كان لأستاذنا الدكتور حسن الشافعي فضل التعريف بمنهج التصنيف هذا<sup>(٣)</sup>، وتتبع المؤلفات فيه، وتقسيمه على النحو السابق، بالإضافة إلى وضوح فكرة منهج التصنيف في كلامه، وحرصه على عرضه بطريقة تعين القارئ ((على متابعة تطور التأليف)) في هذا النوع من المؤلفات، ويعتبر كلامه عن هذا المنهج من أوضح المواضع التي وقفنا عليها التي تناولت مناهج التصنيف، وإن كان قد عبر عنه بـ ((هذا الضرب من التأليف))، بينما آثرنا التعبير بـ ((منهج التصنيف)) إلا أن المقصود والمسمى واحد وإن تنوعت الأسماء، وإذا أضفنا إليه الدراسة الضافية التي قدمها أ/د عبد الأمير الأعسم عن تاريخ المصطلح الفلسفي عند العرب<sup>(٤)</sup>، لوجدنا أن ما قدمناه كاف تماماً للتعريف بمنهج التصنيف هذا خاصة فيما يتعلق منه بالمصطلح الفلسفي والكلامي، ولهذا سنقتصر على الإشارة السابقة في رصد هذا المنهج، محيلين من أراد التوسع فيه عليهما.

#### م - منهج التصنيف من خلال موقف نقدي: وهو منهج سنجدته مشتركا بين الفلاسفة والمتكلمين والصوفية،

حيث وجه بعض الفلاسفة جهودهم لنقد المتكلمين، وأشهر مثال له تهافت التهافت، ومناهج الأدلة لابن رشد، وسيأتي الكلام عن منهجه فيهما بالتفصيل.

أما المتكلمون فكانوا أكثر حماساً لنقد الفلاسفة، على ما نراه عند الغزالي في تهافت الفلاسفة، والشهرستاني في مصارعة الفلاسفة، والفخر الرازي في نقده لابن سينا في شروحه على الإشارات وعيون الحكمة، وابن الوزير اليماني في ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، والمكلائي في لباب العقول، وابن تيمية في نقده للفلاسفة وللمتكلمين ولمنهج الرازي الكلامي في التسعينية ومنهجا السنة النبوية ودرء تعارض العقل والنقل وغير ذلك من مصنفاته.

وسيأتي الكلام بتفصيل أكثر عند الحديث عن منهج التصنيف عند كل من ابن رشد والغزالي والفخر الرازي<sup>(٥)</sup>، وأما بخصوص منهج الشهرستاني في نقده فإنه نص عليه في قوله: ((... فاخترت من كلامه في إلهيات الشفاء والنجاة

(١) وللاستزادة بخصوص المصطلح الصوفي راجع: اللمع (ص ٣٣٣-٣٧٤)، تهذيب الأسرار (ص ٤٣٤ - ٤٤٠)، الرسالة القشيرية (ص ١٣٠-١٧٧)، وكشف المحجوب (٢/٦١٣-٦٣٧). ولابن عربي رسالة اصطلاحات الصوفية طبعته مفردة، وقام القاشاني بخدمة المصطلح الصوفي بعدة أعمال نشر منها: اصطلاحات الصوفية - شرح الزلال - لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام.

(٢) اهتم أ/د عبد الأمير الأعسم في كتابه (المصطلح الفلسفي عند العرب) بدراسة تاريخ المصطلح الفلسفي عند العرب، وتحقيق بعض النصوص والرسائل في هذا المنهج، لجابر بن حيان، والكندي، والخوارزمي الكاتب، وابن سينا، والغزالي، والآمدي.

(٣) راجع بخصوص هذا المنهج والتعريف بأهم ما كتب فيه: أ/د حسن الشافعي، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدي (المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص ١١-٣٦).

(٤) أ/د عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، (ص ٩-١٥٧).

(٥) انظر هنا: (ص ٢٧٢، ٥٦٠، ٥٧٢).

والإشارات والتعليقات أحسنه وأتقنه، وهو ما برهن عليه ابن سينا وحققه وبينه، وشرطت على نفسه ألا أفاوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقتة، فلا أكون متكلمًا جدليًا، أو معانداً سوفسطائياً<sup>(١)</sup>.

أما الصوفية فقد قدموا مناهج تصنيف تبدو من خلالها مواقفهم النقدية واضحة، وذلك في العديد من الأعمال العلمية المهمة على ما ستأتى الإشارة إليه<sup>(٢)</sup>، كما قدم خصوم الصوفية أعمالاً علمية أخرى تقدم وجهات نظر ناقدة للتصوف أو لبعض قضاياها وشخصياته، كالبقاعي في نقده لابن عربي، وابن الجوزي في تلبس إبليس، وابن تيمية في نقده لأحزاب الشاذلي<sup>(٣)</sup>، وغير ذلك.

والحقيقة أن الموقف النقدي، ومنهج التصنيف النقدي كمظهرين من مظاهر الاتجاهات النقدية لدى فلاسفة الإسلام ومتكلميهِ وصوفيته بحاجة إلى دراسة خاصة متعمقة تستقرى الجهود التي قُدمت في هذا الشأن سواء من العلماء المتقدمين، أو من الباحثين المعاصرين، وتحاول أن تبرز هذه الناحية من الفلسفة الإسلامية نظراً لأهميتها في بيان مدى أصالة هذه الفلسفة، فإنه من خلال هذه الدراسة عن مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية يمكن القول بأن أبرز وجوه أصالة هذه الفلسفة هي الاتجاهات النقدية لدى عامة مفكرى الإسلام، تلك الاتجاهات التي لم تقتصر على التعبير عن نفسها في ثنايا المسائل والموضوعات من خلال خطط التصنيف التقليدية في علوم الفلسفة حتى برزت من خلال مصنفات مستقلة عديدة عبرت عن تلك الاتجاهات النقدية بصورة واضحة.

(١) الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة (ص ١٦ - ١٧)، نقلاً عن: أ/د محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي - دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين (ص ٤٠)، والتي اعتنى فيها ببحث موقف الشهرستاني النقدي من آراء الفلاسفة والمتكلمين، وبيان منهجه في ذلك.

(٢) انظر هنا: (ص ٥٤٣).

(٣) لابن تيمية كتاب نشره محققه مستقلاً تحت عنوان ((الرد على الشاذلي في حزيه وما صنفه في آداب الطريق))، بالإضافة إلى النقد الذي وجه للكثير من الممارسات الصوفية في فتاواه الكبرى.

## الباب الأول: مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية)

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات فلسفية

## الباب الأول: مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية)

### مدخل:

- ١- هل الفلسفة علم  
٢- متى بدأ التدوين في الفلسفة  
٣- منهج التصنيف الفلسفي عند أفلاطون وأرسطو  
٤- ما مدى أصالة الفلسفة الإسلامية  
٥- بين الحكمة والفلسفة  
٦- ما هي الفلسفة الإسلامية الحقيقية  
٧- أثر المدارس الفلسفية غير الأرسطية في  
٨- أثر مشكلات الترجمة على الفلسفة  
٩- موقف الجمهور الراض للفسفة وأثره  
١٠- تعريف الفلسفة عند الفلاسفة  
١١- المشكلة الفلسفية وأثرها في مناهج  
١٢- خصائص النظرية الفلسفية وأثرها في  
١٣- مناهج البحث الفلسفية وأثرها في  
١٤- علاقة المنطق بالفلسفة وأثره في مناهج  
١٥- علاقة الفلسفة الإسلامية بعلم الكلام  
١٦- مناهج التصنيف الفلسفية  
١٧- أثر ذلك على مناهج التصنيف فيهما

((إذا قلنا فلسفة إسلامية، فإننا نعني بذلك تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط إما بالدفاع عن عقائده، أو بالفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية، واستنباطها عن أدلتها أو أصولها، أو بالعناية بجانب التذوق الروحي لأحكامه وأخلاقه، أو بالملائمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين. فعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون، ويعرف علمهم باسم علم الكلام، والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية من حيث تصنيفها وكيفية استنباطها عن أدلتها هم الأصوليون، ويعرف علمهم باسم علم أصول الفقه، والذين عنوا بجانب السلوك والأخلاق على أساس من التجربة الروحية العميقة هم الصوفية ويعرف علمهم باسم علم التصوف أو علم الحقيقة، أو علم السلوك))<sup>(١)</sup>.

والفلاسفة - في رأي أوليري - هم الطلاب والشراح الذين بنوا عملهم على النص الإغريقي، وأن وصف الفيلسوف كان يطلق على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة، إما باعتبارهم مترجمين، أو طلابا للفلسفة أو من تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي، وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثي العرب ظهوروا في القرن الثالث الهجري، وانتهوا في القرن السابع، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو<sup>(٢)</sup>.

(١) أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: أ).

(٢) يؤكد أ/د عبد الرحمن بدوي (٧/١ الطبيعة لأرسطو) بعد أن حقق كتاب السماع الطبيعي بترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمع، وابن عدى،

ورأى أوليري - فيما يؤكد أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور - صحيح في الجملة، لأن تراث الأمم الأخرى كإلهند والفرس قد غلب عليه اسم الحكمة، وإن كان المترجمون الذين اشتغلوا بالترجمة دون أن يكون لهم فكر متميز أو إبداع خاص بهم ليسوا جديرين بلقب فيلسوف، كما أن الفلاسفة لم ينتهوا في القرن السابع كما ذكر، لأننا سنجد الكثير من الأعلام الذين اعتبارهم من الفلاسفة أولى بنا من اعتبار المترجمين، ومن هؤلاء الأعلام: الفنازي، وقاضي زاده، وخواجه زاده، وابن كمال باشا، والقطب الشيرازي، والقطب الرازي، والجلال الدواني، وصدر الدين الشيرازي<sup>(١)</sup>.

فهناك - على حد رأى الدكتور التفتازاني - من العلوم الشرعية علومنا اصططبت بالصبغة الفلسفية كعلم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم التصوف<sup>(٢)</sup>.

وقد دار بين الباحثين في مجال الفلسفة الإسلامية حوار له شأنه حول مجالات الفلسفة الإسلامية، فمنهم من اختار تضيق مجالها وقصره على الفلسفة المشائية فحسب، ومنهم من توسط في أمر يجعلها تتسع لعلم الكلام والتصوف، ومنهم من وسع مجالها لتشمل علم أصول الفقه، ومجال تصنيف العلوم، والمنطق ومناهج البحث وآداب البحث والمناظرة وغير ذلك<sup>(٣)</sup>.

والذي نميل إليه هو اعتبار مجال الفلسفة الإسلامية الأساسى يشمل العلوم الثلاثة: الفلسفة التقليدية - علم الكلام - التصوف، فهذه العلوم الثلاثة هي العلوم الرئيسية للفلسفة الإسلامية. وسنتناول في هذا المدخل ما نحسب أنه مؤثر على مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية.

**١ - هل الفلسفة علم:** هل يمكن أن تكون الفلسفة علما، لقد طرح العديد من الفلاسفة - خاصة المتأخرين منهم - هذا السؤال مدافعين عن الفلسفة، ورأوا أن الفلسفة ينبغي أن تعتبر علما باعتبار أن لها موضوعات محددة، ومناهج محددة، يمكن استخلاص منهج يجمعها وهو المنهج التحليلي التركيبي أو المنهج الفرضي، وللأسف نتائج مثمرة، وإن كانت الفلسفة لا تكتشف شيئا جديدا مثل العلوم الأخرى، ولكنها تقدم رؤية جديدة أو وجهة نظر جديدة للعالم<sup>(٤)</sup>، ويرى هوبتني أن البحث العلمي والفلسفي متكاملان، إذ يمكن أن تكون الحقائق العلمية أساسا للنظريات الفلسفية، كما تخضع هذه بدورها للبحث العلمي<sup>(٥)</sup>.

بينما وقف في المقابل الكثير من الباحثين الذين بهرهم المنهج العلمي التجريبي الحديث، القائم على التجربة والإدراك الحسى، فأنكروا علمية الفلسفة، بينما حاول آخرون تناول هذه المشكلة آمليين الوصول إلى ((فلسفة علمية))<sup>(٦)</sup>.

ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، أن هذه الشروح في غاية الجودة وعمق الفهم، وتدل على المدى العظيم الذى بلغته الدراسات الفلسفية في العالم الإسلامى فى القرنين الرابع والخامس، صحيح أن هؤلاء الشراح استعانوا بشروح الشراح اليونانيين... ولكنهم زادوا على هذه الشروح اليونانية بما يزيد فى تعميق معانى أرسطوطاليس، كما تدل أيضا على أن ابن رشد لم يكن وحده الشارح الكبير لمؤلفات أرسطو....

(١) أ/د عبد الحميد مذكور، فى الفكر الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ١٢٠).

(٢) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ب).

(٣) انظر عرضا لهذه الاتجاهات ونقدها ومناقشتها بالتفصيل عند: أ/د عبد الحميد مذكور، فى الفكر الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ١٢٢ - ١٧١).

(٤) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٥ - ٦، ١٢١، ١٣٥ - ١٣٦). وأ/د محمود حمدى زقزوق، تمهيد للفلسفة، (ص ٦٥ - ٧٠).

(٥) أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٢٢٩).

(٦) اعتنى أ/د زكى نجيب محمود بهذه المشكلة فى بحثه (نحو فلسفة علمية)، مناقشا - بحسب مفهوم العلم الغربى الحديث - كيف تصح الفلسفة علمية وكيف يؤثر ذلك على موضوع الفلسفة ومشكلاتها ومناهجها، مؤكدا فى مقدمته (ص: و - ط) أن على الفلسفة أن تتخذ العلم فى عصره كما قد خدمت الأخلاق والدين فى عصرهما، ولا يعنى ذلك أننا نعيش اليوم بغير أخلاق ولا دين، ولكن لا بد من الوعى التام بما يلزم الإنسان فى حياته من هذه الجوانب الثلاثة مجتمعة: فلا حياة بغير علم، وبغير دين، وبغير أخلاق، وإنما المقصود أنه إذا كان عصر ما ينصرف بأكثر اهتمامه إلى الدين أتت فلسفة ذلك العصر منصرفة باهتمامها إليه

وفي محاولة للتمييز بين العلوم والفلسفة ذهب بعض العلماء إلى أن العلوم تهتم بالعلل القريبة، والفلسفة تهتم بالعلل البعيدة، فعلم البيولوجيا مثلا ينظر في تركيب الأعضاء ووظائفها، بينما تحاول الفلسفة تفسير الحياة ذاتها... وهكذا، فالفلسفة إما أن تختص بمسائل كلية لا تتناولها العلوم، وإما أن تبحث في مسائل مشتركة بينها وبين العلوم، ولكن من وجهة نظر كلية<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء تصور مقترح لنظرية العلم الإسلامية لا تقتصر العلم على ما يتوصل إليه بالحواس فقط كما هو مفهوم العلم الغربي المعاصر، وتجعل العلم يتسع ليشمل ما ندركه بالحواس أو العقل أو النقل أو الوجدان، مؤكدة بذلك على ترادف استعمال العلم والمعرفة في كثير من الأحيان في استعمالنا الإسلامي، وأن هذا الترادف لا يوجد ما يمنعه ولا ما يوجب الفرق بينهما منهجيا ولا علميا، وإنما هو مجرد اصطلاح يقوم على نظرية في العلم (النظرية الغربية الحديثة) لها ظروفها وملاساتها التاريخية، بينما قدم الفكر الإسلامي نظرية أوفى وأكثر نضجا<sup>(٢)</sup>.

في ضوء هذا وفي ضوء المنهج العلمي بحسب التصور الإسلامي - والذي سبقته الإشارة إليه<sup>(٣)</sup> - يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية علم من العلوم، ومتى كانت كذلك فلا بد أن لها منهج بحث علمي خاص بها، وهو ما تناوله

هي الأخرى، ولكنها لا تضيف نصوصا جديدة إلى نصوصه بل تعمل على أن يزداد المعتقد فهما لعقيدته، وعلى هذا النحو يرى أن الفلسفة في عصر العلم عليها أن تصرف إليه لا لتضيف علما جديدا إلى علم، بل لتحلل عبارات العلم نفسها تحليلا يستخرج ما تنطوي عليه من مبادئ أو فروض.

(١) أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، (ص ٣٥).

(٢) لا شك أن لكل من النظريتين مفهومه المستقل في الفلسفة العامة الحديثة، ولكن ربما كان هناك بعض نقاط التماس بينهما، ويزداد هذا التماس مع تقارب مفهومي العلم والمعرفة في المجال الإسلامي إلى حد الترادف أو التطابق في بعض الأحيان والاستعمالات، ويقبل هذا التماس بينهما مع تباعدهما في مجال الفكر الغربي، حيث المعرفة تطلق على الإنسانيات، والعلم يطلق على العلوم المعملية والتطبيقية وحسب، بينما في مجال الفكر الإسلامي لا يقتصر إطلاق المعرفة على الإنسانيات، بل يطلق عليها علما أيضا، وكل علومنا ومعارفنا الدينية نطلق عليها علما في اصطلاحنا الإسلامي، رغم أنها في التصنيف الفلسفي الغربي لا تسمى علما بل معرفة فقط، كما يصح عندنا أن نطلق عليها معرفة أيضا، ومما يذكر فيه هذا الصدد حوار الأصوليين حول عبارة متن المنهاج الأصولي ((أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد، والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية))، فاستعمل المعرفة والعلم في مجال واحد. وكذلك المعرفة الصوفية يصح - بحسب استعمال الصوفية - أن نطلق عليها علما، كما يصح أن نطلق عليها معرفة، فهم يصفون ذلك فيقول علوم القوم ومعارفهم.

ومن هنا يأتي الاقتراح بصياغة نظرية واحدة لهما طبقا لقواعدنا الإسلامية وبناء على رؤيتنا الخاصة لمفهوم المعرفة والعلم ووسائلهما ومجالهما، ولهذا جرى الكلام في البحث بناء على هذا الاقتراح بالدمج بينهما، ومحاولة إزالة الحدود الفاصلة بين النظريتين، وهو فصل علماني في لبه وعمقه وفلسفته، ذلك الفصل الذي ترتب عليه كثير من المآزق الفكر الإنساني المعاصر أقلها انفصال تطبيقات العلم عن مجال القيم (التي تدرس في المعارف)، وصار البحث العلمي التطبيقي لا يريد أن يخضع لمعيار القيم، مما ترتب عليه كثير من الآثار السيئة للحضارة الحديثة، وصار العلم لا يأبه للقيم، فتدمير البيئة ومشكلات الاستنساخ وأسلحة الدمار الشامل... إلخ هي نتيجة مباشرة لعلم علماني، علم بلا معرفة، علم خال من القيم، ولم يحدث في حضارتنا الإسلامية ذلك أبدا لأنها ليست حضارة علمانية، ولأن فيها العلم والمعرفة، والعمل والعلمي، والتطبيقي والنظري، الجميع خاضع لمعيار أخلاقي وعلمي واحد، والجميع علم ومعرفة معا.

ومن جهة أخرى فالمقصود بنظرية المعرفة في الفلسفة الغربية العامة الحديثة: البحث المنظم في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها، فتناول نظرية المعرفة البحث عن مدى المعرفة الإنسانية، وحدودها ووسائلها وإمكانات الإنسان لبلوغ اليقين من عدمه. مع ملاحظة أن البحث في المعرفة أشمل وأعم من مجرد البحث في نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا)، لأنه يتضمن الثورة على المعرفة، وعلى محاولة إرجاع كل الفلسفة إليها.

أما نظرية العلم في الفلسفة الغربية العامة الحديثة فهي نظرية تحليلية للعلوم، تتناول بالتحليل جانب المعرفة من أفكار وصور ومفاهيم، وجانب الطريقة التي تنظم المعرفة بموجها، فنظرية العلم هي النظرية المنطقية العامة للعلوم، أو هي منطق العلوم، ويشمل الحديث فيها الكلام عن ماهية العلم، ووسائل تحصيله كالتعريف والقياس والملاحظة والاستقراء والتجربة والتعليل ونحو ذلك، والمقصود بها الإحاطة بما للعلوم من مبادئ ومناهج دون نظر إلى فحواها أو نتائجها. راجع للاستزادة: أ/د يحيى هويدى، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ١١٥ - ٢٧٢). أ/د محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، والكتاب ككل بحث في المعرفة والكلام فيها أوسع من نظرية المعرفة، والتي تناولها في فصل خاص (ص ٥٣-٩٢)، ثم فصل الاتجاهات الغربية بإزائها في بقية الكتاب (٩٥-٢٣٢). - أ/د مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو. وأ/د مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية. المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية)، (ص ٢٠٣)، رقمي (١٠٥٩، ١٠٦١).

(٣) انظر هنا: (ص ٣٤).



الباحثون المسلمون من علماء المناهج، ولا بد أن لها كذلك مناهج في التصنيف الفلسفي والكلامي والصوفي، وهذا هو موضوع البحث أو مشكلته.

## ٢ - متى بدأ التدوين في الفلسفة: من اللطيف أن مرحلة الشفاهية التي مرت بها العلوم الإسلامية، مرت بها

الفلسفة عند القدماء مثلها مثل العلوم الإسلامية، وكان الفلاسفة القدماء يحضون على الشفاهية ويعادون إلى حد ما الكتابية، فيحكي حنين بن إسحاق أنه قد بلغه ((أن أفلاطون (= أفلاطون) الحكيم نظر إلى بعض التلامذة وهو يكتب ما يسمع في صحيفة معه، فأمره بخرقها، وقال: احفظ بقلبك ما تسمعه أذنك من الحكمة، ولا تتكل على كتبها في صحيفة، فتعجزك طلبا، فكل علم لا يدخل مع صاحبه الحمام فليس يعلم. ومن ذلك قول طماوس لسقراط: لم لا تدعني أدون ما أسمع من الحكمة؟ فقال: ما أوثقت بجلود البهائم الميتة، وأكثر اتهامك للخواطر الحية، كيف رجوت العلم من موضع الجهل، ويئت منه من عنصر العقل. وفي الجملة: هب أن إنسانا لقيك في طريق فسألك عن شيء من العلم، هل كان يحسن بك أن تحيله على الرجوع إلى منزلك والنظر في كتبك، فإن كان لا يحسن فالزم الحفظ))، ويعقب على ذلك حنين بن إسحاق بقوله: ((وكانت مجالس الفلسفة خالية من الكتابة طلبا للحفظ ولشحن القرائح والأذهان، واتباعا لسنن سقراط وأفلاطون وغيرهما من القدماء. وإنما دونت هذه العلوم في البيت، ولولا تدوين التلامذة ما سمعوه في صحفهم ومصاحفهم، بعد انصرافهم إلى منازلهم لما وصل إلينا ما فسرناه من العلم، وترجمناه من الحكمة ولكانت الحكمة قد دثرت والفلسفة قد انقرضت<sup>(١)</sup>.

إذن فالفلسفة حتى زمن سقراط وأفلاطون كانت إلى الشفاهية أقرب منها إلى التصنيف، ولعل الذي عبر بها هذه المرحلة وأجرى عليها قواعد الصناعة وصيرها تصنيفا له منهجه هو أرسطو.

ويؤكد هذه الفكرة أبو البركات البغدادي في ديباجة كتابه المعبر فيقول: ((إن عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية، دون الكتابة والقراءة، فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين في وقت صلوحه كما يصلح، وبالعبارة اللاتقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم إلى غير أهله... فلما قل عدد العلماء... وانقرض كثير من العلوم لقلّة المتعلمين والناقلين أخذ العلماء في تدوين الكتب...))<sup>(٢)</sup>.

## ٣ - منهج التصنيف الفلسفي عند أفلاطون<sup>(٣)</sup> وأرسطو<sup>(٤)</sup>:

(١) حنين بن إسحاق، آداب الفلاسفة، اختصره: محمد بن علي بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصاري، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، (ص ٤٢).

(٢) أبو البركات البغدادي، المعبر، (٣-٢/١).

(٣) للاستزادة بخصوص أفلاطون حياته وفلسفته وأثره على الفلسفة الإسلامية، راجع: - الإشكوري، محبوب القلوب (١/٢٥٧ - ٢٧٤). - أوجست ديبس، أفلاطون. - ول ديورانت، قصة الفلسفة، (ص ٥-٦٦). - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٧٥ - ١٤٠). - د/ أحمد أمين وأ/د زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١١٥ - ١٧٢). - أ/د عبد الرحمن بدوي، أفلاطون. - أ/د محمد بيبصار، الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب، (ص ٨٦-١١٤).

ويخصوص أثر أفلاطون على الفلسفة الإسلامية راجع: - أ/د عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية، حيث قدم للكتاب بدراسة حول هذه النظرية وآثارها عند الفلاسفة المسلمين (٧-٣٧)، ثم أعقب ذلك بتحقيق رسالتين في الموضوع رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لبعض العلماء، ولم يُعرف اسمه، ورسالة (في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما) لقصاص باشي زاده. - أ/د علي سامي النشار، الأصول الأفلاطونية - فيدون، (ص ٢١٥ - ٣٣٣). - أ/د مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية.

(٤) للاستزادة بخصوص أرسطو حياته وفلسفته، راجع: الإشكوري، محبوب القلوب (١/٢٧٤ - ٢٩٢). - ول ديورانت، قصة الفلسفة، (ص ٦٧ - ١٢٤). - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ١٤١ - ٢٧٤). - د/ أحمد أمين وأ/د زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٧٣).

يرى أفلاطون أن الفلسفة ليست مجرد حب الاستطلاع أو الميل إلى معرفة كل ما هو جديد، وليست كذلك من المعارف العملية التي تتوفر لأصحاب المهن والحرف، لأن الفلسفة ذات طبيعة نظرية تأملية، وليست الفلسفة معرفة جزئية وإنما هي ذات طبيعة كلية شاملة، ولذلك لا تكفى بمعرفة ظواهر الأشياء كما هو شأن الذين يهتمون بالشئون العملية، كمحبي الفنون مثلا الذين لديهم القدرة على الاستمتاع بالجمال دون أن يكون لديهم القدرة الفكرية على تأمل الجميل ومحاولة إدراكه في ذاته كما يفعل الفلاسفة، والذين يجب أن يتصفوا - حتى يتحققوا بالقدرة على ذلك المستوى من المعرفة - بحب الصدق والحق، والترفع عن اللذات البدنية، والسعى إلى اللذات الروحية، كما يجب أن يتصفوا بالذكاء الشديد وقوة الذاكرة، وسرعة التعليم. فالفلسفة عند أفلاطون ذلك السعى الدائم لتحصيل المعرفة التي تنسم بالشمول والكلية، والتي تعتمد على العقل وسيلة لها، وتجعل الوصول إلى الحقائق ذاتها أسمى غاياتها<sup>(١)</sup>. والحقيقة أن الوقوف على منهج التصنيف الفلسفي عند أفلاطون من الصعوبة بمكان، ولهذا يتساءل أحد مؤرخيه: ((ما النظام الذي ساد تأليف هذه المحاورات الأولى، وما النظام الذي امتد حوالي خمسين سنة (يعني فترة تأليف أفلاطون بعد أولى محاوراته)؟ هذا ما يعترف النقد الدقيق بعدم الوقوف على حقيقته حتى الآن...))، فهناك (٢٧، أو ٢٨) محاور من جملة (٤٢) محاوره يسلم الجميع بأنها صحيحة النسبة إلى أفلاطون<sup>(٢)</sup>، والطابع الثابت لكل ما وصل إلينا من نتاج أفلاطون هو منهج التصنيف الحوارى، واتباع الأسلوب الحوارى فى التأليف، ويمتاز الحوار الأفلاطونى بأنه يعتمد على أشخاص حقيقيين، وإن كان الحوار نفسه ككل من صنع أفلاطون، فمحاوراته السقراطية مصاغة على لسان سقراط فحسب<sup>(٣)</sup>، مع وجود طابع أدبى واضح على أسلوبه، من ثم لم يؤثر أفلاطون ((بمنهجه الفلسفى المنطقى المتكامل فحسب، بل أثر أيضا بأسلوبه الأدبى والشخصى، فكتابات ذات طابع أدبى خاص، وطراز فنى فائن، يميزها عن كتب أرسطو الجافة، وبينما كانت كتابات أرسطو ممهدة لتفسيرات غير متناقضة، كانت كتابات فيلسوف الأكاديمية تحتل الأوجه المختلفة وتوحى بالتفسيرات المتعارضة))<sup>(٤)</sup>، وإن كان بعض الدارسين له قد قسم مؤلفاته إلى ثلاثة مجموعات بحسب مراحلها الفكرية<sup>(٥)</sup>، لكنه فى المجموعات أو المراحل جميعا لا يخرج عن منهج التصنيف الحوارى وإن كان يزداد نضجا فلسفيا من مرحلة إلى أخرى، ومنهج التصنيف الحوارى هذا سنجد نظيره عند فى بواكير حركة التصنيف الإسلامية خاصة عند الصوفية، لكن يمتاز الحوار الأفلاطونى بأنه ((نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنونا ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة هى: الدراما، والمناقشة، والشرح المرسل))<sup>(٦)</sup>.

أما أرسطو فيستخدم الفلسفة بمعنى مرادف للعلم، ويجعلها وعاء جامعا للمعرفة الإنسانية، من ثم قسمها إلى قسمين

- (٢٢٥ - ٢٣٥). - عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب - دراسة ونصوص غير منشورة. - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، (ص ١١ - ٢٣٥). - أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب، (ص ١١٥ - ١٤٣). - أ/د مصطفى النشار، وله عدة أعمال عن أرسطو وفلسفته منها: نظرية العلم الأرسطية - نظرية المعرفة عند أرسطو - الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، (ص ١ - ٢٧٤).
- (١) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٣ - ١٥) باختصار وتصرف.
- (٢) أوجست ديبس، أفلاطون، (ص ٦٣).
- (٣) من نصوص أفلاطون التى نشرت بالعربية: ١ - (٤) محاورات تتعلق بسقراط، ترجمها أ/د زكى نجيب محمود عن كتاب بنيامين جويت من الإنجليزية، ونشرت تحت عنوان: محاورات أفلاطون. ٢ - أفلاطون، الجمهورية، نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية حنا خباز. ٣ - فيدون، ترجمة وتعليق وشرح أ/د على سامى النشار وعباس الشريبنى. ٤ - القوانين، ويلاحظ أنه تم تقسيمه إلى كتب أو رسائل، حيث حوى (١٢) كتابا أو رسالة، مع اتباع الأسلوب الحوارى أيضا داخله، ويعتبر آخر ما ألف أفلاطون كما ذكر د/ محمد حسن ظاظا فى مقدمته (ص ١٠).
- (٤) أ/د على سامى النشار، مقدمته لطبعته من كتاب فيدون، (ص: أ).
- (٥) راجع: د/ أحمد أمين وأ/د زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٢٠، ١٢٣) حيث قدما نبذة مختصرة عن ذلك. - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٧٨ - ٨١)، والذى قدم تحليلا واضحا وحصرا لمصنفات كل مرحلة ومميزاتها.
- (٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٨٢).

كبيرين: العلم النظرى - العلم العملى. أما القسم الأول: النظرى فيصفه بذلك، لأن الغاية المقصودة منه هى المعرفة ذاتها، وينقسم هذا العلم إلى فروع ثلاثة يتخصص كل واحد منها فى دراسة مجموعة من الظواهر المتشابهة، أدنى هذه الفروع هو علم الطبيعيات الذى يدرس الموجودات، وأوسطها الرياضيات الذى يدرس الموجودات من حيث كونها أعداداً ومقادير (الحساب والهندسة)، وكان هذا العلم وسطاً، لأنه يتوسط بين الماديات والعقليات، لأن مبادئه حسية، ولكنه سرعان ما يتعد عنها كلما أوغل فى التجريد. وأعلى هذه الفروع: علم ما بعد الطبيعيات أو علم الفلسفة الأولى، الذى يدرس أموراً عقلية خالصة. أما القسم الثانى: العلوم العملية، فالمعرفة النظرية فيها ليست مقصودة لذاتها، وإنما هى مقصودة للعمل والتطبيق، وهى على قسمين: ما يتعلق بتدبير الفعل الإنسانى (الأخلاق - تدبير الأسرة - تدبير المدينة)، وما يتعلق بالفعل الإنسانى فى الأشياء، وينصب بصفة أساسية على الفنون كالرسم والموسيقى<sup>(١)</sup>.

وفى مقابل أصالة أفلاطون وجرأته وخياله الشامخ، نجد أرسطو بأسلوبه الهادئ المرتاب... لقد امتاز فى جمع المعلومات وترتيبها، وفى كل ميدان نجده يحسن استعمال تنسيقاته ويضع فهارس لها، ويسير جنباً إلى جنب مع هذه الميول والمواهب فى الملاحظة انشغاله وانهماكه فى الميتافيزيقا الأفلاطونية، وهذا جعله يطوف فى كل علم، ويورطه فى مقدمات واسعة<sup>(٢)</sup>.

ومصنفات أرسطو فى مرحلة الشباب - فيما يذكر الأستاذ يوسف كرم - رغم أنها ضاعت جميعاً، فالأقتباسات والنصوص المتبقية منها تدل على أنها كانت محاورات على طريقة أفلاطون فى عهده الأخير، إلا أن الحوار عند أرسطو قصير جداً لا يتعدى افتتاح الكلام، ووضع المسألة، ثم يشرح المؤلف رأيه فى خطاب طويل، وأما فى مصنفات الكهولة والى بقى معظمها فليس للحوار أثر فيها، وإنما هى موضوعة فى قالب تعليمى، لم تكن معدة للنشر، ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة تحريراً نهائياً، والباقى منه ما دونه لنفسه وهو الأكثر، ومنه ما دونه تلامذته عنه وراجعوه هو، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ قديم، ولكل منها موضوع خاص لا يخرج عنه، والكلام فيها مرتب ترتيباً منطقياً، والمذهب فيها واحد متناسق، وهى تنقسم إلى خمسة أقسام: الكتب المنطقية (أورجانون) - الكتب الطبيعية - الكتب الميتافيزيقية - الكتب الخلقية والسياسية - الكتب الفنية (الخطابة والشعر)<sup>(٣)</sup>، وإعجاب القدماء بأسلوبه الذى يتدفق كنهراً

(١) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٧ - ١٨).

(٢) ول ديورانت، قصة الفلسفة، (ص ١١٩ - ١٢٠).

(٣) بخلاف تلخيصات وشروح فلاسفة الإسلام على نصوص أرسطو، فهناك العديد من النصوص الأرسطية متاحة بالعربية إما من خلال ترجمات قديمة أو حديثة، ومن هذه النصوص الأرسطية: - المنطق، حققه وقدم له د/ بدوى، ويشمل العديد من منطقيات أرسطو بنقل المترجمين العرب الأول كإسحاق بن حنين ومتى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم. - كتاب (فى النفس)، ترجمة إسحاق بن حنين، وهو مقالان، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوى، ونشر معه عدة نصوص منها: تلخيص كتاب (الحاس والمحسوس لأرسطو) لابن رشد وهو ثلاث مقالات، وكتاب (أرسطو طاليس فى النبات تفسيرا لنيقولاوس)، وترجمة إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة، وهو مقالان. - الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، والكتاب جاء فى (٨) مقالات يشمل كل منها على فصول عدة، ونشر معه شروح ابن السمح، وابن عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب. - الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، وهو فى (١١) مقالة تشمل كل مقالة على عدة فصول. - الكون والفساد، ترجمه بارتملى سانتهيلير إلى الفرنسية ونقله للعربية أحمد لطفى السيد، وهو مقسم إلى كتابين يشمل الأول منهما (١٠) أبواب، والثانى (١١) باباً. - فى ميليسوس وفى إكسينوفان وفى غريغاس، أفرد أرسطو لكل منهم ترجمة (فى مذاهب ميليسوس)... إلخ، وتحت كل ترجمة بابان، وهو كتاب نقدى لمذاهبهم الفلسفية. - أرسطوطاليس، علم الطبيعة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتملى سانتهيلير، ونقله إلى العربية مقسم إلى (٨) كتب، يشمل كل كتاب على عدة أبواب. - أرسطوطاليس، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتملى سانتهيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، والكتاب يحتوى على (٨) كتب تحت كل منها العديد من الأبواب. - فن الشعر، وله عدة ترجمات عربية منها: نشرة د/ بدوى حيث ترجمه من اليونانية، ونشر معها الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، وترجمه أيضاً وقدم له وعلق عليه د/ إبراهيم حمادة، ويخلو الكتاب فى نشرة بدوى من تقسيم على كتب أو مقالات أو أبواب كما نجده فى بعض كتب أرسطو، وقد أضاف المترجمون بعض العناوين،

من تبر لا شك يرجع إلى مصنفاته الأولى، أما كتبه العلمية فجافة مجهددة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون، ثم هو قد عنى عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ، ووضع ألفاظا جديدة في العلوم والفلسفة، ذاعت لغته، ونقلت إلى اللغات الأوربية وإلى اللغة العربية، بحيث يصح أن يقال: إنه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة<sup>(١)</sup>.

أما أسلوبه في التأليف فله مراحل أربع: فهو أولا يعين موضوع البحث، ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع وقد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم، ويمحصها، ثم يسجل الصعوبات أى المسائل المشككة في الموضوع ويستقصيها للنهاية، وأخيرا ينظر في المسائل أنفسها، ويفحص عن حلولها مستعينا بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة<sup>(٢)</sup>.

والملاحظة التصنيفية التي يجدر الإشارة إليها واستخلاصها من التصنيف الفلسفي الأرسطي: أنه - كما يقول أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور - ((إذا كانت الفلسفة شاملة لهذه العلوم كلها فليس معنى ذلك أن أرسطو يجعلها في مرتبة واحدة، بل إنه يجعل بعضها أفضل من بعض، فالعلوم النظرية - بصفة عامة - أفضل من العلوم العملية، ولكنها ليست في مستوى واحد فأدناها الطبيعية، وأوسطها الرياضيات، وأعلاها الفلسفة الأولى. والعلوم العلمية التي تتعلق بالإنسان أفضل من العلوم العملية التي تتعلق بما يصنعه الإنسان، ثم هي أيضا تترتب فيما بينها، فأدناها علم الأخلاق، وأوسطها علم تدبير الأسرة، وأعلاها علم تدبير المدينة.

ويستخلص مما سبق أن أدنى العلوم جميعا هو ما يتعلق بما يصنعه الإنسان، وأعلاها جميعا هو علم الفلسفة الأولى... التي تدرس الوجود بصفة عامة، أو تدرس الوجود بما هو وجود، ومعنى ذلك أنها لا تدرس الوجود من زاوية خاصة أو من جهة معينة كما يفعل سواها من العلوم كعلم الاقتصاد الذي يدرس الظواهر الاقتصادية، أو علوم الصحة التي تدرس ما يتعلق بالصحة والمرض... ومن موضوعات هذا العلم (الفلسفة الأولى) كذلك دراسة مبادئ العلوم الأخرى كالطبيعيات والرياضيات والبرهنة على صحتها، ولذلك يصف أرسطو تلك الفلسفة الأولى بأنها العلم بالأشياء العليا، وبأنها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى<sup>(٣)</sup>.

ومما يلفت النظر أننا لا نجد في منهج التصنيف الفلسفي الأرسطي شيئا يتعلق بالمنطق الذي ينسب عادة إلى أرسطو، وذلك أنه كان يرى أن المنطق علم يدرس قوانين الفكر بصفة عامة، ومن ثم كان المنطق بمثابة الآلة أو المقدمة للعلوم.

وقد كان لمنهج التصنيف الفلسفي الأرسطي أثر كبير في الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، وقد تأثر به الفلاسفة الإسلاميون تأثرا واضحا، كالكندي والفارابي وابن سينا<sup>(٤)</sup>.

وأحيانا بعض الفصول. - الخطابة، الترجمة العربية القديمة لمتروجم مجهول، والكتاب في ثلاثة مقالات.

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ١٤٤ - ١٤٩) باختصار واسع. وانظر أيضا بخصوص مصنفات أرسطو: - د/ أحمد أمين وأ/ د زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٧٥ - ١٧٨). - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة، (ص ١٧ - ٢٦). - د/ إبراهيم حمادة مقدمة ترجمته لكتاب (فن الشعر) لأرسطو، (ص ١٥ - ٢٠). وقد اتفقوا جميعا في الخطوط العريضة للرؤية التي قدمها أ/ يوسف كرم عن مصنفات أرسطو ومراحلها وخصائص كل مرحلة.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ١٤٩).

(٣) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٢٠ - ٢١) باختصار يسير.

(٤) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٢١ - ٢٢) بتصرف.

كما نلاحظ أن منهج التصنيف الفلسفي عند أفلاطون وأرسطو يغلب عليه الاهتمام بالمعرفة، نعم لم يهمل جانب الأخلاق، فأفلاطون يتحدث عن بعض الصفات الأخلاقية التي يجب أن يتصف بها الفيلسوف، كما أنه يربط بين المعرفة والأخلاق ربطاً وثيقاً، وكذلك جعل أرسطو الأخلاق فرعاً من فروع القسم العملي من الفلسفة، لكن العناية بالمعرفة كانت أكثر وضوحاً في فكر أفلاطون وأرسطو، فالمعرفة تأتي أولاً ثم تأتي الأخلاق بعد ذلك، وهذا الموقف الفلسفي يختلف عن موقف بعض الفلاسفة اليونان الآخرين الذي ينظرون إلى الفلسفة نظرة أخلاقية، ويجعلون للأخلاق المقام الأول في تحديدهم للفلسفة، كالمدرسة الكلية التي اهتمت بالأخلاق اهتماماً واضحاً، وكالمدرسة الأبيقورية التي كانت الأخلاق عندهم محور الفلسفة وغايتها، كذلك المدرسة الرواقية التي أثرت في التفكير الأخلاقي تأثيراً واضحاً لا تزال له بعض الآثار في الفلسفة الحديثة<sup>(١)</sup>.

٤ - ما مدى أصالة الفلسفة الإسلامية: قبل أن نتعرض لذلك بالتفصيل، لا بد من كلمة إجمالية حتى لا تتوه الحقيقة وسط التفاصيل الكثيرة، فالحقيقة أننا إذا رأينا روح الحضارة الإسلامية - كما يقول أ/د بدوى - لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه الحضارة الأخيرة، إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التي هي قدر مشترك بين الناس جميعاً على اختلاف أجناسهم... ولا تتغير بتغير روح الحضارة التي نشأت أو نمت فيها، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية، بينما لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون... وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفوراً شديداً من التراث اليوناني فيحمل عليه حملة شعواء هي رد فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى... إذا رأينا هذا كله عرفنا أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية، ومن معرفتنا لهذا التباين نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

أما بخصوص الإجابة عن مدى أصالة الفلسفة الإسلامية: فقد تعددت وجهات نظر الدارسين للفلسفة الإسلامية بحسب مواقفه الفكرية، فظلت الفلسفة الإسلامية - فيما يرى دي بور - على الدوام فلسفة انتخائية، ((عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها... ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف... ومن اليسير علينا أن نستبين بشأنهم إذا أطلنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية...))<sup>(٣)</sup>.

بينما يرى تيمان أنه كان يوجد غالباً عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان: إحداهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة، وهم القائلون بالوجود المثالي، يعتقدون تبعاً للمذهب الأفلاطوني الإسكندري أن العالم قديم، ويبحثون عن سبيل

(١) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٢٣) بتصرف.

(٢) أ/د عبد الرحمن بدوى، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، (ص: و).

(٣) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص ٥٠ - ٥١)، ومن العجيب هذه الثقة المتناهية في إصدار الأحكام المطلقة والجازمة، مع كونه يقول في مقدمته: ((لست أزمع أنني قد أحطت علماً بكل ما كتب في هذا الميدان من قبل، ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي، ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً))، فإذا كان لم يحط بما نشر، ولم يقرأ المخطوطات التي لم تنشر، والنصوص الأصلية وقت تأليفه كانت نزراً يسيراً، فمن أين أتته هذه الجراءة على إصدار مثل هذه الأحكام - التي أقل ماتوصف أنها متسرعة وغير علمية ولا موضوعية - ويبدو أن لدى بور جدورا ما شرقية أو سامية كانت السبب في وقوعه في ذلك!؟

لوصل هذه الفكرة بالدين المنصوص، ويدخل في هذا القسم الزهاد الذين هو الصوفية.

والثانية: طائفة فلاسفة جدد أهل نظر عقلي هم المتكلمون أو المشاؤون الذين تقوم عقائدهم على الأصول الدينية

الواردة في القرآن، ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفي ...

ثم يعدون طائفة ثالثة هي طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللا إلا إرادة الله<sup>(١)</sup>.

ومن المؤكد أنه ((قد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنا، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون، وكانت موجة

الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر<sup>(٢)</sup>، فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر، والنظر

الطليق، وأنها تبعا لم تأخذ بيد العلم، ولم تنهض بالفلسفة))<sup>(٣)</sup>، ((وتكشف الظروف التاريخية التي كتب فيها هؤلاء

المستشرقون عن الدوافع الحقيقية لهذا الموقف المتحامل، فمن المعروف أن القرن التاسع عشر كان هو القرن الذي بلغ

فيه الاستعمار الغربي غاية توسعه، واستيلائه على معظم أجزاء العالم الإسلامي... لا نتوقع إذن من أمثال هؤلاء المستشرقين

دراسات جادة فيما يتعلق بالإسلام عامة، أو بفلسفة المسلمين خاصة... والفكرة التي بقيت حتى يومنا هذا - رغم سقوط

دعوى العنصرية وتفوق الجنس الآري - تتمثل في وصف الفلسفة الإسلامي بتبعيتها المطلقة للفلسفة الإغريقية... ومن

الملاحظ أن آراء المستشرقين تصدر جميعا عن تصور واحد هو اعتبار الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني هي الممثل

(١) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٧).

(٢) للاستزادة بخصوص مواقف المستشرقين ورؤيتهم لأثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية راجع: أ/د عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في

الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية د/ بدوي.

وأقوى مثال على ذلك رينان الذي نشر عمله عن ابن رشد والرشدية أول مرة (١٨٥٢ م)، والذي يصرح ويتعصب ظاهر في مقدمة الطبعة الأولى

(ص ١٣ من ط ٢): ((وأعدني أول من يعترف بأنه لا يوجد ما تعلمه تقريبا من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من القرون الوسطى...))، ويستمر تعصبه

واضحاً حيث يؤكد في مقدمة طبعته التالية (ص ١٠) ورغم الانتقادات والأبحاث التالية التي نشرت بعد طبعته الأولى أنه: ((مع ذلك لم أستطع أن أغير

وجهة نظري حيال أصول الفلسفة العربية على العموم وطابعها، فتراني أصر على اعتقادي أنه لم يسيطر على إيجاد هذه الفلسفة أية فرقة كبيرة من فرق

العقائد، وذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية، كما عليه العالم بأسره حوالي القرن السابع والقرن الثامن... فلما اطلع العرب

على هذا الصنف من الدراسات وجدوا في أرسطو المعلم الثبت، ولكن من غير أن يختاروه، وذلك كمدرسه ما في القاهرة تدرس الهندسة والكيمياء فيها

وفق مؤلفينا من غير أن تكون قد أديرت عن تفضيل لهؤلاء المؤلفين...)). لكنه عاد وأقر للفلسفة العربية بعد أن زاد اطلاعه على مزيد من نصوصها

وتطورها وحركتها الفكرية فيقول (ص ١٠ - ١١): ((ومن جهة أخرى إن الفلسفة العربية حين اتساعها على أساس نقلها انتهت في القرن الحادي عشر

والقرن الثاني عشر على الخصوص إلى إبداع حقيقي، وهنا أجدني مستعدا للتسليم في أمور، أي إنني عندما عدت إلى تتبع آثار هذه الحركة العلمية

الجميلة بعد فترة عشر سنين وجدت أن المقام الذي جعلت لها هو دون ما تستحق، فَعَظَمَ ابنُ رشد في نظري أكثر من أن يصغر، وحاصل القول أن

الأفق العقلي الذي مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثاني عشر أرفع من أفق العالم النصراني...)). ويتقلب ويضطرب بين الموضوعية والتعصب

الأعمى فيقول (ص ١٤ - ١٥): ((... ولا مرأ في أن الفلسفة العربية أمر واسع في حوالب الذهن البشري، ولا يجوز في عصر طريف كعصرنا أن نمر

من غير أن نرد إلى هذه الحلقة من المأثور كل اعتبار لها ومع ذلك فلا بد من التسليم مقدما بأن هذه الدراسة لن تسفر تقريبا عن نتيجة يمكن الفلسفة

الحديثة أن تسبغها منفعه ما لم تكن نتيجة تاريخية، وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة ومن غرائب النصب ألا ينتج هذا

العرق - الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة - أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى

الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية... إن الشرق السامي والقرون الوسطى مدينان ليونان بكل ما

عندهما من الفلسفة ضبطا)). ثم يعود له إنصافه (ص ١٠٥ - ١٠٦) فيقول: ((وقد عرف العرب - كما عرف السكلاسيون - أن يبدعوا فلسفة زاخرة

بعناصر خاصة كثيرة الاختلاف لا ريب عن الفلسفة التي كانت تعلم في اللبسة بيد أن هذا الإبداع غير معترف به (لا ندرى لماذا)، وذلك أن العلم

الفلسفي قد تم في نظر ابن رشد وأنه لم يبق غير تسهيل تحصيله)) وهذا السبب غير صحيح عن ابن رشد الذي صرح بأنه لا بد من نقد معارف

المتقدمين، كما سيأتي عند الكلام على المنهج التصنيفي الفلسفي عنده. ونجد نفس الأفكار تقريبا عند دي بور، في تاريخ الفلسفة في الإسلام، انظر

مثلا: (ص ١٣، ٤٠ - ٤٨)، وهي صفحات مليئة بالتهكم والسخرية من العرب وقدرتهم على التفلسف أو فهم الفلسفة، فضلا عن القدرة على النقد

والفهم، في مقابل علماء المسيحيين في القرون الوسطى الذين كانوا يفهمون الفلسفة اليونانية أفضل من العرب!؟

فهل حقا كان الأمر كما تصور رينان، هذا ما سيحاول البحث الكشف عنه.

(٣) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/ ١٥)، وقد توسع في مناقشة هذه القضية (١٥/ ٣١ - ٣١)، ولمزيد من التوسع أيضا

راجع: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٧٣ - ١٢١).

الأساسي للفلسفة الإسلامية، وقد اتضح من بحث مجالات الفلسفة الإسلامية أنها تضم عددا من المجالات الحقيقية الخاصة بها والناعبة أساسا من ظروفها الخاصة مما يصور ما يمثلها مجال الفلسفة التقليدية من مدى أو حجم (محدود) في إطار مجموع شامل متنوع (لمجالات الفلسفة الإسلامية المتعددة) ...))<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن ((الفلسفة ضرب من هذا السعي الإنساني الدائم إلى المعرفة، ويمكن القول بأن الفيلسوف بمعناه العام قد ظهر في كل الحضارات، وأنه كان صورة من صور التطور الإنساني))<sup>(٢)</sup>، بل يرى بعض الباحثين أن الفيلسوف - الذي هو البحث عن حقائق الأشياء وأصولها وعلاقتها ببعضها البعض - ما دام عملية عقلية خالصة فإن أفراد الجنس البشري جميعا يقومون به كل حسب قدراته العقلية<sup>(٣)</sup>، من ثم فإن الفلسفة ليست حكرا على حضارة بعينها من الحضارات، كما أنه لا تستطيع حضارة ما أن تدعى تفردا بوضع الفلسفة دون تفاعل مع الإسهام الفلسفي لمن سبقها من الحضارات، ((فالنوع الإنساني يتميز على ما سواه من الكائنات بميزات كثيرة، منها شوقه الدائم إلى المعرفة... وعلى الرغم من أن الاتجاه إلى الفيلسوف قديم: تأخر ظهور الفلسفة بوصفها علما منهجيا له خصائصه ومناهجه ومشكلاته))<sup>(٤)</sup>، على أن ذلك يبدو من طبائع الأمور، فقد تربت الإنسانية بالفلسفة كعلم حتى سمح بذلك تراكم معرفي كاف لذلك.

ولا شك أن مدى تأثير الثقافات والحضارات التي وجدت قبل الإسلام على الفلسفة الإسلامية كان أحد القضايا المهمة التي أثارها المهتمون بدراسة الفلسفة الإسلامية وخاصة من المستشرقين<sup>(٥)</sup>، وإذا كان التأثير على فرض وجوده قد أثر في النظريات والأفكار والاتجاهات فلا بد أن يظهر أثره واضحا في مناهج التصنيف عند الفلاسفة المسلمين.

ولهذا فلا بد من نقد مدى تأثير هذا على مجال التصنيف في الفلسفة التقليدية المشائية، ومدى متابعة الفلاسفة الإسلاميين لفلاسفة اليونان، وهل استطاع الفلاسفة الإسلاميون التجديد أو الاستقلال في مناهج التصنيف الفلسفي، أم تأثروا بالفلاسفة اليونان في ذلك أيضا كما تأثروا بفلسفتهم نفسها.

ويذكر تيمان<sup>(٦)</sup> في كتابه المختصر في تاريخ الفلسفة معبرا عن رأي مؤرخي الفلسفة الإسلامية في بداية القرن التاسع عشر أن الفلاسفة المسلمين لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو، وتطبيقه على قواعد دينهم الذي

(١) أ/د حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٤٣ - ٤٦) باختصار وتصرف، وإضافات يسيرة بين الأقواس. وقد اعتنى بمناقشة دعاوى المستشرقين حول وصفهم للفلسفة الإسلامية بالمحاكاة والتبعية، والإعجاب الشديد بالفلسفة الإغريقية، وعدم الوثيق، ودعوى التلويح (ص ٤٧ - ٦٠).

(٢) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٥).

(٣) أ/د محمد حسيني موسى، الفيلسوف - مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ٢٧). ولمزيد من التوسع حول هذه القضية (الفيلسوف ظاهرة إنسانية عامة): انظر المرجع نفسه: (ص ٩ - ٤٨، ٧٥ - ٧٧)، أ/د يحيى هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ١٣ - ٢٣) وفيه نقد مهم لموقف المستشرقين المتعصب من الفلسفة الإسلامية.

(٤) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٥) باختصار.

(٥) وللاستزادة بخصوص هذه القضية: - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٦)، وما بعدها). - وقد تناول أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور حركة الاستشراق بالقويم والنقد من خلال بحثه: نظرات في حركة الاستشراق. - أ/د محمد الهبي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، وفيه نظرات ثاقبة حول الموضوع. - وكذلك أ/د محمود حمدي زقزوق، في بحثه: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. - وللاستاذ الدكتور شاكرا مصطفى نقد إجمالي رائع ودقيق ومهم للغاية لحركة الاستشراق شمله تصديره القصير لترجمة كتاب (تراث الإسلام) الذي ألفه جماعة من المستشرقين، وحرره جوزيف شاخنت وكليفورد بوزورث، وشارك الدكتور شاكرا مصطفى في مشروع ترجمته بالتعليق والتحقيق. - أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، وهو بحث متميز - على صغره، سواء في جانبه الوصفي للاستشراق (ص ٣-٤٢)، أو النقدي من وجهة إسلامية (٤٣-٧٥).

(٦) يعد تيمان (ت ١٨١٩ هـ) أحد أهم مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر الميلادي، حيث يعد خليفة لبروكر الألماني (ت ١٧٧٠ م) أبو تاريخ الفلسفة. انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٤.

يتطلب إيماناً أعمى، وكثيراً ما أضعفوا مذهب أرسطو وشووهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمام المسيحية في القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة، وتقوم على أساس من النصوص الدينية<sup>(١)</sup>.

ومن الطريف أن هذه الفكرة لم يتدعها المستشرقون، بل نجد بداياتها عند مؤرخي الفلسفة العرب، والذين رأوا أن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، يقول الفارابي في الجمع بين رأي الحكيمين: وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في سيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الأبواب الناصعة...<sup>(٢)</sup>.

ويرى بعض الباحثين أن الأثر الأكبر لأفلاطون كان في المدرسة المعتزلية<sup>(٣)</sup>. وقال صاحب كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء<sup>(٤)</sup>: وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية. وقال صاحب الملل والنحل<sup>(٥)</sup>: ... الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعبال عليهم. وقال في أجدد العلوم<sup>(٦)</sup>: وجميع العلوم العقلية مأخوذة عن أهل يونان.

وبعد أن ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق العديد من النقول التي توضح ذلك قال: والرأى السائد عند المؤلفين المسلمين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطن والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطن.

ويرى الدكتور النشار أن الكندي وابن رشد مقلدة لليونان، وهم متفلسفة لا فلاسفة، وأن الفلاسفة المسلمين الحقيقيين هم المتكلمون المسلمون من سائر الفرق الإسلامية ويأتي أولهم العلاف، ثم المعتزلة والأشعرية والماتريدية والشيعية، وأن العقلانية الأصيلة عند الكندي وابن رشد مستفادة من المعتزلة والماتريدية، ولهذا يؤكد الدكتور النشار على الأصالة الفكرية للفلسفة الإسلامية بهذا المفهوم الذي طرحه. فليست الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والتي بالمنهج المقارن يتبين التطابق بينها وبين الفلسفة اليونانية<sup>(٧)</sup>.

وإن كان هذا الرأى لا يصادف كل القبول عند دارسي الفلسفة الإسلامية، حيث يرى آخرون أنه ليس يضير الفلسفة الإسلامية أنها أخذت عن غيرها، ومن ذا الذي قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات السابقة، وهل يضير الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقياً مع بعض الفلسفات القديمة أو المتوسطة<sup>(٨)</sup>، فما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية - وهي وثيقة الصلة بالعالم الإسلامي - متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي الحديث فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها، وإذا تأملنا نقطة البدء في تاريخ التفكير الحديث فسنجد أنه قام على تجربة فرنسيس بيكون

(١) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٥.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٩.

(٣) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/١٦٥).

(٤) ص ٢٢، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٩-٤٠.

(٥) ص ٢٥٣، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠.

(٦) ١/١٠٦، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠.

(٧) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي، (١/١٨، ٢٦، ٤٦).

(٨) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٠). وانظر تأثر الفلسفة اليونانية بما قبلها من

فلسفات شرقية: أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ٦٣ - ٦٩).



(الاتجاه التجريبي)، وشك ديكارت (الاتجاه النظري الناقد للعلوم العقلية)، أما تجربة يكون فترجع إلى روجر بيكون الأمير الحقيقي للتفكير التجريبي والذي كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامي، أما شك ديكارت ومنهجه<sup>(١)</sup> فيمتد بجذوره إلى ابن سينا والغزالي، وهناك أوجه شبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسينيوزية، وإذا لم تكن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرا مباشرا في رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين، فلا أقل من أن أفكارها نفذت إليهم من طريق اليهود وبعض المسيحيين<sup>(٢)</sup>.

فليس الابتكار في ميدان الأفكار خلقا من عدم، ولكنه بالأحرى حياكة لخيوط متفرقة في نسيج واحد، وإعادة مزج لعناصر قديمة (وأخرى حديثة أيضا) في مركب جديد، وليس بدعا أن يستلهم المفكر المسلم - وهو يقدم عناصر نسقه المعرفي - أفكار القدماء من يونان وشرقيين، وأن يكون الفكر الديني بمحتواه العميق ومغزاه البالغ الدلالة في توجيه عقل الإنسان رافدا من الروافد الأساسية له، من هنا نتبين كم هي غريبة تلك النظرة إلى فكرنا الإسلامي باعتباره مجرد استجابة تلقائية محتومة لثقافة أجنبية<sup>(٣)</sup>.

من ثم يطرح الدكتور قاسم فكرة أساسية لا بد من الانتباه إليها، وإن كان قد طرحها بخصوص أصالة ابن رشد، لكن يمكننا تعميمها عند الحكم على أصالة الفلسفة الإسلامية وهي التمييز بين الآراء التي يعرضها هذا الفيلسوف أو ذلك على أنها آراؤه الخاصة، وبين تلك الآراء التي كان يبسطها على أنها آراء غيره من المفكرين، وأن أمانة شرح مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة القدماء لا تغض في شيء من أصالة فلاسفة الإسلام<sup>(٤)</sup>.

ويرى الفيلسوف الفرنسي الكبير برجسون أن مؤرخي الفلسفة ينظرون عادة إلى البناء الخارجي للمذهب الفلسفي، ولا يستريحون حتى يمزقوا المذهب إلى خرق زاعمين أنها هي التي كونت هذه الحالة التي نعجب بها، بيد أننا حينما نعيد قراءة المذهب نرى أجزاءه يتداخل بعضها في بعض، وتنصهر كلها في نقطة واحدة هي جوهر مذهب الفيلسوف وأساسه وروحه، ومهمتنا في الواقع إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته أن نتقرب من هذه النقطة ما أمكن، وهذه النقطة هي التي أراد الفيلسوف طيلة حياته أن يوضحها، ويؤكد على أن الفيلسوف في مبدأ أمره يبدأ منكرا أكثر منه مثبتا، ونافيا أكثر منه مصدقا، وثائرا أكثر منه مسلما، وما من شك في أن المشاكل التي عنى بها الفيلسوف - أي فيلسوف - هي مشاكل التي أثرت في عصره، وأن العلم الذي استعمله أو نقد كان علم زمنه، وأنه يمكننا أن نعثر في النظريات التي يعرضها على كثير من الآراء التي لمعاصريه أو لسابقيه، وإذا أراد أن يشرح الجديد فلا بد له أن يعبر عنه معتمدا على القديم مستخدما الفلسفة والعلم اللذين كانا في عصره ليخلع على فكره صورة مفهومة، وما من شك في أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة يحتوي على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية، ولكن ذلك ليس إلا مظهرها خارجيا أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شيء

(١) يقوم منهج ديكارت على أربعة قواعد: ١- قاعدة اليقين (ألا أقبل شيئا على أنه الحق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك). ٢- قاعدة التحليل (أن نحول بالتدريج القضايا الغامضة المهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البدهي لأبسط الأشياء كلها فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الأشياء درجات إلى معرفة سائر الأشياء). ٣- قاعدة التركيب (أن أسير بأفكارى بنظام بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا). ٤- قاعدة الاستقراء التام (أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا)، انظر: ريبه ديكارت، مقال عن المنهج، (ص ٧٥ - ٧٩)، ومقدمة أ/د الخضيرى له (ص ٤٢ - ٤٥). وانظر بعض ما وجه إليه من نقد في: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٢٢-٢٣).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٢٣ - ٢٤، ٦٧ - ٦٨). ولمزيد من التوسع حول أثر الفلسفة الإسلامية في فلسفة الغرب: انظر المرجع السابق نفسه (٢/١٦٤ - ١٨٨).

(٣) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازى، (ص ٢٥) باختصار يسير.

(٤) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣٢-٣٣، ٧٨-٧٩) بتصرف.

بل إن الشيخ عبد الرزاق يرى أنه تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه، فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية أو الفارسية... الخ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافى ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار، وظهرت أيضا في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة<sup>(٢)</sup>، كما أن فلاسفة الإسلام لم يحصروا أنفسهم في دائرة المعارف اليونانية وحدها، بل فتحوا أمام أنفسهم كل النوافذ، وألما إلى جانب الثقافة اليونانية بالثقافة الهندية والفارسية، فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى توليد أفكار جديدة، وانبثاق نظريات فلسفية<sup>(٣)</sup>. وبناء عليه فلا بد من إعادة التأريخ للفلسفة الإسلامية، وهو ما تم بالفعل في الجهود الكبيرة التي بذلها الدارسون المسلمون في مجال التأريخ للفلسفة الإسلامية<sup>(٤)</sup>.

ويؤكد الدكتور إبراهيم مذكور على أن تاريخ العلم في الإسلام لم يكتب بعد برغم ما بذل فيه من جهود منذ أخرى القرن التاسع عشر وعلى رأسها مقدمة سارتون (١٩٥٦ م) شيخ مؤرخي العلم المعاصرين، ويؤكد على أنه لا سبيل إلى كتابته عن بينة إلا إن جمعت أصوله وحققته ونشرت، ثم وضعت تحت أيدي الباحثين والدارسين، وقد أبى الدهر إلا أن يقضى على كثير منها، وما بقي موزع على أركان الدنيا<sup>(٥)</sup>.

وإلى نحو هذا الرأي ذهب أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور الذي استعرض بعض هذه الآراء التي ظهرت في الفترة ما قبل أواسط القرن العشرين<sup>(٦)</sup>، والتي كان تلاقي صعوبات جمّة بسبب قلة النصوص آنذاك، ويؤكد على أن الوضع قد تغير الآن تغيرا كبيرا، وأصبح الوصول إلى كثير من النصوص الفلسفية أكثر يسرا من ذي قبل، مما يسهم في تقديم صورة علمية تتسم بقدر كبير من الدقة والاكتمال لجهود الفلاسفة الإسلاميين، كما تعين على مناقشة بعض الآراء التي نسبت إليهم،

(١) نقله عنه: أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ١٨٥ - ١٨٦ بالهامش)، وقد اختصرنا من كلامه ما يفى بالغرض.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تهيئة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥.

(٣) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٩).

(٤) قدم أ/د مصطفى النشار في دراسته القيمة (نحو رؤية جديدة لتاريخ الفلسفي باللغة العربية) رؤية نقدية للأعمال المقدمة في هذا المجال، طارحا منهجا أصيلا وخالص الوجهة للحضارة الإسلامية، آملا أن يتحقق من خلاله الاستقلال الفكري والإبداع الفلسفي للمسلمين، ومنتقدا معالجة قضايا التراثية بمناهج غريبة - رغم ما يؤديه ذلك من كشف عن الجوانب الإيجابية في تراثنا الفكري - إلا أنه لا ينبغي أن تبقى أسيرة الرؤية الغربية العامة، وقد قام بنقد محاولات التأريخ الفلسفية العربية لكل من: أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، ويوسف كرم، ومحمد علي أبو ريان، ومحمد غلاب، وعبد الرحمن بدوي، وعلى سامي النشار، وعبد فراج، وغيرهم، مبديا في نهاية الدراسة معالم رؤيته المقترحة للتأريخ للفلسفة. والحقيقة أن هذه الرؤية لم تقتصر عند الدكتور مصطفى النشار على هذه الدراسة فحسب، بل سنجده ينوه عليها ويعمل من خلالها في العديد من أعماله الأخرى مثل: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية.

وإذا كانت دراسة الدكتور مصطفى النشار هي دراسة منهجية ونقدية لأهم الجهود العربية التي قامت بالتأريخ للفلسفة الإسلامية، فإن الدكتور البهي قدم في دراسته (الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي) - وهي من الجهود المهمة التي لم تشملها دراسة د/ النشار بالنقد للأسف - محاولة متميزة لإعادة التأريخ للفلسفة الإسلامية في الكتاب الأول من دراسته (ص ١٥ - ١٩٣) متعرضا من خلالها بالنقد لأهم الاتجاهات السائدة في الموضوع، ومقدما لمخطط مغاير للتأريخ للفلسفة الإسلامية في حركتها الفكرية مع العوامل المختلفة. كما بحث في الكتاب الثاني من دراسته موضوع (العقلية الإسلامية والفلسفة الإغريقية).

(٥) أ/د إبراهيم مذكور، تصدير كتاب: الشكوك على بطليموس للحسن بن الهيثم، (ص: ه).

(٦) انظر نموذجا لهذا عند الأستاذ الدكتور أحمد أمين في إضافته لنبذة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية لترجمة كتاب مبادئ الفلسفة لرابورت، والذي لم يعرض أصلا للفلسفة الإسلامية، وتبرز في الإضافة التي قدمها الدكتور أحمد أمين هذه المشكلة بوضوح (ص ١٤١ - ١٦١).

ومراجعة بعض الأحكام التي أطلقت عليهم، والتي صار من الضروري مراجعتها، بعد ثبوت خطأ العديد منها في ضوء ما نشر مؤخرا، كالاتفاق بأن الفارابي هو أول من عنى بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولا شك أن مثل هذا الرأي يمكن تعديله بعد نشر رسائل الكندي<sup>(١)</sup>.

وقد سبقت الإشارة إلى إسهامات العالم العربي رشدي راشد المتنوعة والواسعة حول تاريخ العلوم عند العرب خاصة في مجال العلوم الرياضية والتطبيقية، مما كان له أثره البالغ في تغيير نظرة الغرب للعلماء العرب، وهدم الرؤية الغربية التقليدية في تاريخ العلوم<sup>(٢)</sup>.

وفي ضوء ما تقدم فإننا نتفق تماما مع الدكتور عبد الحليم محمود في أن مؤرخي الفلسفة الإسلامية انحرفوا عن المنهج الصواب، وتعصبوا معتمدين أو غافلين لفكرة معينة هي أن الفلسفة الإسلامية تقليد للفلسفة اليونانية أو هي الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية، ويؤكد د عبد الحليم محمود على أن المنهج الصحيح في دراسة الفلسفة الإسلامية هو التدرج مع التفكير الإسلامي خطوة خطوة، دون التعصب لفكرة معينة، وقد استخدم هذا المنهج في رصد بداية التفكير الإسلامي والقضايا التي أثارها وأن تطور ذلك كان طبيعيا ومتسقا مع التطور الذي شهده الإسلام دولة وحضارة، ولما ترجمت الإلهيات والأخلاق من الفلسفة اليونانية في عهد المأمون كان هناك بالفعل في البيئة الإسلامية: أهل السنة، ومعتزلة، وصوفية، ونصيون، وملحدون، وغيرهم من الفرق يتصارعون فيما بينهم تصارعا لا هوادة فيه، ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق، ولو لم تترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم، ولا عقائد الفرس، ولا أفكار الهند الصوفية لسارت هذه الاتجاهات الإسلامية سيرا طبيعيا كما كانت نشأتها نشأة طبيعية<sup>(٣)</sup>، وإن كان ذلك لا يعنى أننا نريد نفى كل أثر للفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية، فذلك ما لا يقول به منصف، والإنصاف في هذه القضية هو ما تحدث به الكندي وابن سينا وغيرهما أن علينا أن نشكر الفلاسفة الذين سبقونا، وإن قصرنا، فالحق لا يتأتى للشخص أن يحيط بأطرافه مهما طال عمره، بل ولا يتأتى ذلك لجيل واحد من أجيال البشرية، وإنما يتكشف الحق شيئا فشيئا، فليس من الصواب أن يبنى الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة، وإنما ينظر فيما ترك الأوتال من آراء فيأخذ الحق الصراح ويهدم الزيف والباطل، ويبنى ما لم يتم بناؤه<sup>(٤)</sup>.

ومن جهة أخرى فبعض الباحثين يرون أن الفلاسفة الإسلاميين لم يعرفوا مذهب أرسطو إلا مختلطا بالأفلاطونية المحدثة، ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخرا لدى ابن رشد<sup>(٥)</sup>، حيث من البين أن هناك فرقا عظيما بين مذهب أرسطو وأفلوطين<sup>(٦)</sup>، ففلسفة أرسطو تقوم على ميتافيزيقا الوجود، بينما فلسفة أفلوطين تقوم على ميتافيزيقا الواحد، ومع هذا فقد استطاعت الفلسفة الإسلامية الملاءمة بين هذين الاتجاهين، وأدمجت ميتافيزيقا الوجود في ميتافيزيقا الواحد، وخرجت من ذلك بفلسفة جديدة تجمع بينهما، مما يعد ابتكارا في الفلسفة الإسلامية<sup>(٧)</sup>.

(١) أ/د عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ٤ - ٥).

(٢) انظر هنا: (ص ٤١).

(٣) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ١٧٩ - ١٨٤) بتصرف واختصار واسع. وللأستاذ عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، وقفة مهمة وضافية حول تعصب المستشرقين والغربيين ضد الفلسفة الإسلامية (ص ٢٣ - ٥٣) جمع فيها أهم ما قيل في الموضوع.

(٤) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ١٩٦ - ١٩٧) باختصار.

(٥) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١١٠).

(٦) للاستزادة بخصوص أفلوطين حياته وفلسفته، راجع: - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٣٢٤ - ٣٢٩). - أ/د عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، والكتاب عبارة عن نصوص حققها وقدم لها د/ بدوي. - أ/د مرفت عزت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته.

(٧) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٠ - ٨١).

ومن هؤلاء الفلاسفة المؤثرين في الفلسفة الإسلامية بخلاف أرسطو: سنجد أبنادوقليس فيلسوف العناصر، والذي أثر في الفلسفة الإشرافية، كما كان له أثره على الباطنية وأخوان الصفا، ومدرسة ابن مسرة<sup>(١)</sup>، كما كان لهراقليطس فيلسوف التغيير أثره في الفلسفة الإسلامية<sup>(٢)</sup>، كما كان لفيثاغورث ومذهبه الفلسفي أثره على تيارات فلسفية عديدة في الحضارة الإسلامية كالشيعة والغنوصيين وأخوان الصفا<sup>(٣)</sup>.

كما كان لأفلاطون أثره في الفلسفة الإسلامية، وهو في الأساس فيلسوف التلفيق، ففلسفته مزيج من فلسفة إيراقليطوس في المحسوسات، وفيثاغورث في المعقولات، وسقراط في أمور التدبير<sup>(٤)</sup>.

ويقول ولف: انتهى العرب إلى نسق فلسفي فريد في بابه يوفق بين مقالات متخالفة... وعلى كل حال فليس ينبغي أن يعزب عن البال أن فلاسفة العرب نحووا في البحث عن الوجود منحي مستقلا غير تابع لتعلقهم بالقرآن<sup>(٥)</sup>.

ويؤكد جورجى زيدان أنه لا ينكر أن التمدن الإسلامي قام على أنقاض التمدنين اليوناني والفارسي لكن شأن العرب في ذلك مثل شأن اليونان والرومان والفرس... اقتبسوا عوامل تمدينهم ممن سبقهم وزادوا فيها حتى صار تمدناً معروفاً بهم على أن تلك الأمم لم تستطع الظهور في عالم الحضارة إلا بعد أجيال متوالية، أما العرب فلم يمض على نشوء دولتهم قرن حتى ظهر تمدنهم وبانت حضارتهم<sup>(٦)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة الذين تضمنهم مقولة واحدة - كأفلاطون وأرسطو وغيرهم من الفلاسفة العقليين - إنما يفيد أحدهم ممن سبقه، نعم كل فيلسوف منهم له موقفه المستقل والتميز، لكن كلا منهم قبل المبادئ الأساسية التي اعتنقها سابقه، ثم نظر فيها بعين نقدية فاحصة فطورها، فتاريخ الفلسفة ينطق باتصال وتطور فكري بين الفلاسفة، فما من نظرية يقيمها فيلسوف وتكون منعزلة تماما عما قال سابقوه، بل يمكن التماس أصول أى نظرية في التراث الفلسفي السابق عليها، ولا يخفى ذلك على أحد<sup>(٧)</sup>.

ومن الممكن أن نضرب لهذه الفكرة عن الأصالة بنموذج من خارج الفلسفة الإسلامية نعتقد أن خصوم الفلسفة الإسلامية قبل أنصارها سيقرون به، وذلك من خلال جورج سانتيانا فيلسوف الجمال الأشهر في الفلسفة الغربية الحديثة، كما أنه معدود في الفلسفة المعاصرة ((إمام لأحد مذاهبها، وهو المذهب الذي يطلقون عليه اسم الفلسفة الطبيعية))<sup>(٨)</sup>، يقول سانتيانا في ديباجة كتابه ((الإحساس بالجمال)): ((... ولا أدعى أن في هذه الأفكار أصالة أكثر مما قد يأتي من محاولتي تنظيم الحقائق النقدية المعروفة ووضعها في شكل مذهب موحد مستلهما في ذلك المذهب الطبيعي في علم النفس،

(١) انظر الكلام على أثره: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٤٤ - ٢٩٨). أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٤١ - ١٥٦).

(٢) انظر الكلام على أثره: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٣٦ - ١٤١).

(٣) انظر أثره: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٢٣ - ١٣٢). ولترجمته انظر: الإشكوري، محبوب القلوب (١/٢٠٨ - ٢٣٤)، وهي ترجمة بعين إسلامية توضح مدى تأثيره في المجال الفلسفي الإسلامي.

(٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٣٩).

(٥) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥.

(٦) جورجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، بتصرف (١/٢٩ - ٣٠).

(٧) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٢٣، ٢٥).

(٨) أ/د زكى نجيب محمود، تصدير لكتاب الإحساس بالجمال لسانتيانا، (ص ١٧). ومدار المذهب الطبيعي فيما يذكره في الموضوع السابق: ((أن الطبيعة تفسر نفسها بنفسها، فهي الحقيقة كلها، ليس وراءها شيء، وليس فوقها شيء، فكل شيء في جوف الطبيعة ذاتها... وبهذه النظرة نتخلص من التفكير الشائى الذى كان يشطر الكون شطرين مادة وروحا... وليس بك حاجة إلى البحث عما وراءها (الطبيعة) لتفسر به ما يجرى فيها))، لكن الحرب العالمية الثانية جعلت هذا الفيلسوف الطبيعي يفيق شيئا من طبيعته لنتهى حياته (سنة ١٩٥٠) مترهبا في أحد أديرة روما.

لقد آثرت الصدق على الجدة، ولذلك فإذا كنت قد ألقيت ضوءاً جديداً على بعض الموضوعات، مثل موضوع سر روعة التراجيديا، فإن المصدر الوحيد للجددة والتغيير هنا هو أنى طبقت بدقة على موضوع مركب المبادئ المتفق على وجودها فى أحكامنا البسيطة...»<sup>(١)</sup>.

إذن فتنظيم الحقائق المعروفة فى صورة مذهب موحد قدر كاف من الأصالة، كما أن تطبيق المبادئ المتفق عليها على بعض الموضوعات المركبة هو قدر كاف من الجدة أيضاً عند هذا الفيلسوف المعاصر. وأظن - إذا لم نصب بازدواجية المعايير التى أعمت الفكر الغربى وحضارته - أن هذين القدرين لم يخل منهما فلاسفة الإسلام كما سيأتى من استعراض مناهج التصنيف الفلسفى عند بعضهم<sup>(٢)</sup>، وكاف للحكم عليهم بالأصالة والجددة فى نفس الوقت.

ومن ناحية أخرى فإننا نرى أن المحك فى أصالة أى فيلسوف حقيقى - وليس مجرد دارس للفلسفة - هو: هل هناك موقف مستقل و متميز، ونظرات ناقدة لفلسفة من قبله ؟

وإذا صح تقليد الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو، فإنه يعنى أن منهجهم فى التصنيف الفلسفى سيكون تابعا لمنهج تصنيف أرسطو، لكن الدراسة الناقدة لذلك تكشف عن وجوه لا تنكر من أصالة الفلاسفة الإسلاميين، كما سيأتى عند الحديث عن منهج التصنيف عند كل من الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن رشد<sup>(٣)</sup>... إلخ، وكذلك تكشف عن أصالتهم أمام الأفلاطونية المحدثه، ورائدها أفلوطين، والذى ترك لنا مجموعة من الرسائل الفلسفية التى اعتبرت الصورة الوحيدة لآرائه، إلا أنها لم تقدم لنا عرضاً منظماً أو مرتباً لفلسفته، وإنما كانت مجرد شروح لنصوص أفلاطونية أو أرسطية أو رواقية، أو أجوبة لأسئلة وردت على واحد منها، وقد جمع فيرفيريوس هذه الرسائل بعد وفاة أفلوطين فى ستة أقسام وفى كل قسم منها تسع رسائل، وقدم لها بترجمة له، ولهذا عرفت بالتاسوعيات<sup>(٤)</sup>.

ويؤكد بريفولت على أنه وإن كان لليونان جهد فى صياغة المذاهب والنظريات، لكنهم لم يضعوا قواعد العلم التجريبي، ولم يهتموا بأساليب البحث، ولا بالمناهج التفصيلية للعلم، وما يحتاج إليه من ملاحظات وتجارب، وأن ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة وبطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب المسلمون إلى العالم الأوروبى<sup>(٥)</sup>.

فقد أصبح من الثابت الآن - طبقاً لما كشفت عنه الوثائق الجديدة - أن مفكرى الإسلام هم أصحاب الفضل فى اكتشاف طرق المنهج التجريبي الذى تدين له الحضارة الحديثه، حيث إن هؤلاء المفكرين المسلمين هم الذين وضعوا بالفعل قواعد المنطق الاستقرائى الحديث، وهو المنطق العلمى الذى يختلف فى روحه ومبادئه عن المنطق الصورى<sup>(٦)</sup>. وقد

(١) جورج سانتانيا، الإحساس بالجمال - تخطيط النظرية فى علم الجمال، ترجمة أ/د محمد مصطفى بدوى، مراجعة وتقديم أ/د زكى نجيب محمود، (ص ٣٥).

(٢) انظر هنا: (ص ١٨٠-٢٩٥).

(٣) انظر هنا: (ص ١٩٦، ٢١٤، ٢٢١، ٢٤٦، ٢٧٢).

(٤) أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب، (ص ١٥٤).

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ١١٥ - ١١٦).

(٦) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠١).

عرضت أ/د فوقية حسين لجوانب عديدة من أصالة المفكر العربي ودروهم في التفكير الفلسفي<sup>(١)</sup>.

ويرى الدكتور أبو ريذة - محققا في ذلك - أن الكندي يتصف بالفلسف والأصالة بالقدر الذي يسمح به نشأة العلوم في وقته، ويؤكد على أننا نجد عنده شبيها بما نجده عند كبار المفكرين<sup>(٢)</sup>، وقد نُقِلَ عنه بعض القضايا الفلسفية الأساسية التي كان للكندي فيها مذهب مختلف عن مذهب أرسطو<sup>(٣)</sup>، من أهمها مخالفة الكندي للدهرية وأرسطو في قولهم بقدوم العالم، حيث أَلَفَ الكندي أكثر من رسالة في الرد على ذلك، وإثبات حدوث العالم، فالكندي لا يقول بقدوم جرم العالم، ولا بقدوم الحركة والزمان، يقول الدكتور أبو ريذة معلقا على هذا: ((وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان خلافا لأرسطو متمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع، وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة... وإذن لم يسيطر أرسطو حتى في أول الأمر على الفكر الفلسفي في الإسلام، ولعل في هذا أيضا ما يدل على وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم، وعلى أن الكندي كان يسير في تيار المتكلمين الأولين، وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده كالغزالي من تعارض بين القول بقدوم العالم أو لا تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى))<sup>(٤)</sup>.

وإلى أصالة الكندي إلى حد ما ذهب الدكتور الأهواني أيضا - فارقا بين الكندي المترجم والكندي المؤلف - منتهيا في حديثه عن الكندي المترجم إلى أنه كان ملخصا للفكر اليوناني، ولكنه كان أيضا مبتكرا إلى حد ما، وليست بين أيدينا سائر مصنّفاته التي تيسر لنا التمييز في فكره بين الاقتباس والابتكار، وبخاصة كتبه الرياضية<sup>(٥)</sup>.

ويؤكد الشيخ مصطفى عبد الرازق على أصالة الفلسفة الإسلامية قائلا في مستهل كتابه: ((هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين، والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون الغربيون كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة؛ ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي. أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين))، ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج<sup>(٦)</sup>.

ومن المؤكد أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من الفلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكري واحد، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنساني بتيارات متعددة وفكر مختلفة<sup>(٧)</sup>.

كما أنه من التغالي - على حد تعبير الدكتور النشار - أن يتصيد الباحثون كل فكرة ويحاولون أن ياتمسوا لها مصدرا أرسطيا أو رواقيا، وهناك باحثون عنوا بربط كل شيء إسلامي بمصدر خارجي<sup>(٨)</sup>.

ولاشك أن الموقف الفكري يحدد زاوية النظر (الخلاف بين الغربيين والإسلاميين)، ومن هنا تأتي ضرورة مناقشة

(١) أ/د فوقية حسين، مقالة (دور المفكرين العرب والمسلمين في التفكير الفلسفي)، ومقالة (المفكر المسلم والواقع)، ضمن كتاب (مقالات في أصالة المفكر المسلم)، (ص ٧ - ٤٨).

(٢) أ/د أبو ريذة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٧).

(٣) انظر هنا: (ص ١٩٨).

(٤) أ/د أبو ريذة، مقدمة رسالة ((في وحدانية الله))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٦).

(٥) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٧٨).

(٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص (ط)، مصورة مكتبة الثقافة الدينية، د ت.

(٧) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص ١٧).

(٨) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/ ١٦٠، ١٦٣).

المناهج والتبصر فيها، وإمكانية طرح منهج آخر يمكن من خلاله البحث في مدى أصالة الفلسفة الإسلامية. ويرى هورتن في الفصل الذى كتبه فى دائرة المعارف الإسلامية بعنوان فلسفة أنه لتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما فى مذهب أرسطو من النقص، ولا نظير لأرسطو فى ضبط المعانى الجزئية، لكنه لم يفلح فى تقدير نسق شامل للعالم كله معتبرا فى ثنايا صورة ذهنية واحدة، فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هى اثنية تتقابل فيها الهولوى القديمة والله، وفى هذا المذهب الأرسططاليسى عناصر علمية نظرية مخصصة، ولكن النزوع القوى إلى الاعتماد على ما فى الوجود الخارجى وحده يشوبها ويعطلها أنى جاءت الصور إذا كان الله عقلا صرفا ليس له إرادة، وهو يحيى العالم باعتباره معشوقا لا أنه العلة الفاعلة، ثم هو يجهل الجزئيات؟! ذلك مذهب فى الألوهية ليس بفلسفى.

ثم جاءت الفلسفة الإسلامية مستمدة من المذهب الأفلاطونى الجديد فجاءت معها فكرة قوية هى فكرة الإمكان التى تحيط بجملة الموجودات وتجمعها فى وحدة فكانت هذه الفكرة نورا أضاء مسائل الموجودات الجزئية وأظهرها فى أسمى مظاهرها. كل شىء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود وهما أمران ممتازان فى جوهرهما، وليس هذان الأمران بمتلازمين تلازما ضروريا. فالذى يهب الوجود للأشياء ابتداء ويحفظها عليها فى البقاء لا بد أن يكون موجودا واجب الوجود، فالعالم سيل من الوجود يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ماعدا الله.

هذا الرأى يتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، ولا يزال يتجدد شرحه وإبرازه فى الصور الواضحة<sup>(١)</sup>.

ومما سبق يمكن استخلاص ما يلى:

(١) أن هناك فرقا بين فلسفة أرسطو والفلاسفة الإسلاميين، وإن تظاهروا على إبداء الإعجاب به وبغيره من فلاسفة

اليونان<sup>(٢)</sup>. (٢) أن هناك فكرة محورية فى الفلسفة الإسلامية هى فكرة الإمكان.

(٣) ضرورة نقد هذه الأطروحة حول الفلسفة الإسلامية، وبين مدى صحتها، ومدى تأثيرها على منهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية.

ففلاسفة الإسلام قد عالجوا كثيرا من أمهات القضايا الفلسفية، وبخاصة المشاكل التقليدية الكبرى، وهى مشكلة الإله والعالم والإنسان، وحاولوا أن ينفذوا إلى العلل الأولى لهذا العالم، وأدلو برأيهم فى الزمان والمكان والمادة والحياة، وبحثوا نظرية المعرفة بحثا مستفيضا، ونظروا فى الأخلاق والمنطق، كما حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، وكثيرا ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة والكيمياء والنبات والفلك، وهذا يدل على نزعة علمية أصيلة فى تفكيرهم، فالكندى كان بارعا فى الرياضيات والفلك، وابن سينا وابن رشد كانا طبييين ماهرين، والبيرونى كان فلكيا مشهورا<sup>(٣)</sup>. ويعد ابن رشد - فى رأى بعض الباحثين - أكثر أصالة من الفارابى وابن سينا، وقدم مذهبا مسلما فى بعض كتبه، كما قدم مذهبا يونانيا فى البعض الآخر، فقد كتب ابن رشد كتابه ((مناهج الأدلة)) فى صورة إسلامية، بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه تهافت التهافت خروجا عن الفكر الإسلامى<sup>(٤)</sup>.

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣-٢٤.

(٢) انظر مجموعة من نصوص الفلاسفة الإسلاميين فى إعجابهم بأرسطو وأفلاطون: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ١٧٥-١٧٧).

(٣) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٨-٩٩) باختصار وتصرف. وللتنوع بخصوص البيرونى ومنهجه وأصلته، انظر: أ/د أبى ريدة، تعليقه على كتاب دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٩٤-٣٠٧).

(٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١/١٦٧، ١٨٤).

على أن بعض الباحثين يرى أن الثقافة العربية الإسلامية هي القاعدة الأصلية في تكوين العقل الإسلامي عند ابن رشد، وأن النتاج الفلسفي لابن رشد هو نتاج جديد في لحمته وسداه<sup>(١)</sup>.

وبناء عليه نستطيع أن نقول في وضوح وصرامة: نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول<sup>(٢)</sup>.

كما امتازت بخصائص وسمات عامة تميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى، فالفلسفة الإسلامية فلسفة دينية روحية، في الوقت نفسه هي فلسفة عقلية تعتمد بالعقل اعتدادا كبيرا، كما أنها فلسفة توفيقية، وفلسفة وثيقة الصلة بالعلم<sup>(٣)</sup>. أما بالنسبة للعوامل الخارجية الأخرى كالديانات السابقة، فاليهود - على ما يذكر الدكتور النشار - لم يؤثروا فلسفيا على المسلمين، ولم تكن هناك فلسفة يهودية، وما كان لديهم لم يكن إلا ظلالة لفكر المسلمين<sup>(٤)</sup>.

وإن كان المتكلمون المسلمون قد استفادوا من النزاع مع اليهودية والمسيحية، وساعدهم منهجيا على تكوين عقائدهم الكلامية<sup>(٥)</sup>، فقد كان أصحاب العقائد والمذاهب الأخرى يشترطون على علماء المسلمين ألا يجادلوهم بأدلة القرآن والسنة، وكان هؤلاء الخصوم يوردون في جدالهم لعلماء الكلام مصطلحات وأفكارا وحججا تختلف عما يمكن استخلاصه من الأدلة الشرعية، وكان هذا ثمرة لعقائدهم وثقافتهم التي كانوا قد اكتسبوها وتوارثوها أزمانا طويلة قبل الإسلام، وهي ثقافات لم تحل من التأثير بالفلسفات التي كان لها دخل في صياغة عقائدهم، وكان بعض علماء الإسلام ممن لم يطلع على هذه الثقافة الدينية الفلسفية يعجز عن حل الصعوبات التي برع هؤلاء في مواجهة المسلمين بها<sup>(٦)</sup>.

ومن الممكن إيجاز بعض الأمور التي تبين ما أضافه المسلمون في هذا المضمار<sup>(٧)</sup>:

أ - لم يكتف المسلمون بالمعرفة الدقيقة لما تم نقله إلى لغتهم، كما لم يكتفوا بتريده والوقوف عنده، بل إنهم وضعوا على عاتقهم عبء إكماله، والنهوض به، وأضافوا إليه ثمرات جديدة، ولم تكن هذه الثمرات هينة القيمة محدودة الأثر، بل إنها كانت تصل في بعض الأحيان إلى تطوير جوهرى لبعض فروع العلم، كما فعلوا في الرياضيات والفلك، أو إلى وضع فروع جديدة منه كما فعلوا في علم الجبر.

ب - نظر المسلمون في هذا التراث المترجم نظرة نقدية فاحصة، كان من آثارها أنهم تنبهوا إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها السابقون. وهناك أمثلة فلسفية كثيرة سنعرض لها عند الكلام بالتفصيل على الكندي والفارابي وابن سينا.

ج - تصحيح مناهج بعض العلوم، كعلم الكيمياء الذي صحح المسلمون وجهته، وتحول على أيديهم من علم يبحث عن حجر الفلاسفة ويسعى إلى تحويل المعادن إلى ذهب، إلى علم تجريبي محكم، وكان الكندي الفيلسوف من

(١) أ/د سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٢١).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٩٩).

(٣) لمزيد من التوسع حول هذه الخصائص انظر: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/١٥٤ - ١٦٣). أ/د محمد الأنور السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ٢١٧ - ٢٣٢). أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٤ - ١٣٠).

(٤) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٨٧ - ٨٩).

(٥) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٠٠). أ/د حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ٢٥٩ - ٢٨٦).

(٦) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٥١ - ١٥٢)، وقد ذكر صورة لأحد المناظرات التي تؤكد هذا بين المسلمين وطوائف من أهل العقائد الأخرى نقلا عن الضبي في بغية الملتمس (ص ١٤٥، ط مجرط ١٨٨٤).

(٧) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٠٤ - ١٢١). أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠١ - ١٠٢).



أوائل الذين نهوا على خطأ التصور القديم لهذا العلم ولوظيفته، وكتب في ذلك بعض الرسائل، ومنها رسالة في التنبيه على خدع الكيميائيين، ورسالة في بطلان دعوى المدعين صناعة الذهب والفضة وخدعهم.

د - كان للمسلمين دور كبير لا يصح تجاهله في تحديد وتطبيق قواعد المنهج الاستقرائي الذي تستخدمه العلوم التجريبية، بينما كانت السمة الغالبة على مدارس العلم اليونانية هو الطابع النظري التأملی، وكان لأفلاطون دخل كبير في سيادة هذا الطابع النظري واعتباره المثل الأعلى، وكان لنظريته عن عالم المثل دور أساسي في التخلي عن محاولة تكوين علم الطبيعة، لأنها تجعل الوجود الحقيقي الخالد الثابت محصوراً في عالم المثل، على حين أن العالم الحسي هو عالم النقص والأشباح والظلال، وعلى رغم نقد أرسطو لنظرية المثل واهتمامه بالوجود الواقعي المحسوس فقد ظل الجانب النظري التأملی يحتل عنده أرفع مكانة، فالتأمل العقلي هو الغاية العليا التي يسعى الفيلسوف إلى تحقيقها، وهكذا ظل الاتجاه الغالب على الفلسفة اليونانية هو الاتجاه النظري. بينما حرص المسلمون على بيان مكانة الملاحظة الحسية ودعوا إليها، وبشروا بها مصدراً هاماً للحقائق، ووضعوا منهجاً علمياً يقوم على ملاحظة الظواهر بدقة واستخلاص الأسباب من النتائج، فطوروا المنهج العلمي إلى أبعد مما ذهب إليه الفلاسفة الأوائل، وإلى فلاسفة الإسلام يرجع الفضل في إعادة المنهج العلمي إلى أوروبا.

هـ - كما استطاع بعض نظار الإسلام من أمثال أبي بكر الرازي<sup>(١)</sup>، والسهوردي، وابن تيمية أن ينقدوا المنطق الأرسطي نقداً علمياً دقيقاً، ويكشفوا عن عيوبه، رغم شهرته الذائعة وسيطرته التامة<sup>(٢)</sup>.

و - كما أن هناك موضوعات امتاز الفلاسفة الإسلاميون بطرحها، ومن ذلك مثلاً: نظرية النبوة، وليس شيء أكرم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة، وهو ما نجده عند فلاسفة الإسلام جميعاً بدءاً من الكندي ومروراً بالفارابي فابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الإسلام، وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين على التوفيق بين الفلسفة والدين والعقل والنقل، فكونوا نظرية النبوة التي هي أهم محاولة قاموا بها في هذا التوفيق<sup>(٣)</sup>، ومن ذلك أيضاً: نظرية النفس، التي كانت محل عناية من البحث الفلسفي قبل الإسلام، لكن فلاسفة الإسلام أولوها مزيد عنايتهم، وكانت لهم فيها آراء خاصة بهم تأثروا فيها بأصول الإسلام<sup>(٤)</sup>.

وهكذا لم يكن العرب والمسلمون مجرد مستهلكين لما أنتجته الأمم الأخرى في العلم والحضارة، بل إنهم كانوا ذوي عقلية نقدية، جعلت لهم نصيباً كبيراً في إبداع الحضارة وإنتاجها، وهذا يدل على أن تلك العقلية التي ترعرعت في ظل

(١) سيأتي إشارة أكثر تفصيلاً عن ذلك عند تناول منهج التصنيف الفلسفي عند أبي بكر الرازي.

(٢) وللإستزادة بخصوص جهود المسلمين - خاصة ابن تيمية - في نقد المنطق الأرسطي راجع: - ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، نقض المنطق. - ابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، وفيه نقد مهم للمنهج الكلامي القائم على المنطق الأرسطي. - السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١ هـ)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ونشر معه أيضاً مختصر السيوطي لكتاب (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) لابن تيمية، وقد سمي السيوطي مختصره: جهد القريحة في تجريد النصيحة. - أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص ١٨٢-١٩٠). - أ/د محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان. - ومن وجهة نظر غربية تناول نقولاً ريشر، تطور المنطق العربي، وإن كان قد وقف سريعاً أمام الاتجاهات النقدية الإسلامية من المنطق الأرسطي، لكنها دراسة ضخمة وغنية بالمعلومات حول تطور المنطق العربي المتأثر بالفلسفة اليونانية. وكتاب أ/د النشار بصفة عامة من المراجع الأساسية في الموضوع حيث تناول في بابه الأول المنطق الأرسطي بين أيدي الشراح والمختصين الإسلاميين، وفي الباب (٢)، (٣) تناول موقف الأصوليين منه حتى القرن الخامس، وبعد القرن الخامس، وخص الباب (٤) لموقف الإشرافيين من طرق البحث النظرية، والباب الأخير (٥) لمناهج البحث لدى علماء العلوم الكيميائية والطبيعية والرياضية في العالم الإسلامي.

(٣) للتوسع في هذه القضية انظر: د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٦٩ - ١١٨).

(٤) للتوسع في هذه القضية انظر: د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/١١٩ - ١٩٣).

الإسلام لم تكن عقيما ولا مجدبة، بل إنها فيما يتعلق بالعلوم العربية الإسلامية قد أقامت علوما تعددت فيها المدارس وتنوعت فيها المناهج.

ويرى بعض الباحثين أن العوامل الخارجية هي التي دعت إلى قيام الميتافيزيقيا في الإسلام، فإن القرآن الكريم دعا إلى قبول ميتافيزيقاه - إن صح التعبير - وعدم الخوض فيها، من ثم فالإسلام في حقيقة الأمر لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية، وإنما دعا القرآن للسيطرة على الحياة، ومن ثم اندفع الصحابة إلى وضع أصول المذهب التجريبي، ومنذ اليوم الأول للإسلام أدرك المسلمون أنهم لم يُشغلوا بالجوهر وإنما بالخواص، نعم هناك بعض العوامل الداخلية كالسياسة ونشأة الفرق أدت إلى قيام فلسفة إسلامية<sup>(١)</sup>.

على أن الشيخ مصطفى عبد الرازق يرى أن العوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئا قائما بنفسه، فاتصلت به، ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمنح جوهره محورا<sup>(٢)</sup>، ويرى فضيلته أن الاجتهاد بالرأى في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وأنه يجب أولا على الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده، فيجب البدء به لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضى بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثرا بالعناصر الأجنبية<sup>(٣)</sup>.  
بينما يؤكد الدكتور إبراهيم مذكور أن الدراسة - في ضوء تطبيق المنهج الذي رسمه - تقود إلى نتائج ثلاث رئيسية: أولها: أنه كيف كانت الأفكار الأجنبية التي سرت إلى المسلمين فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم، ويكونوا حياة فكرية مستقلة وليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية. ويلاحظ ثانيا أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة أخص خصائصها التوفيق والاختيار. والنتيجة الأخيرة: أن الفلسفة الإسلامية اطراد واستمرار للفكر الإنساني بل وتقدم له في بعض النواحي<sup>(٤)</sup>.

وإلى هذا النحو ذهب الدكتور محمد علي أبو ريان، حيث يوافق جمهرة الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية على اختلاف مشاربهم - على حد تعبيره - على أن المسلمين قد تدرجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، فأقبلوا في صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة، وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنه، فنشأ علم الفقه وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، وتوصل المسلمون بدون عون خارجي إلى استنباط الأحكام الفقهية، وبلغوا في هذا كله مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا في هذا الطور فلسفة اليونان، وأقبلوا على دراستها، وتفهم مشاكلها، ومحاولين التوفيق بينها وبين الدين، فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفي، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامي إلى مداها، فبيتكر فلسفة خاصة به، والخلاصة أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية ساهم فيها مفكروا الإسلام، وأنه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت

(١) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٥٢، ٥٩ - ٦٤).

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٨).

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ١٢٣).

(٤) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/١٩٥ - ٢٠٢) باختصار وتصرف.

إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هذا المجال، فنقلت إليهم فلسفة اليونان والفرس والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وخنوصية، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم<sup>(١)</sup>، على أننا لا يمكن بحال - كما يقول الدكتور أبو ريان - أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الإسلام اقتصر على فهم الفلسفة اليونانية، والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب، فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين: اتجاهات فلسفية إسلامية تتضمن أبحاثاً مبتكرة فى المنطق، وفى الإلهيات وخصوصاً فى مشكلة الألوهية، وأدلة إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، وعلاقة الله بالعالم، ومصير الإنسان وأفعاله، وأبحاثهم فى الميدان الطبيعى والفلكى ونحو ذلك مما يدخل فى دائر البحث الفلسفى القديم<sup>(٢)</sup>.

ومما تقدم بخصوص أصالة الفلسفة الإسلامية يمكننا القول بأن هذه الفلسفة رغم تأثرها بالفلسفات السابقة كانت لها أصالتها الذاتية وطابعها الخاص الذى لا يمكن تجاهله، ولا يعيب فلاسفة الإسلام على الإطلاق أن يكونوا قد استفادوا من أفكار من قبلهم من الفلاسفة، فحن لا ننكر أن التفكير الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، غير أننا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد محاكاة وتقليد، وتبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية، ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الفكر الإنسانى لا يمكن أن ينهض على ابتداعية خالصة من التأثر بأفكار أخرى قديمة كانت أو حديثة، ومن ذا الذى لم يتلمذ على من سبقه ويقف أثر من تقدمه، فليس الإبداع - إذا اعتبرناه مقياساً للأصالة - هو خلق أفكار من عدم لا أصل لها، بل الإبداع أن تضيف جديداً إلى ما تقدم، وهو ما نظن أن الفلاسفة المسلمين استطاعوا القيام به، خاصة مع ما نفذ إلى الثقافة الإسلامية من تيارات متعددة اجتمعت وتفاعلت وولدت ضرورة أفكاراً ونظريات جديدة، فلاسفة الإسلام عامة عاشوا فى بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين واستطاعوا تكوين فلسفة تتماشى مع أصولهم الدينية وأحوالهم الاجتماعية، فالإبداع أو الأصالة عمليتان منفصلتان أو متتاليتان: تحليلية تارة، وتركيبية أخرى تقوم على عناصر سابقة للتجربة الجديدة فى مجال الفكر، ولهذا فقد امتازت الفلسفة الإسلامية بأنها رشيده ومفتحة لم تغلق على نفسها، وما تبنته من آراء وأفكار أجنبية دمغته بطابعها، وكان لفلاسفة الإسلام منزلة جليلة فى تاريخ الفلسفة العامة:

١- من حيث إنها أحييت الفلسفة القديمة التى انحدرت إلى الحضيض أمام صدمة الديانة المسيحية. ٢-

ومن حيث إنها جادت بإبداعات عظيمة من نتاج قرائح فلاسفة الإسلام كإبداعات الفارابى وابن سينا فى علم المنطق، وما قدمه فلاسفة الإسلام من نظريات ومعالجات فلسفية لم تخطر لأرسطو نفسه ولا لفرفوربوس أو الأسكندر الأفروديسى.

٣- ومن حيث تأثيرها الواسع والواضح على العصور الوسيطة الغربية وعصر النهضة الأوربية، وفلاسفتها كتأثير ابن

سينا فى فلسفة جيوم الأوفرونى وألبير الأكبر، وتأثير ابن رشد فى فلسفة توماس الأكوينى، وقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على أوروبا فى عصر النهضة واسعاً بحيث شمل الجوانب المنهجية - بتوجيهها إلى منهج أرسطو - والموضوعية بما أثارته من مشكلات فلسفية لم تكن مثارة فى أوروبا، ويكفى أن نشير - فى مجال الحديث عن تأثير الفلسفة الإسلامية على الفلاسفة المحدثين - إلى أن فكرة الألوهية التى تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلاً عن الخير والجمال، وإله ديكارت كائن لا نهائى كامل كل الكمال، عالم تمام العلم، لا تختلف كثيراً عن نظرية الألوهية التى قال

(١) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٧-١٨).

(٢) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٢).

بها فلاسفة الإسلام، ولا يقف التأثير الإسلامي على تأثير المشائية الإسلامية، بل سنجد للمدرسة الكلامية الإسلامية - من معتزلة وأشاعرة - تأثيرها على اللاهوت اليهودي عند جماعة القرائين من اليهود، كما سنجد أن أسين بلايتوس يرى أن بعض أفكار لاهوتي المسيحيين في العصور الوسطى مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية، بل نجد توما الأكويني ينتصر لمبدأ السببية ويحمل حملة عنيفة على منكريه وعنى بهم في الأغلب الأشعرية<sup>(١)</sup>.

إن تأثير الفلسفة الإسلامية بأفكارها ونظرياتها - التي هي نتاجها الخاص بها - فيما بعدها من فلسفات لأدل دليل على أصالة هذه الفلسفة الإسلامية، ولولا هذه الأصالة ما كان سيتحقق لها هذا التأثير.

إن العرض السابق حول مدى أصالة الفلسفة الإسلامية وإن كان أغلبه يدور في إطار نظرية (التأثير والتأثر) إلا أن العديد من كبار باحثينا استطاعوا الإفلات من الوقوع في أسر هذه النظرية، الذي أدى التطبيق الحرفي والظاهري لها بالمستشرقين إلى نتائج مجافية للواقع والحقيقة، واستطاع كبار باحثينا الغوص في عمق الفلسفة الإسلامية واستكناه وجوه أصالتها وتميزها، وقدموا لنا تصوره للتأثير والتأثر يتجاوز بهذه النظرية إلى ما يمكن تسميته - اقتباسا من نظرية الأدب في أحدث صورها - بالنص الفلسفي، حيث تطورت نظرية الأدب من ظاهر السرقات إلى التأثير والتأثر إلى النص<sup>(٢)</sup>.

ومن المؤكد أن كثيرا من ردود خُلص باحثينا الإسلاميين ودفاعهم عن أصالة الفلسفة الإسلامية - كما سبق

(١) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١٣/١، ٢٢ - ٢٣، ٤٤/٢ - ٤٥) بتصرف واختصار. أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٥ - ٩١)، بتصرف واختصار واسعين.

(٢) فالنص - كمصطلح أدبي في الأساس مع محاولة تعميم السياق لآفاق أرحب من الميدان الأدبي - هو: العلاقة بين نصين أو أكثر، وهي التي تؤثر في طريقة قراءة النص المتناص الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها، ولا يعني مفهوم الناص تلاشي الصوت الخاص لللاحق المتناص مع السابق، فكل صوت له قيمته الخاصة وإن فهم في سياق الأصوات الأخرى المحيطة به، والناص ليس عملية بسيطة يمكن من خلالها فصل الأثر عن العمل اللاحق المتأثر، فالنص بهذا المفهوم يخضع لعملية بناء وهدم للنصوص الأخرى فينتج النص الجديد، داخل الحركة المعقدة لإثبات ونفي متزامنين لنص آخر، ومن هنا فليس هناك تكرار لوحدة التأثير والتأثر، أو بمعنى آخر لا تظل الوحدة المكررة هي هي، بل تصبح أخرى بمجرد ما تخضع للتكرار، فالنص المتناص امتصاص للنصوص الأخرى، يجعلها منسجمة مع فضاء بنائه، ومع مقاصده، ويحولها بتقنياته المختلفة بقصد مناقضة خصائصها أو بهدف تعضيدها، فهو محاولة للدخول في علاقة بين نصوص ونص أحدث بكيفيات مختلفة. ويتضح من ذلك أن الناص لا يشير إلى دراسة مصادر العمل، وإنما إلى تحولات الأنساق، فليس هناك من هذا المنطلق نص مغلق على نفسه مستقل تمام الاستقلال عن غيره، بل هناك نص مفتوح هو مجرة من المعاني وشبكة متصلة بشبكات لا نهائية، ومن خلال علاقة التشكل المفتوح يغدو النص فسيفساء من الاقتباسات المكتوبة وغير المكتوبة استيعابا للنصوص الأخرى وتحويلا لها في نفس الوقت. إن ما تقدم يلفت اهتمامنا إلى ضرورة التخلي عن أغلوطة استقلالية النص، لأن أي عمل يكسب ما يحققه من معنى بقوة كل ما كتب قبله من نصوص، كما أنه يدعوننا إلى اعتبار هذه النصوص مكونات لشفرة خاصة نستطيع إداركاها فهم النص الذي نتعامل معه وفرض مغالبي نظامه الإشاري، وهذا يعني تجلي الشفرة الخاصة للنصوص الغائبة المؤثرة في النص الحاضر (المتأثر) مما يمكن معه فهم النصوص في سياقها الثقافي دون أن يسلب النص الحاضر خصوصيته، فنستطيع أن ندرك استقلاليته مع تأثره بالنص الغائب، والنقطة الإيجابية هنا تتعلق بوضع النص المتناص في سياقه الثقافي والحضاري، دون ادعاء للاختراع المطلق، أو اتهام بالتقليد المطلق أو السرقات أو تأثر اللاحق بالسابق في كل نص أصيل. وهكذا تعدد نظرية الناص في جانبها الإيجابي الذي يتسق مع ثقافتنا العربية بالتراث، مؤكدة فاعليته، ولكنها في جانبها السلبي تقوم على إزاحة الأصل النموذجي الذي ترتد إليه النصوص وهو ما يعبر عنه أدبيا بمفهوم (موت المؤلف وحيات القارئ) في محاولة للتخلص من أي سلطة أبوية أو إلهية لأي نص وليصبح النص نصا مفتوحا لا بداية له ولا نهاية، حيث أدى تصور موت المؤلف وغياب النص إلى جعل قراءة القارئ هي الحاضر الوحيد استبدالا للمؤلف بالقارئ فلا يوجد بحسب هذا المفهوم نص نهائي، ولا توجد قراءات نهائية موثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراءة النص الواحد مما أدى إلى فوضى التفسير، فإننا لا نستطيع أن نتفق حول هذا المفهوم السلبي أو النظرة الغربية في إطار ثقافتنا العربية الإسلامية، ولا يمكن أن نقبل أن يكون موت المؤلف موهما بموت الإله، إلا أنه يمكن - رغم هذا الجانب السلبي في نظرية الناص الغربية - الاستفادة من إنجازاتها الإيجابية في قراءة النصوص العربية القديمة، حيث يغدو الناص بمفهومه الإيجابي شيئا لا مناص منه لأنه لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتها ومن تاريخه الشخصي وبناء على هذا الأساس لا تنداح الحدود بين القارئ والمؤلف فأساس إنتاج أي نص - من خلال المعرفة بالعالم - هو أيضا ركيزة فهمه من قبل المتلقي، مؤكدا على أن الناص من منظورنا العربي الإسلامي هو التواصل والتفاعل مع السابق لا هدمه والبناء على أنقاضه، ودون أن تضيق المعالم الفاصلة بين صاحب النص وقارئه، أو تضيق هوية النص فيصبح نصا مفتوحا بلا نهاية. راجع: أ/د عوض الغباري، الناص في شعر ابن نباتة المصري، دراسة نشرت كمقدمة لنشرة ديوان ابن نباتة، (ص ٤ - ١٧، ٧٣، ٧٥) باختصار وتصرف وتعميم للكلام من المجال الأدبي.

عرضه - يدور حول فكرة التناص (امتصاص الفلسفات السابقة وإعادة طرحها بإضافات وتصويبات وتوفيقات وفي ضوء الخصوصية الحضارية والفكرية الإسلامية) في مقابل النظرية السابقة وهي: فكرة التأثير والتأثر خاصة مع سقوط العديد من المستشرقين في الالتزام الحرفي بها كميّار للأصالة، ولهذا فليس من شطح الفكر أن نقول: إن بلورة مثل هذا المفهوم (التناص) وتعديته إلى مجالات أخرى في العلوم الإنسانية ربما يساعد على مزيد من الفهم، والكشف عن وجوه الأصالة الحقيقية للفلسفة الإسلامية.

ويؤكد بعض الباحثين على ضرورة تجاوز الحكم من خلال (التأثير والتأثر) والذي أدى إلى الفهم الخاطئ للفلسفة الإسلامية ويعيب على الباحثين استمرارهم في هذا بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي وظهور علوم جديدة مثل الأنثروبولوجيا الحضارية، ومع هذا ما زالوا يطبقون منهج التأثير والتأثر الموروث من القرن التاسع عشر والذي لم يعد أحد من علماء الحضارة يثق فيه نظرا لارتباطه بالنزعة التاريخية وهي إحدى جوانب المذهب الوضعي الذي كان سائدا آنذاك، إن ظهور عديد من المناهج الجديدة في العلوم الإنسانية كان أولى أن يظهر أثره في الدراسات الإسلامية خاصة في تحديد مظاهر الالتقاء الحضاري بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية المكتملة ووصف العمليات الحضارة وصفا خالصا دون أحكام مسبقة، وفي ضوء هذا يمكن القول بخطأ التصور التقليدي عن صلة الشراح المسلمين بالفلاسفة اليونان، وتعسف هذا النوع من الأحكام<sup>(١)</sup>.

ومن الممكن الاعتقاد بأن البحث في مناهج التصنيف في الفلسفة سيلقى بمزيد من الضوء عن مدى أصالة الفلاسفة الإسلاميين أو تأثرهم المطلق بالفلاسفة اليونان، من ثم يمكن طرح هذا السؤال من خلال بحثنا هذا: هل تميز الفلاسفة الإسلاميون التقليديون بمناهج خاصة بهم في التصنيف الفلسفي؟

وقد استخدم الدكتور عبد الحليم محمود منهج التصنيف في نقده لمؤرخي الفلسفة الإسلامية فيقول: ((ليس بمفهوم ولا بمتصور ولا بمستساغ أن يجارى الشرقيون الغربيين حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية، وبين أيدينا الآن بضعة كتب في الفلسفة الإسلامية تنحو كلها نحو النهج الغربي، إنها تبتدئ هي الأخرى بالتحدث عن الفلسفة اليونانية، وبشرح آراء الطبيعيين الأول... والمؤلفون الذين يفعلون ذلك - سواء أكانوا شرقيين أم غربيين - ليسوا على صواب منهجي لأمرين: ١- أنهم يحصرون أنفسهم في إطار محدد وهو القول - لا مناص - بالتقليد والتأثر. ٢- إنهم يضعون القارئ مباشرة ومن أول الأمر تجاه فكرة معينة ويوحون إليه بها من الصفائف الأولى، وهو إما ينكر عليهم منهجهم فيلتمس باستمرار نقض آرائهم ولو كان بعضها صحيحا أو يتابعهم في منهجهم فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء، والواقع أن من يبدأ التأليف في الفلسفة الإسلامية بفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محددة...))<sup>(٢)</sup>.

كما استخدم الدكتور النشار فكرة منهج التصنيف (وإن لم يسمها كذلك) في بحثه عن مدى تأثر المنطقيين الإسلاميين بمنطق أرسطو، حيث ذكر ثلاثة مسائل عامة دخلت في منطق الشراح الإسلاميين، ولم تكن في تراث أرسطو، والمسألة الأخيرة منها والتي ينبغي بحثها هي تقسيم المواد المنطقية نفسها في كتب شراح الإسلاميين، فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق، والطريق التي تتوصل به إلى التوصل هو الحد، وإلى التصديق وهو القياس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد أضاف الإسلاميون بعض المباحث إلى المنطق لم تكن عند اليونان، وخاصة الأبحاث

(١) د/حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٦٤ - ٦٥) باختصار وتصرف.

(٢) د/عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ١٨٨ - ١٨٩) باختصار.

اللغوية، والتي من الثابت أن المنطق الأرسططاليسي لم يعرفها، بل بعض هذه الأبحاث خاصة بالإسلاميين، وبعضها أخذوها من الفلسفة الرواقية، وقد أثرت هذه المباحث في علم أصول الفقه عند متأخري الأصوليين<sup>(١)</sup>.

ومن جهة أخرى يمتاز المجال الفلسفي بالتفاعل، والقدرة على المواجهة، فهناك العديد من الإشكالات التي كانت مطروحة على الفلسفة الإسلامية استطاعت الحركة الفلسفية أن تواجهها، من ذلك قول أحد كبار الباحثين منذ عدة عقود: ((منذ مدة طويلة ونحن نستمتع إلى صحاحات تبعث من هنا ومن هناك تعلن أن الفلسفة الإسلامية بحاجة جادة إلى دراسة جدية، بحاجة إلى تحليل، بحاجة إلى تحديد أفكار كل فيلسوف، في كل مسألة من المسائل، بحاجة بعد ذلك إلى مقارنتها بما سبقها من فكر، وبما لحقها من فكر... فحتى الآن لم نفهم ما هي الفلسفة الإسلامية، ما هي أفكار...))<sup>(٢)</sup>.

وقد أعطانا هذا النص عدة محاور لمناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية المعاصرة:

- ١- الدراسات التحليلية.
- ٢- الدراسات حول أفكار كل فيلسوف، في كل مسألة من المسائل.
- ٣- الأفكار الفلسفية.

فقد وضع هذا النص أيدينا على كثير من المشكلات التي كانت تواجه الفلسفة الإسلامية في وقت كتابة النص، هذه المشكلات التي قامت الحركة الفلسفية بتقديم الكثير من الجهود في مواجهتها، فخلال السنوات الماضية، هناك الكثير من الدراسات العميقة والجادة التي تناولت بالبحث الشخصيات الفلسفية المختلفة سواء في مجال الفلسفة التقليدية أو في مجال علم الكلام أو التصوف، كما أن هناك أيضا الكثير من الدراسات الأخرى التي اعتنت بنظرية ما من النظريات الفلسفية، وقامت بالتعمق في دراستها ومقارنتها وتحليلها.

ومع ما أحرزته الفلسفة الإسلامية من تقدم في هذا المضمار، فلا بد لها من أن تستشرف إلى ما هو أكثر من ذلك وأن تتساءل: وماذا عليها بعد ذلك؟

وختاما فإننا نستطيع أن نقطع بأنه كانت هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة، وهي دون نزاع حلقة في سلسلة الفكر الإنساني، أخذت عما سبقها وغذت ما جاء بعدها، وفي وسعنا أن نعقد صلات بينها وبين الفكر الفلسفي القديم من جانب، والفكر الفلسفي المتوسط والحديث من جانب آخر، ومهما سميت بالمشائية فلا يعنى هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية، بل بالعكس هي فلسفة وليدة ظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوماتها، وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة، وكان أثر فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا وابن رشد في الفكر المسيحي أشد وأعظم، وكان هناك تياران واضحان في الفلسفة الأوروبية الوسيطة: التيار السينوي، والتيار الرشدي، وفي ضوءهما أصبح اللاهوت المسيحي علما متميزا، وفي وسعنا أن نقرر الآن أن الفلسفة الإسلامية تعد من أغنى الفلسفات التي عرفها التاريخ، فيها مادة غزيرة وعميقة، وفيها فكر حر طليق، أخذت وأعطت، وهي دون نزاع حلقة هامة من حلقات الفكر الإنساني<sup>(٣)</sup>.

**٥- بين الحكمة والفلسفة: ينقل الشهرستاني عن الفلاسفة أن الحكمة تنقسم إلى قسم عملي، وهو عمل**

(١) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص ١٨، ٢٤، ٢٧، ٣٠ - ٣١، ٣٧)، ثم أخذ بعد ذلك في فصلين كاملين في استعراض مباحث التصور والتصديق عند اليونان، وما أضاف الإسلاميون إليها من مباحث (ص ٢٧ وما بعدها).

(٢) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق القسم الأول من الإشارات والتبسيحات لابن سينا، مع شرح الطوسي (ص ٧ - ٨).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٧٧، ٨٧، ٨٨) باختصار وتصرف. وقد قام في دراسته القيمة بجزئها بتطبيق تلك المقارنة وبيان صلات الفلسفة الإسلامية بما قبلها وما بعدها، وتأثيرها وتأثيرها، وذلك من خلال دراسة عدة نظريات فلسفية هي: السعادة - النبوة - النفس - الألوهية - حرية الإرادة.

الخير، وقسم علمي، وهو علم الحق<sup>(١)</sup>.

ولهذا مال العديد من الفلاسفة الإسلاميين إلى اسم الحكمة بدلا من اسم الفلسفة، وفضلوا التلقب بالحكيم على التلقب بالفيلسوف، وهذا - كما هو واضح - تأثير إسلامي على الحركة الفلسفية الإسلامية.

ففي المحيط العربي الإسلامي وجدت بالفعل كلمة (حكمة)، لتؤدي المعاني التي تؤذيها كلمة فلسفة، غير أنه من الصحيح كذلك أن استعمالها كان يقصد به في كثير من الأحيان خاصة في المراحل المبكرة من الإسلام: الجانب السلوكي أو الفعلي الذي يجب أن يتسم بالسداد والتوفيق والإصابة بأيسر طريق، والواقع أن استقراء مفهوم كلمة حكمة في الاستعمال العربي يضع يدنا بالفعل على تنوع لا نظير له في هذا الاستعمال مما منح الكلمة مدى واسعا متعدد الأرجاء... والواقع أن القرآن الكريم يبين أن الحكمة خير لا يوازيه خير {ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا} [البقرة: ٢٦٧]<sup>(٢)</sup>.

ويحاول الإمام الغزالي أن يلم بأطراف الحكمة في جوانب ثلاثة هي على الترتيب: جانب الاعتقادات، جانب الأقوال، جانب الأفعال، فحقيقة الحكمة معرفة الحق من الباطل في الاعتقادات، والصدق من الكذب في الأقوال، والحسن من القبيح في الأفعال<sup>(٣)</sup>.

إن الإطار الأرحب لمفهوم الحكمة في المحيط الإسلامي ألقى بظلاله الوافرة على الفلسفة الإسلامية، وأثر في مناهج التصنيف فيها أثرا واضحا، وأكثر ما يبرز هذا التأثير في الجانب الإلهي والجانب الأخلاقي أو الصوفي في تلك الفلسفة، فنجد روحا صوفية واضحة مثلا عند فلاسفة الإسلام: كالفارابي وابن سينا، على ما سيأتي إيضاحه عند الحديث عن منهج التصنيف الفلسفي عند كل منهم<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا حاول بعضهم التفريق بين الحكمة الشرقية والفلسفة اليونانية، فقد ((اتفق جمهرة الباحثين على أن الشرق القديم قد سبق إلى ابتداء حضارات إنسانية مزدهرة ناضجة تجمع بين علم عملي يقوم على المشاهدات التجريبية، وتفكير ديني يستند إلى النظر العقلي المجرد، توصل حكماء الشرق القديم إلى إحداث صناعات وإقامة فنون وعلوم عملية كالرياضيات... واهتدى حكماء الشرق منذ الماضي السحيق بالتفكير النظري الديني إلى وجهات نظر في الكون وخالقه وأصل الموجودات وخيرية الأفعال الإنسانية وشريتها وغير ذلك من موضوعات لا تزال مجالاً للبحث الفلسفي... ولكن هذه الوجهات من النظر كانت في العادة تهدف إلى الخلاص من الشر والنجاة من الألم بالإضافة إلى أن هذا النوع من التفكير قد تولد عن نزعة التدين الفطرية في طبائع البشر. وجاءت فلسفة اليونان فتناولت المجالات التي غزتها حكمة الشرق من قبل، مع اختلاف في بواعث التفكير وطرق البحث ووجهات النظر إذ قصد اليونان إلى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلي الخالص، بواعث من اللذة العقلية وحدها، وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على كشفها من تحقيق لمطالب الحياة العملية أو إشباع لمقتضيات الحياة الدينية...))<sup>(٥)</sup>.

إن هذا الفرق بين وجهتي الحكمة الشرقية والفلسفة اليونانية هو فرق مؤثر للغاية في الحكمة أو الفلسفة الناتجة عن

(١) الشهرستاني، الملل والنحل (١١٧/٢).

(٢) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٢ - ١٣)، باختصار.

(٣) الغزالي، روضة الطالبين (ص ٢٣٥ - ط السعادة ١٩٢٤ م) نقلا عن: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٤-١٥).

(٤) انظر هنا: (ص ٢٣١، ٢٥٣).

(٥) أ/د توفيق الطويل، مقال ضمن كتاب مشكلات فلسفية، لإبراهيم عبد المجيد اللبان وآخرين، (ص ٣-٤).

هذه الوجهة أو تلك، بين الصبغة العملية، أو الصبغة النظرية، وهي أحد المعايير الفارقة بين المصنّفات في كل، وأحد موجّهات التصنيف في كل اتجاه منهما.

ويرى هورتن في الفصل الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية بعنوان فلسفة أن ناحية أخرى من نواحي الفلسفة الإسلامية آيتها إيمان أهل هذه الفلسفة بالدين، يعتقد هؤلاء الفلاسفة اعتقاداً جازماً بأن الإسلام هو أكمل وحى إلهي، فالنبي يرى في حالات إشراق وكشف خارق للعادة الحقائق الإلهية التي لا ينفذ إليها العقل البشري (أى الغيب) ثم يبلغها للناس، أما الفيلسوف فيكشف بعقله الضعيف بعض هذه الحقائق غير مخالف لما نزل به القرآن فكأنما وظيفة الفلاسفة الإسلامية الدعوة إلى دين الإسلام<sup>(١)</sup>.

ويرى المستشرق جوتيه<sup>(٢)</sup> أن أول واجب على الفلاسفة المسلمين هو أن يوقفوا بين هذين التيارين بحكم أنهم مسلمون متمسكون بدينهم وبحكم أنهم فلاسفة همهم أن ينشروا مذاهب الفلسفة اليونانية... وأن رأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

٦- ما هي الفلسفة الإسلامية الحقيقية: الفلسفة الإسلامية الحقيقية - فيما يرى الدكتور النشار - هي فلسفة المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وشيعية وصوفية أخلاقية سنية، وهذه الفلسفة لفظت فلسفة اليونان<sup>(٤)</sup>، وهذه الفكرة نجد لها جذورا عند رينان الذي نادى بأن الفرق الكلامية كالتدرية والجبرية والمعتزلة والأشعرية هي التي يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام، وإن كان المسلمون لم يطلقوا على هذا الطراز من المباحث اسم الفلسفة، وأنه متى وضع للفكر العربي تاريخ كان من الأهمية البالغة ألا ندع أنفسنا تضل بهذا الالتباس، وليس ما يسمى الفلسفة العربية (يعني المشائية التقليدية) غير قسم بلغ من الضيق ضمن الحركة الفلسفية في الإسلام ما كاد المسلمون أنفسهم يجهلون معه وجودها تقريباً<sup>(٥)</sup>.

وكان الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وأتباعه وغرماؤهم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام، فلا ضير أننا لم ننتج في دائرة الفكر اليوناني جديداً، لأنه كان يشغلنا تصورات أخرى أمدنا بها القرآن الكريم والسنة، وفي ضوئها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم، ولا شك أن الحياة الإسلامية كلها - أو هكذا ينبغي أن تكون - ليست سوى التفسير القرآني للحياة.

بل إن هؤلاء المتكلمين الممثلين لروح الإسلام أجمعوا على كون آراء أرسطو خارجة عن قواعد الإسلام، وكان أثر أرسطو محصوراً في دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامي وهي دوائر الفلاسفة<sup>(٦)</sup>.

ويعارض هذا الاتجاه باحثون آخرون يرون أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً، بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق، والمعاد فحسب، وتستهدف غاية دينية بحتة، ولئن صح هذا فيما يرون على علم الكلام فإنه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا من الخارج مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤).

(٢) أستاذ تاريخ الفلسفة الإسلامية بالجزائر. راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٠-٢١).

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٠-٢١).

(٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٨٤).

(٥) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١٠٦).

(٦) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٦٥، ١٦٦، ١٨٤ - ١٨٥، ٢٢٧) باختصار وتصرف.



الفلسفى الأجنبى، وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكرى حر، وجاءت متأثرة بالمناخ العقلى الإسلامى، وإنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يحدوه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفى يتميز بطابع فريد فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الإسلامية، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه<sup>(١)</sup>.

فالفلاسفة الإسلاميون لم ينفصلوا عن التيار العام للثقافة الإسلامية، فقد درسوها بعمق غالبا، والتزم أكثرهم بأحكامها، واتجهوا مخلصين للتوفيق بين الفلسفة وبين دينهم، والحق أن الحكم السليم على الفلاسفة الإسلاميين وإنتاجهم يقتضى الربط بين اتجاههم وسائر مدارس الفكر الإسلامى من كلام وتصوف وفقه وغيره، وهو ما سلكه بعض الدارسين للكندى وغيره، ومن جهة أخرى فإن هؤلاء الفلاسفة يمثلون إلى حد كبير مرونة العقل الإسلامى وقدرته على استيعاب الثقافات الأخرى، وإن تجاوزت هذه المرونة فى بعض الأحوال حدود الرشد والسداد إلى المساس بأصول الفكر الإسلامى<sup>(٢)</sup>، وقد تحدثنا عن مدى أصالة الفلسفة الإسلامية حديثا منفصلا فى موضعه.

على أنه ((يمكننا التمييز بين نوعين من الفكر الفلسفى فى الإسلام: أولهما الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، وهذا الفكر تتجلى فيه قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح. وثانيهما: الفكر الفلسفى الخالص، وهذا الفكر الأخير يقتضى معالجة المسائل المعروضة للبحث عن نحو خاص، بصرف النظر عن ارتباط هذه المسائل أساس بالشرعيات أو عدم ارتباطها، فهو إذن يعالجها بمنهج مغاير لمناهج المتكلمين والأصوليين والصوفية، وفيه تأثر فلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية عامة وأرسطو خاصة، وفيه أيضا تظهر قدرة فلاسفة المسلمين على الابتكار ولكه ابتكار محدود إذا قسناه بابتكار المسلمين فى مجال علومهم الشرعية))<sup>(٣)</sup>.

ومع الطابع الدينى الذى اتسمت به الفلسفة الإسلامية حيث عنيت بمشكلة الواحد والمتعدد، وعالجت الصلة بين الله ومخلوقاته، وحاولت التوفيق بين الوحي والعقل، والعقيدة والحكمة، والدين والفلسفة، فإن الفلسفة الإسلامية لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى، فعرضت لنظرية الوجود عرضا موسعا، وأدلت برأيها فى الزمان والمكان والمادة والحياة، واستوعبت أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية. على أنه لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة الإسلاميون وحدهم، بل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية من طب وكيمياء وفلك وهندسة حيث نجد آراء فلسفية يجب الوقوف عليها، وأن نمده إلى الدراسات الكلامية والصوفية حيث نجد مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجهها لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامى الخاصة، بل سنجد فى مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة<sup>(٤)</sup>.

ومن جهة أخرى فإننا نتفق مع الدكتور عبد الحليم محمود فى انتقاده لما توهمه بعض الكتاب أن التفكير الإسلامى أخذ يتدرج وينمو شيئا فشيئا على مر الزمن حتى أصبح ناضجا عميقا، وحاولوا فى شىء من التعسف أن يقدروا تيار التفكير الإسلامى على هذا الأساس ويتحدثوا عنه طفلا فشابا فرجلا، ولكن التفكير الإسلامى بدأ فى قوة جارفة بالقرآن

(١) انظر: أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٨، ١٢).

(٢) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٨١ - ١٨٣) باختصار.

(٣) أ/د الفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: أ - ب).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١٩/١ - ٢١) باختصار وتصرف.

— كلام الله تعالى — فاتخذ منه أساسا، واتخذ من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم قاعدة وهدايا، كما نرى في بدء الإسلام الأفاذ في مختلف النواحي، وإذا نظرنا إلى التيار الفلسفي فإننا نجد المشبهة يسيرون جنباً لجنب مع المعتزلة، ومع الكندي والفارابي وابن سينا نجد ابن باجه وابن طفيل متأخرين في النشأة عن هؤلاء الأولين ولم يبلغوا شأوهم، والأشاعرة كانت نشأتهم بعد المعتزلة ومدرسة ابن تيمية أتت بعد مدرسة الأشعري، فهل كانت المعتزلة أقل عمقا من الأشاعرة وهل كان الأشاعرة أقل تفكيراً من مدرسة ابن تيمية، الواقع أن التفكير الإسلامي كان بين مد وجزر، وخمول ونشاط<sup>(١)</sup>.

ونرى أن دراسة حركة التصنيف في المجال الفلسفي يمكنها أن تكشف عن مظاهر هذا المد والجزر والخمول والنشاط، وإن كانت حركة التصنيف قد نشأت متأخرة بطبيعة الحال عن حركة الفكر، إذ أن الأولى تعتبر في حقيقة الأمر إحدى آثار الثانية، وتتجلى فيها كل ما أصابها من مظاهر.

٧- أثر المدارس الفلسفية غير الأرسطية في الفلسفة الإسلامية التقليدية<sup>(٢)</sup>: تبدو الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية الأرسطية) أنها فلسفة موقفة انتخائية<sup>(٣)</sup>، كما أنه من المعروف أن الفلاسفة الإسلاميين التقليديين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطاً تاماً<sup>(٤)</sup>، فقبل إنهم: ليسوا في الواقع إلا شراحاً للتراث اليوناني وامتداداً للشراح الإسكندرانيين المتأخرين، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة<sup>(٥)</sup>. ومن الإشارات المهمة التي تؤكد هذا الكلام أن ابن النديم في فهرسته ذكر الفلاسفة الإسلاميين تحت نفس الفن مع اليونان<sup>(٦)</sup>.

ولكن فكرة سيطرة أرسطو على الفلسفة الإسلامية في جميع ميادينها والتي قال بها مؤرخو الفلسفة الإسلامية في أول الأمر سرعان ما بدأت تفقد قيمتها شيئاً فشيئاً، فقد وجد الدارسون تيارات فلسفية أخرى غير أرسطية استمدت منها الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك أفلاطون، كما رفضت المدرسة الإسلامية الكلامية آراء أرسطو وحرارته حرباً عنيفة لقوله بقدم العالم، ويمكن القول بأنه كانت هناك مدرسة إسلامية أفلاطونية تقابل التيار المشائي<sup>(٧)</sup>.

بينما يرى آخرون أن حركة الترجمة — والتي امتدت عبر ثلاثة قرون — نقلت عن ست لغات: العبرية، والسريانية، والفارسية، والهندية، واليونانية، واللاتينية، ولهذا فإن حركة الدراسات العقلية في الإسلام لم تقتصر على الفلسفة اليونانية —

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٦-٧).

(٢) للاستزادة بخصوص هذه المدارس، كالمدارس الشرقية القديمة، وفلسفة أفلاطون، ومدرسة الإسكندرية، والأفلاطونية المحدثة، وأثر بعضها على الفلسفة الإسلامية، بل وأثر المدارس القديمة منها السابقة على الفلسفة اليونانية على هذه الأخيرة نفسها حيث استمدت منها الفلسفة اليونانية الكثير من الأفكار والآراء: — أ. ف. توملين، فلاسفة الشرق. — أ/د عبد الرحمن بدوي، كتابه: (أفولطين عند العرب)، و(الأفلاطونية المحدثة عند العرب). — أ/د محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، (ص ١٠٥ - ١٦١). — أ/د نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها. — أ/د مصطفى النشار، وله عدة أعمال مهمة في الموضوع، ويقدم من خلالها منهجاً واضحاً ومحدداً وأصيلاً لإعادة التاريخ للفلسفة القديمة والعربية وهو فيه مغاير لوجهة النظر الغربية غير الموضوعية، منها: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، (ص ٢٧-٤٩)، حيث أكد على أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية تنتمي في الأساس إلى التراث الشرقي القديم أكثر من انتمائها إلى الفلسفة اليونانية.

(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٨٣).

(٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٨٢).

(٥) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ١٤)، ونشأة الفكر الإسلامي (١/١٠٧).

(٦) ابن النديم، (ص ٤٩٩ - ٥٣٦، ٦٧٧).

(٧) أ/د على سامي النشار، الأصول الأفلاطونية — فيدون، (ص ٢١٥ - ٢١٦)، وقد اهتم ببيان أثر أفلاطون ومحاورته فيدون في العالم الإسلامي سواء في الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية (ص ٢١٥ - ٣٣٣). كما اهتم أ/د مصطفى النشار في كتابه فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ببيان أثر أفلاطون على الفلسفة الإسلامية.

وإن كانت قد عُييت بها - بل اتصلت أيضا بالثقافة الهندية والفارسية، وعرفت البرهامية والسمنية، والزرادشتية، والمزدكية، والمانوية، وقد أثر كل هذا في الحركة الفكرية الإسلامية<sup>(١)</sup>.

ويرى الدكتور النشار أن المدرسة الرواقية كان لها أكبر الأثر في مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذا في التراث الإسلامي من المدرسة المشائية، على خلاف ما هو شائع<sup>(٢)</sup>. وهناك فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة مالوا إلى الرواقية وأضافوا أبحاثا خاصة بهم، كما أن المتكلمين والأصوليين الأوليين لم يقبلوا منطق أرسطو، وحاولوا إقامة منطق جديد. وأهم أصول الرواقية التي سنجد لها أثرا في التصنيف الفلسفي:

١ - الروحانية. ٢ - الإشراقية. ٣ - الحرية الإنسانية بمعنى ما.

٤ - الجبرية. ٥ - الجسمية، والتي أثرت في آراء مقاتل في التجسيم، كما أثرت في نظرية جسمية

الوجود عند هشام بن الحكم.

٦ - وحدة الوجود، والتي بدأت بالظهور عند الجسمية، كتطور لفكرة الجسم الرواقية، فقد تطورت فكرة الجسم الرواقية

إلى فكرة وحدة الوجود، وأثرت فكرة الجسم الرواقية أثرا واضحا في نشأة نظرية وحدة الوجود لدى الصوفية الفلاسفة.

٧ - الإسمية، فالمذهب الراوقى يسمى بالمذهب الإسمى، حيث ينكر وجود الكليات في الخارج، ويقرر أن الوجود

الوحيد في الخارج هو الوجود الشخصي. وسنجد لهذه الفكرة أثرها عند غالبية المتكلمين الذين يذهبون إلى أن الماهية

ليست بشيء على الإطلاق، وأن الكلي لا وجود له في الخارج، مما سبب عليه إنكار الحد الأرسطي القائم على الكليين

الجنس والفصل.

٨ - الأخلاق الرواقية، والتي أثرت في كثير من صوفية الإسلام، وفي أبحاثهم الأخلاقية.

وكان لأفلاطون - كما يرى الدكتور النشار - أثره في دوائر المتكلمين والفقهاء الظاهريين، والمفكرين السلفيين،

وفي مدرسة الصوفية الإشراقية وأصحاب وحدة الوجود، أما في دوائر الفلسفة التقليدية: فقد كانت مدرسة محمد بن زكريا

الرازي أفلاطونية، كما كان الكندي أفلاطونيا أكثر منها أرسطاطاليسا، كما كان كثير من آراء الفارابي كما في الجمع بين رأيي

الحكيم وابن سينا كما في الرسائل والإشارات كانت أفلاطونية.

كما أن برقلس الأفلاطوني كان له أثر كبير في الفارابي وابن سينا، إلى الدرجة التي يمكن معها القول بأن برقلس هذا

قد أثار ثورة في الفلسفة الإسلامية التقليدية.

والأفلاطونية المحدثة هي أكثر المذاهب أثرا في الفلسفة الإسلامية التقليدية، حيث أثرت في عدة طوائف، وكان في

الأفلاطونية المحدثة غنوص.

كما كان لمذهب الحرائية الصابئة الفلسفي أثره - على ما يرى بعض الباحثين - في الكندي، ومحمد بن زكريا

الرازي، والفارابي، والمعز الفاطمي، والإسماعيلية، وفي الفيلسوف الصوفي الباطني ابن مسرة<sup>(٣)</sup>.

(١) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٧٧/٢ - ٧٨).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١٧٩/١). وانظر أيضا: أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، (ص ٩ - ١٣).

(٣) أ/د النشار، منهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص ١٥، ٤١ - ٤٣)، نشأة الفكر الإسلامي، (١٦٥/١ - ١٦٦، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٣،

١٨٥، ٢١٣ - ٢١٩، ٢٥٢ - ٢٥٣). وللاستزادة بخصوص أثر أفلاطون في العالم الإسلامي راجع: أ/د عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية

الأفلاطونية، حيث قدم للكتاب بدراسة حول هذه النظرية وآثارها عند الفلاسفة المسلمين (٧-٣٧)، ثم أعقب ذلك بتحقيق رسالتين في الموضوع

رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لبعض العلماء، ولم يُعرف اسمه، ورسالة (في المثل الأفلاطونية والمثل المعقدة والفرق بينهما) لقصاص باشي زاده.

كما قام أ/د علي سامي النشار بدراسة أفلاطون وخاصة نص محاورة (فيدون) وأثرها في العالم الإسلامي، وذلك في القسم الثالث من كتابه الأصول

على أن هناك حركة لا تنكر من التأثير والتأثر بين الحضارات جميعها، فلا يمكن أن تتهم الحضارة الإسلامية وحدها بأنها هي المتأثرة الوحيدة بحضارة اليونان. ومن جهة أخرى فإن لعلماء المسلمين مواقف نقدية واضحة قوية تجاه الفلسفة اليونانية، لا يمكن معها إطلاق القول بالتأثير المطلق للفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

ومن الممكن القول بأنه في حقبة تالية للقرن الرابع ستكون الفلسفة (اليونانية والمشائية) قد استقرت... وتكون حركة التراث السابق على الإسلام قد بلغت غايتها مما يعطى مهلة لهضم ذلك التراث<sup>(٢)</sup>.

فإذا كانت المواقف الأولية لمفكرى الإسلام الحقيقيين في القرنين الثاني والثالث تمتاز بأنها رافضة إجمالاً وابتداءً لفلسفة اليونان، فإنه بعد حقبة هضم التراث اليوناني في القرن الرابع وما بعده سنجد أن تلك المواقف الراضية ستصبح أكثر دخولا في التفاصيل.

ويكاد يتفق الأستاذ الدكتور أبو ريان مع هذا الرأي الذي ساقه الدكتور النشار، والذي يرى أن الفلسفة الإسلامية ليست مشائية فحسب، ويقول الدكتور أبو ريان في هذا الصدد: ((وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة، فإننا بعد أبحاث في مدى عشرين عاما تقريبا قد استطعنا أن ندحض هذا الرأي وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الإسلامية، وقد اتبعنا منهجا تاريخيا أثبتنا فيه ضحالة الرأي الذي ساقه المؤرخون والذي يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذي وجهه إليه الغزالي، وكانت نقطة البداية في منهجنا بعض النصوص الإشراقية التي تذكر أن رئيس الإشراقين هو أفلاطون، وأن أتباع الإشراقية هم الأفلاطونيون... على أن هذا التيار الأفلاطوني كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار في صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس، واتجه إلى الحكمة المشرقية، وخصوصا في الجزء الأخير من الإشارات المسمى بمقامات العارفين، وكذلك في رسائله الصغرى، وهي التي تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقي، أي عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائي المعروف... وكان على أبي البركات البغدادي أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائي في نقده في كتابه المعبر... وقد اعتقد المؤرخون عن غير حق أن مذهب ابن سينا الرسمي ظل معروفا في العالم الإسلامي وعلى الأخص في إيران إلى القرن التاسع عشر الميلادي، ولكن الواقع أن الإشراقية هي التي احتلت مكان الصدارة في الفكر الإسلامي إلى وقت متأخر، وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع، وكان بعض الإشراقين يشرحون ابن سينا بآرائهم الإشراقية كصير الدين الطوسي، وقد وصلت الإشراقية - أي الأفلاطونية - إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطوني الكبير صدر الدين الشيرازي صاحب كتاب الأسفار الأربعة، وكانت مدرسته هي التي استمرت في إيران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطوني طريقه إلى الظهور، كذلك أخذ أرسطو الحقيقي طريقه إلى الظهور على يد ابن رشد، هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفي عند المسلمين أشرنا إلى أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد، وحسبنا أن نؤكد على ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقي على ضوء ما أوجزنا<sup>(٣)</sup>.

الأفلاطونية، (ص ٢١٣-٣٣٣).

(١) راجع في هذا الصدد: أ/د سعيد مراد، الحضارة العربية الإسلامية وموقف الغرب منها، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٥٥ - ٨٢).

(٢) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٧٠).

(٣) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٣ - ٢٥) باختصار وتصرف يسير.

٨- أثر مشكلات الترجمة على الفلسفة الإسلامية: قال أبو حيان في المقابسات: على أن الترجمة من لغة

يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية قد أدخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد . . . .

ويقول الغزالي في تهافت الفلاسفة: ثم المترجمون لكلام أرسطو طاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك نزاعا بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي وابن سينا . . . .<sup>(١)</sup>.  
على أننا نظلم المسلمين ظلما بينما إن نحن حملناهم مسئولية ما حدث خلال حركة النقل من أخطاء علمية وفنية، وتحريف لبعض المذاهب، ونسبة أفكار لغير أصحابها، فقد نقلت مذاهب الفلسفة اليونانية إليهم في هذه الصورة التي لا تخلو من الخلط والتشويش<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد على هذا العديد من الباحثين المعاصرين الذين يرون أن النقلة من السريان اقتصررت جهودهم على نقل مصنّفات العصر الهليني (ما بعد أرسطو) بما تضمنته من تليقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند المسلمين، بحيث يمكن القول بأنها أعاقت التطور الطبيعي للعقل الإسلامي، بل وحجست انطلاقه إلى حين، ويمكن أن يشار في هذا الصدد إلى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية وكتاب النفاحة، وغيرها، والتي هي على مذهب الأفلوطينية المحدثه، ومع هذا فقد نسب الكثير منها إلى أرسطو، ومن ثم حدث خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالإضافة إلى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريس وثامسطيوس وآمونوس والإسكندر الأفروديسي، ونشأت مشائبة إسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو، وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثه، وفي هذا الجو المليء بالتناقضات

لم يستطع العقل الإسلامي أن يبرز جوهره الخلاق في ميدان الفلسفة نقيًا خالصًا، فقد تعثر في مواطن هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكري، وبذل مجهودًا ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من إسهاره على يد المدرسة الإشرافية أو الأفلاطونية الإسلامية، ثم على يد ابن رشد الذي يمثل العودة إلى أرسطو الحقيقي<sup>(٣)</sup>. ومن هذا يتضح أن بعض محاولات التوفيق بين أفلاطون وأرسطو جرى بعضها قبل الإسلام لدى بعض المشتغلين بالفلسفة، ولم تكن جريرة فيما وقع لآراء أرسطو من تشويه وتحريف، بل إن الأمر قد تم من قبل لدى المدارس اليونانية، والإسكندرانية، ولدى السريان، ثم جاء المترجمون فنقلوا هذا التراث على صورته التي انتهت إليها، دون أن ينتبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من أخطاء<sup>(٤)</sup>.

بل ذهب بعض الباحثين إلى أن الفارابي وابن سينا من بعده لم يخطئا في نسبة أثولوجيا إلى أرسطو، لأن إثبات صحة الكتب سابق على تعلم الفلسفة، ولكن الفارابي وجد فيه كلاما لا يعقل أن يكون أرسطو قد تركه، خاصة وأن الفارابي على وعى بقضية الانتحال في مؤلفات أرسطو، فهو يقول مثلا في تجريد الدعاوى القلبية: ((الدعاوى القلبية المنسوبة إلى أرسطو مجردة من الحجج لأبي النصر الفارابي))<sup>(٥)</sup>.

(١) نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٤٢ - ٤٣).

(٢) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٢).

(٣) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢١ - ٢٢) باختصار وتصرف.

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ٨٩). وانظر للتوسع: أ/د أليير نصري نادر، مقدمة تحقيق (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابي، (ص ٤٦ - ٦٨).

(٥) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٧٨).

وقد كان من آثار هذا أن الفارابي حين اطلع على كتاب الربوبية - الذي نقله المسيح بن ناعمة الحمصي وأصلحه يعقوب الكندي وقد نُسب خطأ إلى أرسطو - واعتقد الفارابي خطأ أنه لأرسطو فقام بتحرير نظريته المشهورة في التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون معتمداً على هذا الكتاب بالذات، وهكذا وقع الفارابي في الخطأ - رغم شكه في نسبة الكتاب إلى أرسطو - وانهارت نظريته في التوفيق بمجرد أن تبين أن هذا الكتاب ليس لأرسطو<sup>(١)</sup>.

ورغم أثر هذا التعويق المشار إليه على مصنّفات الفلسفة الإسلامية كالردود على الفلاسفة والانتصار لهم، مما استنزف جهداً كبيراً من العقل الإسلامي. لكن السؤال: هل يمكن للعقل الفلسفي أن ينضج دون احتكاك بشتى المدارس الفلسفية الأخرى؟

يبدو أنه لولا هذا الاحتكاك ما كانت لتظهر العديد من نظريات الفلسفة الإسلامية، وما كان لفلاسفة الإسلام أن يتطرقوا لها لولا الجدل الفلسفي الذي دار.

#### ٩ - موقف الجمهور الراض للفلسفة وأثره على الفلاسفة الإسلاميين: قاوم جمهور المسلمين الفلسفة،

ووصل بهم الحد في هذه المقاومة إلى توجيه الاتهام بالإلحاد لمن يشتغل بعلوم الفلسفة أو يقرأ المنطق، ويحكي ابن النديم قصة توضح هذا الموقف في ترجمة أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، فيقول: ((وكان فاضلاً في سائر العلوم القديمة والحديثة، تلا في تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه... وكان يُرمى أبو زيد بالإلحاد، فحكى عن البلخي أنه قال: هذا الرجل مظلوم - يعني أبا زيد - وهو موحد، أنا أعرف به من غيري، وأنا نشأنا معاً، وإنما أتى من المنطق، وقد قرأنا المنطق، وما ألدنا بحمد الله))<sup>(٢)</sup>. لقد كان مجرد الاشتغال بعلوم الفلسفة القديمة يجعل أصابع الاتهام بالإلحاد تتجه إلى المدارس لها، وذلك نتيجة اختلاط علوم الفلسفة القديمة في صورتها الأصلية بما لا يوافق الشرع الإسلامي.

وقد دعا هذا الفلاسفة الإسلاميين - في مواجهة هذا الرفض - للتمسك بالرأى الرواقي القديم أن السعادة هي المطلوبة لذاتها، وقد أثرت هذه الفكرة الرواقية (تحصيل السعادة) على بعض مؤلفات الفلاسفة كالفارابي وابن سينا<sup>(٣)</sup>. كما سنجد أن هذا الرفض قد دفع الفلاسفة الإسلاميين لاتخاذ موقف محدد بخصوص تعريف الفلسفة كما سنعرض له حاول أن يصبغها بصبغة إلهية.

فالفلسفة عند فلاسفة الإسلام هي بحث في الله من حيث هو، ومن حيث استطاعة القدرة الإنسانية على التوصل إليه وإلى معرفته، وهو تعريف أفلاطوني محدث<sup>(٤)</sup>.

يقول طاش كبرى زاده بعد أن تكلم عن فضل العلم<sup>(٥)</sup>: ((وإياك أن تظن من كلامنا هذا أن تعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة المموهة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ونقحها نصير الدين الطوسي ممدوحاً، هيهات هيهات، إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سموها أنفسهم حكماً الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها حكمة، وربما استجهلوا العرى منها... وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٠).

(٢) ابن النديم، الفهرست، (١/١٣٨).

(٣) راجع بخصوص ذلك: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١١٢ - ١١٣).

(٤) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٨٤).

(٥) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/٣٠ - ٣١).

والنصارى، لأنهم يتسترون بزى أهل الإسلام. نعم إن من رسخ قواعد الشريعة فى قلبه، وامتلاً قلبه من عظمة هذا النبى الكريم وشريعته، وتأييد دينه بحفظ الكتاب والسنة وقوى مذهبه فى الفروع يحل له النظر فى علوم الفلسفة لكن بشرطين: أحدهما: أن لا يتجاوز مسائلهم المخالفة للشريعة، وإن تجاوزها فإنما يطالعها للرد لا لغيره. وثانيهما: أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام.

ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين من هذه الجهة لعدم قدرتهم على تمييز الجيد من الردى وربما يستدلون بإيرادها فى كتب الكلام على صحتها، وما كان هذا المزج إلا منذ ظهر نصير الدين الطوسى وأحزابه لا حياهم الله، وإنما السلف مثل الإمام الغزالي والإمام الرازى مزجوا كتب الكلام بالحكمة لكن للرد كما تراه فى تصانيفهم، ولا بأس بذلك، بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم)).

#### ١٠ - تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين وبيان اختلافهم فيه<sup>(١)</sup>: ((ليس من الميسور لأى باحث

مهما بلغ من سعة الأفق وعمق الإدراك أن يضع تعريفاً للفلسفة، يحدد مسألتها، وموضوع البحث فيها لدى مختلف الأمم، وفى جميع العصور، فقد كان معنى الفلسفة يتغير من حين لآخر، وتتسع دائرة اختصاصها أو تضيق تبعاً لمستوى التفكير أو انحطاطه فى مجتمع من المجتمعات، وكان موضوعها كذلك يتغير بتغيير مفهومها<sup>(٢)</sup>، كما أن الطابع الشخصى للفلسفة كان من نتائجه تلك الكثرة الواضحة لتعريفات الفلسفة، بل إن بعض المؤرخين للفلسفة عدلوا عن تعريفها لصعوبة التوصل إلى تعريف جامع مانع لها<sup>(٣)</sup>، وذهب آخرون إلى أن تلك التعريفات على كثرتها لا تقدم تصوراً دقيقاً شاملاً للفلسفة بسبب الطابع الشخصى الواضح فيها، فكل فيلسوف ينبغى أن يُعرّف الفلسفة بحسب مذهبه الفلسفى الذى يؤسسه، فصاحب المذهب المثالى فى تفسير الوجود والمعرفة والأخلاق يختلف فى تحديده للفلسفة عن الفيلسوف الذى يفسر ذلك من وجهة نظر مادية أو تجريبية<sup>(٤)</sup>، ولكننا يمكن أن نخلص من هذا إلى أن الفلسفة ليست فى نهاية الأمر إلا منهجاً خاصاً من مناهج التفكير يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود وعلاقة الإنسان به، ولا يقيد نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل رجال العلم (التطبيقي) ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند علماء الدين<sup>(٥)</sup>.

ونحسب أن مناهج التصنيف فيها أيضاً ستتغير تبعاً لكل ذلك، فلا بد إذن من ملاحظة تعدد تعريف الفلسفة<sup>(٦)</sup>،

واختلافه من فيلسوف إلى آخر، وأثر ذلك على منهج كل فيلسوف فى تصنيفه للفلسفة.

وتمهيداً لتعريفها عند الإسلاميين، فلا بد من لمحة سريعة عن تعريفها عند فلاسفة اليونان، فقبل سقراط لم يكن فرق بين الفلسفة والعلم بمعنى مطلق المعرفة، حيث شملت الفلسفة كل المعارف الإنسانية المعروفة، ويتوالى العصور ضاقت

(١) للتوسع بخصوص تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين راجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، نصوص واصطلاحات فلسفية عربية، (ص ١٧ - ١٦٥)، حيث انتخب مجموعة ممتازة من النصوص الفلسفية الأصلية التى تساعد على استجلاء صورة الفلسفة ومكانتها فى الحضارة الإسلامية مقارنة بصورتها عند اليونان، وليس فقط تعريفها بالمعنى الاصطلاحى للتعريف.

(٢) أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية، (ص ٩).

(٣) انظر لمزيد من التوسع حول مشكلة تعريف الفلسفة: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١-١١).

(٤) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٨). وانظر أيضاً: أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ٩ - ١٣).

(٥) أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ١٣).

(٦) انظر بخصوص تعريفات الفلسفة وأصل اشتقاقها: أ/د سليمان دنيا، التفكير الفلسفى الإسلامى، (ص ١٤-٢٩). أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية، (ص ١٠-١٧).

دائرة الفلسفة، بانفصال بعض فروع المعرفة عنها شيئاً فشيئاً، حتى صار موضوع الفلسفة الذي يميزها هو البحث في الوجود وعلله وغايته ومصيره، فيرى سقراط أن الفلسفة هي: ((البحث عن الحقائق بحثاً نظرياً وخاصة المبادئ الخلقية، من خير وعدل وفضيلة))، فقد وجه سقراط مجهوده إلى التعرف على ملكات الإنسان، وما يتصل بها من أفعال عقلية أو خلقية. وعند أفلاطون كانت الفلسفة هي ((البحث عن حقائق الأشياء وعن الجمال والانسجام الذي يوجد في الأشياء والذي ليس إلا الخير))، كما كان موضوعها عنده ((جواهر الأشياء وحقائقها الثابتة التي لا تتحول ولا تتغير)) والتي يطلق عليها أفلاطون اسم المثل، حيث تمثل نظرية المثل قطب الرحى من الفلسفة الأفلاطونية، غير أننا نجد معنى الفلسفة وموضوعها يتسعان عند أرسطو أكثر منهما عند سقراط وأفلاطون، فالفلسفة عنده ((العلم بالمبادئ الأولى التي تفسر بها طبيعة الأشياء حين يتدرج العقل عند مواجهته للأشياء من علة إلى علة حتى يصل إلى العلة الأولى التي هي علة العلل أو حقيقة الحقائق))، وأما موضوعها عنده فقد آل إلى البحث في مجموعة علوم: المنطق - الجدل - المناظرة - العالم الطبيعي - ما وراء الطبيعة - النفس - العقل<sup>(١)</sup>.

فالفلسفة في المذهب الرواقى مثلاً: العلم بالأمر الإلهية والإنسانية، والعلم ثلاث: طبيعي، وخلقى، ومنطقي. وقد أثر هذا التعريف في الفلسفة الإسلامية ونظرياتها حول النفس والحواس والفكر والإله<sup>(٢)</sup>. ومن جهة أخرى فإن التعريف اللغوي للفلسفة له دلالة التي لا ينبغي إغفالها، فلفظة فيلسوف في اللغة اليونانية تعني محب الحكمة، والفيلسوف لا يصف نفسه بأنه حكيم، بل محب للحكمة، وهذا يشير إلى صفتين من الصفات التي ينبغي للفيلسوف التحلي بها: التواضع في وصف نفسه بأنه محب للحكمة وحسب، يبذل أقصى جهده للوصول إليها دون أن يدعى السيطرة عليها أو امتلاكها. وينبنى على هذا الصفة الثانية وهي: سعة الصدر وسماحة الفكر إزاء الآخرين، فحيث لا يزعم الفيلسوف أنه الوحيد الباحث عن الحقيقة، وإنما ينظر إلى أنه واحد ممن يطلبونها، وللآخرين الحق في طلب الحقيقة أيضاً، من ثم لا يتصف الفيلسوف بالتعصب أو التحجر<sup>(٣)</sup>. إن هذا المفهوم للفلسفة هو مفهوم ضروري لإدراك طبيعة الفلسفة، وطبيعة المصنّفات فيها، وطبيعة الاختلاف الواسع بين الفلاسفة.

أما تعريف الفلسفة عند فلاسفة الإسلام:

١ - فالفلسفة عند الكندي: ((علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان))، وقد بين أن الفلسفة تحوى ((علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وعلم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل))<sup>(٤)</sup>، ويرى أن ((أشرف الفلسفة وأعلىها مرتبة: الفلسفة الأولى، أعنى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق))<sup>(٥)</sup>.

على أن الكندي قد ذكر عدة تعريفات أخرى للقدمات لها في موضع آخر فقال: ((حدها القدمات بعدة حروف: إما من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة... وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر

(١) أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية، (ص ١٢-١٤) باختصار وتصرف وإضافة يسيرة.

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٧٤ - ١٧٨).

(٣) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ١٠ - ١١).

(٤) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٢٥، ٣٥)، أ/د أبو ريذة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).

(٥) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٠).



طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة. وحدوها أيضا من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت، والموت موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن. والثاني: إماتة الشهوات، فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر...<sup>(١)</sup>.

ثم قال بعدها: ((فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنباتها، ومائتها وعللها بقدر طاقة الإنسان))<sup>(٢)</sup>.

فيظهر اهتمامه بالجانب الإلهي والأخلاقي للفلسفة في قوله ((الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان))، وإذا كان الله هو مصدر الفضائل ومنبع الكمال، فالفيلسوف عند الكندي هو ذلك الذي يجعل تلك الفضائل والكمالات الإلهية بمثابة مثل عليا يبذل أقصى الجهد في محاولة التشبه بها. وكذلك يظهر اهتمامه بالجانب الأخلاقي للفلسفة في قوله ((العناية بالموت)) إله كلامه، فكأن الفلسفة هي الوسيلة إلى السمو بالجانب الأخلاقي في الإنسان<sup>(٣)</sup>.

كما يظهر اهتمامه بالجانب المعرفي للفلسفة في قوله ((فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنباتها، ومائتها وعللها بقدر طاقة الإنسان))، وهو بذلك يقترب من أرسطو حين يتحدث عن الفلسفة الأولى ويعطيها المكانة العليا بين فروع الفلسفة. لكن الكندي يتخذ من ذلك منطلقا للحديث عن معنى تتميز به الفلسفات الدينية عن سواها، ويبان أنه لا تناقض بين الدين والفلسفة، فالفلسفة علم الأشياء بحقائقها، ويدخل فيها ((علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل))، فإذا كانت الفلسفة الحققة تدعو إلى هذه الأمور أيضا فلا مجال إذن للقول بوجود تعارض بين الدين والفلسفة، وهكذا يمكن القول بأن معنى الفلسفة قد اتسع عما كان عليه في الفلسفة اليونانية، لأنه لم يعد مقصورا على الاهتمام بالمعرفة أو الأخلاق فحسب، بل أضيف إليهما مهمة الدفاع عن العقيدة والبرهنة على صحتها، والذي يعد من خصائص الفلسفة الدينية<sup>(٤)</sup>.

ويظهر من موقف الكندي من تعريف الفلسفة أنها ((تتحول - بحسب فهم الكندي لها - إلى فلسفة دينية، أو ذات وظيفة دينية، وهو فهم يتسم بالخصوصية، إذا قورن بالفهم العام للفلسفة، حيث لا تستلزم الفلسفة في ذاتها موقفا دينيا معيناً))<sup>(٥)</sup>.

٢- والفلسفة عند الخوارزمي هي: علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح<sup>(٦)</sup>.

وهذا التعريف يجعل الفلسفة لا تتعارض مع الإسلام، فالإسلام لا يمنع السعي إلى معرفة الحقائق، كما أن الشريعة بنيت على مراعاة الأصلح.

٣- والفلسفة عند الفارابي هي: العلم بالموجودات بما هي موجودة. وصناعة الفلسفة عنده هي الصناعة التي

(١) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ١٢١ - ١٢٢).

(٢) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، (ص ١٢٣). والإنية يستعملها الكندي بما يقابل الحقيقة، كما وضع الأستاذ الدكتور أبو ريدة (ص ٢٧ - ٣٠) في تعليق ضاف له حول هذا المصطلح.

(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٢٥).

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٢٧ - ٢٩) باختصار، وتصرف.

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ٢٠٢).

(٦) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، (ص ١١٣).

مقصدها تحصيل الجميل فقط، وتسمى الحكمة على الإطلاق<sup>(١)</sup>.

ويوضح ذلك بأن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقيّة، وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هي المستتبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا للفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية، وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه<sup>(٢)</sup>.

٤ - وتذكر رسائل أخوان الصفا أن الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعلم بما يوافق العلم.

والعلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثاني المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعية، والرابع العلوم الإلهيات<sup>(٣)</sup>. وبعد الكلام على أنواع الرياضيات من العدد والهندسة والنجوم والموسيقى، وأنواع المنطقيات وهي: معرفة صناعة الشعر، ومعرفة صناعة الخطب، ومعرفة صناعة العلوم الطبيعية، ومعرفة صناعة البرهان، ومعرفة صناعة المغالطين في المناظرة والجدل، وأنواع العلوم الطبيعية وهي سبعة: علم المبادئ الجسمانية، وعلم السماء والعالم، وعلم الكون والفساد، وعلم حوادث الجو، وعلم المعادن، وعلم النبات وعلم الحيوان.

بعد ذلك ذكرت أنواع العلوم الإلهية وهي خمسة، أولها: معرفة الباري جل جلاله، والثاني: علم الروحانيات، وهو معرفة الجواهر البسيطة العقلية العلامة الفعالة التي هي ملائكة الله. والثالث: علم النفسيات، وهي معرفة النفوس والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية. والرابع: علم السياسة وهي خمسة أنواع: السياسة النبوية، السياسة الملوكية، السياسة العامية، السياسة الخاصة، السياسة الذاتية. والخامس: علم المعاد، وهو معرفة ماهية النشأة الأخرى<sup>(٤)</sup>.

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: فأخوان الصفا لا يقسمون العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، بل يدخلون القسم العملي كله في الإلهيات، ويدخلون في علوم الفلسفة ما لم يدخله من قبلهم من السياسة النبوية وعلم المعاد. وهذا التقسيم مهم جدا لبيان مذهب أخوان الصفا في منهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، وأثر الإسلام عليهم واضح في إدخال السياسة النبوية وعلم المعاد في الفلسفة. ومن هنا فإن تعليق الشيخ مصطفى عبد الرازق مهم في بيان تفردهم بذلك عن قبلهم<sup>(٥)</sup>.

ولأخوان الصفا تعريف آخر للفلسفة: ((أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية)).

واعلم أن معنى قولهم: طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب في كلامه وأقواله، ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرذاعة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته، هذا هو معنى قولهم: التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان؛ لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير<sup>(٦)</sup>. ولأخوان الصفا تعريفات أخرى للفلسفة<sup>(٧)</sup>.

(١) للتوسع بخصوص مفهوم الفلسفة عند الفارابي راجع: أ/د جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه (ص ٤١٨-٤٢١).

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٩ - ٥١، باختصار وتصرف يسير.

(٣) رسائل أخوان الصفا (٤٨/١-٤٩)، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٥).

(٤) رسائل أخوان الصفا (٢٦٦/١-٢٧٥)، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٥).

(٥) انظر ملاحظات حول تقسيم أخوان الصفا لعلوم الفلسفة: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم (ص ١٨٤ - ١٨٨).

(٦) رسائل أخوان الصفا (٢٧/١)، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٦).

(٧) راجع: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم (ص ١٧٧ - ١٧٩).

٥- ويعرف ابن سينا في رسالة أقسام العلوم العقلية الحكمة بأنها صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية<sup>(١)</sup>.

٦- ويقول الصدر الشيرازي<sup>(٢)</sup>: ((اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين، لا أخذًا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت: نظم العالم نظاما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى)).

ولابد أن نلاحظ في تعريفه البدء بالوجود، والتأكيد على التحقيق بالبراهين، والتأكيد على التشبه بالباري تعالى. وأنه يلاحظ في كل ذلك أن يكون قدر الوسع الإنساني.

ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه يوشك ألا يخرج تعريف الحكمة وتقسيمها بعد ابن سينا عن التعاريف والتقسيم التي سبق إيرادها، واكتفى في بيان جملة ذلك بما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون حيث قال: علم الحكمة: علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. وموضوعه: الأشياء الموجودة في الأعيان والأذهان. وعرفه بعض المحققين بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، فيكون موضوعه الأعيان الموجودة... وتلك الأعيان إما الأفعال والأعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا، أو لا. فالعلم بأحوال الأول يؤدي إلى إصلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية، والعلم بأحوال الثاني يسمى حكمة نظرية؛ لأن المقصود منها حصل بالنظر. وكل منهما ثلاثة أقسام: أما العملية فلأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل، ويسمى تهذيب الأخلاق، وقد ذكر في علم الأخلاق، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل... ويسمى تدبير المنزل... وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى السياسة المدنية... وإما النظرية فلأنها إما علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل إلى المادة كالإله، وهو علم الإلهي وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة، وهو علم الأوسط ويسمى بالرياضي وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجى والتعقل كالإنسان وهو العلم الأدنى ويسمى بالطبيعي.

وجعل بعضهم ما يفتقر إلى المادة أصلا قسامين: ما لا يقارنها مطلقا كالإله والعقول، وما يقارنها لكن على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر الأمور العامة، فيسمى العلم بأحوال الأول علما إلهيا، والعلم بأحوال الثاني علما كليا وفلسفة أولى<sup>(٣)</sup>.

### ١١ - المشكلة الفلسفية: إن أى فيلسوف فى كتابه إنما يتناول مشكلة أو عدة مشكلات فلسفية محاولا تناولها

بالبحث الفلسفى، من ثم فهناك علاقة وتقى بين منهج التصنيف وبين المشكلة الفلسفية، فكلما كان منهج الفيلسوف فى تصنيفه أقدر على تحديد المشكلة الفلسفية، وأقوى على تحليلها، وأمكن فى تناولها من شتى الجوانب كلما كان منهجه التصنيفى أنضج، وأكثر تعبيراً عن الفلسفة ومشكلاتها.

لكن ما هى المشكلة الفلسفية ؟

(١) نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٨.

(٢) الصدر الشيرازى الحكمة المتعالية (١/٤٧)، وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٧-٥٨).

(٣) نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٦٧.

إن المشكلة الفلسفية ((تتميز بأنها موضوع معقد غامض يواجهه الفيلسوف، وليس الغموض هنا ناشئا عن جهله بالمعطيات التي قد تساعد على حل المشكلة، إذ أن المشكلة التي يكون الجهل سبب غموضها ليست مشكلة فلسفية، لكننا نسمى المشكلة فلسفية حين نكون على علم تام بكل الوقائع اللازمة لحلها، ثم نظل بعد ذلك في حيرة وقلق لا ندرى ما طريق حلها.

إن المشكلة الفلسفية لتتطوى على موقف نألفه جميعا ونظنه أمرا سهلا واضحا، لكن ما أن نبدأ النظر فيه بعين فاحصة حتى نجد الوضوح قد تبحر، وتراكم عليه غموض كثيف، فإذا جمعنا مزيدا من معرفة مناسبة للمشكلة لم نزد إلا غموضا بحيث يصبح حل المشكلة أمرا صعبا... فمثلا يؤلف الإدراك الحسى مشكلة فلسفية بالرغم من أنه ليس هنالك شىء أكثر إلفة لنا من إدراك الأشياء من حولنا واستخدام الحواس، حين أنظر إلى القلم الذى أكتب به الآن مثلا، فإن الفيلسوف يتساءل: هل ندركه إدراكا مباشرا ونعرف عليه بلا حائل بيننا وبينه، أم ندركه إدراكا غير مباشر؟ وليس شرح معنى الإدراك المباشر أمرا سهلا، وأى شرح له يوقعنا فى مشكلات فلسفية أخرى: فما أدركه إدراكا مباشرا هو مجموعة معطيات حسية عن لونه وشكله وملمسه... إلخ، أما القلم ذاته فإنى أستدل على وجوده وأشتق معرفتى له من تلك المعطيات، ولكن هل يستلزم الإدراك الحسى مجرد انتباه الحواس، أم أنه يحتاج أيضا لخبرات وذكريات ماضية وتأويلا، وهل يحدث لى أحيانا أن أتق برؤيتى شيئا، لكن لا وجود له فى الواقع، وهل الشروط الفسيولوجية والفيزيائية كافية لتفسير الإدراك، وهل ما يحدث فى المخ من آثار ضوئية هو ذاته اللون الأسود أو الأحمر؟ لقد استحالت واقعة الإدراك الحسى أمام هذه الأسئلة وكثير غيرها إلى مصدر قلق وحيرة<sup>(١)</sup>.

## ١٢ - خصائص النظرية الفلسفية: النظرية الفلسفية مرتبطة بالواقع الإنسانى وبالعالم الذى نعيش فيه، ورغم ذلك

لا تؤيدها الملاحظات الحسية والتجارب، ولا تنكرها أيضا، ويميزها ذلك عن النظرية التجريبية العلمية، ومن جهة أخرى ليس للنظرية الفلسفية ضرورة منطقية، كما لا يمكنك الحكم عليها بالصحة أو الفساد الصورى، لأنه لا يمكنك الحكم عليها بالصدق أو بالكذب الواقعى.

ومن هنا تمتاز النظرية الفلسفية بخاصتين: أنها قبلية، وأنها ليست قضية منطقية.

والمقصود بالقبلية هنا أنها قد استقلت عن أى خبرة فليست تجريبية ولا مستنبطة مما هو تجريبى، كما أنها لا تقبل التحقيق التجريبى، فالتجربة لا تؤيدها، ولا تنكرها، من ثم فمن يرفض نظرية فلسفية لأنها لم تتحقق تجريبيا يسىء فهم طبيعة الفكر الفلسفى، وذلك لأنك لا تستطيع أن تثبت بالتجربة وجود الأشياء التى لا ندركها إدراكا حسيا راهنا، فإذا قلت مثلا: إن الأشياء المادية الجزئية كالمنازل والأشجار والبحار... إلخ موجودة حتى حين لا تكون موضوع إدراكنا الحسى الراهن، فهذه نظرية لا تؤيدها ولا تنكرها التجربة.

فالنظرية الفلسفية قبلية تستقل عن أى خبرة بمعنى أنها ليست تجريبية ولا مستنبطة من تجريبى وإن كانت تحوى قضية تجريبية أو أكثر، فقول الفيلسوف القائل بالعلية مثلا: ((لكل حادثة علة)) قضية فلسفية ليست تجريبية لأنه تعميم يشمل ما وقع تحت خبرتنا فى الماضى والحاضر والمستقبل. كما أن التجربة لا تؤيدها، ولا تنكرها، فالنظرية الفلسفية لا تقبل التحقيق التجريبى. أما المقصود بأنها ليست قضية منطقية، أى: ليس لها ضرورة منطقية، وإذا كانت النظرية الفلسفية والنظرية المنطقية

(١) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٩ - ١٠) بتصرف.

تتفقان في أن كليتهما قبلية لا تقوم على خبرة حسية، ولا يعتمد صدقهما على تحقيق تجريبي، ولكنهما تختلفان في أن النظرية الفلسفية ليست صورية بحتة، ولا صادقة دائما ولا يترتب على إنكارها تناقض، كما أنها لا تنطق ببرهان صوري محكم. ولا يلزم الحجة الفلسفية أن تكون استدلالا منطقيا صوريا محكما، بحيث تتميز المقدمات والنتيجة، أو تتجنب الدور الفاسد، أو تشبه البرهان الهندسي الدقيق في إحكامه، وإنما يكفي فقط أن تكون الحجة مدعمة بمقدمات مقنعة<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: أن لا صدق ولا كذب في النظرية الفلسفية، فليس من طبيعتها أن تكون صادقة دائما، فإن الشك ممكن فيها بل ويمكن إنكارها دون وقوع في التناقض لأنها مجرد وجهة نظر، فيجب أن نتحدث فقط عن قبول نظرية ما والاعتناع بها، أو عدم قبول أخرى وعدم الاعتناع بها. كما أنه ليس من طبيعتها الإحكام الاستنباطي الصارم، بل لا يفسدها الوقوع في الأخطاء المنطقية<sup>(٢)</sup>.

فهل هناك فرق بين النظرية الفلسفية الحديثة، والنظرية الفلسفية القديمة، والتي جرى عليها الفلاسفة المسلمون. إن كل مذهب فلسفي إنما هو وجهة نظر تنطوي على رسم نموذج أو إطار لأصناف الأشياء الموجودة في العالم، وطريقة ترتيبها، وارتباط بعضها ببعض، ووجوه تمييز بعضها عن بعض... وعلى هذا فكل مذهب فلسفي إنما هو إطار تصوري... ومن هنا يقدم لنا تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية تتعدد بتعدد الفلاسفة، يتفق بعضها مع بعضها الآخر في خطوطها الأساسية... وتختلف مع مذاهب أخرى حتى في خطوطها الأساسية... فالمذاهب الفلسفية تتعدد وتعارض تبعا للتصورات التي يعتبرها هذا الفيلسوف أو ذاك أساسية ومركزية في خبرتنا بالعالم كمن يعتبر الوجود والطبيعة، وآخر يعتبر الإنسان، وآخر يعتبر الوجود الإلهي، وفيلسوف لا يتجاهل معطيات العلوم التجريبية، وآخر يتجاهلها<sup>(٣)</sup>.

من هنا فإننا لا نقول عن أى نظرية فلسفية إنها صادقة أو كاذبة، بل نقول فقط إنها مقبولة أو غير مقبولة. ومعيار القبول هو الاعتناع بها، ولا يقوم الاعتناع بالنظرية الفلسفية على توفر التجارب أو الاستدلال المنطقي، بل يقوم الاعتناع على مقومات كثيرة أهمها ثلاث:

(١) البساطة (فينفر الإنسان مما هو معقد مركب وينزع إلى ما هو بسيط).

(٢) الوضوح (فيقبل الإنسان ما هو واضح سهل الفهم والإدراك).

(٣) الشمول (بحيث يكون المذهب الفلسفي قادر على تلبية حاجات الفرد والرد على ما يقلقه ويحيره)<sup>(٤)</sup>.

إن هذه المعايير الثلاثة كما هي معايير لمدى قبول أى نظرية فلسفية، فهي كذلك تصلح أن تكون معايير لقبول منهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية. إن ما سبق يؤكد على الطابع الشخصي الواضح في الفلسفة، فكل فيلسوف له الحق في أن يبدي ما يشاء من الآراء ما دامت هذه الآراء مصحوبة بالدليل والبرهان، وليس الفيلسوف مطالب ولا ملزما باتباع آراء السابقين من الفلاسفة، بل إنه بحسب المنهج الفلسفي ذاته مطالب بالنظر إلى تلك الآراء نظرة نقدية فاحصة، فالفلسفة بحث عقلي حر ليس فيه مسلمات، ولا شك أن تلك الحرية التي تقوم عليها الفلسفة تؤدي إلى كثرة المذاهب وتنوعها، ويترتب على ذلك ضرورة أن تتعدد زوايا الرؤية الفلسفية<sup>(٥)</sup>.

(١) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٢ - ١٦، ٢٤) باختصار.

(٢) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٢١، ١٢٥).

(٣) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٢ - ١٩) باختصار، وتصرف واسعين.

(٤) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٩) باختصار.

(٥) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ٦ - ٧).

إننا بحاجة إلى استجلاء هذه الطبيعة الحرة للفلسفة في أعمال الفلاسفة الإسلاميين، هل تحققوا بهذه الروح، وامتازوا بها في فلسفتهم، أم كانوا مجرد نقلة لفلاسفات غيرهم.

### ١٣ - مناهج البحث الفلسفية وأثرها في مناهج التصنيف: ليس المنهج - كما يؤكد أ/د حسن حنفي -

حكرا على شعب بعينه، ولكن نظرا لسيادة الثقافة الغربية ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، وتوارت المناهج في الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية، وذاعت المناهج الغربية خارج حدود الغرب، فازدوجت الثقافات اللأغربية بين مناهج غربية ومناهج وطنية، مناهج تجزيئية ومناهج كلية، مناهج تميز بين المنهج والموضوع، ومناهج توحد بينهما، مناهج صورية عقلية أو تجريبية غايتها المعرفة، ومناهج تجمع بين المعرفة والسلوك، في الحضارات الشرقية كان المنهج والموضوع شيئا واحدا، وفي الغرب بدأ المنهج معاديا للموضوع، لأن الموضوع كان معاديا للمنهج قبل العصور الحديثة، حيث كان الإيمان تسليم دون برهان، فنشأت المناهج معادية لموضوعاتها، والعقل متبرص باللاعقل، والتجربة معادية للنظر، كان الموضوع ضد المنهج في العصر الوسيط الأوربي، ثم صار المنهج ضد الموضوع في العصر الحديث، ولم يقع الوئام بين المنهج والموضوع في حضارة الغرب إلا أخيرا في فلسفة الظاهريات.

أما في الحضارة الإسلامية فتأكد وحدة المنهج والموضوع، فالوحي هو الموضوع الأول، وهو في نفس الوقت منهج العقل والبرهان نظرا لموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، والطبيعة أيضا الموضوع الثاني تخضع لنسق العقل من خلال القانون، فنسق الطبيعة هو نسق العقل، والنظر في الآفاق وفي النفس يؤدي إلى نفس الحقيقة، فقدم الإسلام نموذج وحدة الوحي والعقل والطبيعة في مقابل نموذج مفارقة الوحي للعقل والطبيعة وكبديل عنه<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء الإطار السابق يمكن القول بأنه ليس للفلسفة منهج واحد، وإنما عدة مناهج، على أنها على نوعين: نوع اختلط بالمذاهب الفلسفية بحيث يصبح المنهج جزءا من فلسفة الفيلسوف، ولا يمكن عزله عنها، ولهذا لا يمكن دراستها إلا من خلال دراسة فلسفتهم. ونوع آخر من المناهج الفلسفية أعلن عنها بعض الفلاسفة في صراحة ووضوح، ولم يعلن عنها البعض الآخر، لكن يمكنك العثور عليها في ثنايا كتبهم، ويمكننا عزلها عن مذاهبهم الفلسفية ودراساتها<sup>(٢)</sup>.

لقد عزى ديكرت تضارب النتائج التي يصل إليها مختلف الفلاسفة حول مشكلة واحدة إلى تحبط في المنهج، فاقترح منهجا، روحه بداهة الرياضيات ويقين نتائجها. لكن كانط لم ير المنهج الديكارتي فصل الخطاب، ورأى أن الفلسفة لا زالت تفتقر إلى منهج، بل نعى أيضا أن موضوعاتها لم تتميز بعد. ثم جاء هوسرل ورأى أن الفلسفة لا ينقصها تحديد موضوعاتها، وإنما تحديد منهجها، فوضع منهجا يدعو فيه إلى ضرورة التخلص من أي اعتقاد أو فرض سابق أو تحيز خاص مهما كان راسخا. أما رسل فإنه لا يعترض على ما وصل إليه هوسرل وإن كان رأى أن التخلص التام من الفروض والتحيزات الراسخة أمر غير ممكن، ولقد قدم رسل منهجا رأى فيه أن الفلسفة يمكن أن تصير علما وأن تتقدم إذا قسمنا مشكلاتها المعقدة أجزاء، وتناولنا كلا منها على حدة، في أناة وصبر، وإذا أفدنا في الفلسفة من تطورات المنطق والعلوم بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء<sup>(٣)</sup>.

وفي محاولة الدكتور زيدان للبحث عن مدى قيام منهج محدد يلتزم به الفلاسفة وجد أن تلك المناهج صنفين: مناهج

(١) أ/د حسن حنفي، المنهج الفلسفي، بحث منشور ضمن كتاب ((فضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج)) إعداد د/ يوسف زيدان (ص ٤٣ - ٤٨) باختصار.

(٢) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٢٢).

(٣) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٦-٧) باختصار وتصرف.

متداخلة تداخلا تاما مع مذاهب أصحابها بحيث يستحيل تمييزها، ويمثل هذا الصنف من المناهج أصدق تمثيل: المنهج الترنسندنتالي عند كانط، والمنهج الجدلي عند هيجل... وهنالك صنف آخر من المناهج أدركها أصحابها في وضوح وأمكنتهم عزلها عن مذاهبهم، ومن هذه المناهج: المنهج الفرضي (أفلاطون)، المنهج التمثيلي (أرسطو)، منهج الشك واليقين (ديكارت)، المنهج الظاهراتي (هوسرل)، منهج التحليل (مور ورسل)، ثم ذكر الدكتور زيدان أنه سيذكره في بحثه موجزا لتلك المناهج وتطبيقا لكل منهج على إحدى نظريات فيلسوفه، توضيحا للمنهج، وحكما على مدى نجاحه فيه، واتخذ من ذلك سبيلا للوصول إلى تركيب منهج يحوى العناصر المشتركة بين تلك المناهج بحيث يقبله كل الفلاسفة رغم اختلافاتهم الضخمة الأخرى<sup>(١)</sup>.

وقد قدم الدكتور محمود زيدان دراسته المتميزة عن مناهج البحث الفلسفي ومشكلاته، ويمكن أن نستعرض من خلاله أهم مناهج البحث الفلسفي:

١- المنهج الفرضي، وهو أقدم المناهج الفلسفية، ويسمى أيضا: الجدل، والتحليل، وما المنهج الحوارى لسقراط وتلميذه أفلاطون إلا صورة له. ولقد سمي بالمنهج الفرضي لأنه يبدأ بفرض. فالحوار الأفلاطوني الشهير - كما في كتابيه فيدون والجمهورية مثلا - نموذج لهذا المنهج وخلاصته أن أتقدم بقضية وتسمى فرضا، وأناقشه مع الآخرين بقصد تنقيحه حتى نصل معا إلى صياغته بوضوح، وهذا المنهج نستطيع أن نلتمسه عند زينون الأيلي معلم سقراط، ومن المحتمل أيضا أن زينون أخذ بذرة هذا المنهج عن فيثاغورث<sup>(٢)</sup>.

٢- المنهج التمثيلي، وهو المنهج الذى يتناول بعض التصورات المشتقة من الخبرة أو بعض العلاقات فى مجال الخبرة ويعممها لكى يقول شيئا عن طبيعة الوجود أو يقترح طريقة ممكنة لفهم نماذج أخرى من خبرات تختلف عن تلك التى بدأنا منها تصوراتنا، وهو منهج شائع بين الفلاسفة فى مختلف العصور، وهو المنهج الذى وصل أرسطو من خلاله إلى القول بمبدأ الغائية وتعميمه، ولهذا فإن نظرية الغائية<sup>(٣)</sup> أحد أهم الأبواب التى يمكننا منه الدخول إلى مذهب أرسطو كله، ويعتبر أرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلي لعرض نظرية الغائية فى الكون، لأنه بدأ بملاحظة الإنسان فى نشاطه اليومي وسلوكه الخلقى ورأى أن كل أعماله موجهة لأهداف، كما لاحظ أن الدولة نسق متماسك من الأفراد والمؤسسات يحقق كل منها غايات محددة، والغايات على مراتب، فمن الغايات ما تكون وسيلة لغاية أبعدها، والغاية الأخيرة عند أرسطو هى الخير الأسمى، أو الفضيلة، والتى تنقسم إلى فضائل خلقية وفضائل نظرية، وتحقق الفضائل الخلقية بتعاون العقل مع العناصر اللامعقولة فى الإنسان وهى: الوجدانات - الغرائز - الانفعالات - الرغبات، وهذا التعاون يتحقق من خلال ما يسميه أرسطو بالوسط الخلقى، أى الاعتدال بين الإفراط والتفريط. أما الفضيلة النظرية فهى التأمل الفكرى لبلوغ الحكمة، والحكمة هى التشبه بالإله بقدر ما تسمح به طبيعة الإنسان، ولهذا يرى أرسطو أن العقل هو الجزء الإلهي فى الإنسان، ولقد عمم أرسطو هذه الخاصة الإنسانية (الغائية) على الكون بالإجمال، وبنى عليه نظريته فى مراتب الوجود، وأدناها مرتبة: المادة التى لا صورة لها، وهى المادة الأولى، وأعلاها هو: المحرك الأول الذى لا يتحرك، وهو صورة خالصة لا مادة به، ويقع بين الطرفين تلك الموجودات المؤلفة من مادة وصورة معا، وذلك هو سبيل أرسطو فى إثبات وجود الله تعالى، وهو البدء بظاهرة الحركة والاستناد إلى ضرورة وجود علة للحركة، فالمتغير يفترض شيئا ثابتا وإلا استحال تفسير التغير والحركة، وبهذه الغائية

(١) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٦-٧) بتصرف.

(٢) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٢٧-٣٦).

(٣) للتوسع بخصوص الغائية والسببية وتطورها راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ١٧٦ - ١٩٩). أ/د زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، (ص ٢٧٩ - ٣٠٩).

هاجم أرسطو التفسير الميكانيكي للكون والقائل بأن الكون مادي بحت، وأن قوانين الفيزياء والميكانيكا قادرة على تفسير كل شيء فيه، وأن هذه القوانين حتمية وضرورية، ومصدر هذه الضرورة أو الحتمية هي نقطة بدء ولا تفسير لها<sup>(١)</sup>، ولا يعترض أرسطو على خضوع الكون لقوانين ضرورية حتمية، بل دعا إلى اكتشافها، لكنه رأى أن بالكون عنصر آخر غير مادي هو طريقة تركيبه وعلّة حركته أو نموه، فلا صدفة عمياء ولا عبث، فقد رأى أرسطو أن كَوْنًا توجهه غائية، أكثر قبولاً لدى العقل مِنْ كَوْنٍ تحكمه ضرورة عمياء لا عقل فيه، ولكنه كان حذرا في تعميمه للغائية لإدراكه أن لكل مبدأ استثناء، فلم يعمم الغائية تعميما مطلقا وإنما يفسح مجالاً للانحراف عنه، كالكوارث البيئية والحروب ونحو ذلك مما يعصف بالغايات التي تسعى لتحقيقها صنوف الكائنات<sup>(٢)</sup>.

٣- منهج الشك واليقين: وهذا المنهج نجد أصوله عند الإمام حجة الإسلام الغزالي<sup>(٣)</sup>، كما أن ديكرات من فلاسفة الغرب يعتبر أول من قرره كمنهج فلسفي في عصور النهضة، ويهدف من خلاله إلى الوصول إلى قضايا يقينية لا يشوبها احتمال أو شك، وسبيل ذلك هو الاستنباط (كما في الحساب والهندسة) لا الاستقراء الذي يؤدي كثيرا إلى استدلالات كاذبة أو احتمالية، وإذا كان اليقين هو هدف هذا المنهج، فإن الشك المنهجي أول الطريق، فلا بد أن نضع معارفنا السابقة موضع الشك، والمقصود بالاستنباط عند ديكرات الانتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى، وإنما نعرف صدقها بإدراك كل خطوة من خطوات الاستنباط والتأكد من سلامة الانتقال<sup>(٤)</sup>. ونلاحظ أن هذا المنهج يمكن لأي باحث أن يقبله ويستخدمه، وهو منهج قوى محكم يعين على توضيح أفكارنا، وإقامة بناء فلسفي أو علمي متنسق متماسك، على أن ديكرات لم يكن أول من اكتشفه، وإن كان أول من صاغه في وضوح، فلقد استخدم هذا المنهج كل الفلاسفة تقريبا دون أن يشيروا إليه صراحة فكانوا يبدؤون في الأعم الأغلب بما يرونه واضحا مقبولا ويحللون ما يصلون إليه من مواقف فيصعدون في بناء نسق متكامل تركيبى. وإن كان هذا المنهج يصعب تطبيقه بالكامل، لعدم القدرة على التخلص التام من التحيزات<sup>(٥)</sup>. وهناك فرق بين الشك المنهجي والشك المذهبي، فالشك المذهبي وسيلة وغاية، وهي نزعة فلسفية قديمة لا تعرف للجهل الإنساني حدودا وتعتبر العقل عاجزا تماما عن أية معرفة، ويبدأ صاحبه شاكا وينتهي شاكا، ويسميهم فلاسفة العرب بالأدريين، أما الشك المنهجي فهو وسيلة فحسب، ويزاوله الفيلسوف في أول طريق البحث ليعيد الآراء المسبقة والمبتسرة، والشك المنهجي ضروري لكل باحث عن المعرفة، ولا يرمى إلى هدم المعرفة كما هو الحال في الشك المذهبي، بل على العكس يرمى إلى الوصول للمعرفة اليقينية<sup>(٦)</sup>.

٤- منهج الظواهر، وهذا المنهج أقامه هوسرل الفيلسوف الألماني (ت ١٩٣٨ م)، والمقصود بالظواهر: القضايا اليقينية في الشعور والذات وخبراتها من إدراك ووجدان وتخيل ورغبة وتذكر وشك واعتقاد وحكم. وأولى خطوات هذا المنهج هي البدء بقضايا موضوعية نقبلها جميعا دون أدنى شك لنقيم معرفة ضرورية يقينية مطلقة، وثانيها: التماس القضايا اليقينية في الشعور وأفكاره والذات وخبراتها، تلك الأفكار معطيات مباشرة وتلك هي الظواهر بالمعنى الدقيق كما تقدم.

(١) انظر بخصوص مبدأ الحتمية وما جرى حولها، والعجز عن تفسيرها تفسيراً علمياً رغم أن قوانين علم الطبيعة التقليدي مبنية على أساس الحتمية، وظهور بعض المبادئ البديلة له (كالاحتمية، والغائية): أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٥٨ - ٧٧).

(٢) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٣٧ - ٤٨).

(٣) للتوسع بخصوصه راجع: أ/د محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكرات.

(٤) انظر الكلام عنها بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٤٩ - ٦٣).

(٥) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٦٣).

(٦) أ/د يحيى هويدى، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ١٢٣ - ١٣٢) باختصار واسع.



وثالثها: تحليل الأفعال العقلية كخبرات موجهة. رابعها: وصف الماهيات وصفا يوضح ما أماننا ويحلله. وقد أراد صاحب هذا المنهج تقديم تحليل للتعبيرات اللغوية للكشف عن ماهياتها فوجد تلك الماهية في معناها، ووجد معنى التعبيرات اللغوية في دلالتها على حقائق لا تؤلفها وإنما هي معطيات وأن لها موضوعيتها بحيث تؤلف ما يمكن تسميته بعالم المعاني، من حقائق صادقة دائما لها ضرورتها الملحة التي لا نملك إلا قبولها، وليست أشياء في ذاتها، ولا عالما أفلاطونيا، ولا أفكارا عن الألوهية<sup>(١)</sup>. وقد شاع نسبة هذا المنهج لهوسرل الذي كان له فضل الكلام عنه بوضوح، واستخدامه كمنهج فلسفي متكامل وضع من خلاله مذهبه الفلسفي، لكن أعتقد أننا سنجد أسسا قوية لهذا المنهج عند الصوفية في مواجهتهم للسلوك البشري، ورصدهم له.

٥- منهج التحليل: وهو منهج قديم وممتد عبر التاريخ استخدمه الفلاسفة من قديم كسقراط في تحليله بحثا عن تعريفات محددة للألفاظ وأفلاطون وأرسطو في بعض نظريتهما... مرورا بديكارت رائد التحليل الفلسفي في عصر النهضة، وانتهاء بالفلاسفة الإنجليز في القرن العشرين والذين طوره وأضافوا إليه عناصر جديدة في ضوء التطورات المعاصرة<sup>(٢)</sup>. هذه هي أهم المناهج الفلسفية التي يمكن أن نتلمس من بينها عناصر مشتركة يمكن أن نتخذ منها بوجه عام أغلب الفلاسفة، ويتلخص ذلك في منهج التحليل والتركيب.

ويتلخص منهج التحليل في مراجعة ما لدينا من أقوال الفلاسفة السابقين، وتناولها تناولا نقديا، ثم تصنيف المشكلات الفلسفية وتمييزها، فتقسيم المشكلة الفلسفية الواحدة إلى عدة مشكلات، فتناولها واحدة واحدة بغية الوصول فيها إلى حل أو اتخاذ موقف بشأنها. ولقد أعلن كثير من الفلاسفة أن الفلسفة توضيحية وتحليلية.

وهما شقان لمنهج واحد، أو أنهما منهجان متضايقان، لأن من يقوم بتحليل موقف مركب إلى عناصره إنما يريد ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيبا جديدا، أو يصنفها تصنيفا جديدا، أو يكتشف علاقات جديدة بين تلك العناصر، أو يفعل هذا كله، وهذا هو التركيب، وإنما يصل إليه الفيلسوف عن طريق الفرض الفلسفي الذي له معطيات، من تلك المعطيات: العناصر التي توصل إليها بتحليله. ومن هنا فيمكن تسمية المنهج الفلسفي - التحليل والتركيب - بالمنهج الفرضي، ما دام الفرض الفلسفي هو قوام المذهب الفلسفي، وهذا المنهج الفرضي قديم قدم أفلاطون.

وكان المنهج السوفسطائي هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لا تدل على ماهية ثابتة، مما دعا سقراط إلى محاولة وضع منهج جدلي أيضا لتثبيت الماهيات<sup>(٣)</sup>، ثم أتى بعد ذلك أرسطو بمنهجه المحدد في التعريف بالماهيات.

وقد خطا الفلاسفة المسلمون بهذا الأمر خطوات أخرى بانين على المنهج الأرسطي في تحديد الماهيات، وفي علاقة الدوال (الأسماء) بالمدلولات (المسميات)، بحيث تكون العلاقة بينهما أبدا واضحة ومحددة. وقد أثرت هذه القضية بوضوح على المصنِّفين المسلمين، وفي العلوم كافة، والذين دائما ما يبدأون كلامهم في أي مبحث بتحديد الماهية، وذكر تعريفها، وأصل معناها في اللغة<sup>(٤)</sup>.

ورغم ما يبدو من السبق المنطقي للمنهج على النظرية، حيث يسبق المنهج في بعض العلوم نظرياتها بزمن، وقد

(١) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٦٥ - ٨٠).

(٢) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ٨١ - ٩٨).

(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٦٣ - ١٦٤).

(٤) للتوسع بخصوص أثر المنهج الأرسطي انظر: د/ إبراهيم مدكور، المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، بحث بالفرنسية ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣١٣ - ٣٣٥).

يتأخر الإدراك الواضح للمنهج في بعضها الآخر، لكن المنهج في الفلسفة متأخر زمنا دائما عن النظرية أو المذهب<sup>(١)</sup>.

#### ١٤ - علاقة المنطق بالفلسفة وأثره في مناهج التصنيف: هل المنطق هو جزء من الفلسفة أم خارج عنها،

لقد طرح الباحثون هذا السؤال وحاولوا الإجابة عنه<sup>(٢)</sup>.

ومن المؤكد أن منطق أرسطو لم يكن صوريا فحسب بل صوري ومادى أيضا، بينما اقتصر الإسلاميون منه على الجانب الصوري فقط<sup>(٣)</sup>. كما أنه لا بد من نقد محتويات منطق الإسلاميين ليس فقط في ضوء منطق أرسطو بل أيضا في ضوء منطق الرواقيين<sup>(٤)</sup>. على أن الإسلاميين قد أضافوا بعض الأبحاث، وخاصة اللغوية منها، والتي لا نجد لها شبيها لا في منطق أرسطو، ولا في منطق الشراح اليونانيين<sup>(٥)</sup>.

ومباحث الألفاظ تسود الشراح الإسلاميين وهي غريبة عن منطق أرسطو ولم يشذ إلا أبو البركات البغدادي<sup>(٦)</sup>.

كما تظهر بعض المشكلات التصنيفية الأخرى الناتجة عن اختلاف المنهج الفلسفي، فمثلا المقولات (الكم -

الكيف - الأين - المتى... إلخ) هل هي منطقية أم ميتافيزيقية؟

يرى ابن رشد أنها منطقية، بينما يرى ابن سينا أنها ميتافيزيقية، وقد حذفها بالفعل المناطقة المسلمون المتأخرون من المنطق الصوري، وأفردها بعضهم بالتأليف كعلم مستقل، بينما ذكرها كثير من المتكلمين المتأخرين في الأمور العامة والمقدمات العقلية لعلم الكلام كالفخر والعسد والسعد والبيضاوي<sup>(٧)</sup>.

#### ١٥ - علاقة الفلسفة الإسلامية بعلم الكلام وأثر ذلك على مناهج التصنيف فيهما: لقد كان ((استمداد

الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث في زمن قبل هذا (علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي) فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية إنما ترجع في أصلها إلى مشكلات علم الكلام، ومن ثم فإن النقاء الفلسفة بالدين كان لا بد أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذي لا مفر منه بين مسلمة العقل ومسلمة الوحي والعقيدة، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخرة، وقضايا الإسلام الأساسية. غير أن هذه المحاولات لم تتمر بسلام، فقد حدثت ردود فعل مختلفة وبدرجات متفاوتة؛ إذ تصدى الغزالي للفلسفة وكفر منتحلها في مسائل معينة، لكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددين في التمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق<sup>(٨)</sup>.

وعلى خلاف ذلك يرى الأستاذ ليون - وإن كان كلامه محل نظر واسع - أن الفلسفة الإسلامية نجت من العبودية

للكلام الذي تدمع به الفلسفة المسيحية السكولائية، فالفلسفة الإسلامية بعيدة عن أن تكون من أى وجه خاضعة للكلام،

(١) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (ص ١٢٣ - ١٢٤، ١٢٩).

(٢) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ١٨ - ٢٢).

(٣) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٢٢ - ٢٣). وانظر بخصوص الخصائص العامة لمنطق أرسطو، وأهم ما وجه له من نقد في ضوء المنطق الحديث: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ١ - ٥، ١٥ - ١٦).

(٤) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٢٣ - ٢٤).

(٥) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٢٧، ٣٧).

(٦) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٣٣، ٣٥).

(٧) ???

(٨) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٤ - ٥).

بل لا يمكن أن يقال إنها خاضعة للعقائد هي شيء مختلف تمام الاختلاف؛ لأن العقائد وسيلة لتحقيق مصلحة الجماعة، أما تلك الفلسفة فهي وحدها التي تعبر عن الحقيقة النظرية بذاتها على حين أن العقيدة ليست إلا مثالا تخياليا لها. والفلسفة هي التي تحترم العقائد الدينية الموجهة للجمهور لا لأهل النظر الفلسفي لمكان نفعها للجماعة ولمصدرها الديني<sup>(١)</sup>.

على أن دراسة هذه الفكرة وبيان مدى تأثيرها على مناهج التصنيف. هل حقا لم تخضع الفلسفة الإسلامية لتأثير العقيدة، وأثر ذلك على مناهج التصنيف في الفلسفة، وهل أثرت الفلسفة في أساليب علماء الكلام وأثر ذلك على التصنيف في الكلام. والذي يبدو أنه كان هناك دائما علاقة متبادلة بين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، فقد استرشدت الفلسفة الإسلامية في مواقفها بالموقف الكلامي بصفة عامة وحاولت الالتزام بأسس العقيدة الإسلامية، كما حاول علم الكلام الاستفادة بالأساليب والطرق الفلسفية لدعم موقفه أثناء حركته الفكرية.

---

(١) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦.

## الفصل الأول: رصد عام

### أنواع مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية

١- إن الوقوف على قوائم مؤلفات فلاسفة الإسلام سواء القديمة كترك التي قدمها مثلا ابن النديم في فهرسته، وابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء، أو تلك الحديثة كالتى قدمها الأب فنواى لمؤلفات ابن سينا وابن رشد، تؤكد على أن المناهج العامة للتصنيف في الفلسفة الإسلامية بقيت تقليدية إلى حد كبير، وملتزمة بخطة التصنيف المشائية بصفة عامة، من حيث الموضوعات والتى تجمعها فى الفلسفة المحاور التقليدية (المنطقيات / الطبيعيات / ما بعد الطبيعيات / الرياضيات ... )، على اختلاف بين كل فيلسوف فى الترتيب بينها بحسب مذهبه، أو من حيث كونه مندرجا تحت منهج تصنيف (جوامع / رسائل)، أو منهج تصنيف (شروح / مختصرات)، أو نحو ذلك من مناهج التصنيف العامة التى سبق الحديث عنها، مع وجود بعض تنوعات وتعديلات، كالاختلاف فى نقطة البدء بين الرياضية عند الكندى والمنطقية عند الفارابى، ولكن يبقى المهيم على الإطار العام لمصنفي الفلاسفة هو خطة تصنيف علوم الفلسفة التى يغلب عليها روح فلسفة الأوائل بطبيعة الحال. وخارج هذه الحدود لن نجد من النوع فى مناهج التصنيف ما سنجده فى علم التصوف مثلا إلا النوع النادر فى منهج التصنيف الفلسفى كالقصة الفلسفية التى نجدها عند ابن سينا وابن باجه وابن طفيل والسهروردى المقتول مثلا<sup>(١)</sup>، وما عدا ذلك فمناهج التصنيف الفلسفية الإسلامية تقليدية إلى حد كبير، ويبقى البحث عن خصائص مناهج التصنيف الفلسفية مرتبطة بكل فيلسوف على حدة.

٢- ولهذا تبقى وجوه التميز وسمات الاختلاف بين فيلسوف وآخر مرتبط بمذهبه وفلسفته، ولا تتحول غالبا إلى منهج تصنيف عام متكرر إلا نادرا كما حدث فى منهج تصنيف القصة الفلسفية، ومهما وجدنا من مناهج تصنيف داخل المجال الفلسفى الإسلامى فستظل مرتبطة دائما بالشخصية الفلسفية، ويمكن تماما فهم هذا فى ضوء ما تقدم الحديث عنه من الطابع الشخصى للفلسفة وطبيعة النظرية والمنهج الفلسفيين، التى تظل مرتبطة بشخص الفيلسوف، وقد أثر ذلك وبوضوح كما نرى على مناهج التصنيف الفلسفية.

٣- وبعبارة أخرى فإن المشترك بين مناهج التصنيف عند فلاسفة الإسلام عام للغاية وتقليدى ونابع من خطة التصنيف الفلسفية التقليدية، والخاص بكل منهم خاص به للغاية وغير متكرر - فى الأغلب العام - بحيث لا يمكن أن نطلق عليه أنه من مناهج التصنيف الفلسفى إلا مع ضرورة تقيده باسم فيلسوف ما، فنقول منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى أو عند الفارابى... وهكذا. ومن هنا سنجد أن منهج الشفاء لابن سينا غير متكرر بنفس خصائصه ولا عند ابن سينا نفسه بحيث يمكن أن نقول إنه منهج تصنيف فلسفى عام، بل هو منهج تصنيف فلسفى عند ابن سينا فحسب، وهكذا فى نجاته وإشاراتة وعيونه والتى سنجد بينها وبين الشفاء من حيث منهج التصنيف مساحات اشتراك وأيضا مساحات اختلاف وتنوع، رغم أننا يمكن أن نلتمس فى الجميع الروح الفلسفية العامة، وتبقى السمات الخاصة سينوية محضة.

وهكذا سنجد إذا ذهبنا نتبع النتائج الفلسفى الإسلامى، وحتى ذلك الخارج أو الذى يحاول الخروج على الخطة الأرسطية

(١) انظر هنا: (ص ١٣٠، ١٩١ - ١٩٣، ٢٥٥).

فسيبقى أيضا مرتبطا بفيلسوفه، كما نراه في مؤلفات شيخ الإشراق ومدرسته الإشراقية الممتدة إلى صدر الدين الشيرازي.  
٤- وإذا صح التصور السابق بما شمله من أفكار واستنتاجات فيترتب عليه أن المدخل الصحيح لرصد وبحث مناهج التصنيف الفلسفية هو مدخل الشخصيات كما سيأتي في الفصل الثاني من هذا الباب، والذي سنتكلم فيه بالتفصيل عن المنهج التصنيفي الفلسفي عند خمسة من فلاسفة الإسلام هم: الكندي، أبو بكر الرازي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، كما ذكرنا في خطة البحث.

٥- ولا بأس قبل ذلك أن نطوف طوفا سريعا خلال المجال الفلسفي الإسلامي عند غير هؤلاء الخمسة، وبما يؤكد على التصور السابق ذكره في الفقرات السالفة، ومن خلال نماذج فلسفية مختارة تمتاز بالنفاذ والتأثير في الحركة الفلسفية الإسلامية، فمن هذه النماذج: محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي (٢٦٩ هـ - ٣١٩ هـ)<sup>(١)</sup>، ولا يفصل بينه وبين فيلسوف العرب الأول الكندي إلا نحو نصف قرن، ((وكان على طريقة من الزهد والعبادة فسَّق فيها، وافتتن به جماعة من أهل الأندلس، وله طريقة في البلاغة وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية وتواليف المعاني، نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها))<sup>(٢)</sup>، ولهذا نجد أن كثيرا من الباحثين يؤيدون الفرض القائل بأن ابن مسرة هو الذي يعزى إليه نقل الفلسفة الممزوجة بالغنوص إلى الأندلس، كما يعزى إليه تأسيس نظام باطنى أدبي تحمل كلماته معاني غامضة لا يعيها إلا أعضاء مدرسته، ويظهر من دراسة فلسفة ابن مسرة الرمزية وعنايته بالكلمة والحروف ومعالجتها على نمط باطنى قبالي، يقوم على فكرة أن العالم بصنوف ظواهره ومشاهده المتعددة يعتبر سلما تنطبق درجاته تمام الانطباق مع أوضاع النطق المختلفة للحروف، فالنظام الصوتي للحروف يتساوى تمام مع النظام الخلقى للكون. وقد أفرد هذه النظرية برسالة خاصة في خواص الحروف وحقائقها وأصولها أنه كان - وخلافا للدكتور عفيفي - إحدى الحلقات الهامة في سلسلة الآراء والأفكار التي أثرت في ابن عربي<sup>(٣)</sup>.

٦- ومن فلاسفة الإسلام البارزين ابن الهيثم (أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم ت ٤٣٠ هـ تقريبا)، وأصله من البصرة ثم انتقل إلى الديار المصرية وأقام بها إلى آخر عمره، وأقام بالقاهرة في الجامع الأزهر، وكان فاضل النفس، قوى الذكاء متفننا في العلوم لم يمثله أحد من أهل زمانه في العلم الرياضى ولا يقرب منه، وكان دائم الاشتغال كثير التصنيف وافر الزهد محبا للخير، وقد لخص كثيرا من كتب أرسطوطاليس وشرحها، وكذلك لخص كثيرا من كتب جالينوس في الطب وكان خبيراً بأصول صناعة الطب وقوانينها وأمورها الكلية إلا أنه لم يباشر أعمالها، ولم تكن له دربة بالمداواة وتصانيفه كثيرة الإفادة وكان حسن الخط جيد المعرفة بالعربية<sup>(٤)</sup>. ومع شهرة ابن الهيثم بالعناية بما يمكن أن نطلق عليه الآن العلوم التطبيقية أكثر من العلوم الفلسفية، إلا أنه له جهده فيها الذي لم نكتشفه بعد، فقائمة مصنّفاته التي كتبها في ذى الحجة سنة (٤١٧ هـ) تحتوي على (٢٥) مصنّفًا في الرياضيات، و(٤٤) مصنّفًا في الطبيعيات والإلهيات<sup>(٥)</sup>. وقد أبقى الزمان علينا عن ابن الهيثم بعض الإشارات المنهجية ذات الدلالة الهامة للغاية فيما نحن بصدد من بحث، ومن ذلك: فقد بين منهجه في

(١) وللاستزادة بخصوص ابن مسرة وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٤٤ - ٢٩٨).  
أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/١٤١ - ١٥٦). أ/د عبد الرحمن بدوي، تصديره لكتاب (ابن عربي - حياته ومذهبه) لأسين بلايوس، (ص ١٤). - أ/د محمد إبراهيم القيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب، (ص ٣٠١ - ٣٢٢).  
(٢) راجع: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٤٥).  
(٣) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٥٠ - ٢٥٢، ٢٥٨ - ٢٥٩).  
(٤) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٠).  
(٥) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٢). أ/د عبد الحميد صبرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ط).

الاعتقادات بقوله في مقالة له فيما صنعه وصنّفه من علوم الأوائل إلى آخر سنة سبع عشرة وأربعمائة لهجرة النبي: ((إني لم أزل منذ عهد الصبا مرتاباً في اعتقادات هذه الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي فكنت متشككاً في جميعه موقناً بأن الحق واحد وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق وجهت رغبتى وحدسى إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون وبعثت عزيمتى إلى تحصيل الرأي المقرب إلى الله جل ثناؤه... فخصت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الرأي اليقيني مسلماً مجدداً فرأيت أنى لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية، فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعات والإلهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها...))<sup>(١)</sup>. ويقول عن منهجه أيضاً: ((الحيرة متوجهة، واليقين معتذر، والمطلوب غير موثوق الوصول إليه، وما أوسع العذر مع جميع ذلك في التباس الحق، وأوضح الحجة في تعذر اليقين، فالحقائق غامضة، والغايات خفية، والشبهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة، والمقدمات ملتقطة من الحواس، والحواس - التي هي العدد - غير مأمونة الغلط، فطريق النظر معقى الأثر، والباحث المجتهد غير معصوم من الزلل، فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة، وتشتت الآراء، وتفرقت الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذر اليقين))<sup>(٢)</sup>.

وفي قائمة مصنّفاته التي كتبها لنفسه سنة (٤١٧ هـ)، والتي ذكر فيها أن له في العلوم الطبيعية والإلهية (٤٤) مصنفاً أغلبها في تلخيص واختصار كتب أرسطو وبعض الفلاسفة اليونان الآخرين، لكن نجد له أيضاً بعض رسائل يتناول فيها موضوعات كلامية مثل: الثامن عشر رسالة في بطلان ما يراه المتكلمون من أن الله لم يزل غير فاعل ثم فعل - والتاسع عشر مقالة في خارج السماء لا فراغ ولا ملاء - والعشرون مقالة في الرد على أبي هاشم رئيس المعتزلة ما تكلم به على جوامع كتاب السماء - والحادي والعشرون قول في تباين مذهبي الجبريين والمنجمين - والسادس والثلاثون نقض جواب مسألة سئل عنها بعض المعتزلة بالبصرة - والتاسع والثلاثون مقالة في أن فاعل هذا العالم إنما يعلم ذاته من جهة فعله.

وكان لابن الهيثم جهوده التي يمكن أن نسلكها في عداد نظرية المعرفة، ومن ذلك: الخامس والعشرون مقالة في أن جهة إدراك الحقائق جهة واحدة - والسادس والعشرون مقالة في أن البرهان معنى واحد وإنما يستعمل صناعياً في الأمور الهندسية وكلامياً في الأمور الطبيعية والإلهية - والثلاثون رسالة في أن برهان الخلف يصير برهان استقامة بحدود واحدة - والرابع والثلاثون كتاب في النقض على من رأى أن الأدلة متكافئة - وهذا بخلاف كتبه المنطقية والبرهانية التي لخص فيها كتب أرسطو.

وفي القائمة التالية التي كتبها سنة (٤١٩ هـ) العديد أيضاً من الرسائل التي تبرز اهتمامه الكلامي والفلسفي، ومن ذلك: رسالة نقض محمد بن الحسن (يعنى ابن الهيثم نفسه) على أبي بكر الرازي المتطرب رأيه في الإلهيات والنبؤات - كتاب له في إثبات النبوات وإيضاح فساد رأى الذين يعتقدون بطلانها وذكر الفرق بين النبي والمنتبى - مقالة لمحمد بن الحسن في إيضاح تقصير أبي علي الجبائي في نقضه بعض كتب ابن الراوندى ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندى بحسب أصوله وإيضاح الرأى الذى لا يلزم معه اعتراضات ابن الراوندى - مقالة في أن الدليل الذى يستدل به المتكلمون على حدوث العالم دليل فاسد والاستدلال على حدوث العالم بالبرهان الاضطرارى والقياس الحقيقى - مقالة له يرد فيها على

(١) نقله بتمامه: ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٢ - ٥٥٨).

(٢) الحسن بن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق أ/د عبد الحميد صبرة، (ص ٥٩ - ٦٠)، نقلا عن: أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ١٠٥ - ١٠٦).

المعتزلة رأيهم في حدوث صفات الله تبارك وتعالى رسالة له في الرد على المعتزلة رأيهم في الوعيد - مقالة ثانية لمحمد بن الحسن في إبانة الغلط ممن قضى أن الله لم يزل غير فاعل من فعل<sup>(١)</sup>.

بينما غلب على قائمته الأخيرة سنة (٤٢٩ هـ) والتي كتبها قبيل وفاته العلوم الفلكية والهندسية والحسابية والرياضية<sup>(٢)</sup>، تلك القائمة الثالثة التي يؤكد الدكتور عبد الحميد صبرة أحد المعتننين بتراث ابن الهيثم أن جميع ما وصل إلينا مخطوطاته من مصنّفات ابن الهيثم قد جاء ذكره في هذه القائمة، دون القائمتين الأوليين، وذلك باستثناء حالات قليلة<sup>(٣)</sup>. ولعل هذا هو السبب في خفاء الجانب الفلسفي والكلامي عند ابن الهيثم، وظهور واشتهار جانب العلوم التطبيقية والرياضية أكثر عنده. وتؤكد مقالته ((الشكوك على بطليموس)) على الجانب النقدي في فلسفته، والذي يتناول فيها بالنقد ثلاثة مؤلفات للرياضي الفلكي اليوناني بطليموس والذي عاش في الإسكندرية في القرن الثاني الميلادي، وهي: المجسطي، والاقتصاص، والمناظر، والشكوك أو الشك في مجال الجدال الفلسفي يدل على معنى الاعتراض والنقد، وقد كان تصنيف المقالات في صيغة اعتراضات أو شكوك على المؤلفين السابقين تقليداً أدبيا ورثه العرب عن اليونان ومضوا فيه، وقبل ابن الهيثم وضع أبو بكر الرازي مقالة بعنوان الشكوك على جالينوس ينقد فيها بعض آراء فاضل الأطباء. ومن الواضح لكل من يقرأ مقالة ابن الهيثم أنها تتضمن نقداً جاداً وموضوعياً تأدى إليه صاحبه بعد تفكير وجهد<sup>(٤)</sup>، ويستهل ابن الهيثم رحمه الله شكوكه باستهلال قوى يقول: ((الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعمر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل، ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في منته، وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضاً نفسه عند خصامه، فلا يتحامل عليه، ولا يتسمح فيه، فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق... ولما نظرنا في كتب... بطليموس القلوذي، وجدنا فيها علوماً كثيرة... ولما خصمناها وميزناها، وتحريتنا إنصافه وإنصاف الحق منه وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظاً بشعة ومعاني متناقضة، إلا أنها يسيرة في جنب ما أصاب فيه من المعاني الصحيحة، فرأينا في الإمساك عنها هضمًا للحق، وتعدياً عليه، وظلماً لمن ينظر بعدنا في كتبه في سترنا ذلك عنه، ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد في ذلك في سد خللها، وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدي إلى حقائقها. ولسنا نذكر في هذه المقالة جميع الشكوك التي في كتبه، وإنما نذكر المواضع المتناقضة، والأغلاط التي لا تأول فيها فقط، التي متى لم يخرج لها وجوه صحيحة وهيئات

(١) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٩).

(٢) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٩-٥٦٠).

(٣) أ/د عبد الحميد صبرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ك).

(٤) أ/د عبد الحميد صبرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ن).

مطردة انتقضت المعاني التي قررهما، وحركات الكواكب التي حصلها، فأما بقية الشكوك فإنها غير مناقضة للأصول المقررة، وهي تنحل من غير أن ينتقض شيء من الأصول ولا يتغير<sup>(١)</sup>.

لقد عبر ابن الهيثم أوضح تعبير عن عقيدته العلمية، وهي أنفس وأنضح ما وصل إلينا من تعبيرات عن طبيعة الروح العلمية، فالعلم في نظره ليس نقلا عن السابقين أيا كان حظهم من التوفيق، وإنما العلم بحث وتمحيص ونقد، ويجب على العالم ألا يسترسل فيه مع طبعه في حسن ظنه بغيره من العلماء، أو في ثقته بنفسه، وما مقالة الشكوك إلا تطبيق عملي لهذه النظرة في طبيعة البحث العلمي<sup>(٢)</sup>.

إن ما سبق من أفكار ومؤلفات وإشارات لابن الهيثم يؤكد على وجود منهج خاص به، سواء في منهج البحث أو منهج التصنيف، وأنه قد بلغ الدورة من الأصالة والاجتهاد والسعي وراء الحقيقة، ولا شك أن الشغف يملكنا الآن في الاطلاع على موقفه الكلامي النقدي الذي استخدمه في مناقشة المعتزلة والمتكلمين. وهو جدير بدراسة منهج تصنيفه الفلسفي دراسة مستقلة ومن خلال نصوصه وجهود الباحثين حوله.

٧- أما أخوان الصفا (القرن الخامس)<sup>(٣)</sup>: فرسائلهم أشبه بموسوعة في الفلسفة والعلوم، حيث تحتوي على (٥٢) رسالة، قسمها مؤلفوها إلى أربعة أقسام كبرى: رياضية تعليمية، وطبيعية جسمانية، ونفسانية عقلية، وإلهية ناموسية، ويقول أخوان الصفا في الرسالة الأولى: ((الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم، والعلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثاني المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعية، والرابع العلوم الإلهيات))<sup>(٤)</sup>. ويقدم لنا ظهير الدين البيهقي قائمة بأسماء أخوان الصفا: أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوقى، وزيد بن رفاعة، يقول البيهقي: فهم حكماء اجتمعوا وصنفوا رسائل أخوان الصفا، وألفاظ هذا الكتاب للمقدسي<sup>(٥)</sup>.

ورسائل أخوان الصفا فيما يرى بعض الباحثين هو نموذج لاستخدام التصنيف في تحقيق أهداف أخرى تستتر بالعلم، من ذلك أهداف طائفية شيعية، أو أهداف سياسية، ونحو ذلك. فكان هناك استخدام للعلم لتحقيق هذه الأهداف، فقد كانت رسائل أخوان الصفا هي الثقافة الإسماعيلية في دور الستر، ثم كانت هي دستورهم وقت الظهور، وأعلنوا أن ثقافتهم شاملة، وأنهم لا يعادون علما من العلوم<sup>(٦)</sup>، بينما يرى آخرون أن مذهبهم تلفيقي انتخاي، ولا يستقيم عددهم من أهل مذهب بعينه، فعندهم ميول شيعية، ولكنهم يوافقون أهل السنة في بعض آرائهم، وإن كان قد تم إضافة نصوص إسماعيلية في وقت لاحق على تأليفها لإيهام أنهم من الإسماعيلية، وللإستفادة من شهرتهم في نشر ذلك المذهب<sup>(٧)</sup>. ومع شهرة هذه الرسائل

(١) ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، (ص ٣ - ٥).

(٢) أ/د عبد الحميد صيرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ن - س).

(٣) وللإستزادة بخصوص أخوان الصفا، والتعريف بهم وبفلسفتهم وأهم آرائهم راجع: - ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٥ - ٣٧). - دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ١٥٥-١٧٥). - أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم. أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٢٢ - ٢٤١). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٣٥١ - ٤٠٢). - أ/د يمينى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٠٩ - ١١٦) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفتهم الطبيعية. - مصطفى غالب، أخوان الصفا. - نادية جمال الدين، فلسفة التربية عند أخوان الصفا.

(٤) أخوان الصفا، الرسائل (١/٤٨-٤٩)، وانظر: د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ١٩).

(٥) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٥ - ٣٦).

(٦) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٢٢).

(٧) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم، وقد ناقش مذهبهم بالتفصيل في فصل خاص لذلك (ص ٢٧٥ - ٢٩٧).



فيرى بعض الباحثين أنها لم تصادف أى قبول من مفكرى الإسلام، وأنها وضعت لتقويض العقائد الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وتشتمل الرسائل على اثنين وخمسين رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب، وتتظم هذه الرسائل فى أربعة مجموعات: الرسائل المنطقية والرياضية التعليمية (١٤ رسالة)، الطبيعيات (١٧ رسالة)، الرسائل النفسانية العقلية (١٠ رسائل)، الرسائل الناموسية الإلهية والشرعية الدينية (١١ رسالة)، ولا تقتصر الرسائل على المواضيع التى تناولها عناوينها، بل تتطرق إلى مختلف المجالات الثقافية<sup>(٢)</sup>.

وأخوان الصفا يقسمون المعارف الفلسفية أربعة أقسام، وكل منها مترتب على الآخر، وهى: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، ويجعلون معرفة خواص العدد مقدمة لمعرفة الفلسفة، وهناك العديد من السمات الفلسفية التى امتاز بها أخوان الصفا منها: محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة - التبرؤ من المذاهب التى تسببت فى فرقة البشر - بغض الجدل وأهله والتحذير منه<sup>(٣)</sup>. وهذه السمات الفلسفية لا تخلو من دهاء شديد فى الترويج للمذهب الباطنى الإسماعيلى الذى يعتقده أخوان الصفا.

أما التوفيق بين الفلسفة والدين عند أخوان الصفا فليس توفيقاً بالمعنى المتعارف عليه، وهو محاولة الجمع بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية عن طريق الميل بإحدهما إلى الأخرى، أو استخلاص حقيقة ثالثة تجمع العناصر المشتركة والمتناسقة من هاتين الحقيقتين، وهو ما نجده عند فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا<sup>(٤)</sup> مثلاً، وإنما يرجع التوفيق عند أخوان الصفا إلى مجرد رفع النزاع، وتقدير التعاون بينهما وشرح بعض النصوص الدينية بالمعانى الفلسفية التى تتدرج علواً حسب المدارج الفكرية للناس، ونظرتهم التوفيقية تبنى على الاعتراف أولاً بالقيمة الحقيقية للمعرفة الآتية عن طريق الوحي، وباعتبار النبى فيلسوفاً قبل أن ينزل عليه الوحي، بحيث لو لم يكن نبياً لظل فيلسوفاً، وعلى هذا يقوم التوفيق بين ما كان يعرفه النبى كفيلسوف وما يعرفه كنبى، وأخيراً بالقول بنظرية الظاهر والباطن، وأن النصوص الدينية تحتمل إلى جانب معانيها الظاهرة القريبة معان باطنة.

ومذهب أخوان الصفا يقوم على التلفيق والاقْتباس من مختلف المذاهب، فهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات، وقد تعارف مؤرخو الفلسفة على تسمية هذا النوع من المذاهب بالمذهب الاختيارى أو الانتقائى، لذا فهم يقولون: ((إن مذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك أنه النظر فى جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها، بعين الحقيقة، من حيث هى كلها من مبدأ واحد، وعلّة واحدة، وعالم واحد)). وهذا المذهب التلفيقى أثر على مذهبهم فى تصنيف علوم الفلسفة، وعلى منهجهم فى التأليف الذى اعتمد منهج تصنيف (الرسائل المختصرة)، دون الجوامع الموسوعية ذات الخطة الواحدة الموسوعية، ولكنهم قدموا فلسفتهم من خلال رسائل متعددة تمثل كل رسالة مصنف مستقل.

ويختلف أخوان الصفا فى طريقة عرضهم للموضوعات التى تناولها عن عرض الفارابى أو ابن سينا مثلاً، فعرض أخوان الصفا خفيف وسلس، لا يدخل عمق الموضوع، ويربطه دائماً بموضوعات أخرى، معتمداً على التشبيهاً المادية والأمثلة الملموسة، بينما عرض الفارابى أو ابن سينا يعتمد على المصطلحات والإيجاز ومخاطبة المتخصصين فى الفلسفة،

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١٢٩).

(٢) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم (ص ٨٩ - ٩٣).

(٣) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٣٧ - ٢٤١).

(٤) لمزيد من التوسع حول محاولات ابن سينا التوفيقية انظر: أ/د محى الدين أحمد الصافى، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ٦٦ - ٩٥).

وهذا يدل على قدم راسخة في الفلسفة وقدرة على تبسيط أدق المواضيع الفلسفية وأعقدها للمبتدئين<sup>(١)</sup>.

ويقوم منهجهم على اعتماد اللغة الأدبية الفنية دون اللغة الاصطلاحية، وفي ذلك يقول طه حسين: ((إن لرسائل أخوان الصفا قيمتها الفنية الخالصة، فهي من حيث إنها تتجه إلى جمهرة الناس للتعليم والتثقيف، قد عدل فيها عن العسر الفلسفي إلى اليسر الأدبي، وعنى كتابها بألفاظها وأساليبها عناية أدبية خالصة، ففيها خيال كثير، وفيها تشبيه متقن، وفيها ألفاظ متخيرة، ومعان ميسرة، وليس من الغلو أن يقال: إنها قاربت المثل الأعلى في تذليل اللغة العربية وتيسيرها لقبول ألوان العلم على اختلافها...))<sup>(٢)</sup>.

ومع هذه اللغة الأدبية الفنية لا العلمية الاصطلاحية، فقد اعتمد أخوان الصفا أسلوب الرمز، فالرسائل مليئة بالقصص والحكايات، ومنها الكثير على أسنة الحيوانات، وهذه القصص ذات مغزى أخلاقي وسياسي ناقد. ومع تعدد مؤلفي هذه الرسائل، فيبدو أن هناك من أسندوا إليه عملية الصياغة الموحدة للرسائل، وهو المقدسي، وذلك لأن أسلوب الرسائل من أولها إلى آخرها يجري على نسق واحد لا اختلاف فيه، كما لا تكاد تخلو رسالة منها من إحالة القارئ على غيرها من الرسائل، مما يدل على أن من راجعها ونسق بينها وأعاد صياغتها شخص واحد. إلا أنه يلاحظ التكرار في بعض القصص وموضوعات الرسائل، مما يؤكد على تعدد مؤلفيها، وأنها لم تكن ابتداءً على أنها كتاب واحد، بل ضم بعضها إلى بعض في مرحلة لاحقة بعد الفراغ من تأليفها<sup>(٣)</sup>.

٨- أما ابن باجه (أبو بكر محمد بن يحيى ت ٥٣٣ هـ)<sup>(٤)</sup> فهو رئيس فلاسفة العرب في المغرب، واشتهر في عهده بأنه أكبر شراح الفلسفة الأرسطية بعد ابن سينا، وذلك قبل مجيء ابن رشد الشارح الأكبر، ولذلك نجد تأثيراً لابن باجه على ابن رشد وابن طفيل، وقد أقر ابن رشد نفسه في تلخيص كتاب النفس بهذا التأثير<sup>(٥)</sup>.

ويميز ابن باجه بين التأليف المستقل، وبين الشرح، فيذكر ابن باجه في كتابه: كتاب النفس وتدبير المتوحد أنه تصنيف على الأصل، وكتاب بنفسه، بخلاف تأليفاته الأخرى فيذكر أنها شروح لكتب أرسطو. ومع هذا فإنه في كتاب النفس يقترب كثيراً من كتاب النفس لأرسطو، لا سيما في البابين الثاني والثالث منه من حيث ترتيب المضامين، وتوضيح أكثر المسائل، ولهذا لا يكاد يستبعد أن يقال: إنه تلخيص لكتاب النفس لأرسطو مع إضافة مسائل أخرى إليه<sup>(٦)</sup>. وأسلوب ابن باجه في كتبه الفلسفية دقيق، وعباراته عويصة غامضة، لا تخلو من الإغلاق والصعوبة في بعض

(١) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم (ص ٩٧ - ٩٨، ١٣١ - ١٣٢، ٢٩٣ - ٢٩٥).

(٢) طه حسين، مقدمته لطبعة رسائل أخوان الصفا (١٥/١-١٦)، نقلا عن: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم (ص ٩٨).

(٣) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم (ص ٩٨ - ١٠٤).

(٤) وللاستزادة بخصوص ابن باجه وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٣٦٥-٣٧٤). - أ/د فوقية حسين، (ابن باجه في كتابه تدبير المتوحد)، ضمن كتاب (مقالات في أصالة المفكر المسلم)، (ص ١٣٧ - ١٨٦). - أ/د محمد إبراهيم القبومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب، (ص ٣٢٣-٤٤١). - د/ محمد صغير حسن المعصومي، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه (ص ٣ - ١٩)، وما تزال تحفظ بقيمتها - خاصة فيما يتعلق بمخطوطات مؤلفات ابن باجه - رغم أنه كتبها سنة (١٩٥٧ هـ) في وقت مبكر. د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٥٠ - ٥١). - أ/د محمد سليم سالم مقدمة تحقيق كتاب ابن باجه، تعليقات في كتاب بارى ارمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي. - أ/د عبد الفتاح الفاوي (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ٢٣٠ - ٢٥٩). - د/ ماجد فخري في مقدمته لتحقيق كتاب ((تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي))، وقد اهتم فيها ببيان علاقة ابن باجه الوثيقة بمنطق الفارابي (ص ٧ - ٢٠).

(٥) د/ محمد صغير حسن المعصومي، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص ٣، ٧). وبخصوص تأثير ابن رشد به، راجع: كتابه تلخيص النفس، (ص ٩٠، ط الأهواني)، نقلا عن المرجع السابق، وقد ذكر د/ المعصومي أنه تتبع الفوائد التي ذكرها ابن رشد ووضعها في هوامش تحقيقه لنص ابن باجه، وبما يوضح قدر ما اقتبس منه ابن رشد منه.

(٦) د/ المعصومي، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص ٥).

الأحيان، لكن قد يتبع أسلوباً سهلاً ممتنعاً في أحيان أخرى كما نجده في كثير من مواضع كتاب النفس<sup>(١)</sup>، وفي هذا يقول ابن طفيل: ((وقد صرح هو نفسه (يعني ابن باجه) بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلهما))<sup>(٢)</sup>. ويهتم ابن باجه كما نراه في كتاب النفس ببيان رأى أفلاطون<sup>(٣)</sup> وأرسطو<sup>(٤)</sup>، وغيرهما من قدماء الفلاسفة<sup>(٥)</sup>، كما قد يحيل على بعض مؤلفاته، فيقول مثلاً: ((وقد تبين كيف يكون ذلك في الثانية من السماع))، ((... وقد لخصت هذه في العلم المدني))<sup>(٦)</sup>. وهذا يشير إلى ميل ابن باجه إلى الاختصار وعدم تكرار القول، أو تناول ما سبق وتناوله في موضع آخر من كتبه، وهذا يضع أيدينا على صعوبة الوقوف على مذهب ابن باجه كاملاً مع ضياع كثير من مؤلفاته، حيث يحيل من كتاب على آخر لاستكمال الكلام والنظر في المسألة، وإن كان أحياناً لا يدعنا - قبل الإحالة - دون أن يعطينا خلاصة رأيه بإيجاز<sup>(٧)</sup>.

ويرى ابن باجه - تبعاً لأرسطو - أن كل علم حسن جميل، غير أن بعضه أشرف من بعض، يقول: ((وقد عددت مراتب شرف العلوم في مواضع كثيرة)).

ومن القواعد المهمة التي تتضح لنا من كلام ابن باجه عنايته بترتيب تحصيل العلوم، والبدء بما هو مقدمة لغيره، حتى يسهل تحصيلها على وجه صحيح، وفي ذلك يقول: ((... والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها، وأيضا فإن كل علم مضطر إلى علم النفس، فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس، ونعلم ما هي...، وأيضا فإن من الأمور الذائعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به في معرفة غيره... وأيضا فإن العلم بالنفس يكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا يكمل العلم الطبيعي دونها، وأما الحكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس...)).

ويمتاز ابن باجه بأنه على وعى بمشكلات ما هو مقبل على تناوله بالبحث الفلسفي، ومتى كان ذلك صعباً لا يستهين به، ومن ذلك قوله في مشكلة النفس: ((وإذ كنا نطلب في النفس هذا النحو من العلم وأخلق به أن يكون مرامه صعباً، إلا أنه وإن كان صعباً فليس بغير ممكن، وأما أن تكون النفس ليس من المعطيات من حدودها فذلك بيّن، وأما أن تكون من المستنبطة حدودها ذلك بيّن...)).

كما أنه يعتنى بتحديد محل البحث، وموضعه من العلم، ومن أمثله عنده محاولة تحديد مجال البحث في النفس فيقول: ((وإذ كنا مزعمين على القول (يعني في النفس) فهل هذا من النظر في الأجسام التي هي فيها أو من اللواحق التي تنسب إلى الجسد الذي هي فيه، كالصحة والمرض، أو من الأفعال التي تنسب إليها كالغضب والرضا، فإنها إن لم تكن

(١) د/ المعصومي، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص ٥).

(٢) ابن طفيل، حى بن يقطان، (ص ٩١)، وانظر: د/ المعصومي، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص ٦).

(٣) انظر أمثلة لذكر أفلاطون: ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٣٤، ٤٠، ٧٣).

(٤) انظر أمثلة لذكره أرسطو: ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٢٠، ٢٩، ٣٤، ٤٢).

(٥) انظر أمثلة لذلك: ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٣٣، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ١٢٦).

(٦) ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٢٣، ٢٥)، وانظر أمثلة أخرى: ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٤١. والمقصود في الموضوع الأول رسالته في السماع، وقد أحال د/ المعصومي على الموضوع الذي أشار إليه ابن باجه من النسخة الخطية لكتاب السماع.

(٧) راجع مثلاً رأيه فيما هو الأخرى بالتقديم من الحدود: ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٣٢).

مفارقة أصلا فكل الأفعال المنسوبة إليها مشتركة من الجسد إلا أن بعضها من أجلها وبعضها إما من أجل الجسد أو به<sup>(١)</sup>. ويعطينا ابن باجه قاعدة عامة للتصنيف من خلال المفهوم المنطقي (التصور/التصديق) فيقول: ((لما كانت المعارف في كل صناعة تصورا لمعاني الصناعة، وتصديقا لما يتصور منها، احتاج كل متعلم صناعة بقول أن يقصد في حين تعلمه تلك الصناعة أن يتصور معانيها وأن يصدق بما تصوره منها، ولا يمكن حصول صناعة إلا بهذين؛ أعطى أبو نصر في حصول أنحاء التصور في صناعة المنطق الأمور الاضطرارية على العموم<sup>(٢)</sup>)).

كما تبرز من خلال عنايته بمشكلة تعريف أمر ما في مثل صعوبة تعريف النفس - ولا شك أنه على علم واسع بالحدود وأنواعها وشرائطها - أحد مظاهر منهج التصنيف الفلسفي عنده، حيث تناول طريقا طريقا من طرق التعريف، ويين براعة مدى إمكانية تعريف النفس من خلالها. ويهتم ابن باجه بعد أن يعرض خلاصة رأيه وما انتهى إليه أن ينتقد مذاهب من تقدمه من الفلاسفة، ويين مأخذ مذاهبهم وما انتقده عليهم<sup>(٣)</sup>.

أما عن منهج تصنيف ابن باجه في تعاليقه على منطق الفارابي فمن ((خصائص هذه التعاليق أنها تبدأ باقتباس النص، ثم تعتمد إلى تفسيره وتقريب مدلوله، وتربط بينه وبين أقوال الفارابي الأخرى إلا أنها لا تلتزم سننا ثابتا، فالمؤلف يقتبس من أوائل الرسائل الفارابية أو أواخرها ما يراه جديرا بالتعليق أو التفسير ويسقط أجزاء أخرى...))<sup>(٤)</sup>.

ويتبنى ابن باجه منهج التصنيف الفارابي بخصوص من أراد الشروع في صناعة المنطق، ويزيد منهج التصنيف هذا تقريرا وتوضيحا، فيقول معلقا على قول الفارابي: ((فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق)): ((أراد تشتمل على معان ينبغي أن تكون معرفتها سابقة للشارع في هذه الصناعة، إما بالفعل، وعلى ترتيب، وعلى ما ألفت في هذه الفصول، وإما بالقوة على غير ترتيب، لكن معرفتها عنده بالقوة القريبة، وليس يضطر إليها من جهة أنها تكتسب المعرفة بها، فلذلك قال: معرفته، ولم يقل: لكي تعرف، ومن لم تكن كذلك لم يمكنه أن يشرع في هذه الصناعة، وهذه الصناعة تنظر في تسديد الذهن عند نظره إلى معرفة المجهولات من المعلومات، وغير أبي نصر قد ألفت فيها، ولم يقدم وضع هذه الفصول، لأنه إنما ألفتها من حيث هي صناعة بأجزائها الخاصة لها على ترتيبها، وعمل على حضورها بالقوة في نفس الشارع، وأما أبو نصر فجمع تلك الأشياء وأحصاها، فتأليفه هذا ليس بجزء من الصناعة، وإنما هو تقرير وتحصيل للأشياء التي ينبغي أن تكون معرفتها سابقة للشروع في الصناعة وتقديمها هاهنا، وهي في الكتاب على الوجه الذي ذكرنا، وأما ذكرها في هذا الكتاب فمن حيث هي أجزاء للصناعة، لكن اتفق أن غرض ما هو جزء من الصناعة أن كان هو الشيء الذي ينبغي أن تكون معرفته تابعة للشروع في الصناعة<sup>(٥)</sup>). ويعني ابن باجه بوضع المقدمات التي تمثل مفاتيح ضرورية للفهم، من خلال ربط الفكرة التي يعلق عليها ليس فقط بالصناعة التي يتكلم فيها، بل بتصور الوجود ككل<sup>(٦)</sup>.

وقد قدم الدكتور بدوى نقدا عاما لمنهج ابن باجه في التصنيف حين يقول: ((والملاحظ على كل ما ورد إلينا من مؤلفات ابن باجه أنه يغلب عليه طابع الشذرات، والتكرار، وسوء التأليف، وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية،

(١) انظر النصوص السابقة: ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٢٩، ٣٣).

(٢) ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابي، (ص ٦٤).

(٣) ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٣٤ - ٤٠).

(٤) د/ ماجد فخري، مقدمة تحقيق كتاب ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابي، (ص ١٠).

(٥) ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابي، (ص ٨١).

(٦) ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابي، (ص ٣٢-٣٣). ويسير على هذا النحو أيضا في تعليقه على غرض أبي نصر في إيساغوجي (ص ٥٢).

ولسنا ندرى هل يرجع ذلك إلى حال المخطوطات نفسها، أو إلى طبيعة تأليفات ابن باجه نفسه<sup>(١)</sup>.

وكلام د بدوى وإن صدق بخصوص تعاليق ابن باجه خصوصا، فإن هذا لا ينبغي أن يصرفنا عن القيمة المنهجية التي اشتملت عليها تلك التعاليق في نفسها، وما قدمناه من فوائد عنها يخبر إخبارا صادقا عن مدى قيمتها في مجال البحث، حيث وضع ابن باجه في هذه التعاليق خلاصة فكره الفلسفي، وإن لم يستفرغ جهده في تصنيفها وتأليفها بما يبرز قيمتها العلمية. والحقيقة أن تأمل هذه التعاليق وما امتازت به من فكر فلسفي عميق يجعلنا نميل إلى أن طبيعة ابن باجه كان يغلب عليها الجانب الفكري النظري، دون العناية بالجانب التطبيقي العملي الصناعي، فهو صاحب فكر فلسفي أكثر منه صاحب صناعة تصنيف، وهذا بحسب ما وقفنا عليه من نصوص له، ولا شك أن هذا التصور قابل للتعديل برمته مع الوقوف على مزيد من نصوصه.

ومن جهة أخرى فإن الكتاب الرئيسى الذى بين أيدينا لابن باجه، وهو تدير المتوحد، والذى يقوم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية، والفضائل والأعمال الخلقية جميعا ترمى إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية، وإلى هنا تبدو نظرية الاتصال الفارابية ذات حظوة كبيرة لدى ابن باجه، والذى يتجاوزها قليلا بالدعوة إلى الخلوة والانفراد إذا كان المجتمع طالحا، بينما الفارابي لم يدع إلى الوحدة قط، وعلى الجملة فكتاب تدير المتوحد مستقى من مؤلفات الفارابي وابن سينا، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد فتغلب عليه نزعة صوفية بحتة<sup>(٢)</sup>، كما أنه فى تدير المتوحد وخلافا لما رآه كثير من الباحثين - بحسب ما انتهت إليه أ/د فوقية حسين - ينتقد فكرة المدينة الفاضلة كما ذهب إليه أفلاطون وغيره، ولا يزيكها، بناء على وعى عميق بعدم جدوى فكرة مدينة فاضلة تخلو من الآفات<sup>(٣)</sup>.

٩- أما منهج التصنيف الفلسفي عند أبى البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ)<sup>(٤)</sup>: ف ((إن مقدمة كتاب المعبر - رغم اختصارها وإيجازها - تتميز بأهمية قصوى فى التعرف على الاتجاه الفلسفي لأبى البركات، إذ كانت هذه المقدمة من بين سائر كتبه ومؤلفاته المجال الوحيد الذى صرح فيه أبو البركات بشيء ينم عن اتجاهه، وفيما عدا هذه المقدمة لا يكاد يصل الباحث عن الأصول الفكرية لفلسفة أبى البركات ولموقفه النقدي إلى شيء ذى بال إلا بعد مشقة وعسر شديدين، وأكبر الظن أن اهتمامه بنقد المشائية وإصلاحها قد كان شغله الشاغل الذى استغرق تفكيره كله، بحيث لم يعد مهتما لديه بعد هذا أن يبين لنا فى شيء من الصراحة والوضوح البنائى المباشرة وغير المباشرة لفلسفته النقدية<sup>(٥)</sup>.

ولقد مشى أبو البركات البغدادي - فيما يرى ابن تيمية - على طريق الفلاسفة، لكنه لم يقلدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله<sup>(٦)</sup>، فلم يكن أبو البركات شارحا لأرسطو ولا لابن سينا، بل قام بمحاولة امتحان الأرسطية

(١) الموسوعة الفلسفية، (١/١٣).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/ ٥٠ - ٥١) بتصرف.

(٣) اعتت أ/د فوقية حسين بتناول ذلك، وبيان جوانب من أصالة ابن باجه الفلسفية فى مقالة (ابن باجه فى كتابه تدير المتوحد)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ١٣٧ - ١٨٦).

(٤) للاستزادة بخصوص أبى البركات البغدادي وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٦-٥، ٢٣٩ - ٣٠٧). - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٤٥٦ - ٤٨١). - أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي فى فلسفة أبى البركات البغدادي. - أ/د محمد حسيني أبو سعدة، الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات البغدادي. - جمال رجب سيدى، أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية - دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا.

(٥) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي فى فلسفة أبى البركات البغدادي، (ص ٧٨ - ٧٩).

(٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص ٢٩٢). نقلا عن: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي فى فلسفة أبى البركات البغدادي، (ص ٥٠).

والسينوية، واختبارها في أسسها وقواعدها.

وقد يدهش الباحث حين يولى وجهه شطر كتب أبي البركات فيلجها قليلة نادرة، ولعل هذه الندرة في التأليف أمر متوقع بالنسبة لهذا الفيلسوف لأن روحه العلمية روح ملؤها النقد والابتكار، ومعنى هذا أن فلسفته تجديدية... وعلياً أن ننظر إلى أبي البركات كمفكر مجدد، لا كشارح أو معلق على ما كتبه المتقدمون، ومن ثم جاءت كتاباته في كم النقد والتجديد، لا كم الشرح والتعليق، وكتابه المعبر يبدو كتاباً فلسفياً ذا منزع عقلي بحت، بحيث لا يعكس فيه منزعاً دينياً ظاهراً، ثم إن نظراً إلى الأسفار العديدة المطولة التي تركها لنا معظم الفلاسفة الموسوعيين كابن سينا وابن رشد وصدر الدين الشيرازي تظهرنا على أن التكرار وكثرة الاقتباس كانا عنصرين مهمين في هذا الامتداد الكمي<sup>(١)</sup>.

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك ميل أبي البركات إلى الشفافية على الكتابية، وإيمانه المطلق بالعلم المصنوع به على غير أهله، والذي يسبب تدوين العلم في وصوله إليهم دون أن يستحقوه، وأظن أن هذا السبب لا يقل قوة إن لم يكن أقوى بالفعل من كون سبب قلة مصنّفاته هي غلبة روح الإبداع والتجديد عليه، فقد أكد أبو البركات البغدادي في ديباجة كتابه المعبر على أن الأصل في العلوم التلقّي والمشافهة، ثم احتيج إلى التدوين لقلّة العلماء وضعف الهمم، فيقول:

((إن عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية، دون الكتابة والقراءة، فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين في وقت صلوحه كما يصلح، وبالعبارة اللاتقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم إلى غير أهله، ولا إلى أهله في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم. وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد طويلى الأعمار، ينقلون العلوم من جيل إلى جيل بأسرها، وعلى أتمّ تمامها، فلا يضيع منها شيء، ولا ينسى، ولا يقع إلى غير أهله. فلما قل عدد العلماء والمتعلمين، وقصرت الأعمار، وقصرت الهمم، وانقرض كثير من العلوم لقلّة المتعلمين والناقيلين أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتحتفظ فيها العلوم وتنقل من أهلها إلى أهلها، في الأزمان المتتالية، والأماكن المتباعدة، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفى من الإشارات، اللذين يفهمهما أرباب الفطنة، ويعرفها الأكياس من أهل العلم صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها. فلما استمر الأمر في تناقص العلماء وقتلتهم في جيل بعد جيل، أخذ المتأخرون في شرح ذلك العويص وإيضاح ذلك الخفى بيسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف وخالط أهلها فيها كثير من غير أهلها، واختلط فيها كلام الفضلاء الموجودين بكلام الجهال المقصرين))<sup>(٢)</sup>.

وقد وضع أبو البركات أيدينا من خلال النص السابق على العديد من الإشكالات التي تواجه عملية التعلم والتلقّي من خلال المدونات، فالشرح والتلقّي الشفهي أكثر تنوعاً بحيث يقدر المعلم على الإتيان بالمعنى الواحد بعدة عبارات بحسب ما يليق بالمتلقّي، أما في التدوين فلا يستطيع أن يأتي بذلك التنوع.

ومن الجلى سيطرة فكرة: المصنوع به على غير أهله على أبي البركات، وأن العلم ينبغي أن يصاب عن غير أهله، وهي السبب فيما يرى أبو البركات وراء غموض العبارات، وخفى الإشارات التي امتازت بها الكتب، حتى يظل التلقّي الشفهي هو الأصل. و يمكن أن نصف موقفه بأنه ضد التصنيف فالكتاب يقرأه من هو أهله ومن ليس بأهله. والكتاب يقرأ في وقته المناسب، وفي غير وقته مما قد يضر بقارئه، أو يجعله على الأقل لا يحسن الاستفادة مما فيه. ويبدو أن الأصل في التعلم

(١) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٤٦ - ٤٧، ٤٩ - ٥٠) بتقديم وتأخير واختصار وتصرف طفيفين.

(٢) أبو البركات البغدادي، المعبر، (٣/١).

عند أبي البركات هو التلقى الشفهي، وأن التدوين والتصنيف إنما ارتكبا لضرورة وحسب، وبغرض حفظ العلوم ونقلها إلى أهلها، وتخطى حدود الزمان والمكان.

والملاحظة الأهم التي نبه عليها أبو البركات في موقفه النقدي هي إشباع النظر في ((صحيفة الوجود)) بحيث تمكن بذلك التأمل الفلسفي في الوجود من الوقوف على ((ما لم يُقل أو لم يُنقل)) على حد تعبيره، حيث يقول: ((فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين، والتفاسير والشروح والتصانيف التي شرحها المتأخرون كنت أقرأ كثيراً، وأكب عليه إكباباً طويلاً حتى أحصل منه علماً قليلاً، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لا اختصاره وقلة تحصيله ومحصوله، واختلال عبارته في نقله من لغة إلى لغة، وكلام المتأخرين لأجل طولها، وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته، وإعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع، إما للغموض وإما للإعراض، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح، والعلم لأجل الدليل والبينة. فكنت أجتهد بالفكر والنظر<sup>(١)</sup> في تحصيل المعاني وفهمها، والعلوم وتحققها، فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقاويلهم، وتحصل إشباع النظر في صحيفة الوجود<sup>(٢)</sup> من ذلك ما لم يقل أو لم ينقل، وكان ذلك جميعه لا ينضب بالحفظ، بل يتعلق في أوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل... فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه، مع تكرار الالتماس ممن تعين إجابتهم، أجبتهم إلى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكمية الوجودية الطبيعية والإلهية<sup>(٣)</sup>)).

إن أبا البركات هنا ((يعتمد في نقده للفلسفة للمشائية لا على كتب الفلسفة، ولا على الفلاسفة أنفسهم، لأن كلا من هذين المصدرين مدخول ومضطرب حسبما يرى... وقد كان هذا المصدر حسبما جاء في مقدمة المعبر، وعبر لفتات منهجية نثرها هو التأمل الذاتي المعتمد على فكره الشخصي<sup>(٤)</sup>)).

ولا يفرق أبو البركات في موقفه النقدي بين بديهية الوهم، وبديهية العقل من حيث الحجية، فالوهم عنده خلافا للمشائية طريق لمعرفة الحق والصواب، بناء على اعتداده بآراء الجماهير والعامّة، وإذا كانت بديهية العقل عند المشائية هي

(١) والمقصود بالفكر والنظر عنده هو التأمل القائم على عمومية الفكرة وشمولها، وهو ما يعرف بالمعرفة الأولية أو العرف العام، أو أوائل الأذهان، فالأفكار الواضحة كانت بمثابة المنطلقات الفكرية عنده ومن أمثلة ذلك قوله بخصوص تصويره للزمان (٦٩/٢): ((تقدم القول في المكان، وتلوه الآن بالقول في الزمان، وفيه أيضاً اختلاف بين القدماء لكن تحصيل ما يراد من علمه يتم دون تطويل بذلك لضعف الأقاويل المخالفة على الحق منه، فإن وجوده أظهر من أن يختلف فيه العقلاء المشهورون كما اختلفوا في الخلاء، وأما تصويره ومعرفة ماهيته الموجودة فإنه في العرف العامي من البين الجلي، وفي التعريف التام المنطقي العقلي من الغامض المشبهة الخفي، فنحن نبتدئ بمعرفته العامية، ونجعلها موضوعاً لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية)). وراجع: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٨٨ - ٩٠) بتصرف واختصار.

(٢) يضرب لنا مثلاً لصحيفة الوجود، وطريق النظر الفلسفي فيها في ثنايا الكتاب (١٢٤/٢)، توضح لنا أن مراده به الوجود الطبيعي في مقابل الوجود العقلي، وأنه ينبغي لنا أن نجعل الوجود حكماً وأصلاً، وليس المقولات الفلسفية المفسرة للوجود والتي ربما تخطى في تفسيره، وفي ذلك يقول: ((إذا تأملت الصور الوجودية في الأجسام الطبيعية وقابلت الكلي المعقول بالأمر الموجود، ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم أصلاً تقابل به نسخة الوجود كما فعل هذا القائل حيث أخذ يتمحل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء في الصورة، ورد حكم الوجود إليه فلم يستتب له ذلك في كل شيء مع كل شيء ولا اتسق ولا تحقق مع أنه طول الكلام ودقق النظر، بل تنظر بحسب ما اتضح لك ها هنا وتجعل الأم الوجود، وتقابل به الكتاب المنقول فيقصر عليك التطويل، ويتسق المختلف، ويتحقق المشبهة)). وفي موضع آخر (٣٧/٢) يقول: ((والنبي بخصايته وعنايته ربه... يكون كتاب علمه صحيفة الوجود وقراءته بلسان قلبه وعين نفسه في صحائف الوجود، ومعلمه ربه ورققاؤه ملائكته... وأنت إذا أنصفت نفسك علمت أن الوجود الكتاب الذي لا غلط فيه، وعلم الله به أم الكتاب، والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها، فقرأتها عند ذي البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذي البصر، وشواهدهما لا تكذب ودلائلها لا تخطى، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم، لا يضره في علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ في نسخة النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف، ويجهل مصنفها ولا ينصف)).

(٣) أبو البركات البغدادي، المعبر، (٣/١ - ٤).

(٤) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٨٧).

الحق، فإن بديهية الوهم عنده كبديهية العقل تماما سواء كانت في المحسوسات أو المعقولات<sup>(١)</sup>. وفي ضوء ما تقدم يمكن القول بأن موقف أبي البركات النقدي يعتمد على ثلاثة أسس: الأفكار العامة الواضحة - بدهية الوهم حين لا يعارضها العقل - صحيفة الوجود<sup>(٢)</sup>. وقد أثرت هذه الثلاثة بوضوح على موقفه النقدي من الفلسفة المشائية، وبالتالي أثرت على منهجه التصنيفي في الفلسفة.

ثم ينتقل أبو البركات بعد ذلك إلى الكلام عن منهجه في تصنيف كتابه فيقول: ((وسميته الكتاب المعتمر، لأنني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتممته، لا ما نقلته عن غير فهم، أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار. ولم أوافق على ما اعتمدت عليه من الآراء والمذاهب كبيرا لكبره، ولا خالفت صغيرا لصغره، بل كان الحق من ذلك هو الغرض، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض... وقدمت على ما ضمنته من العلوم الوجودية: ذكر العلوم المنطقية التي قيل فيها إنها قوانين الأنظار وعروض الأفكار. واحتذيت في ترتيب الأجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو أرسطوطاليس في كتبه المنطقية والطبيعية والإلهية، وذكرت في كل مسألة آراء المعتمدين من الحكماء، وألحقت ما أعوز ذكره من أقسام الرأي، وأوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر، ما ذكر منها وما لم يذكر، ثم تعقيتها بالاعتبار، واعتمدت من جملتها على ما رجحت به في المعقول كفة الميزان، وانتصر وثبت بالدليل والبرهان، ورفضت ما عداه كائنا ما كان، وممن كان، كما يظهر لمتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة، ويرى عذري في البيان وحجتي في الحجة وبرهاني في البرهان... وقسمت كتابي هذا إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يشتمل على العلوم المنطقية والقسم الثاني يشتمل على العلوم الطبيعية، والقسم الثالث يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي<sup>(٣)</sup>). وقد ضمن البغدادي في هذا النص السابق الذي قدم به لكتابه أسس منهجه الفلسفي ومنهجه في التصنيف الفلسفي بشكل واضح ومحدد.

١٠ - منهج التصنيف الفلسفي عند ابن طفيل (ت ٥٨١هـ)<sup>(٤)</sup>: ((على الرغم من سعة معارف ابن طفيل وكثرة مؤلفاته، كانت قصته الفلسفية "حي بن يقظان" أكثرها شهرة وأعظمها تأثيرا، وقد أودع فيها جملة من آرائه ونظراته التي صاغها في شكل روائي، فجاءت خالية من الجفاف والتعقيد الذي يتسم به الأسلوب الفلسفي في أحيان كثيرة، واتسمت بجمال العبارة

(١) ومن أمثلة ذلك عند أبي البركات البغدادي في المعتمر (٨٧/٢) حجته في إثبات لانهاية المكان بتوهم سهم نافذ خارج كرة العالم، وهذا التوهم لا يعارضه نظر عقلي، فلا حرج في أن يكون ملزما عنده، وفي ذلك يقول: ((ولخصمه أن ينصر حجته فيقول لمعارضه بهذه الخطوط والفروض قولاً مفحماً من أسلوبها وهو أنك إذا قلت بانتهاء الجسم إلى ما ليس بجسم ولا بعد خال واعتقدت انتهاء عالم الأجسام إلى محيط كرة الفلك الأول وليس بعده أبعد، لا خلاء ولا ملاء، فأنا أفرض كما فرضت الخطوط أن سهماً مرمياً خرق السماء نافذاً إلى خارجها فهل كان ينفذ إلى ما وراءها أو لا ينفذ، فإن قلت: يتصور نفوذه وتباعده عن ذلك السطح إلى حد ما، فقد قلت بوجود الخلاء أو جسم آخر خارج السماء، وإن قلت لا ينفذ قيل لك: لم لا ينفذ أمن جهة الجسم المخروق الذي هو جسم السماء لصلابة فيه أو بعد تقصر عنه القوى، فنحن في توهمنا فرضنا رفع ذلك بأسره وفرضنا قوة رامية وجسماً قابلاً... فإن قال: إن هذه وهمية أيضاً وهي تفسير حكم الوهم في الأولى لا حجة أخرى. قلنا: كيف تكثرت حججك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنظر العقلي من حيث توهمت وهذه قد تم توهمها ولم يمكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلاً إلى ردها)). وراجع: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٨٩ - ٩٠).

(٢) راجع: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٩٣).

(٣) أبو البركات البغدادي، المعتمر، (٤/١).

(٤) وللاستزادة بخصوص ابن طفيل وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٣٧٥ - ٣٨٣). - عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان. - أ/د عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل. - د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٥١ - ٥٢). - أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٢ - ٢٣). - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٨٨ - ٢٩٨). - أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٠٤ - ٢٢٧). أ/د عبد الفتاح الفاسوي (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ٢٦٠ - ٢٧٠). - أ/د محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب، (ص ٤٤٣ - ٤٧١).



وروعة الخيال، وإن لم تخل من الرمز الذي لجأ إليه ابن طفيل؛ لأنه تناول موضوعات كانت مثارا لاختلاف الرأي بين معاصريه، ومن ثم كان الرمز وسيلة فنية عبر بها عن آرائه على نحو يبعد عنه أذى الخصوم، ولعل السبب في ذلك ما كانت تعانيه الفلسفة في المغرب والأندلس في فترات كثيرة من اضطهاد... وربما كان من أسباب لجوئه إلى الرمز أنه تناول أمورا تتعلق بالمعرفة الذوقية الفيزيائية الإلهامية التي يصعب وصفها ويتعذر توضيحها لأنها لا تدرك بالعقل والتأمل بل تدرك بالذوق والوجدان والعيان المباشر، ومن ثم تعجز اللغة عن التعبير الدقيق عنها، من ثم يمكن اللجوء إلى الرمز الذي يشير ولا يفصح<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية المشهورة تشتمل على مذهب ابن طفيل الفلسفي عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع، وتعد من أطرف ما خلفه فلاسفة الإسلام، وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله، وأنه بالبحث في الظواهر الكونية وسر تغيرها تنتهي إلى أن وراءها أسبابا خفية تتصرف فيها وصورا تشكلها، وهذه الصورة صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال، ولم يزل حتى بن يقظان يبحث ويعمل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربه أو بعده عنه، ووسيلة القرب إنما هي النظر والتأمل<sup>(٢)</sup>.

إن قصة ابن طفيل تتضمن من جهة ((رحلة الإنسان في صعودها نحو المعرفة، وتصاحبه في رقيه من عالم المحسوسات إلى عالم المعاني والمجردات... كما تصاحبه في سعيه نحو إدراك حقائق الوجود ومصدره وغايته... لكن القصة في نهايتها تتضمن من جهة أخرى تصويرا للعلاقة بين العقل والدين وأنه لا تعارض بينهما عند ابن طفيل، وكأنه كان يريد أن يثبت للناس أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، وأن الدين لا يصادف الفلسفة، وأن دراسة الفلسفة لا تغني عن الدين، ولا تعني أنها أفضل من الدين، وكان ابن طفيل حريصا على إثبات هذا المعنى، وعاب على الفارابي أفكاره التي تؤدي إلى القول بتفضيل الفلسفة على النبوة، وكان ابن طفيل يقول بتفضيل النبوة على الفلسفة، ويرى أن التأمل العقلي لا يكفي وحده لبلوغ السعادة، لأن المعرفة العقلية لا تسمو إلى درجة المعرفة الذوقية... فكأن الفلسفة عند ابن طفيل لا بد أن تنتهي إلى ضرب من التصوف الذي يجد صاحبه في رحابه السكينة وبرد اليقين<sup>(٣)</sup>.

على أن قصة (حتى بن يقظان) تحمل في ثناياها كثيرا من خصائص المتوحد عند ابن باجه، كما تعبر من جهة أخرى في لغتها الخيالية وصورها المجازية تعبيرا صادقا عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال<sup>(٤)</sup>.

إن ما سبق يوضح لنا المنهج الفريد في التصنيف الفلسفي الذي اتبعه ابن طفيل في قصته المشهورة حتى بن يقظان. ويرى بعض الباحثين أن ابن طفيل يستعمل المنهج الإسلامي في علم الكلام استعمالا سيخلده التاريخ في كل الأمم بتكرار محاكاة الكتّاب له حتى اليوم، ويستخدم الاستقراء والاستنباط من خلال قصته (حتى بن يقظان)، فأشرك في تجاربه الأشياء والأكوان وفترة الإنسان وعقله لإثبات الألوهية وصفاتها وحاجة البشر للرسالات... كل أولئك بدلائل واقعية لا تحوج إلى الأدلة الجدلية، وإنما تصل إلى ضرورة (الإسلام) بتسليم الإنسان نفسه إلى الله، وقبول التعاليم من رسله<sup>(٥)</sup>.

١١ - وعلى الجانب الآخر من الشرق نجد معاصرا آخر لابن طفيل هو: السهروردي المقتول الإشراقي (شهاب

(١) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ١٤١ - ١٤٢) باختصار طفيل.

(٢) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥١/١) بتصرف.

(٣) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ١٥١ - ١٥٣) باختصار.

(٤) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥٢/١) بتصرف.

(٥) المستشار عبد الحليم الجندی، القرآن والمنهج العلمي المعاصر، (ص ١٢٢).

الدين يحيى بن حيش بن أميرك الإشراقى، ت ٥٨٧ هـ<sup>(١)</sup>، صاحب حكمة الإشراق، والتي من الممكن القول بأنها من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها<sup>(٢)</sup>. ويعتبر السهروردى المقتول من أهم المنتسبين إلى الفلسفة الإشراقية، وتقوم فلسفته على فكرة النور، وفكرة الإشراق<sup>(٣)</sup>. لكنه فيلسوف أكثر منه صوفيا، وينسب نفسه إلى أفلاطون بدل أن ينسب نفسه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو أحد من أئمة الملة الإسلامية وفي ذلك يقول في حكمة الإشراق: «إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد، والنور»<sup>(٤)</sup>. والفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردى متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية، ونزاعة إلى العالم العلوى، غير أن فلسفة السهروردى صوفية كلها، أو التصوف هو كل شيء فيها، في حين أن التصوف عند الفارابي ليس إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء، كما أن فلسفة الإشراق عند السهروردى لا تنفصم بالاتصال بالعقل الفعال فحسب كما عند الفارابي، بل تطمع إلى الاتحاد بالله مباشرة، وكأن السهروردى حين دعى للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابي رأى أن يجمع بينهما، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معا، وهذه نزعة توفيق تتفق مع روحه العامة<sup>(٥)</sup>.

والسهروردى إشراقى في منهجه في التصنيف كما هو في فلسفته، وبنى كتبه على خطط مغايرة في التراجم، وكأنه أراد التنبية على مغايرته للمشائين ولفت النظر إلى ذلك، ولهذا تجده يبنى بعض كتبه على الهياكل، كما في كتابه هياكل النور، والذي أتى في سبعة هياكل: الهيكل الأول في الجسم - الهيكل الثاني في النفس، وهكذا تمضى هياكله الباقية: الجهات العقلية الثلاث - واجب الوجود وفعله - في إثبات الحركة الدورية للأفلاك - في مفارقة النفس للبدن وخلصها إلى عالم النور، في النبوات. والهيكل عنده له رمزية خاصة تعنى الجسم الإنساني<sup>(٦)</sup>.

وهكذا يمضى السهروردى في عامة كتبه مغربا ملغزا رامزا، فبدل الهياكل نجد تارة موارد وتلويفات كما في كتابه التلويفات اللوحية والعرشية، وتارة مشاريع كما في كتاب المشاريع والمطارات، وتارة أقسام ومقالات كما في حكمة الإشراق، ويلاحظ أن اسم الكتاب وخطته مرتبطان ببعض في كثير من الأحيان، وتارة تأخذ مصنفاة شكل الفصول كما في رسالة صفيير سيمرغ (وهو طائر)، كما أتى نتاجه الفلسفي أحيانا في صورة قصة فلسفية كما في العربة الغربية، ويتخذ أسلوب السيرة الذاتية ليحكى رحلته مع المعرفة كما في رسالة الطفولة، وتأتى أحيانا قصصه الفلسفية على ألسنة الكائنات كرسالة لغة

(١) وللاستزادة بخصوص السهروردى الإشراقى وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - أ/د محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، كما قدم لتحقيق كتاب (هياكل النور) بدراسة حول مصنفات السهروردى، والتفسير الرمزي للهيكل، وتحليل لهذا الكتاب. - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، (ص ٤٨٢ - ٤٨٦). - محمود ماضي، مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، (ص ٢٤٦ - ٢٥٠) حيث تناول المعرفة عنده. - كما قام د/ عادل محمود بدر في القسم الثاني (ص ١٤١ - ٣٣٤) من كتاب الرسائل الصوفية للسهروردى بتقديم شرح للرسائل الصوفية التي احتوى القسم الأول من الكتاب (ص ٣٥ - ١٤٠). وقد نشر بالقاهرة (المكتبة العربية، ١٩٧٤ م) الكتاب التذكاري لشيوخ الإشراق شهاب الدين السهروردى. - أ/ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (ص ٦٩ - ١٠٩).

(٢) كشف الظنون، نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٦٩.

(٣) انظر بخصوصه: د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي وكبار الصوفية، (ص ١٣٠ - ١٣٦).

(٤) حكمة الإشراق، ص ١٠/٢، ضمن مجموعة مصنفات الشُّهُورْدِيِّ، بعناية هنرى كرين، ط طهران، ١٣٧٣.

وقد عزاه إلى مقدمة هياكل النور: الدكتور ناجى التكريتى في الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، ص ٤٧٣. والصواب إنه في مقدمة حكمة الإشراق، ولم يتعرض إلى ذلك في مقدمة هياكل النور، انظر: شواكل الحور في شرح هياكل النور، جلال الدين الدواني (محمد بن سعد اليلدن بن أسعد الصديقى، ت ٩٠٨ هـ)، ص ٦ - ١٥، بعناية الدكتور محمد عبد الحق أكسن، ومحمد يوسف كوكن، طبعة حكومة مدراس بالهند، ١٩٥٣/١٣٧٣.

(٥) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٥٤ - ٥٥) بتصرف.

(٦) راجع: السهروردى المقتول، هياكل النور، قدم له وحققه أ/د محمد على أبو ريان، وتكلم عن رمزية الهيكل عنده (ص ١٨ - ٢٢).

١٢- ويعد نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)<sup>(٢)</sup> من الفلاسفة الذين لهم جهود فلسفية مهمة وإن كان قد صنفها في صورة منهج الشروح، وقد تعرض الطوسي في مقدمته لشرح الإشارات والتبسيهات إلى قواعد مهمة لمنهج تصنيف (الشروح الفلسفية) حين يقول: ((شَرَحَهُ فيمن شرحه... الفاضل الخطيب الرازي... إلا أنه بالغ في الرد على صاحبه أثناء المقال، وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال... ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الإمكان والاستطاعة وأن يذبوا عما قد تكلفوا إيضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، ومفسرين غير معترضين، اللهم إلا إذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح، فحينئذ ينبغي أن ينبهوا عليه بتعريض أو تصريح متمسكين بذيل العدل والإنصاف))<sup>(٣)</sup>. ولا شك أن هذا الذي نبه إليه الطوسي لا يختص بالشروح الفلسفية فقط، بل يعم الشروح في العلوم سائرهما. ويرى ابن خلدون أن نظر الطوسي ومباحثه فاقت أنظار الإمام الرازي فيقول: ((ولأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن، وكذا الآمدي، وشرحه أيضا نصير الدين الطوسي المعروف بخواجة من أهل المشرق، ويحث مع الإمام في كثير من مسأله فأوفى على أنظاره وبحوثه وفوق كل ذي علم عليهم))<sup>(٤)</sup>.

إلا أن التأثير الأهم للطوسي أنه أحد الذين أسسوا لتوجيه علم الكلام وجهة فلسفية، وذلك من خلال كتابه تجريد العقائد، وقد اعتنى بعض الباحثين بدراسة هذا التأثير، وانتهى إلى أن كتاب الطوسي تجريد العقائد لعب دورا مؤسسا للفلسفة الكلامية أو علم الكلام الفلسفي، والذي يعتبر من أهم ما يميزه هو الدقة المتناهية في تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية والفلسفية، بالإضافة إلى طابع الإيجاز الشديد، إلا أن أخص ميزاته هي الطابع الفلسفي في عرض الموضوعات مما يدل على مدى النضج الفلسفي في معالجة الموضوعات الكلامية، تلك الخاصية التي ستظل الطابع العام لمؤلفات ما بعد القرن السادس، كالتطالع لليضاوي، والمواقف للإيجي، والمقاصد وشرحه للسعد التفتازاني، هذا بخلاف العلماء الذين اعتنوا بشرحه وأشهرهم من كبار المتأخرين ومحققهم: الحلبي وشمس الدين الأصفهاني والشريف الجرجاني والنصير القاشاني وحسن جليبي والخيالي والجلال الدواني وابن كمال باشا وطاش كبرى زاده والصدر الشيرازي وغيرهم، ويتألف كتاب التجريد للطوسي من مقدمة موجزة وستة مقاصد: في الأمور العامة - في الجواهر والأعراض - في إثبات الصانع وصفاته وآثاره - في النبوة - في الإمامة - في المعاد والوعد والوعيد. ويمكن القول بأن هذه المقاصد عند الطوسي تمثل تجسيدا لأبعاد الجدل العقلي في الإسلام منذ القرن الثالث الهجري في الحوار ما بين الفلاسفة والمتكلمين، وقد كان إبداع الطوسي راجعا إلى ارتكازه على منهج فلسفي منطقي كطريق لمناقشة قضايا العقيدة<sup>(٥)</sup>.

(١) راجع: السهروردي المقتول، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مشتمل على: إلهيات كتاب التلويحات، وكتاب المقاومات وكتاب المشاعر، والمطارحات، وحكمة الإشراق، ورسالة في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية، بتصحيح ومقدمة هنري كربين. وراجع أيضا: الرسائل الصوفية (تشمل: رسالة لغة موران، رسالة صفيير سيمرغ، الغربة الغربية، كلمات ذوقية ونكات شوقية، رسالة في الطفولة)، ترجمة وتحقيق د/ عادل محمود بدر.

(٢) للاستزادة بخصوص الطوسي راجع: أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه للإشارات مع شرح الطوسي، (١/٥-٨٤)، وخاصة (١/٨١-٨٤) ففيه تعريف بالطوسي. - د/ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي - دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد. - د/ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، (ص ٧٣ - ١٤٧). - د/ عارف تامر، نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا. - د/ عارف تامر تقديمه لتحقيق كتاب فخر الدين الرازي، المناظرات، (ص ٣٥-٥٧).

(٣) الطوسي، شرح الإشارات، (ق ١ / ص ١١٢).

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٤) باختصار وتصرف. وقد طبع الشرحان معا بالأستانة (١٢٩٠ هـ).

(٥) راجع: د/ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، (ص ٣٢-٣٥). كما قام بتحقيق ودراسة كتاب تجريد العقائد للطوسي، وتناول فيها (ص ١٩-٣٦) بيان ما قام حول التجريد من شروح وحواش وتعليقات، حيث تجاوز ما ذكره أكثر من (٤٠) عملا، مما يوضح مدى تأثير كتاب التجريد في الحركة الكلامية.

١٣- ويرى الإمام ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) أن العلوم العقلية طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويستنون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة، ثم يقول ابن خلدون: ((وتسمى هذه العلوم: علوم الفلسفة والحكمة، وهي مشتملة على أربعة علوم: الأول علم المنطق... ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي، وهو الثاني منها، وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وهو الثالث منها، والعلم الرابع: وهو النظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم، أولها علم الهندسة، وهو الناظر في المقادير على الإطلاق، وثانيها علم خواص العدد، وثالثها علم الموسيقى، ورابعها علم الهيئة... فهذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها، وبعده التعاليم فالأرتماطيقى أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى، ثم الطبيعيات، ثم الإلهيات، ولكل واحد منها فروع، فمن فروع الطبيعيات: الطب، ومن فروع علم العدد: علم الحساب، والفرائض، والمعاملات...))<sup>(١)</sup>. ثم أخذ الإمام ابن خلدون رحمه الله تعالى يتكلم عن كل علم منها، علماً علماً، يعرف به وبموضوعه ومسائله، وأهم مؤلفاته، ويقول بعد ذلك: ((ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب المقولات<sup>(٢)</sup>، وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا، ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة، وربما يلزم بعضهم باليسير منها إماماً، وأغفلوها كأن لم تكن وهي المعتمد في الفن. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كالما مستبحراً ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم. فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين ابن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخونجي))<sup>(٣)</sup>. قال: ((والطبيعات علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، وفي مبدأ الحركة، وأوعب من ألف في ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء، جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة، ثم لخصه في كتاب النجاة، وفي كتاب الإشارات، وكأنه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول برأيه فيها. وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف، وألف الناس في ذلك كثيراً، لكن هذه هي المشهورة لهذا العهد والمعتبرة في الصناعة، ولأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن، وكذا الأمدى، وشرحه أيضاً نصير الدين الطوسي المعروف بخواجة من أهل المشرق، ويبحث مع الإمام في كثير من مسائله فأوفى على أنظاره وبحوثه وفوق كل ذي علم عليهم))<sup>(٤)</sup>.

وعلم الإلهيات - فيما يذكر ابن خلدون - هو علم ينظر في الوجود المطلق، فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثر والوجود والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ، وهو تال

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٥١ وما بعدها) باختصار وتصرف.

(٢) مقصوده أنهم حذفوه كميح من علم المنطق، ولم يتناولوه فيه، وقد عالج المتأخرون بعد ابن خلدون هذا الأمر فجعلوه فنا مستقلاً له مؤلفاته المفردة، وأشهرها: للشيخ أحمد السجاعي، الجواهر المنتظمة في عقود المقولات، وقد شرحها جماعة من العلماء كحسن العطار، وزين المرصفي، ومحمد حسنين مخلوف العدوي المالكي. كما ألف فيه جماعة تأليفاً مستقلاً مثل الشيخ محمد أبو النجاء الرفاعي الدمياطي في كتابه جواهر المعقولات في علم المقولات.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦١ - ٤٦٣) باختصار وتصرف.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٤) باختصار وتصرف.

للطبيعات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة، وكتب المعلم الأول موجودة بين أيدي الناس ولخصه ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصها ابن رشد<sup>(١)</sup>.

ثم يتحدث عن تطور العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام وعلم التصوف فيقول ضمن كلام طويل له: ((ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا، وقدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات، وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام...))<sup>(٢)</sup>، و ((كذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواعد أيضا فخلطوا مسائل الفنين (علم الإلهي وعلم الكلام) بفنهم، وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك، والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعد من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة، لأنهم يدعون فيها الوجدان، ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها))<sup>(٣)</sup>.

١٤ - وخلف صدر الدين الشيرازي أو الملا صدرا (محمد بن إبراهيم، ت ١٠٥٠ هـ) أكثر من أربعين مؤلفا في الدراسات الفلسفية والدينية، كتفسير القرآن الكريم، وشرح كتاب الكافي - الذي يعد عند الشيعة كصحيح البخاري عند السنة - وأهم مؤلفاته من الناحية الفلسفية: شروحه على الشفاء لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردي، والأسفار الأربعة، وعبر عن فلسفته الخاصة باختصار في كتابه شواهد الربوبية ولعله آخر مؤلفاته، أما أكبر وأهم كتبه وأكثرها استيعابا لفلسفته فالكتاب المشهور بالأسفار الأربعة أو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية. ويلتقى في هذه المؤلفات جميعا تأثير تيارات ثلاثة: المشائية الإسلامية - والأفلاطونية المحدثة - والتصوف الإشراقي، ولكن مع روح نقدية، واحترام للشريعة، واستمداد منها، ونزوع إلى الإبداع والتجديد<sup>(٤)</sup>.

والأسفار التي يشير إليها الصدر الشيرازي جمع سَفَر، بمعنى الانتقال من مكان إلى آخر بعيد عنه، وليس جمع سَفَر بمعنى كتاب، وهو يبنى منهجه في تصنيف الكتاب على سَفَر السالكين، فخطة الكتاب ومنهجه وموضوعه واسمه تدور جميعا حول فكرة السَفَر إلى الله تعالى، يقول الصدر الشيرازي: ((واعلم أن للسالك من العرفاء والأولياء أسفارا أربعة: أحدها: السفر من الخلق إلى الحق. وثانيها: السفر بالحق في الحق. والسفر الثالث: يقابل الأول؛ لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق. فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعة أسفار، وسميته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية))<sup>(٥)</sup>، وهكذا سافر الصدر الشيرازي عبر مباحث الفلسفة بحركة موازية لسفر السالكين من الصوفية، جاعلا الحركتين حركة واحدة، ومقسما كل سَفَر من الأسفار الأربعة إلى مسالك، ويقسم المسلك إلى مراحل، والمراحل إلى مناهج، والمناهج إلى فصول، تماما مثل المسافر الذي يقطع في سفر مسالك الطريق

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦) باختصار وتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦ - ٤٦٧) باختصار وتصرف. وقد نقد رأى ابن خلدون هذا: د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١١ - ٦١٤، ٦٢٩) مؤكدا على أن المباحث المشرقية ليس كتابا في علم الكلام، بل رمى إلى جمع أقوال الفلاسفة وتنقيحها وتهذيبها واعتناق ما يراه حقا منها. وسيأتي مزيد من التفصيل عند الكلام على هذا الكتاب.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٧) باختصار وتصرف.

(٤) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ٢٠٦ - ٢٠٧). وانظر بعض جوانب من فلسفته في المرجع نفسه (ص ٢٠٨ - ٢١١).

(٥) الصدر الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (١/٣٩-٤٤).

ومراحله، ولا يعجز بعد ذلك عن استعمال العديد من العناوين والتراجم الأخرى كالأشارات والتلويحات والمطالب والتذنيب والعقد... إلخ، وفي تنوع مدهش ربما يذكرنا بتنوع ابن عربي في الفتوحات، ولكن الشيرازي يمشي على خطة عقلية محكمة ومرسومة، بخلاف ابن عربي.

وختاماً فإنه من خلال هذا العرض الموجز لمناهج التصنيف الفلسفية عند بعض فلاسفة الإسلام يتأكد التصور الذي قدمناه في أول الفصل من ارتباط مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية بشخصيات الفلاسفة ومذاهبهم، وأن ذلك يرجع بصورة أساسية إلى طبيعة العملية الفلسفية نفسها.

## الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات

### فلسفية

- ١- منهج التصنيف الفلسفي عند الكندي
- ٢- منهج التصنيف الفلسفي عند أبي بكر الرازي
- ٣- منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي
- ٤- منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا
- ٥- منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد

### ١ - منهج التصنيف الفلسفي عند الكندي (ت ٢٥٢ هـ):<sup>(١)</sup>

أ- نظرية المعرفة عند الكندي      ب- تصنيف العلوم عند الكندي      ج- التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي  
د- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفي هـ- مقارنة بين منهج التصنيف عند أرسطو      و- نقد لمنهج التصنيف الفلسفي عند  
عند الكندي      والكندي في الفلسفة الأولى      الكندي

كان الكندي (١٨٥ هـ - ٢٥٢ هـ) - فيما يذكر الدكتور الأهواني - غزير التأليف، وثبت مؤلفاته التي أوردتها ابن النديم يبلغ (٢٤١) كتابا، موزعة على (١٧) نوعا، غير أن كثيرا من هذه المؤلفات تناولتها يد الضياع، فلم يبق لدينا إلا بضعة وخمسون كتابا، طبع أغلبها. ولا يمكن تصور الكندي المؤلف تصويرا دقيقا إلا إذا توافرت بين أيدينا سائر مؤلفاته... ومع ذلك ففي القدر الذي نشر ما يكفي لمعرفة طريقة فيلسوفنا في التأليف والكشف عن أسلوبه<sup>(٢)</sup>، وبعد أن يسرد ثبته عند ابن النديم كاملا يعلق بقوله: ((أوردنا الثبث كاملا ليتضح لنا تنوع مؤلفاته ووفرتها وشمولها جميع أنواع المعرفة))<sup>(٣)</sup>.

والكندي ((باتفاق الآراء أول من تفلسف بالعربية في الإسلام بالمعنى الدقيق للكلمة، فإذا كان علماء الكلام على عهده لم يخرجوا عن نطاق الدين وإذا كان النقلة المحترفون لم يبلغوا مرتبة الإبداع بل ظلوا في أقماع مهنتهم، لا يتطلعون

(١) وللاستزادة بخصوص الكندي وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - ابن ساعد، طبقات الأمم (ص ٧٠ - ٧٢). - ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٤١). - ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٢٨٥ - ٢٩٣). - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ١٧٦ - ١٩١). - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٧٩/٢). - أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب. - أ/د محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية. - أ/د فوقية حسين، مقالة (الكندي فيلسوف العرب الأول)، ضمن كتاب (مقالات في أصالة المفكر المسلم)، (ص ٤٩ - ٩٧). - أ/د محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، (ص ٢٤٧ - ٢٦٦). - د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي. - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٨٤ - ١٨٩). - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، (ص ٣١٣ - ٣٢٤). - أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٠٦ - ٢٣٥). - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٣٩ - ٢٤٣). - أ/د عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٨٥ - ٩١). - أ/د عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٢٥ - ٩١). - أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٣١ - ١٥٨). - أ/د عبد الفتاح الفاوي (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ١٧٤ - ١٨٧). - د/ ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين - من الكندي حتى ابن رشد. - د/ وائل غالي، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم - بحث في إسهام رشدي راشد، (ص ٤٢٧ - ٤٣٤). - أ/د يمني طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ص ١٠٣ - ١٠٦). - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٥ - ١١٣).

(٢) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٧٢).

(٣) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٩٧).

إلى غير جمع المال وتكديس الثروات، فإن الكندي لم ينحصر في علم الكلام وحده، كما لم يكن من المتكسبين بعمل الترجمة... لقد تخطى ذلك كله، فكان أول فيلسوف عربي ورد من الفكر اليوناني أهم نظرياته ولم يقتصر على ذلك بل سخر الفكر اليوناني لأغراض الفكر الإسلامي، واستخلص منه نتائج لم تخطر لأصحابه على بال، لقد كان الفكر اليوناني مجرد أداة بين يديه، وهي أداة لم تتمكن يوما أن تتحكم فيه أو تسلبه استقلاله<sup>(١)</sup>.

ويرى الدكتور عبد الحليم محمود - بعد أن استعرض آراء الكندي - أنه لم يأت برأي يعارض به أصلا من أصول الإسلام، والكندي بذلك خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالي لقولهم بقدوم العالم، وبعدم علم الله تعالى بالجزئيات، وبالبعث الروحاني فقط<sup>(٢)</sup>.

أ - نظرية المعرفة عند الكندي<sup>(٣)</sup>: تقوم نظرية المعرفة عند الكندي - مثله مثل غيره من الفلاسفة - على نظرتة إلى مصادر المعرفة ووسائلها وموضوعاتها، ومراحل كسبها ودرجاتها، للمعرفة عند الكندي مصدران رئيسيان: المصدر الإنساني (الحس والعقل)، والمصدر الإلهي (الوحي)، والمعرفة عنده نسق متكامل تصاعدي، يبدأ بالمحسوس الذي له وجوده المنفصل عن الذات العارفة، ثم ينتقل إلى المعقول وينتهي بالمتيقن، أي يبدأ بالأدنى وينتهي بالأعلى، ومن المحسوس إلى المعقول إلى الغيبي، ومن الفيزيقي إلى الميتافيزيقي، والعالم الحسي عند الكندي ليس وهما كما هو عند أفلاطون. والقوة الحسية - من قوى النفس - صورتها مادية بحتة لأنها تدرك الأشياء بطبيعتها، والقوة العقلية صورتها معقولة خالصة ليس لها مثال حسي في النفس، والقوة المصورة صورتها متوسطة تأخذ من المادى بطرف، ومن العقلي المجرد بطرف.

ومن جهة أخرى فإن المعرفة الحسية جزئية عينية وطبيعتها مادية هيولانية، أما المعرفة العقلية فعلى العكس من ذلك، مؤكدا رغم الفرق بين المعرفتين على الصلة القوية بين الحس والعقل، وأنه لا غنى لواحدة عن الأخرى، وأن هناك أنحاء مختلفة لمعرفة الأشياء في العقل تارة، وفي الحس تارة، وفي الواقع تارة، فكل صور إدراك ومعرفة الأشياء أو الأنحاء المتنوعة لوجود شيء واحد، تترايط فيها مصادر المعرفة المختلفة عنده من حس بأنواعه ودرجاته الخمس، وعقل بقواه المتنوعة من مخيلة ومصورة وذاكرة.

وبناء عليه فموضوعات المعرفة عند الكندي تتعدد بتعدد مصادرها وتعدد طبيعتها من المادية إلى التجريدية، كما تتعدد درجاتها: المعرفة الحسية - الحدسية - البرهانية - الإلهامية (الوحي خاص بالأنبياء والرسول - الإلهام لغير الرسول). وفي ضوء نظرية المعرفة هذه ينبغي أن يأتي منهج التصنيف الفلسفي للكندي بادئا في حركته تصاعديا من المحسوس إلى المعقول إلى الغيبي، فهل تحقق هذا الأثر في مصنفاة بالفعل، هذا ما يحاول البحث الإجابة عنه فيما يأتي.

ب - تصنيف العلوم عند الكندي: من خلال رسائل الكندي جميعا يمكن - كما تقول الدكتورة فاطمة

إسماعيل - أن نستخلص مذهب الكندي في تصنيف العلوم وترتيبها مجملا في النقاط التالية:

أ - التخطيط العام الذي يبدأ منه الكندي تصنيفه يعتمد على نظريته في المعرفة، حيث قسم مصادر المعرفة إلى

(١) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٢٨ - ٢٩).

(٢) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٣٥).

(٣) د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ٥١ - ٨٣) باختصار واسع وتصرف، وقد أكثرت من شواهد كل فكرة من مصنفاة الكندي، فحيل عليها طلبا للاختصار.



قسمين أساسيين: المصدر الإلهي - المصدر الإنساني.

ب- يصنف الكندي العلوم الإنسانية الفلسفية إلى نظرية وأخرى عملية، وذلك طبقاً لطبيعة الإنسان العقلية والحسية.

ج- يقسم العلوم النظرية على أساس طبيعة موضوعاتها، ودرجة قربها من المادة، فمنها موضوعات مادية وهي الجسمانيات - موضوعات ملايسة للمادة دون أن تكون مادية كالنفس الإنسانية - موضوعات لا صلة لها بالمادة إطلاقاً وهي الإلهيات.

د- والتصنيف العام عند الكندي يعتمد على قسمة العلوم إلى علوم دينية وعلوم فلسفية إنسانية، ولكل قسم منهج خاص في تحصيله، فالعلوم الدينية طريقها الوحي، والإنسانية بالجهد والاكتساب.

هـ- يجعل الكندي الرياضيات في المقام الأول من حيث الابتداء بها في التعليم، وهو هنا أقرب إلى روح أفلاطون.

ز- وقد واكب بين الرياضيات والمنطق، حين رأى أن الرياضيات هي طريق علم النظر، ويأتي بعدها المنطق<sup>(١)</sup>.

وبخصوص علوم الفلسفة فيذكر الكندي أنها ثلاثة: فأولها: العلم الرياضي في التعليم، وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية، وهو أعلاها في الطبع، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: إما علم ما يقع عليه الحس، وهو ذوات الهيولى (المحسوسات - العلم الطبيعي)، وإما علم ما ليس بذي هيولى: إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة (علم الربوبية)، وإما أن يكون يتصل بها (علم الرياضيات).

ويعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بأنه ما تعرض إلا للقسم النظري من الفلسفة دون العملي، ولا ذكر المنطق<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية هو تقسيم أرسطي، لكن الجديد في تقسيم الكندي للعلوم الفلسفية هو ما ذكره من ((أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعث عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه))<sup>(٣)</sup>، وهذا ما لا عهد لأحد في فلاسفة القدماء به<sup>(٤)</sup>.

ونرى أن هذه العبارة ليست مجرد عبارة ترويجية للفلسفة، ولا محاولة للتماس سند ديني لها، بل يعبر عن موقف معرفي حقيقي، من ثم سنجد أن هذه العبارة هي الأساس في فلسفة الكندي التي كثيراً ما خالف فلاسفة القدماء بسببها. ولا يقتصر أمر الكندي على ذلك، بل إنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو مرة أخرى عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيدخل فيه تفرعات وتفصيل لا يعرفها أرسطو<sup>(٥)</sup>.

ونحن - كما يقول الدكتور الأهواني - نعرف أن أفلاطون ومدرسته كانوا يصنفون العلوم على نحو يختلف عن تصنيف أرسطو ومدرسته، كما أن الإسكندرانيين كان لهم اتجاه آخر، فضلاً عن تصنيف الرواقيين في الزمن القديم.

ولهذا السبب عندما تعرض الكندي لتصنيف العلوم واجه مشكلة هذه التصنيفات المختلفة، فأثر التوفيق، فلم يكن مشائياً خالصاً، كما لم يكن إسكندرانياً رياضياً محضاً، بل حاول الملاءمة بين الاتجاهين، مائلاً إلى الجانب الرياضي، وحذا الذين نبغوا بعد زمانه حذوه مع بعض التعديل، ولكن الأساس واحد، فقد فصل الكندي القول في العلوم الرياضية، وجعل لها

(١) د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ٨٧ - ١١٢)، وقد قدمت شرحاً مفصلاً لهذه النقاط المجملية، مع بيان شواهد ذلك من كلام الكندي.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٨ - ٤٩، باختصار وتصرف.

(٣) الكندي، في الفلسفة الأولى، (ص ٣٥).

(٤) أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٤٥).

(٥) أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٤٥).

السبق في التعلم على العلم الطبيعي، بل على المنطق نفسه، كما أنه أضاف إلى تصنيف أرسطو للعلوم القائم على المشاهدة الحسية من جهة وعلى البرهان العقلي من جهة أخرى: علم المسلمين الخاص بهم، والقائم على القرآن الكريم، فالكندي أول من وضع لمفكرى الإسلام التخطيط العام لتصنيف العلوم، وقسمه قسمين: علوم فلسفية، وأخرى دينية، فالفلسفية تشمل عنده: الرياضيات والمنطق والطبيعات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة. والدينية تبحث في أصول الدين والعقائد والتوحيد والرد على المبتدعة والمخالقين.

ويؤكد الكندي على تقديم الرياضيات متأثراً بمدرسة الإسكندرية بقوله: ((فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه (يعني أرسطو) التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضيات، فإنه إن عدم أحد علم الرياضيات ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه ولم يكن سعيه مُكسباً شيئاً إلا الرواية إن كان حافظاً، فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود، إن عدم علم الرياضيات ألبتة))، ثم يقول الكندي: ((إن عادة الفلاسفة كانت الارتياض بالعلم الأوسط بين علم تحته وعلم فوقه، فأما الذي تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها، وأما الذي فوقه فعلم ما ليس من الطبيعة وترى أثره في الطبيعة))، ويقول الكندي أيضاً: ((علوم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضى في التعليم، وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: إما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى، وإما على ما ليس بذى هيولى، فإما أن يكون لا يتصل بالهيولى ألبتة (وهو علم الربوبية)، وإما أن يكون قد يتصل بها (كعلم الرياضيات)...))، ويعلق الدكتور الأهواني على هذه النصوص بعد أن يوردها بقوله: ((يتضح من هذا النص الواضح الصريح أن تعلم الرياضيات ضرورة لا بد منها قبل تعلم العلوم الفلسفية ليتسنى لطالب الفلسفة فهمها عن دراية لا عن حفظ ورواية))، ثم يقول: ((فالعلوم الرياضة ولو أنها تالية في الترتيب للعلوم الطبيعية من جهة الموضوع، إلا أنها علة في وجودها بحسب الفلسفة المثالية المأثورة عن المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة))<sup>(١)</sup>.

على أن الكندي وإن كان لم يعمد إلى وضع تصنيف خاص بالعلوم ولم يخطر هذا في أكبر الظن بباله، وإنما استهدف أن يرتب كتب أرسطو لا غير، ولكنه بهذه المناسبة أدلى ببعض آرائه الخاصة النابعة من صميم نفسه، فإذا شئنا أن نضع تصنيفاً كندياً للعلوم فلا مناص لنا من افتراض هذه التصنيف الذي يبدأ بالرياضيات<sup>(٢)</sup>.

ومن الطبيعي وجود علاقة قوية بين تصنيف العلوم ونظرية المعرفة، ولنضرب على ذلك مثالا من خلال فلسفة الكندي، فما افترضه الكندي من ترتيب يعتمد على نظريته الخاصة المعرفة<sup>(٣)</sup> وصلتها بالنفس وبالرياضة، ((الفلسفة ليست سوى نظم النفس))<sup>(٤)</sup>، أى صورة عن النفس، لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر وحس، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل، بحيث يكون العلم هو القسم العقلي، والعمل هو القسم الحسي، والجزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية، وعلم الأشياء المصنوعة، والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية كالروحانيات التي منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية، فالمعرفة عنده تبدأ بإدراك الحواس

(١) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٠٢ - ١٠٤). وللتوسع: راجع المصدر السابق نفسه، (ص ١١٧ وما بعدها).

(٢) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٩٨ - ١٠٤) باختصار وتصرف يسير، عارضا لتصنيف الكندي الذي ذكره في رسالته: ((كمية كتب أرسطوطاليس، وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة)). ثم عرض لتفصيل خطة التصنيف كما يوجها كلام الكندي مقارنا له مع غيره (ص ١٠٤).

(٣) انظر بخصوص نظرية المعرفة عند الكندي: أ/د مرجح، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٤٧، وما بعدها).

(٤) ؟؟؟

ومباشرتها لمحسوساتها، هذه المحسوسات تسمى جواهر، والجواهر مركبة من مادة وصورة، لكن هناك بعض الجواهر عبارة عن صورة فقط وهي الأنواع والأجناس الكلية، التي تقع تحتها الجواهر المحسوسة، والمعرفة الفلسفية الحقة هي العلم بالجواهر الثانية الكلية، غير أننا لا نصل إلى العلم بها إلا بعد العلم بالجواهر الأولى الحسية، لكن الحس لا يباشر المحسوسات مباشرة، بل بتوسط الكمية والكيفية - وهما أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر - والعلم الباحث في الكم: الحساب، ونحوه من علوم العدد، والعلم الباحث في الكيف: الهندسة، والهيئة<sup>(١)</sup> وهكذا نرى أن تصنيف العلوم عند الكندي متفرع من نظريته في المعرفة تبدأ من إدراك الجزئيات والمحسوسات المادية، وترتفع شيئاً فشيئاً مع التجريد حتى تنفصل عن المادة انفصالاً تاماً، وإدراكها إما بالحس فقط وإما بالحس المقترن مع العقل، وإما بالعقل فقط<sup>(٢)</sup>، وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديدة يختلف في روحه عن تقسيم أرسطو، ويعكس الاهتمامات الدينية، التي تحتل المقام الأول في فلسفة الكندي<sup>(٣)</sup>.

**ج- التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي:** يقول الكندي رحمه الله: ((في علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وعلم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل... فواجب إذن التمسك بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا...))<sup>(٤)</sup>. ثم يختم الكندي كلامه عن هذه القضية بدعاء صادق يقول فيه: ((فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذبح المعاندين له الكافرين به عن ذلك، بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائهم، المخبرة عن عورات نحلهم المردية أن يحوطننا ومن سلك سبيلنا عزه الذي لا يرام...))<sup>(٥)</sup>، فإن مثل هذا الدعاء لا يصدر من قلب زنديق، أو مستبطن لإلحاد، ومهما صدر عنه من مواقف فكرية عن اجتهاد، نرجو أن يكون فيها مأجور غير مأزور. ويرى الكندي أن ((علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل))<sup>(٦)</sup>.

ويؤكد كثير من الباحثين المعاصرين على النهج التلفيقي الذي اتبعه الكندي، ذلك النهج الذي ابتدعه الأفلاطونية المحدث<sup>(٧)</sup>، فالكندي أولاً مسلم معتزلي فيما يراه كثير من الباحثين، يجعل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية، وهو أيضاً يعمد إلى العقل، ويلجأ إلى التأويل، ويستند إلى أقوال أرسطو في العلم الطبيعي، وإن خالفه في القول بقدوم العالم، أما في الأخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون، وفي دراسة النفس يستخدم كثيراً آراء أفلاطون، يقول الدكتور أبو ريان: ((والكندي كغيره من فلاسفة الإسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل، وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي وكان ما جاء به الوحي موافقاً للعقل

(١) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٠٨ - ١٠٩).

(٢) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١١٥).

(٣) انظر: الكندي، رسالة الجواهر الخمسة، ضمن الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجح، (ص ٢١٣)، ومحمد عبد الرحمن مرجح، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٤٦). د/ خالد أحمد حربي، الكندي والفارابي - رؤية جديدة، (ص ٢٢ - ٢٣).

(٤) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٥)، أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).

(٥) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٦).

(٦) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٢٥، ٣٥)، أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).

(٧) انظر بخصوص الأفلاطونية المحدث ومنهجها التلفيقي أو الانتخائي: أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب، (ص ١٤٩ - ١٥٠).

فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تنفق مع حقائق الدين<sup>(١)</sup>.

وهذا الموقف التوفيقى بين الحكمة والشريعة وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى كل فيلسوف، فالكندى من خلال موقفه المعرفى الذى يرى أن علوم الأنبياء وهى أرقى العلوم والمعارف مغايرة من حيث مصدرها ووسائلها للعلوم الإنسانية التى هى دونها والتى هى نتيجة لتكلف البحث، وإذا كان هناك فرق بين هذين النمطين فإنما ينحصر فى الطريقة التى تؤدى إليها، وبناء على هذا خطأ الكندى بالفكر الإسلامى خطوة تجاوزت ما وصل إليه المتكلمون فى وقته عن هذه القضية، وما أثاروه من نزاع بين العقل والنقل، لينهج الكندى نهجا توفيقيا، فالفلسفة علم الحق كما أشار إليه فى تعريفه لها، والدين علم الحق، والحق لا يضاد الحق، فالفلسفة بحث عن الحق ومعرفة بالحق وعمل بالحق، والدين طلب للحق واهتداء للحق والتزام للحق، ومن هنا يجب عند الكندى بحكم الشرع اقتناء الفلسفة والجد فى طلبها، وهذه الروح التوفيقية تسرى فى جميع رسائل الكندى ومؤلفاته تقريبا، إما على وجه الإجمال، أو على وجه التفصيل<sup>(٢)</sup>.

وهذا الموقف التوفيقى من الكندى موقف صادق ينبع عن إيمان عميق بالله ورسوله، وليس هو موقف مهادنة للعوام، أو للفقهاء، ويقرر الكندى رحمه الله تعالى ذلك بصورة قاطعة حيث يقول: ((ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه، وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعا بالمقاييس العقلية، التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس. فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وصدقته ثم جحد ما أتى به وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ممن أخذ عنه صلوات الله عليه فظاهر الضعف فى تمييزه إذ يبطل ما يثبت وهو لا يشعر بما أتى من ذلك، أو يكون ممن جهل العلة التى أتى بها الرسول صلوات الله عليه...))<sup>(٣)</sup>.

فلا تعارض عند الكندى بين العقل والنقل أبدا، وأن من آمن بالرسالة ثم جحد شيئا منها أو أنكر معناه فإما ضعيف متناقض أو جاهل<sup>(٤)</sup>.

#### د- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى: ربما لا يعد من الغلو فى القول باعتبار الكندى

رجلا منهجيا إلى أقصى درجة سمحت له بها معارف عصره، وهناك رسالة مهمة للكندى تعبر عن هذه المنهجية، والتى رسم فيها طريق التفلسف أو التحقق بالفلسفة ونيلها، يقول فى ديباجتها: ((سألت... أن أنبئك بكتب أرسطاطاليس اليونانى الذى تفلسف فيها، على عدتها ومراتبها التى لا غنى - لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها وتثبيتها - عنها، وأغراضه فيها بالقول المجمل الوجيز. ولعمري أن فيما سألت من ذلك لعظيما من المعينات على درك الفلسفة لما فى تبين ذلك من الزيادة فى تعشيق الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائمة مخايل مساقط الحق وانتجاع المحبى من الفعل، لما فى كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلى الأثير... فكتب أرسطوطاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم إلى استطرأها على الولاء على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفا بعد علم الرياضيات هى أربعة أنواع من الكتب: أما أحد الأربعة فالمنطقيات، وأما النوع الثانى فالطبيعيات، وأما النوع الثالث ففيما كان مستغنيا عن الطبيعة قائما بذاته غير محتاج إلى الأجسام، فإنه يوجد مع

(١) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣١٦ - ٣١٩)، أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندى (فلسفته - منتخبات)، (ص ٢٩ - ٣٣، ٣٦ - ٣٨).

(٢) أ/د مرجبا، الكندى (فلسفته - منتخبات)، (ص ٥٢، ٥٣، ٥٨، ٦٤، ٦٥).

(٣) الكندى، رسالة الإبانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن كتاب: الكندى (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ١٧٤ - ١٧٥).

(٤) للتوسع بخصوص مشكلة التوفيق عند الكندى: أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط (ص ٤٩ - ٥٤). أ/د عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٣٣ - ٤٣).

الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة، وأما النوع الرابع فقيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة<sup>(١)</sup>، ثم أخذ في رسم الطريق إلى ذلك بوضوح تام، ثم يقول بعد أن يفرغ مما كان بصدد من رصد كتب أرسطو الفلسفية: ((فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات، أعنى التي حددتها بأسمائها، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه، ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئا إلا الرواية إن كان حافظا، فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود إن عدم علم الرياضات ألبتة<sup>(٢)</sup>).

فيؤكد الكندي في كلامه السابق على وجوب القراءة العلمية المنظمة والمنهجية والمرتبة، وإذا كان ثمة ترتيب لا بد من اتباعه في التدرج في تحصيل الفلسفة من خلال مصنّقاتها المختلفة، فلا شك أن ثمة ترتيبا داخليا لكل مصنّف منها يتدرج من خلاله طالبه إلى تحصيل غرضه منه، وهو ما نعبر عنه بمنهج التصنيف. ويؤكد الكندي في كلامه على وجوب مراعاة الترتيب في التحصيل حتى يبلغ الطالب غرضه من الفيلسوف، وإلا صار مجرد راو أو حافظ لكتب الفلسفة، دون تحقيق وتحصيل حقيقي.

ورغم هذه الصورة الواضحة عند الكندي لوجوب القراءة العلمية المنظمة، فقد أخذ عليه ابن صاعد ملاحظة مهمة تمس منهج التصنيف الفلسفي الكندي، وذلك أن ((صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب (يعنى الكندي) في كتبه هذه إليها فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات فحينئذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل، ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة، هل جهل مقدارها، أو ضن على الناس بكشفه، وأى هذين كان فهو نقص فيه<sup>(٣)</sup>).

ورغم تقدم الكندي من الناحية الزمانية، وكون العلوم في وقته كانت في أول عهدها، إلا أننا سنجد عنده نصوص وإشارات واضحة تعين على تلمس معالم منهج التصنيف الفلسفي خاصة في رسالته ((في الفلسفة الأولى)) والتي قسمها الكندي على عدة فنون: الفن الأول (مقدمة) - الفن الثاني (الفلسفة الأولى) - الفن الثالث (البحث عن الشيء هل يمكن أن يكن علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك) - الفن الرابع (بأى نوع توجد الوحدة في المعلولات). وقد ألفها الكندي استقلالا، دون أن تكون شرحا لشيء من كتب أرسطو أو تلخيصا له. وعلى ما ذكرنا في منهج البحث سنقسم الملاحظات إلى قسمين:

القسم الأول: الملاحظات التي استخلصناها من كلام الدارسين للكندي، فمن ذلك:

(١) من السمات العامة - فيما يذكر الدكتور الأهواني - لمؤلفات الكندي أنها موجهة إما للخليفة المعتم، وإما لابنه أحمد الذي كان مؤدبا له، وإما لأحد أخوانه من العلماء، وإما لأحد تلاميذه، لذلك اتسمت كلها باستهلال معين ينم عن طابع خاص بالكندي، وتشتمل كل ديباجة على أمور ثلاثة: دعاء لطالب السؤال بالتوفيق، وتلخيص لسؤاله يمكن أن يعد عنوان الرسالة، ومنهج للبحث والتأليف، وكما يقع الدعاء في بداية الديباجة يجيء في ختامها، مما ينم عن تأصل الروح الإسلامية في قلب الكندي<sup>(٤)</sup>. ويرى الدكتور الأهواني أن الدارس لمؤلفات الكندي يستطيع من مجرد فحص الديباجة أن يقطع بصحة نسبة الكتاب إلى الكندي من خلال هذه السمات السابقة<sup>(٥)</sup>.

(١) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس، ضمن الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ٢٠٨).

(٢) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس، ضمن الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ٢١٢).

(٣) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢).

(٤) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٧٣).

(٥) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٧٣).

٢) ويدايات المنهج عند الكندي تبدأ من استيعابه للثقافات الأخرى وفهمها فهما صحيحا، ولقد أدرك الكندي

أهمية هذه البداية المنهجية تأكيدا لمبدأ التراكم المعرفي الذي يؤمن به، حيث يرى أن الحقيقة تراث إنساني مشترك<sup>(١)</sup>.

٣) ويخلص الدكتور الأهواني إلى ملاحظة مهمة تفيدنا في التعرف على منهج التصنيف الفلسفي عند الكندي أنه

بسبب كون أغلب رسائل الكندي أتت ردا على سؤال أو أسئلة من أحد تلاميذه جاءت معظم مؤلفات الكندي في هيئة

مرتبة تعليمية<sup>(٢)</sup>، ولذلك جاء في كثير منها تكرار للفكرة نفسها، وللموضوع عينه، إما بتكرار العبارات، وإما بعبارات فيها زيادة

ونقصان<sup>(٣)</sup>.

٤) وقد اهتم الكندي ببيان طريقته في التأليف، وهي تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة على أحسن وجه

وأيسره، والكندي هنا يذكرنا بمنهج أرسطو الذي كان يعنى أولا بنقد فلسفة سابقه قبل أن يؤسس مذهبه في مسألة ما<sup>(٤)</sup>، ثم

يقوم الكندي بعد ذلك بإكمال ما لم يقوله وافيًا، وذلك بما يؤدي إليه الجهد والبحث، لكن دون توسع في حل العقد

الملتبسة في المسائل العويصة، وفي ذلك يقول الكندي: ((... فحسن بنا... أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع

موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولًا تامًا، على أقصد سبله وأسهلها سلوكًا على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما

لم يقولوا فيه قولًا تامًا على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، ويقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن

الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توقيًا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن

الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة

في الرأي والاجتهاد...))<sup>(٥)</sup>.

٥) فهذا النص يعطينا صورة واضحة عن منهج التصنيف الفلسفي عند الكندي في هذه الرسالة: جمع كلام

المتقدمين حول الموضوع الذي يتناوله - تتميم الكلام حول الموضوع بما لم يذكره المتقدمون - الجرى على عادة اللسان

- مراعاة المناسبة مع زمان التصنيف - بذل الطاقة - التزام الاختصار وعدم الخوض في الشبهات - التوقى من سوء

التأويل.

٦) والقاعدة المنهجية في التصنيف عند الكندي هي: تقديم المقدمات، والبناء عليها<sup>(٦)</sup>، وهذه القاعدة سار عليها

في كثير من رسائله مثل: رسالة ((في الفلسفة الأولى))، ورسالة ((في إيضاح تنهاى جرم العالم))، ورسالة ((في مائة ما لا

يمكن أن يكون لا نهاية له))، وغيرها. وهو حريص على أن تكون المقدمات مقبولة واضحة بلا واسطة، ونص على ذلك في

بعض المواضع بقوله: ((إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط هي...)) ثم أخذ في سرد المقدمات التي

سببها عليها وحدانية الله<sup>(٧)</sup>، فقد كان الكندي يهتم اهتمامًا بالغًا بالتقديم لموضوعاته بمقدمات كثيرة، رغبة في أن تكون

القضايا التي يريد البرهان عليها سهلة المسالك، بما ييسر قبولها ويقطع الطريق على المجادلين بغير بينة<sup>(٨)</sup>.

(١) د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ١٣).

(٢) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٧٦).

(٣) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٧٨).

(٤) أ/د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب، (ص ١٣٦).

(٥) الكندي، في الفلسفة الأولى، (ص ٣٣-٣٥)، وانظر كلام أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٨).

(٦) أ/د أبو ريدة، مقدم رسالة ((في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٧).

(٧) الكندي، رسالة ((وحدانية الله وتنهاى جرم العالم))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٨).

(٨) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٥٥).

٧) وربما قدّم الكندي صناعيا ذكر النتيجة - التي الوصول إليها هو غرض البحث آخرًا - قبل ترتيب مقدماتها وتقرير أدلتها، فيقدم النتيجة ملخصة مهذبة في صدر كلامه ليكون الوقوف عليها سهل، ومن أقرب طريق، وقد صنع ذلك في رسالة ((الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد))، فيقول بعد ديباجته المعتادة: ((إن في الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول أعنى مدبرا لكل مدبر، وفاعلا لكل فاعل، ومكونا لكل مكون، وأولا لكل أول، وعلة لكل علة؛ لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق... فإن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم...))<sup>(١)</sup>.

٨) ومن الأسس المنهجية عند الكندي: أن لكل موضوع منهجا خاصا به<sup>(٢)</sup>، فقد كان شديد الحرص على تحديد المنهج الذي يتلائم مع الظواهر التي يدرسها، فلا يصح استخدام المناهج في غير المجال المخصص لها<sup>(٣)</sup>. وذلك يتضح عند كلامه عن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها في النفس، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة المخيلة، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف لموضوع الطبيعة في ماهيته وأحكامه، والأول واضح تماما يتجلى بذاته في العقل فلا حاجة إلى تمثله في النفس. وكذلك يبين الكندي خطأ الباحثين في الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له<sup>(٤)</sup>.

٩) وعلى الرغم من أنه يقول بتعدد المناهج بتعدد العلوم، إلا أنه يمكن من خلال ممارساته المنهجية استخلاص عدة قواعد منهجية عامة: تحديد المعانى (المفاهيم) - تحديد هدف البحث (فكرة القصد) - استعمال قاعدة التقسيم - استعمال قاعدة الترتيب - النقد وتمحيص الحقائق - التحليل والتركيب<sup>(٥)</sup>.

١٠) وقد كانت نزعة الكندي - فيما يذكر الدكتور الأهواني<sup>(٦)</sup> - الحقيقية إلى الرياضيات، التي نبغ فيها وعنى بها، آية ذلك وفرة تأليفه عنها، وكانت الرياضيات تؤخذ عن أفليدس صاحب الهندسة، وبطليموس صاحب الفلك...، وهذه الملاحظة تتأكد أيضا إذا اعتبرنا أدلة الكندي في رسائله الفلسفية، والتي يكثر فيها من الأدلة الرياضية على إثبات حدوث العالم وتناهي جرمه. والتأثير الرياضى عند الكندي أبعد من ذلك، ولما سئل عن الأعداد إذا كانت بلا نهاية فهل يمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية؟ جاوب بأن العلاقة بين العدد والأشياء: ((تناظر الواحد بالواحد))، أى التناظر بين الأعداد المتسلسلة وبين المعدودات<sup>(٧)</sup>، بل ويؤكد الكندي على أن الأعداد متناهية، وإنما يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضا لا طبعًا، فيعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفا دائما فلذلك يقال: لا نهاية له، أى يمكن أن يزداد على كل عدد مثله

(١) الكندي، رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن كتاب: الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ١٦٥).

(٢) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١١).

(٣) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٥٥).

(٤) للتوسع بخصوص اختلاف المناهج باختلاف العلوم عند الكندي راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ١١٣ - ١٣٣).

(٥) للتوسع بخصوص قواعد المنهج عند الكندي راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ١٥٥ - ١٨٥).

(٦) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٣٤).

(٧) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٢٣).

إمكانا دائما، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل<sup>(١)</sup>، فهو محدود بالفعل، فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة، وجميع خلق الله عز وجل معدودات، فهي متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرته الله خروجا دائما ما أحب جل ثناؤه خروجها وكونها، فهي أيضا بالفعل متناهية، فمثلها مثل العدد، لا متناهية بالقوة أي أن الله يمكن أن يخرجها إخراجا دائما ما أحب جل ثناؤه، وكلما خرج منها شيء فهو محدود، والمحدود متناه<sup>(٢)</sup>. فالنزعة الرياضية عند الكندي لا تقف عند الاستدلال فحسب، بل تتعداه إلى الموقف الفلسفي الذي يتبناه في الأساس، والذي تميز فيه الكندي تميزا واضحا عن الفلسفة الفيثاغورية العددية التي ترى أن الأعداد لا متناهية، وعن فلسفة أفلاطون التي ترى أن العدد أصل الموجودات، بينما يرى الكندي أن العدد ليس أصل المعدودات لأن الله هو الذي يخرجها خروجا دائما، وأن المعدودات متناهية وكذلك الأعداد، وأن الصلة بينهما هي تناظر الواحد بالواحد، وهو في ذلك متأثر بعقيدته الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

(١١) وهذا الموقف يوصلنا إلى أمر مهم في منهج الكندي الفلسفي، وهو إهماله عن قصد صناعة التحليل والتركيب أو القياس والبرهان المنطقيين، حيث عزف عن طريقة المناطق وآثر المنهج الرياضي في التفكير، ففكرة العدد إذن هي التي سيطرت على ذهن الكندي بدلا من فكرة القياس، وكأنه يريد أن يرد كل ظاهرة إلى الأعداد، متجاوزا بذلك أقليدس زعيم الرياضيين القدماء والذي لم يكن مقتنعا بإمكان تطبيق الأعداد على المقادير المكانية، بل ولم يصل علم الحساب إلى ما وصل إليه الكندي من تعريف النهايات والاتصال وغير ذلك من الأمور إلا حديثا جدا<sup>(٤)</sup>، والمنهج الرياضي يعتمد على البديهيات أولا، ثم على مبادئ فطرية في العقل ثانيا، ثم على بعض مسلمات وبراهين رياضية استقرت عند علماء الرياضة ثالثا<sup>(٥)</sup>، وقد تقدم في أول هذا الكلام<sup>(٦)</sup> نص كلام الكندي في رسالته ((كمية كتب أرسطو))، والذي يؤكد فيه على أهمية تقديم علم الرياضات على بقية علوم الفلسفة، وأن من لم يفعل لا يمكن له أن يبلغ درجة التحقيق في الفلسفة، وغابته منها ستكون مجرد الرواية والحفظ.

(١٢) ورغم النزعة الرياضية الواضحة عند الكندي، فإنه قد أسهم - رغم عدم شيوع ذلك لدى كثير من الباحثين - بصورة فعالة في ميلاد المنهج الاستقرائي التجريبي، وكان أحد الفلاسفة الطبيعيين الذين لهم إسهاماتهم المهمة في تاريخ العلوم الطبيعية، فالكندي كما يؤمن بالمنهج الرياضي الاستدلالي، يؤمن أيضا بالمنهج الاستقرائي التجريبي القائم على تقفي آثار الطبيعة (الملاحظة - التجربة - ...) <sup>(٧)</sup>.

(١٣) ومن الأسس المنهجية عنده أيضا: أنه ينبغي ألا يطلب في كل مطلوب المعرفة البرهانية، لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء، ولأنه لا يمكن أن يكون لكل برهان برهان، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية، واستحال العلم على الإطلاق، فلا ينبغي أن نطلب في العلم الرياضي إقناعا، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا، ولا في أوائل العلم الطبيعي

(١) قوله (وقيل) أي ونطق بقيمته قولاً صار محدوداً مهما كبرت قيمته، فمثلاً (١١٢٢٣٣٤٤٥٥٦٦٧٧٨٨٩٩٠٠) إذا أخرجناه ونطقنا به قولاً فهو عدد محدود قطعاً وإن كان كبير القيمة. وإنما لا نهائية العدد في قوله بالقوة إمكان تضعيف قيمته. لكن إذا أخرجنا هذه القيمة إلى حيز الفعل صار محدوداً.

(٢) الكندي، رسائله الفلسفية، (١٠٠-٩٩/٢)، نقلاً عن: أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٢٤ - ١٢٥).

(٣) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٢٥). وللتوسع بخصوص المنهج الرياضي الاستدلالي عند الكندي انظر: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ٣٣٧ - ٣٩٠).

(٤) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٣٤ - ١٣٦) بتصرف واسع.

(٥) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١٤٦).

(٦) انظر هنا: (ص ٢٠١).

(٧) للتوسع بخصوص المنهج التجريبي عند الكندي وتطبيقاته راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، (ص ١٨٧ - ٣٣٦)، مع عنايتها ببيان شواهد كل ذلك من كلام الكندي.



قياسا، ولا في البلاغة وأوائل البرهان برهانا. وتؤدى مخالفة هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين<sup>(١)</sup>.

(١٤) الفلسفة إنما تقصد بالبحث عما له موضوع يطلب<sup>(٢)</sup>.

(١٥) البحث الفلسفى لا يعنى بالجزئيات لأنها غير متناهية ولا محصورة، فلا يمكن أن يحيط بها علم، فضلا عن الفلسفة، والتي تعنى بالأشياء التي يمكن أن تعلم حقيقتها، وهذه تنحصر فى ((الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم بحقائقها))<sup>(٣)</sup>.

(١٦) ومن خصائص منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى: الاتصاف بالروح العلمية، وسمات هذه الروح عنده هي: براعة الذهن (القدرة العقلية) - لطف الفحص (الدقة فى البحث) - شدة العشق لدرك الحق (حب الحقيقة) - الصبر على لزوم الدأب ومراة التعب (بذل الجهد فى البحث العلمى) - اتصال البحث العلمى وأهمية التراكم المعرفى - سعة الاطلاع والبحث المستمر - تطهير العقل من السلبات التى تعوق البحث (اتباع الهوى - قبول الرأى بمجرد سماعه - اعتقاد الظنون - التعصب - الحسد - العناد - اشتباه الألفاظ والأسماء - التقصير والتكثير - إنكار الحق)<sup>(٤)</sup>.

القسم الثانى: ما مضى يعتبر أهم الملاحظات حول منهج التصنيف لدى الكندى، والتي استطعنا استخلاصها مما قدمه الدارسون لفلسفته، فإذا انطلقنا إلى مصنفاته نفسها فسنجدها تمنحنا مجموعة من الملاحظات الأخرى التى تكمل لنا بقية أجزاء منهج التصنيف عنده، ومن ذلك:

١- أن ((غرض الفيلسوف فى علمه: إصابة الحق، وفى عمله: العمل بالحق، لا الفعل سرمدا، لأننا نمسك ويتصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق، ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة وجود كل شىء وثباته الحق))<sup>(٥)</sup>، فليس هناك ما نفعله لأجله فى نفسه<sup>(٦)</sup>.

٢- العناية ببيان الغرض من التأليف، وفى ذلك يقول الكندى فى خاتمة الفن الأول من رسالته فى الفلسفة الأولى: ((فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهدانا فى تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذبح المعاندين له الكافرين به عن ذلك، بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائهم، المخبرة عن عورات نحلهم المرديّة أن يحوطننا ومن سلك سبيلنا عزه الذى لا يرام...))<sup>(٧)</sup>.

٣- يؤكّد الكندى على أمر منهجى فى طلب الحق، وهو أن المعرفة تراكمية، ويذكر ذلك فى معرض تأكيده على ضرورة قيامنا بشكر من سبقنا إلى معرفة شىء من حقنا وكانوا سببا فى معرفتنا به، فيقول: ((بَيِّنْ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمَبْرُزِينَ مِنَ الْمُتَفَلِّسِينَ قِبَلْنَا مِنْ غَيْرِ أَهْلِ لِسَانِنَا أَنَّهُ لَمْ يَنْلِ الْحَقَّ - بِمَا يَسْتَأْهِلُ الْحَقَّ - أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ بِجَهْدِ طَلْبِهِ، وَلَا أَحَاطَ بِهِ جَمِيعُهُمْ، بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِمَّا لَمْ يَنْلِ مِنْهُ شَيْئًا، وَإِمَّا نَالَ مِنْهُ شَيْئًا يَسِيرًا، بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا يَسْتَأْهِلُ الْحَقَّ، فَإِذَا جُمِعَ مَا نَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّائِلِينَ الْحَقَّ مِنْهُمْ اجْتَمَعَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ لَهُ قَدْرٌ جَلِيلٌ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُعْظَمَ شُكْرُنَا لِلْآتِينَ بِسِيرِ الْحَقَّ، فَضْلًا

(١) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٢).

(٢) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٥).

(٣) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٦).

(٤) للتوسع بخصوص سمات الروح العلمية عند الكندى راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ١٣٧ - ١٥٤)، حيث اعتنت بتأصيل هذه السمات وذكر شواهدا من كلام الكندى.

(٥) الكندى، رسالة ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٢٥ - ٢٦).

(٦) كما وقع فى بعض الدعوات: كالأدب من أجل الأدب، والإبداع من أجل الإبداع، دون غاية أو هدف إلا الأدب والإبداع نفسه، دون غاية، وهى دعوات وجد من يدافع عنها من أصحاب الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

(٧) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٦).

عمن أتى بكثير من الحق... فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا... وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب ما اجتمع بمثل ذلك))<sup>(١)</sup>.

٤- وبترتب على ذلك منهجيا عند الكندي أنه لا يستحي من طلب الحق من أين أتى، ذلك أن الحق قيمة عليا، وفي ذلك يقول: ((وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد يُخس بالحق، بل كل يشرفه الحق))<sup>(٢)</sup>، والإيمان بتراكم المعرفة، وطلب الحق من أي طريق كمنهج بهذه الصورة التي ذكرها الكندي، يؤثر بشكل كبير على قضية التأثير والتأثر، التي طالما اتهم بها فلاسفة الإسلام.

٥- وبناء عليه يقرر الكندي عدة قواعد مهمة في منهجه في التصنيف فيقول: ((فحسن بنا إذ كنا حراسا على تنميم نوعنا، إذ الحق في ذلك أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من: ١- إحصار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً. ٢- على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل. ٣- وتنميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً. ٤- على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك. ٥- مع الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة؛ توكياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق))<sup>(٣)</sup>.

٦- وبعد أن يذكر الكندي ما تقدمت الإشارة إليه في صدر الكتاب يقول: ((فإذ قدمنا ما يجب تقديمه في صدر الكتاب هذا فلنتل ذلك بما يتلوه تلووا طبيعياً))<sup>(٤)</sup>، وهذه إشارة مهمة في منهج تصنيف الكندي، فإن ترتيب المسائل وتواليها لا بد أن يكون بما تفرضه طبيعة الأمور، بحيث يتلو التالي السابق تلوًا طبيعياً.

٧- وهذا التالي الطبيعي للسابق بعد المقدمات والتمهيدات التي ذكرها هو: الكلام عن الإدراك والمعرفة ووسائلهما<sup>(٥)</sup>، وهو يمثل الفن الثاني من الكتاب، وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى بحسب تعبير الكندي.

٨- ويقرر الكندي منهج البحث فيما وراء الطبيعة بقوله: ((من بحث الأشياء التي فوق الطبيعة أعنى التي لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مثلاً في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية... ومن طلب تمثل المعقول ليجده بذلك، مع وضوحه في العقل عمى عنه... ولهذا العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة إذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس على قدر عاداتهم للحس))<sup>(٦)</sup>.

٩- ويؤكد الكندي صعوبة تعلم ما وراء الطبيعة بخلاف المعتادات فيقول: ((فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات، ومن الدليل على ذلك سرعة تعلم المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص، أي ما كان حديثاً، لعاداتهم للحديث والخرافات منذ بدء النشوء))<sup>(٧)</sup>.

١٠- ثم يقرر الكندي خطوة أخرى من المنهج بقوله: ((يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة

(١) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٢ - ٣٣).

(٢) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٣).

(٣) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٣-٣٤).

(٤) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٧).

(٥) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٧ - ٤١).

(٦) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٤٢) باختصار.

(٧) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٤٢).

الواقع تحت ذلك العلم، فإننا إن بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة: هى علة كل حركة، إذن فالطبعى هو كل متحرك، فإذا علم الطبيعيات هو علم كل متحرك، فإذا ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك... فإذا قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك<sup>(١)</sup>.

١١- ويؤكد الكندى على مجال البرهان العقلى وأنه محدود لا مطلق فيقول: ((وقد ينبغي أن لا يطلب فى إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلى موجودا بالبرهان، لأنه ليس لكل شيء برهان، إذ البرهان فى بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان، لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان فلا يكون لشيء وجود البتة، لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علما البتة، لأننا إن رمنا علم ما الإنسان الذى هو الحى الناطق الميت، ولم نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت، لم نعلم ما الإنسان إذن))<sup>(٢)</sup>.

١٢- ثم يقرر الكندى قاعدة منهجية هامة للغاية أن لكل علم منهجه، ويقول فى هذا الصدد: ((ينبغي أن لا نطلب الإقناع فى العلوم الرياضية، بل البرهان، فأما إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية، وكذلك لكل نظير تميزي (يتم تمييزه بالنظر والفكر) وجود خاص غير وجود الآخر، ولذلك ضل أيضا كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم جرى على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار، وبعضهم جرى على عادة الحس، وبعضهم جرى على عادة البرهان، لما قصرنا عن تمييز المطلوبات، وبعضهم أراد استعمال ذلك فى وجود مطلوبه، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات وإما للعشق للتكثير من سبل الحق، فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا، ولا فى العلم الإلهى حسا ولا تمثيلا ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهانا، ولا فى أوائل البرهان برهانا))<sup>(٣)</sup>.

١٣- بعد أن يوضح الكندى فيما مضى منهج البحث الفلسفى فيما يراه، ينتقل إلى تناول الاصطلاحات التى يحتاج إلى استعمالها فى العلم، ويرى أن هذا ينبغي أن يكون تاليا للمنهج فيقول: ((فإذا تقدمت هذه الوصايا، فينبغي أن نقدم الفوائد التى نحتاج إلى استعمالها فى هذه الصناعة، فنقول: إن الأزلى...))<sup>(٤)</sup>، ثم تناول العديد من المصطلحات أو المفاهيم الفلسفية بالتفصيل مثل: الأزلى، والزمان، والجرم، والحركة، وعلاقة هذه الثلاثة الأخيرة بعضها ببعض، وينتهى من بحثه فيها إلى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا، وأنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له<sup>(٥)</sup>، ثم يتناول ذلك من دليل آخر من جهة التبدل والتركيب والائتلاف<sup>(٦)</sup>، ثم يذكر بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ولا آتية<sup>(٧)</sup>. وبهذا يكون الكندى قد انتهى من الفن الثانى وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى وهذا الحرص على استفتاح الكلام ببيان المصطلحات إلى رسائله الأخرى، ويؤكد على هذه القاعدة بقوله فى رسالة إيضاح تنهاى جرم العالم: ((فلنقدم الآن الشرائط الوضعية، ولنبين معانيها التى نقصد بها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم))<sup>(٨)</sup>. ويبين الدكتور أبو ريدة المعنى

(١) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٣ - ٤٤) باختصار.

(٢) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٤) باختصار.

(٣) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٤ - ٤٥).

(٤) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٥).

(٥) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٥٤).

(٦) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٥٥).

(٧) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٥٥ - ٥٦).

(٨) الكندى، رسالة إيضاح تنهاى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٠).

- بقوله في الهامش: ((لعله يقصد بهذه العبارة: المقدمات التي لا بد من وضعها، والاتفاق على قبولها قبل الكلام في البرهان)).
- ١٤- ينتقل بعد ذلك في رسالة الفلسفة الأولى إلى الفن الثالث من الجزء الأول، يقول في صدره: ((وقد يتلو ما قدمناه البحث عن الشيء هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك))<sup>(١)</sup>، ثم أخذ في بيان أنه ليس ممكناً.
- ١٥- وبعد أن يفرغ من تقرير ذلك ينتقل إلى مباحث الألفاظ حيث يقرر أن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذي معنى، فما لا معنى له لا مطلوب فيه، والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب، فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه، وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية، لأن الجزئيات ليست بمتناهية، وما لم يكن متناهيها لم يحط به علم<sup>(٢)</sup>، ثم أخذ في بيان معنى الذاتى، والجوهري، والجنس، والفصل، وغيرها من الكليات، ثم تكلم عن الوحدة والكثرة<sup>(٣)</sup>.
- ١٦- يفضى الكلام بالكندى عن الوحدة والكثرة إلى الفن الرابع، وهو الجزء الأول: بأى نوع توجد الوحدة في المعلولات، وما الواحد بالحق، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة، ويتكلم فيه عن الواحد بالعدد، والواحد بالصورة، والواحد بالجنس، والواحد بالمساواة<sup>(٤)</sup>.
- ١٧- ينتهى الكندى من بحثه في الواحد إلى أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات<sup>(٥)</sup>.
- ١٨- ومن جهة أخرى يؤكد البيهقي على أمر منهجى مهم في بعض تصانيف الكندى، وهو الجمع بين أصول الشرع وأصول المعقولات، فيقول: ((وله تصانيف كثيرة، وقد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع، وأصول المعقولات))<sup>(٦)</sup>.
- ١٩- ومن حيث اللغة الاصطلاحية: فإن الكندى يمتاز بالحرص على اشتقاق اصطلاحات عربية أصيلة، مثل: الإنية (ما يقابل الحقيقة) على خلاف في أصله، المائة (الماهية)، الأيس (الموجود)، الهوية، ويعبر عن تعلم الفلسفة بقوله ((قنية علم الأشياء بحقائقها))<sup>(٧)</sup>، ((العظم))<sup>(٨)</sup>، وإن كان قد قام بتعريب مصطلحات أخرى مثل: الهيولاني<sup>(٩)</sup>.
- ٢٠- واللغة الفلسفية العربية كانت في أوائل عهدها، من ثم لن نتوقع أن نجد سلاسة التعبير، ورونقه عند الكندى، وهو المفتوح لهذا الباب في العربية، وإن كان هو في الكلام المعتاد البعيد عن اللغة العلمية يتمتع بقدر لا بأس به من نضاعة الأسلوب العربى القديم، كما نجده في الصفحات الأولى من رسالته ((في الفلسفة الأولى))، تلك الصفحات التي هي كالمقدمة والتمهيد للرسالة، والتي امتلأت بكثير من العبارات العربية الجميلة، والألفاظ الفصيحة.
- ٢١- يعتنى الكندى ببيان المراد من كلامه، وتفصيل أسسه وأصوله، ومن نماذج ذلك عنايته ببيان مراده بالفلسفة الأولى، وهي ترجمة رسالته الشهيرة، فيقرر أننا لسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وأن علة وجود كل شيء وثباته:

(١) الكندى، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٥٨).

(٢) الكندى، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٦٠).

(٣) الكندى، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٧٠).

(٤) الكندى، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٨٣ - ١٠٣).

(٥) الكندى، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ١٠٤ - ١٠٧).

(٦) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٤١).

(٧) الكندى، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٢٧، ٣٥). وقد علق الأستاذ الدكتور أبو ريدة تعليقا ضافيا على الإنية (ص ٢٧ - ٣٠)، وضح اشتقاقه، والمراد به في الاستعمال الفلسفى، وطرح العديد من الأمثلة الأخرى على لغة الكندى الاصطلاحية. كما علق تعليقا مهما على (الأيس والليس) وذلك (ص ١٣٤).

(٨) الكندى، رسالة إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٠).

(٩) الكندى، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨، ٣٩).

الحق، وأن علم الحق الأول هو علة كل حق، وأن علم العلة أشرف من علم المعلول، وأنا نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علتها، ويقرر ذلك بتفصيل<sup>(١)</sup>، لينتهي منه إلى أنه بحق ما سمي علم العلة الأولى: الفلسفة الأولى، إذ جميع الفلسفة منطوق في علمها<sup>(٢)</sup>. ويقول في رسالة له: ((وقد رسمت من ذلك حسب ما رأيته لك كافيا، على رسم مسألتك أن نرسم لك من ذلك، إذ كان يحتاج إلى قول كثير جمل تقع كالأسس، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها))<sup>(٣)</sup>.

٢٢- يهتم الكندي في تصنيفه بتقرير القواعد والمقولات الفلسفية، فمن ذلك: ((لسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة)) - ((علة وجود كل شيء وثباته: الحق)) - ((كل ما له إنية له حقيقة))<sup>(٤)</sup> - ((علم الحق الأول هو علة كل حق)) - ((علم العلة أشرف من علم المعلول)) - ((نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علتها))<sup>(٥)</sup> - ((إعطاء العلة والبرهان من قية علم الأشياء بحقائقها))<sup>(٦)</sup> - ((المحسوس كله ذو هيولى أبدا، فالمحسوس أبدا جرم وبالجرم))<sup>(٧)</sup> - ((وبحق ما كان الوجود وجودين: وجود حسي، ووجود عقلي))<sup>(٨)</sup> - ((الأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس)) - ((الأجناس والأنواع غير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الإنسانية هي المسماة: العقل الإنساني))<sup>(٩)</sup> - ((كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس متمثلا للنفس؛ لأن المثل كلها محسوسة، بل هو مصدق في النفس محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا))<sup>(١٠)</sup> - ((الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا))<sup>(١١)</sup>، ((معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائة الشيء))<sup>(١٢)</sup>، إلى غير ذلك من القواعد والمقولات التي يزخر بها كلامه.

٢٣- وفي رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، والتي أثبت فيها أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة، يوضح الكندي طريقته في تقرير الأدلة بجعل مقدماتها من الأشياء المألوفة التي لا يستطيع الخصم إنكارها فيقول: ((إن الأشياء المألوفة أخرى ما قدمت في إيضاح ما دعت الحاجة إلى إيضاحه، ولأن كثيرا ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم إليه اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة، وإنكارها... براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم، أو جلهم، أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لنحسم أدواء الألفاظ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له قريبة - كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف على آثار الطبيعة - قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة

(١) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٢٦ - ٣١).

(٢) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣١).

(٣) الكندي، رسالة أنه توجد جواهر لا أجسام، ضمن الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ١٧٧).

(٤) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٢٦).

(٥) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٠).

(٦) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٦).

(٧) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨).

(٨) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨).

(٩) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨).

(١٠) الكندي، ((في الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨-٣٩).

(١١) الكندي، رسالة ((في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٢).

(١٢) الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا، ضمن الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ١٩١).

المعالم))<sup>(١)</sup>، ويعلق الدكتور أبو ريذة على هذا بقوله: ((هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة في تفكير الكندي، فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المنطقي المحكم الذي يقوم على تحديد المفهومات ووضع المقدمات وإثباتها، ثم السير في الاستدلال على أساسها، وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل، والتي لا تحتاج إلى برهان، وهذا الداعي هو قطع الطريق على أهل اللجاج المكابرين من جهة، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يراد إيضاحه من جهة أخرى))<sup>(٢)</sup>.

٢٤- ويقرر الكندي أمرا مهما في ختام رسالة ((إيضاح تناهي جرم العالم))، وهو أن على المصنّف أن يلتزم بما وعد به، وفي ذلك يقول: ((فهذا فيما وعدنا إيضاحه في كتابنا هذا كاف))<sup>(٣)</sup>.

٢٥- ويؤسس قاعدة مهمة أيضا في منهجه التصنيفي بقوله: ((وقد حرصت على أن يكون هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت))<sup>(٤)</sup>، بحيث يكفي قارئه عن مراجعة غيره، ولا يحتاج معه إلى شيء آخر، وهذا أمر مهم للغاية في التصنيف.

٢٦- ثم يؤكد الكندي على قاعدة مراعاة جمهور الخطاب بقوله: ((مع أنا قد كثرتنا المقاييس في هذه الطلبة في غير هذا الكتاب من كتبنا، واجتلبنا عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية، فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المؤنة عنك فيه باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل))<sup>(٥)</sup>. فأوضح الكندي أنه لا بد من مراعاة المخاطب بالكتاب، واستعمال الأدلة المناسبة له التي يسهل عليه الاستفادة منها. وهذه القاعدة المهمة في منهج تصنيف الكندي نجدها في العديد من رسائله الأخرى فيقول أيضا: ((فهت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لا نهاية له... وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافيا بقدر موضعك من النظر))<sup>(٦)</sup>، ويقول أيضا: ((... فهت ما سألت من وضع ما كنت سمعتني أوضحه بالقول من وحدانية الله عز ذكره ومن تناهي جرم العالم... في كتاب يكون حافظا على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم، وأن أوجز لك القول في ذلك إيجازا لا يكون معه تفریق للفهم ولا حاجز عن حفظ... ولعمري ما هذا الموضوع بمستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر والحسن المعبر وأيد بمثل فهمك، وحرص من الميل إلى الهوى بمثل عزمك))<sup>(٧)</sup>. ويقول في موضع آخر: ((ولولا ما يعرض في إسعافك بما سألت من إظهار وحدانية الله... لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توغل درج الفلسفة الأولى الشامخة، والعموم في أدنى لجح بحورها الزاخرة المتلاطمة التي لا يروم أطرافها مهرة النواتية إلا بأتقن عدة وأكمل نجدة، لكان الشغل بتتميم ما تناول ورمت تتميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمس مانع من ذلك...))<sup>(٨)</sup>. ومراعاة جمهور الخطاب عند الكندي ليس فقط بالحديث معه بما يناسب مستواه العلمي، بل أيضا بالحديث معه بما يرفع من ذلك المستوى ويرقيه إلى مستويات أعلى، وفي ذلك يقول الكندي في أحد رسائله: ((فرسمت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك، وبعض ما هو زائد

(١) الكندي، رسالة إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٣٩-١٤٠) باختصار.

(٢) أ/د أبو ريذة، مقدمة رسالة إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٣٧).

(٣) الكندي، رسالة إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٥).

(٤) الكندي، رسالة إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٥).

(٥) الكندي، رسالة إيضاح تناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٥-١٤٦).

(٦) الكندي، رسالة ((في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٥).

(٧) الكندي، رسالة ((وحدانية الله وتناهي جرم العالم))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٧).

(٨) الكندي، رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن كتاب: الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ١٦٥).

فى تحديد بصر عقلك بها إلى حقائق الأشياء، وأعراض الخير الداعى إلى ذاته المراد لها، لا لغيرها))<sup>(١)</sup>.

٢٧- ونستفيد أيضا من عبارات الكندى الماضية حرصه على عدم تفريق فهم القارئ، وأن يكون الكلام موجزا بما يسهل على القارئ استرجاعه وحفظه إن شاء.

٢٨- وتبرز أيضا فى العبارة الأخيرة التى نقلناها فكرة الانتقال بالفكر الفلسفى من مرحلة القول (الشفهى) إلى مرحلة الكتابة، ليكون ذلك أحفظ للفكر، وأحكم للفهم.

٢٩- كما بين الكندى أن من الموضوعات ما تحتاج إلى إطالة وإطناب عند مخاطبة العوام، أما من تمتع بدرجة كافية من النظر والاعتبار فالإيجاز فى حقه أولى.

هـ- مقارنة بين منهج التصنيف عند أرسطو والكندى فى الفلسفة الأولى: بعد أن يفرغ الدكتور أبو ريدة من عرضه القيم لأهم آراء الكندى فى رسالته فى الفلسفة الأولى يعلق على ذلك بقوله: ((ويمكن أن نقول باختصار: إنه على حين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وهو المسمى ((فى الفلسفة الأولى)) عبارة عن مجموعة مقالات تعوزها الخطة المرسومة وأن ترتيب هذه المقالات موضع نقد، فإن كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى له خطة مرسومة، وفيه تبويب، ويسير سيرا منظما نحو غاية معينة هى إثبات وجود الله أو العلة الأولى التى لأجلها يسمى الكتاب فى الفلسفة الأولى))<sup>(٢)</sup>. ومع قصر هذه الإشارة المهمة فإنها فى لب موضوع بحثنا ((مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية))، وتعطينا معايير محددة لمنهج التصنيف الفلسفى عند الكندى:

(أ) له خطة مرسومة. (ب) وفيه تبويب.

(ج) ويسير سيرا منظما نحو غاية معينة هى إثبات وجود الله أو العلة الأولى.

ومن الممكن من خلال مطالعة كلام الكندى أن نقف على بعض معايير التصنيف الأخرى عنده من ذلك:

أولا: عدم ذم من كان سببا فى معرفتنا بشيء من الحق، وفى ذلك يقول الكندى رحمه الله: ((ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته))<sup>(٣)</sup>.

ثانيا: السعى إلى جمع شذرات الحق من كل مذهب حتى يجتمع أكبر قدر منه، وفى ذلك يقول الكندى رحمه الله تعالى: ((لم ينل الحق - بما يستأهل الحق - أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل، فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عما أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائل الحقية...))<sup>(٤)</sup>.

ثالثا: استحسان الحق مهما كان قائله، وفى ذلك يقول الكندى: ((وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق

(١) الكندى، رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس، ضمن الكندى (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجا، (ص ٢٠٨).

(٢) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٢٤).

(٣) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٢).

(٤) الكندى، فى الفلسفة الأولى، (ص ٣٢).

واقْتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المبينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق))<sup>(١)</sup>.

و- نقد لمنهج التصنيف الفلسفي عند الكندي: يؤكد الدكتور أبو ريان على الصفة التليفية في فلسفة الكندي، فتقسيمه للفلسفة مستمد من تقسيم أرسطو لها، فهو يقسمها إلى قسم نظري، وقسم عملي، أما القسم النظري الذي يكون غرض الفيلسوف فيه نظرياً أي إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوجدانية، وأما القسم العملي لمعرفة الحقيقة فهو الطريق الأفلاطوني فيذكر الكندي أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد العقل والقلب، وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة، والفلك والموسيقى، وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة، فالرياضيات مقدمة للفلسفة، يقول الدكتور أبو ريان: ((كان الكندي إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشناتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث، وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الأسكندر الأفروديسي، ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للفيلسوف عند الكندي لم يستطع صاحبها أن يرتقي بها إلى مستوى المذهب الفلسفي، بل ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفككة التي اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء، وعذر الكندي في ذلك أنه الرائد الأول في ميدان الفلسفة الإسلامية، وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة))<sup>(٢)</sup>.

وإن كنا نميل مع باحثين آخرين - خلافاً لما ذكره الدكتور أبو ريان - إلى أنه رغم صعوبة هذه المحاولة الأولية للفيلسوف عند الكندي، إلا أنه قد استطاع أن يرتقي بها إلى مستوى المذهب الفلسفي<sup>(٣)</sup>.

أما بخصوص الفلسفة الطبيعية فقد عرض لها الكندي أيضاً في عدة رسائل نستكشف منها أنه يتبع طريقة أيضاً التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى أن للوجود علة قصوى هي الله، ويفسر الكندي فعل الإبداع على أنه إحداث في الزمان، أي أن العالم مخلوق حادث، وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم، ويحاول الكندي إقامة البرهان على حدوث العالم، مخالفاً بذلك أرسطو وموافقاً للعقيدة الإسلامية، ولآراء المتكلمين في عصره، ويقوم دليل الكندي على تحديد معنى الزمان والحركة، وأن كل ما في العالم متحرك، ثم يثبت حدوث الزمان والحركة، ومن ثم حدوث العالم<sup>(٤)</sup>.

وبالإضافة إلى ذلك فقد أصلح الكندي بعض الأخطاء التي وقع فيها أرسطو فقد اعتقد أرسطو خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متميزة مما يهدد وحدة النفس، ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى، هي القوى الغضبية، والقوة الشهوانية، والقوة العقلية. وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني، وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط له قوى ثلاث<sup>(٥)</sup>.

فإذا كان الكندي أرسطو النزعة في علم الطبيعة فإنه كان مخالفاً لأرسطو في قضية قدم العالم، و متمسكا (يعني الكندي) بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع، وهذا شأن متكلمي الإسلام جملة، معارضين للدهرية وأرسطو<sup>(٦)</sup>.

(١) الكندي، في الفلسفة الأولى، (ص ٣٣).

(٢) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٣١٧).

(٣) أ/د مرجان، الكندي، ص ٣٩. ود/ خالد حربي، الكندي والفارابي - رؤية جديدة، ص ٢٥.

(٤) انظر مثلاً: الكندي، في الفلسفة الأولى، (ص ٤٥-٥٨). وانظر: أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٣١٩ - ٣٢٢).

(٥) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٣٢٣).

(٦) أ/د أبو ريذة، رسالة ((في وحدانية الله))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٥).



ومهما كانت الموضوعات التي بحثتها هي نفس الموضوعات التي بحثها الحكماء الأقدمون لكن تناوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين، ولا سيما إذا مست عسبا دينيا<sup>(١)</sup>، ويقرر الكندي رحمه الله تعالى ذلك بصورة قاطعة حيث يقول: ((ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه، وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعا بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس))<sup>(٢)</sup>.

وبعد ما مضى من حديث عن منهج التصنيف عند الكندي يمكننا أن نقرأ بعين ناقدة رأى الدكتور النشار حين يذهب إلى أن الكندي والفارابي وابن رشد مقلدة لليونان، وهم متفلسفة لا فلاسفة، وأن الفلاسفة المسلمون الحقيقيون هم المتكلمون المسلمون من سائر الفرق الإسلامية ويأتى أولهم العلاف، ثم المعتزلة والأشعرية والماتريدية والشيعة، وأن العقلانية الأصيلة عند الكندي وابن رشد مستفادة من المعتزلة والماتريدية<sup>(٣)</sup>، وأكد على أن هناك تحبطا فكريا نجده لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين خاصة الفارابي<sup>(٤)</sup>.

بينما يرى الدكتور أبو ريدة بعد دراسته المتأنية للكندى من خلال النصوص العديدة التي قام بتحقيقها أنه يتصف بالفلسف والأصالة بالقدر الذى يسمح به نشأة العلوم فى وقته، ويؤكد على أننا نجد عنده شبيها بما نجده عند كبار المفكرين<sup>(٥)</sup>، ويصفه أيضا بأنه بطل عربى جرىء مخلص يحمل الراية مدافعا عن أصول العقيدة الإسلامية فى مواجهة التيارات الإنكارية المعادية، وأيضا أمام الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية، ويزعمون أنهم يدافعون عن الدين<sup>(٦)</sup>. كما ذكر عدة قضايا فى ثنايا دراساته الضافية لرسائل الكندي، كان للكندى فيها رأى مخالف لأرسطو ومن ذلك، وما ذكره الدكتور أبو ريدة عن أصالة الكندي الفلسفية وافقه عليه باحثون آخرون ذكروا مظاهر أخرى لأصالة الكندي، فمن ذلك:

١ - مذهب الكندي فى إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية كما زعم أرسطو.

٢ - تحديد بعض المفهومات كالأزلى والفعل والفاعل والمتناهي واللامتناهى، مما هو أساس لمذهب الكندي

الفلسفى المخالف لمذهب أرسطو<sup>(٧)</sup>.

٣ - تناهى الزمان، وبما أنه لا جرم بغير مدة، فوجود الجرم ذو نهاية، فيمتنع أن يكون قديما، ومن هنا أثبت الكندي

حدوث العالم، وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك يعنى جرم العالم<sup>(٨)</sup>.

٤ - كما أن الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع فى كل شىء، من ثم فإنه يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان

المنزلة وما فيها من عقيدة خلق العالم لا من شىء سابق عليه، وعقيدة تفرد الإله بالخلق، ومن القول على صورة فلسفية إجمالية بسريان الفعل الإلهى فى كل الأشياء، ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرا ما للمذهب الأفلاطونى

(١) أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٤٠).

(٢) الكندي، رسالة الإبانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن كتاب: الكندي (فلسفته - منتخبات) للدكتور مرجبا، (ص ١٧٤).

(٣) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١٨/١، ١٠٧).

(٤) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٨٤/١).

(٥) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٧).

(٦) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).

(٧) انظر: أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٣).

(٨) انظر: أ/د أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٤). أ/د مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٧٣ وما بعدها).

الجديد، لأننا لا نجد هنا شيئاً عن العقول أو النفوس، ولا عن الفيض المتدرج كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً<sup>(١)</sup>.

٥- ويؤكد الدكتور أبو ريذة على أن رسالة ((في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز)) تحتوي أفكار مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي، وأن اليونان لم يتوصلوا بتفكيرهم إلى ما وصل إليه الكندي، أخذاً من عقيدة الإسلام بوجود خالق فعال بذاته، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها، ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه، بل كل ذلك فعله الذي لا نعرف كنهه، وهذا التحديد لمفهوم الفعل والفاعل عند الكندي في مقابل تصورات اليونان يعتبر عنصراً أساسياً في تفلسف فيلسوف العرب<sup>(٢)</sup>.

٦- ويذكر باحثون آخرون أنه رغم كون قسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم، لكن الجديد في هذا التقسيم ما ورد في عبارة الكندي من أن هذه الأقسام جميعاً هي ما جاءت به الرسل والأنبياء، وقد ذكرنا الكلام على ذلك بالتفصيل في محله<sup>(٣)</sup>.

٧- وتدور رسالة ((مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له)) حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل لكنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان، يقول الدكتور أبو ريذة: ((وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه، وما يؤدي إليه ذلك من أن اللامتناهي المؤلف قد وجد بالفعل، وهذا ما يبطله الكندي بالدليل. وأساس فلسفة الكندي أن كل ما يحدث فهو متناه من أوله، ومن آخره أيضاً مهما ازداد، وتناهي الأشياء يدل على أن لها بداية، فهي حادثة محتاجة إلى محدث مخالف لها))<sup>(٤)</sup>.

٨- والطبيعة عند أرسطو تبحث في الكائنات المركبة من مادة وصورة، ولذلك كان كتاب النفس عند أرسطو جزءاً من البحث في العلم الطبيعي، لكن الكندي خالفه، حيث قسم العلوم الطبيعية قسمين: ما كان مركباً من مادة وصورة، وهي الأجسام، وما كان مستغنياً عن الطبيعة قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلاً لها بأحد أنواع المواصلة، يريد بذلك النفس<sup>(٥)</sup>.

٩- ومن جهة أخرى فإن أرسطو لا يقول بغير جوهرين (الهيولي والصورة)، لكن الكندي لا يكتفي بهما، ويضيف إليهما ثلاثة جواهر أخرى لا يتقوم الجسم إلا بها: المكان، والزمان، والحركة، ويكتب فيها رسالة مستقلة سماها (كتاب الجواهر الخمسة)، وإذا كان أرسطو يقول بالحركة قبل الكندي، والعلم الطبيعي عنده هو علم الحركة، إلا أن الحركة عند أرسطو لم ترتفع إلى مستوى الجوهر، وكذلك الحال بالنسبة للزمان والمكان كانا عند أرسطو مجرد مقولتين لم يبلغا مرتبة الجوهر، وشتان بين الجوهر والمقولة<sup>(٦)</sup>.

١٠- والكندي في قضية النفس ((يميل إلى مذهب أفلاطون وأفلوطين، ولا يأخذ عن أرسطو شيئاً في هذا الصدد))<sup>(٧)</sup>، فقد رفض الكندي الأخذ برأى أرسطو المادي في النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام، وآثر عليه أفلاطون الذي

(١) انظر: أ/د أبو ريذة، مقدمة رسالة ((في الفاعل الحق الأول))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٣١ - ١٣٢).

(٢) انظر: أ/د أبو ريذة، مقدمة رسالة ((في الفاعل الحق الأول))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٣١ - ١٣٣)، باختصار وتصرف يسير.

(٣) الكندي، في الفلسفة الأولى، (ص ٣٥).

(٤) أ/د أبو ريذة، مقدم رسالة ((في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٨).

(٥) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١١٣-١١٤).

(٦) أ/د مرجح، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٧٠ - ٧١).

(٧) أ/د الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٢٣٩).

يقول بروحانيته وخلودها<sup>(١)</sup>.

١١- كما أن النزعة الرياضية الواضحة عند الكندي، والتي سبق الكلام عنها، هي أحد الاختلافات الجوهرية بين

فلسفة أرسطو وفلسفة الكندي<sup>(٢)</sup>.

١٢- وإذا كان الكندي لم يأخذ بمذهب أرسطو في النفس، فإنه تابع في العقل نظرية أرسطو المعدلة بشرح

الإسكندر الأفردوسي<sup>(٣)</sup>.

١٣- أما رأى الكندي في الله تعالى وصفاته، فهو إسلامي معتزلي النزعة<sup>(٤)</sup>.

لقد قدم الكندي للمكتبة العربية حوالى (٢٤٠) مصنفاً بحسب حصر ابن النديم في الفهرست في علوم الفلسفة المختلفة<sup>(٥)</sup>، فمن المفترض أننا سنجد لديه منهجا واضحا للتصنيف، ساعده على تصنيف كل هذا العدد الكبير من المصنّفات، ((فمن الغريب حقا أن نجد الكندي - وهو الذى يعيش فى باكورة الفكر الإسلامى - يشمل بجهوده كل جوانب المعرفة الإنسانية فى عصره، ويضيف إليها ما يفوق قدرة مفكر عربى عاش فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى، وهو أكثر أصالة من كثيرين جاءوا بعده، وطبقت شهرتهم الآفاق، فهو مؤلف مكثر، ترك آثارا غنية بالفكر والمعرفة فى جميع الميادين... وهو فى كتاباته يتسم بالإنصاف من نفسه ومن خصمه، والتزام أقصى حدود التجرد، وهو من القلائل الذين تعد موضوعيتهم سمة مدهشة تستوقف النظر، والكندى هو أول من حذا حذو أرسطو فى تفكيره ونهجه وتأليفه، بل إن أرسطو يتبوأ مكانا بارزا فى فهرست كتبه، ومع ذلك فهو أول من خالفه من الفلاسفة الإسلاميين، ووصل بأدوات أرسططاليسية إلى نتائج مغايرة للحكيم اليونانى، وتبدو أصلاته وإبداعه واستقلال شخصيته فى اختيار ما اختار من أرسطو ورفض ما رفض، لقد أخذ بمقدار وترك بمقدار...))<sup>(٦)</sup>.

لقد طرح بعض الباحثين المعاصرين تساؤلا عن الكندي وهل استطاع أن يكون مدرسة علمية لها أصولها ومميزاتها،

وان وجدت مثل هذه المدرسة فما هى الأسس التى قامت عليها، وانطلقت منها؟<sup>(٧)</sup>

ونحن إذ نطرح معه هذا السؤال نؤكد على أن أحد مقومات المدرسة العلمية: منهج التصنيف، بالإضافة إلى

المقومات الأخرى كالمذهب الفلسفى، والمنهج العلمى... إلخ.

ويقدر ما أكد العديد من الباحثين المعاصرين على أصالة الكندي الفلسفية<sup>(٨)</sup>، بقدر ما أكد آخرون على مدى تأثيره

فى الفلسفة الإسلامية بحسابه الأب الشرعى للتفكير الفلسفى فى الإسلام، والمؤسس الحقيقى للفلسفة الإسلامية<sup>(٩)</sup>.

وختاما وفى ضوء ما تقدم يمكننا أن نحكم حكما صحيحا على مدى مصداقية قول دى بور عن الكندي أنه: ((لم يكن

عبقريا مبتكرا بوجه من الوجوه))، ولقد كان د/ أبو ريدة مصيبا ومحقا فى رده على ذلك بقوله: ((هذا حكم لا أساس له، بل

(١) أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٤٠)، وقد تناول القضية بالتفصيل (ص ١٠٣ - ١١٢).

(٢) لمزيد من التوسع حول هذه القضية: أ/د الأهوانى، الكندي فيلسوف العرب، (ص ١١٧ - ١٣٧).

(٣) أ/د الأهوانى، الكندي فيلسوف العرب، (ص ٢٦٠).

(٤) أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٤٠).

(٥) ابن النديم، الفهرست، (١/٢٥٥-٢٦١).

(٦) أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٧).

(٧) أ/د خالد أحمد حربى، الكندي والفارابى - رؤية جديدة، ص ١١.

(٨) اعتنت أ/د فويزة حسين، بالحديث عن أصلاته فى مقالة (الكندي فيلسوف العرب الأول)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ٤٩

- ٩٧).

(٩) أ/د محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، (ص ٨).

الكندى فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكرا، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك))<sup>(١)</sup>

## ٢ - منهج التصنيف الفلسفي عند أبي بكر الرازي (ت ٣٢٣ هـ)

(هـ:)

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي عالم موسوعي، وفيلسوف حقيقي دون منازع، وإن اتهمه كثيرون في عقيدته، ولكن يبدو لنا أنه كان سليم العقيدة<sup>(٢)</sup>، ولعل هذا يرجع لدور الرازي الذي أسهم كمؤسس لعلم مقارنة الأديان أو الملل والنحل، والذي لا يعني فيه صاحبه بالنفي أو الإثبات وإنما يلتزم بحدود الوصف والتفسير فحسب، ولم يكن الرازي بحال ما ملحدا أو خارجا يكيد لعقائد الإسلام أو يتناولها بالتحجيج وهو يعرض لصنوف العقائد والنحل ويستوقفه ما يجده فيها من غرابة<sup>(٣)</sup>، كما يرجع في شيء منه إلى موقفه العقلي المتفرد، وبمكنا اعتبار الرازي ممثلا للنزعة الإنسانية في الحضارة الإسلامية<sup>(٤)</sup>، وهو صاحب منهج عقلي تجريبي يصل به إلى غايته الممكنة ويلتزم بحدوده المشروعة، ووعيه بحدود هذا المنهج وعناصره وتطبيقه له تطبيقا رشيدا استباق محمود نسجله لعالمنا الكبير، وهو على خلاف الكثيرين من دعاة المنهج لا نجد عنده انفصالا بين المنهج والموضوع، أو ازدواجية في الفكر، ولكننا نلمس بالفعل الوحدة الحقيقية بين المنهج والمعرفة وموضوعها

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مع تعليقات د/ أبي ريدة (ص ١٨٠).

(٢) وللاستزادة بخصوص أبي بكر الرازي وفلسفته وأهم آرائه: - ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٤٦، ٧٢). - ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٢١ - ٢٢). - ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٤١٤ - ٤٢٧). - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ١٤٧ - ١٥٢). - أ/د عبد اللطيف العبد، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي. - أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، الممارسة الإكلينيكية عند أبي بكر الرازي (ص ٢٠٩ - ٢٥٠). - أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي. - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٤٢ - ٣١٣). - أ/د يميني طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ص ١٣١ - ١٣٢) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية.

(٣) في مقالة فيما بعد الطبيعة المنسوبة للرازي - وقد رجح محققها صحة نسبتها له - ما يقطع بقوله بأن للعالم خالقا مختارا حيا عالما حكيما، ويرد فيها على الطائعين وغيرهم (انظر مثلا: ص ١١٦، ١١٨)، وللرازي أيضا كتب مفقودة ذكرها ابن أبي أصيبعة في ترجمته، وهي تدل بمجرد عناوينها دلالة واضحة على عدم صدق هذه الاتهامات، من ذلك: ((كتاب في أن للإنسان خالقا متقنا حكيما، وفيه دلائل من التشريح ومنافع الأعضاء تدل على أن خلق الله لا يمكن أن يقع اتفاقا))، و ((كتاب في أن للعالم خالقا حكيما))، و ((كتاب إلى علي بن شهيد البلخي في تبييت المعاد غرضه فيه النقض على من أبطل المعاد ويثبت أن هناك معادا))، ومن أثبت المعاد فقد أثبت النبوة ولم ينكرها، كما أنه أنكر على المانوية في كتابه الطب الروحاني (ص ٩١ - ٩٢) وفي السيرة الفلسفية (ص ١٠٥، ١٠٧)، وله كتاب ((فيما جرى بينه وبين سيسن المناني يريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه))، فكيف يتهم بعد ذلك بالمانوية، أما ما نسب إليه من تأليف كتاب (مخاريق الأنبياء) فلم يصح نسبتها إليه، وقد نفى نسبه ابن أبي أصيبعة نفسه، وأكد أنه منحول عليه، بل الصواب أنه ألف - على ما ذكر ابن النديم في الفهرست - ((فيما يرد به إظهار ما يدعى من عيوب الأنبياء))، وقد اهتم أستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد بمناقشة هذا الاتهام ودفعه والرد عليه، راجع: ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء (ص ٤١٤ - ٤٢٧)، ابن النديم، الفهرست، (١/ ١٠٣). - أ/د عبد اللطيف العبد، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، (ص ٦٦ - ٨٠). - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٧٠ - ٢٨٠). - أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ١٧٧ - ١٧٨) بالهامش، كما تناول بالتفصيل مسألة اتهامه بالإلحاد وناقشها بالتفصيل (ص ١٧٧ - ٢٠٤)، وانتهى فيها إلى دفع هذه التهمة عنه دفعا قاطعا، ومن خلال نصوص الرازي نفسه، وأن فحص آراء الرازي في مشكلات وجود العالم بين القدم والحدوث والزمان والغائية والعناية والقصد والشر لهي خير بيان للكشف عن فكر الرجل بما يجعله جديرا بالانتساب إلى جوهر الفكر الإسلامي، وأن موقفه من النبوة لا يختلف في جملته ومن حيث المبدأ عن موقف الأشاعرة وجماعة من أهل السنة وبعض كبار الفلاسفة المسلمين كابن سينا، وأنه لم ينازع في وجود النبوة، وإنما نظر في مسألة ضرورتها أصلا في ضوء العقل، ولعل ما أحق خصومه عليه من المتكلمين والفلاسفة جميعا، تجاوزه لأرسطو وأفلاطون والمشائين من الفلاسفة، بنفس درجة تجاوزه للمتكلمين وأدلتهم جميعا، مما أحق عليه الراكنون للتقليد من الطائفتين.

(٤) أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ١٧٩) بالهامش.

(٥) للاستزادة بخصوص النزعة الإنسانية في الحضارة الإسلامية راجع: أ/د عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي.

وبين النظر والعمل، ولا نعدو الصواب إن قلنا إنه تجسيد لمفهوم الحكيم<sup>(١)</sup>.

لقد كان أبو بكر الرازي في الطب جالينوس العرب، وفي الفلسفة فيلسوف الإسلام، وكان ممثلاً للاتجاه المنهجي المقنن في الدراسات الأخلاقية، ولذا يمكن اعتباره مصلحاً اجتماعياً إلى جانب كونه عالماً وفيلسوفاً، كما نلاحظ من خلال نصوص الرازي وفلسفته أنه يستخدم الشك المنهجي وقد سبق بذلك كلا من الغزالي وديكارت، وتدل مؤلفاته الكيميائية على نزعة عقلية أصيلة، فهو فيلسوف تجريبي لا يفصل الفكر عن المادة<sup>(٢)</sup>. وهناك العديد من سمات المنهج العلمي عند أبي بكر الرازي التي تشكل أساساً لمنهج التصنيف الفلسفي عنده، وسنعرض لها من خلال قسمين:

### القسم الأول: ملاحظات مستخلصة من كلام الدارسين له، فمن ذلك<sup>(٣)</sup>:

(١) يعتبر الرازي العقل هو جوهر الإنسان على الأصالة، ((وقد حبانا الله به لنبليغ من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا، وأجداها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها... وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا... وإذا كان هذا مقداره ومحله فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه... بل نرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إيمانه، ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته... بل نروضه ونذللّه ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه))<sup>(٤)</sup>.

(٢) يصدر الرازي في موقفه الفلسفي دائماً من العقل، فبالقسمة العقلية انقسم الطب إلى جسماني، وروحاني ((فأمر سيدي الأمير بإنشاء كتاب وأن أسمه بالطب الروحاني فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في الطب الجسماني وعديلاً له))، وبالعقل ((لنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا...))، وبه أيضاً نعال الطب الروحاني الذي هو ((الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصر عما أريد بها ولئلا تتجاوزها))<sup>(٥)</sup>، وفي حدود هذا الإطار العقلي يقدم الرازي طبه الروحاني معتمداً على الأساليب العقلية المحضة في دفع الرذائل وتحصيل الفضائل، دون أن يستدل في أي مسألة أخلاقية مما ذكرها بدليل نقلي واحد، مما يجعل كلامه يصلح لمخاطبة الناس جميعاً، وليس أهل دين بخصوصهم، وإن لم يخل كلامه من نزعة إيمانية واضحة، وسعى لتحصيل رضا الله تعالى من وراء إصلاح الأخلاق، وكراهة للتقصير في الدين<sup>(٦)</sup>.

(٣) إن المطلوب من الإنسان هو الاجتهاد وبذل الوسع والجهد، وإن لم يبلغ الغاية، وفي ذلك يقول الرازي: ((إذ كل من نظر واجتهد هو المحق وإن لم يبلغ الغاية))، والمرء ((إذا اجتهد وشغل نفسه بالنظر والبحث فقد أخذ في طريق الحق))<sup>(٧)</sup>، ويقول أيضاً مؤكداً على الفكرة نفسها: ((إن شك شك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له إلا

(١) أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٩، ١٠، ١٧١).

(٢) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٤).

(٣) راجع بخصوص ذلك: أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٣١ - ١٧١) باختصار واسع.

(٤) أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٧ - ١٨، نشرة كرواس). وانظر: أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٣١).

(٥) أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٥، ١٨، ٢٩).

(٦) انظر مثلاً: الطب الروحاني، (ص ١٧، ١٩، ٢٣، ٤٨، ٧٣).

(٧) أبو بكر الرازي، المناظرات بين الرازيين (ص ٢٩٦، ٣٠٣، ضمن الرسائل الفلسفية نشر كرواس).

البحث والنظر جهده وطاقته، فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وإن فإنه لا يكاد يعدم الصواب فإن عدمه - ولا يكاد يكون ذلك - فالله تعالى أولى بالصفح والغفران إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع، بل تكليفه وتحميله عز وجل لعباده دون ذلك كثيرا<sup>(١)</sup>.

٤) استطاع الرازي التخلص من نقيصتين سادتا في تصنيف العلوم من قبل: أولاهما: تقسيم العلوم إلى علوم عقلية عليا (شريفة)، وعلوم مادية دنيا (وضيعة). وثانيتها: الحرص على أن تظل العلوم العقلية الرفيعة بمنأى عن الاهتمام العام اللهم إلا عن صفوة العقلاء. أما عند الرازي فيتسع العلم ليشمل علوم الدنيا، وعلوم الشريعة، وتصيح الصورة المثلى للعالم عنده هي صورة الجمع بين حياة التأمل والعمل في ذات الوقت.

٥) استوفى الرازي في نظريته للعلم شروط الكلية والعموم، فنادى بضرورة إدراك الكلي والعام المشترك في الجزئيات، وأن صواب الفكرة لا يرتبط بأشخاص بعينهم، وإنما صدقها عاما وكليا لكل من يلتزم بأدلة البرهنة عليها.

٦) كان الرازي على وعي مبكر بالترقية بين قضايا العلوم الصورية الاستنباطية والتي يكون صدقها ضروريا افتراضيا، وبين العلوم الطبيعية التي يكون صدقها احتماليا لقيامها على استقراء الجزئيات، فهي معارف تقريبية وليست يقينية، وهو في ذلك يتجاوز نظرية العلم الأرسطية القائمة على اشتراط اليقين في كل معرفة علمية حتى ولو كان في مجال العلوم الطبيعية، بناء على جعل العلوم الرياضية هي المثل الأعلى. ومن ثم يفرق الرازي بوضوح بين مجال الاستنباط الصوري الضروري، وبين الاستقراء التجريبي الاحتمالي.

٧) التأكيد على أهمية التوسع في معرفة علوم الجدل والفلسفة والطبيعات والمنطقيات، وذلك لمجرد النظر في كتبه، فيكون معرفة كل ذلك أولى بالمصنّف في هذه العلوم، وفي ذلك يقول: ((وينبغي أن يكون لناظر في كتبنا هذه حظ من الكلام الجدلي، لأنه إن لم يكن له ذلك لم يكد يبلغ أقصى نهايتها، ولا يكمل نفعه بها))، بل ((إن من لم يعن بالأموار الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية فهو متهم في علمه، ولا سيما في صناعة الطب))<sup>(٢)</sup>.

٨) العلم الصحيح عند أبي بكر الرازي هو ما يقوم على أساس من البرهنة وقوانين الاستدلال، وليس على مجرد المعرفة اللفظية وبلاغة التعبير.

٩) يرى الرازي أن النظر والبحث هو طريق سمو النفس وترقيتها، فيقول: ((من نظر واجتهد بلغ الغاية، ولأن الأنفس لا تصفو إلا بالنظر والبحث))<sup>(٣)</sup>.

١٠) تتسم مؤلفات الرازي بالأمانة العلمية، وتدلل على ما كان له من الصبر وحب العمل، وأنه لم يجد لذة في الدنيا غير العلم والعمل والتأليف<sup>(٤)</sup>.

١١) العناية في مجال البحث بما أغفله السابقون ولم يتعرضوا له، ولذلك يتوجب على ((المتأخر في الزمان أن

(١) أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ٩٦). وانظر: أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٣٣).

(٢) أبو بكر الرازي، المدخل التعليمي، (ص ٦٦)، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٣٨).

(٣) أبو بكر الرازي، رسائله (ص ٣٠٣) نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، منهج البحث الطبي - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٠).

(٤) أ/د عبد اللطيف محمد العبد، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٠ - ٤١)، وقد تناول في المصدر السابق نفسه الحديث بالتفصيل عن الرازي والتأليف (ص ٣٠ - ٥١).

يتطلب ما أغفلته الأوائل وطوته... وأغمضت الكلام فيه<sup>(١)</sup>، من ثم فينبغي أن يكون مجال البحث والتصنيف دائماً هو في إكمال جهود السابقين وسد الثغرات التي تركوها، وليس في اجترار ما قرره. ولهذا يرى الرازي أنه ينبغي على المتأخر أن يكون أفضل علماً من المتقدم نتيجة للتطور العلمي والتراكم المعرفي المفترض بشرط أن يكون غاية المتأخر استكمال ما جاء به القديم: ((فإن قيل: ما الذي يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فهما من القدماء. قلت: إنني لا أرى أن أطلق ذلك إلا بعد أن أشترط في وصف هذا المتأخر في الزمان بأن أقول: إذا كان مكتملاً لما جاء به القديم<sup>(٢)</sup>)).

١٢) يؤكد الرازي على وجوب تحصيل معارف السابقين، وأن الخبرة الشخصية والذاتية لا يمكن أن تصل بالإنسان إلى أدنى مراتب القارئ لكتب العلم، مما يؤكد على مفهوم تراكم العلم والمعرفة عند الرازي، وفي ذلك يقول: ((من زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ولا يشعر بها البتة، ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره، ولو كان أكثر الناس مزاولاً للمرضى، ما يلحق بقارئ الكتب أدنى مزاوله، فيكون كما قال الله عز وجل {وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون} [يوسف، ١٠٥...])<sup>(٣)</sup>.

١٣) ضرورة نقد المعارف والعلوم، وتعريض صحتها وثبوتها بأكثر من طريق ككلام السابقين، والقياس، والتجربة، وفي ذلك يقول: ((ما اجتمع عليه الأطباء وشهد عليه القياس وعضدته التجربة فليكن أمامك وبالضد<sup>(٤)</sup>))، ويعنى وما لم يشهد عليه أكثر من طريق في العلم والمعرفة فاجعله وراءك ولا تعتمد عليه.

١٤) ويمكن من خلال كلام الرازي في مؤلفاته تبين أن العلم عنده هو علم بالعام وبالشامل، لا بما هو جزئي متفرق في عالم الحس، وكان الرازي على بينة بأن التجريد والتعميم صفتان تلزمان بالضرورة لكل معرفة علمية، وأن المعرفة بالواقعة الجزئية الواحدة معزولة عما سواها من الوقائع المماثلة لا تكون علماً، ويلزم عن خاصية التجريد الحرص على صياغة لغة العلم بما يرتفع بها عن الارتباط بالمحسوس وصولاً إلى ما هو عام ومتفق عليه، وللرازي جهوده الموقفة في تأصيل المصطلح العلمي العربي، كما يعتنى الرازي في مجال العلوم التطبيقية بالتجربة التي تقوم عنده على تكرار الحدوث، وهو في ملاحظاته وتجاربه كثيراً ما يذكرنا بما عرف بعد ذلك واستقر من أصول البحث العلمي مثل عوامل الاتفاق والاختلاف والجمع بينهما والتغير النسبي، على أن العلاقة بين التجربة العملية والفرس النظرية علاقة جدلية عند الرازي، والعمل لا ينفصل عن النظر عنده، كما أن الموضوعية خصيصة أساسية من خصائص النظر العقلي، وسمّة من سمات البحث العلمي عند الرازي، وهو بالفعل نموذج لذلك النمط من كبار العلماء الذي يسيطر على أهوائه ولا ينحاز لرأى ولا يخدع نفسه<sup>(٥)</sup>.

القسم الثاني من الملاحظات: نستطيع في ضوء الاستخلاصات السابقة التي أبداها الدارسون لمنهج تصنيف أبي

بكر الرازي أن نقرأ بعض نصوصه وعباراته ذات الدلالة في مقام بحثنا، فمن ذلك:

(١) أبو بكر الرازي، رسالة في الداء الخفي (ورقة ١ نسخة خطية) نقلاً عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤١).

(٢) أبو بكر الرازي، كتاب الشكوك (ص ١) نقلاً عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٢).

(٣) أبو بكر الرازي، المرشد أو الفصل، نقلاً عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٤٩).

(٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، (ص ٤٢١)، وراجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٥٠).

(٥) للتوسع بخصوص ذلك، والاطلاع على شواهد عند الرازي انظر: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازي، (ص ٧١ - ١٤٨).

١ - ((العلم والعدل والرحمة بإطلاق)) - ((اقتناء العلم واستعمال العدل)) لخص الرازي بتلك العبارتين موقفه الفلسفي العام، ذلك ((أن الأمر الأفضل الذي له خلقنا وإليه أجرى بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدانية، بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم))، ((وإنه لما كان الباري عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعدل الذي لا يجور، وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق، وكان لنا بارئاً ومالكا وكنا له عبيدا مملوكين، وكان أحب العبيد إلى مواليتهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سننهم كان أقرب عبيد الله جل وعز إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرفهم، وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعا: إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان))<sup>(١)</sup>.

٢ - وقد أعلى الرازي من شأن التأليف والتصنيف للغاية، واعتبر أن ذلك من أدل الدلالة على كونه فيلسوفا وأنه يستحق هذا اللقب بجدارة، فيقول في معرض دفاعه عن نفسه ضد خصومه بعد أن ذكر ما هي السيرة الفلسفية التي يستحق المتصف بها لقب الفيلسوف: ((وإذا قد بينا ما أردنا بيانه فترجع ونبين ما عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر أنا لم نسر بسيرة إلى يومنا هذا - بتوفيق الله ومعونته - نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفا، وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة عنه من قصر في جزئي الفلسفة جميعا - أعنى العلم والعمل - بجهل ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به... أما في باب العلم من قبل أنا لو لم تكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعا عن أن يمحي عنا اسم الفلسفة فضلا عن مثل كتابنا البرهان - فذكر طرفا من مصنفاته -... وبالجملة فقراءة مائتي كتاب ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي... فإن لم يكن مبلغى من العلم المبلغ الذي أستحق أن أسمى فيلسوفا فمن هو ليت شعري ذلك في دهرنا هذا))<sup>(٢)</sup>.

٣ - وللرازي كلام قيم عن الاستدراك والتعقب والتذليل والوعى بالتطور العلمي والتراكم المعرفي الذي ينبغي أن يتصف بها المصنّف، ومتى يمكن له ذلك فيقول: ((إن سئلت عن السبب الذي من أجله يستدرك المتأخرون في الزمان على أفاضل القدماء بمثل هذه الاستدراكات. قلت: إن لذلك أسبابا: منها السهو والغفلة الموكلة بالبشر. ومنها: غلبة الهوى على الرأى، فإنه ربما طمس الهوى عين الرأى في رجل من الناس لأمر ما حتى يقول فيه خطأ... ومنها: أن الصناعات لا تزال تزداد وتقترب من الكمال على الأيام... فإن قيل لى: هذا يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فيها من القدماء؟ قلت: إنى لا أرى أن أطلق ذلك إلا بعد أن أشتد في وصف هذا المتأخر في الزمان بأن أقول: إذا كان مكتملا لما جاء به القديم))<sup>(٣)</sup>.

٤ - ويؤكد على ضرورة اتصاف المصنّف بالنقد وعدم التسليم، والأخذ بما نسميه الآن الشك المنهجي، فيقول في مقدمة كتابه الشكوك على جالينوس: ((إن صناعة الطب والفلسفة لا تحتل التسليم للرؤساء والقبول منهم ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه، كما ذكر ذلك أيضا جالينوس في كتابه منافع الأعضاء، حيث ويخ الذين يكلفون أتباعهم وأشياعهم القبول منهم بلا برهان... وأما من لامنى وجهلنى فى استخراج هذه الشكوك والكلام فيها فإنى لا أرتفع به ولا أعده فيلسوفا إذ كان قد نبذ سنة الفلاسفة وراء ظهره وتمسك بسنة الرعاع من

(١) أبو بكر الرازي، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٠١، ١٠٨).

(٢) أبو بكر الرازي، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٠٨ - ١٠٩).

(٣) أبو بكر الرازي، الشكوك على جالينوس (نسخ خطية، ق ١ - ٢)، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازي، (ص ٢٢٢).



تقليد الرؤساء وترك الاعتراض عليهم... هذا أرسطوطاليس يقول: اختلف الحق وفلاطن وكلاهما صديقان، إلا أن الحق لنا أصدق من فلاطن...<sup>(١)</sup>.

٥- وأبو بكر الرازي مدرك تمام الإدراك لمشكلات مناهج التصنيف، وطريقة إصلاحها فيقول في صدر كتابه المرشد أو الفصول بما يوضح الأسس العامة لمنهج التصنيف عنده: ((دعاني ما وجدت عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلها وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس إلى أن أذكر جوامع الصناعة الطبية، وجملها على طريق الفصول، وأتحرى في ذلك الإيضاح والتمثيل، وترك الإغراق والوغل في الغوامض، وما يقع فيه من الخلاف ويحتاج إلى البحث والنظر، ليكون مدخلا إلى الصناعة وطريقا للمتعلمين))<sup>(٢)</sup>.

٦- مع إيمان أبي بكر الرازي بالعقل، فإنه على وعى تام بمجاله وحدوده، ومن ذلك قوله في معالجة الخوف من الموت الذي قد يعتري بعض الناس: ((إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس إلا بأن تُفنع أنها تصير من بعد الموت إلى ما أصلح لها مما كانت فيه، وهذا باب يطول الكلام فيه جدا إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر))، يعني أنه لا بد فيه من الرجوع إلى الخبر حيث البرهان العقلي لا يكفي وحده في هذا الباب<sup>(٣)</sup>.

٧- والرازي حريص كل الحرص على الحياد الموضوعي، ولا ينسى كفيلاسوف أخلاقي نظرتة كطييب يعالج الجميع وليس المسلمين فقط، ولهذا يقدم العلاج - في مسألة الخوف من الموت مثلا - للمتشرع الذي يؤمن بأن هناك من بعد الموت ما هو أصلح، كما يقدمه لغير المتشرع الذي يعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد، فيحاول الرازي أن يقدم له علاجا من عرض الخوف من الموت الذي قد يصاب به بعض هؤلاء كوسواس قهري<sup>(٤)</sup>، تلك الحيادية الموضوعية، والمسئولية العلمية تجاه المريض كإنسان والتي لا تفصح بنفسها عن عقيدة الرازي في ضميره ربما تكون - من وجهة نظرنا - أحد أسباب ما اتهم به الرازي، وإن كانت عباراته لا تخلو من مضمون عقيدى يشير إلى إيمانه المطلق بالله ورسوله، وفي هذا يحدثنا بعد أن يفرغ من ذكر علاج من يقول بفناء النفس من مرض الخوف من الموت: ((وأیضا فإني أقول إنني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه. وأقول: إنه يجب أيضا فى الرأى الآخر وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت أن لا يخاف من الموت الإنسان الخیر الفاضل المكمل لأداء ما فرضت عليه الشريعة المحققة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم، فإن شك شك فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتقن صحتها فليس له إلا البحث والنظر جهده وطاقته، فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولا وان فإنه لا يكاد يعدم الصواب، فإن عدمه - ولا يكاد يكون ذلك - فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع بل تكليفه وتحميله عز وجل لعباده دون ذلك كثيرا))<sup>(٥)</sup>.

٨ - إلا أنه فى مقابل هذا الحياد الموضوعي، لا يبنى عن التصريح بمعتقد نفسه إذا اقتضى السياق ذلك، وناسبه،

(١) أبو بكر الرازي، الشكوك على جالينوس (نسخ خطية، ق ١ - ٢)، أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازي، (ص ٢٢٣).

(٢) أبو بكر الرازي، كتاب المرشد أو الفصول، مع نصوص طبية مختارة، تحقيق ألبير زكى إسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦١ م، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى - دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازي، (ص ٢٢٤).

(٣) أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ٩٢ - ٩٣).

(٤) أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ٩٣).

(٥) أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ٩٥ - ٩٦).

ومن ذلك قوله في سيرته الفلسفية: ((إن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا، كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا، وأن الأمر الأفضل الذي له خلقنا وإليه أجرى بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدانية، بل اقتناء العلم واستعمال العدل، اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم، وأن الطبيعة والهوى يدعوانا إلى إثارة اللذة الحاضرة، وأما العقل فكثيرا ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأشياء يؤولها عليها، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لها، رحيم بنا، لا يريد إيلا منا، ويكره لنا الجور والجهل، ويحب منا العلم والعدل... وأن الباري جل وعز قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إيلنا كالحرارة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة، فلتكن لنا مسلمة لبنى عليها))<sup>(١)</sup>.

٩- يراعى الرازي التطور النفسى للإنسان بالنسبة إلى تعلقه بالأمر وشغفه به، يقول: ((ولا بد في أول الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها، وإفراط في حبها ولزومها، وشتان المخالفين لها، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها، ورجع إلى الاعتدال))<sup>(٢)</sup>، ويعيننا من ذلك في مجال بحثنا ملاحظة المرحلة الزمانية التي ألف فيها مؤلف ما كتبه وفي أي طور نفسى هو مما يساعد على ملاحظة منهجه في التصنيف وتطوره أيضا، وهذه الملاحظة جديرة بالاعتبار خاصة في مجال التصوف، حيث يتطور الموقف النفسى للصوفى بناء على تطور تجربته الصوفية.

١٠- يمتاز الرازي بنزعة إنسانية واضحة تعم الإنسان كلها بل والحيوان أيضا، وهذه النزعة مؤثرة بوضوح على منهجه في التصنيف على ما يظهر في طبه الروحاني على ما سبق الإشارة إليه، وهو يقرر ذلك في سيرته الفلسفية عندما يقول: ((إنه لما كان الأصل الذى وضعناه من أن ربنا ومالكنا مشفق علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضا أنه يكره أن يقع بنا ألم، وأن جميع ما يقع بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما فى الطبيعة، فالأمر ضرورى لم يكن بد من وقوعه، ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن نؤلم مُحسناً بته من غير استحقاق منه لذلك الإيلام، أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه، وتحت هذه الجملة أيضا تفصيل كثير يدخل فيها المظالم جميعا، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان، ويفرط فيه الناس من الكد للبهائم فى استعمالها، فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب عقلى عدلى لا يتعدى ولا يجار عنه، فيوقع الألم حيث يرحى به دفع ما هو أعظم منه... ولما كان ليس للإنسان فى حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضا))<sup>(٣)</sup>، وأبطل الرازي بناء على ذلك طقوس الهند والمانوية مثلا التى تقوم على إيلام النفس، واختار بناء على ذلك الكثير من الاختيارات الأخلاقية، حتى إنه يرى ما يفعله النصارى من الترهيب والتخلى فى الصوامع، وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه، ومؤذى اللباس وحشنة ((فإن ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم، وإيلام لها لا يدفع به ألم أرجح منه))<sup>(٤)</sup>.

١١- الاعتدال بين الحدين هو الميزان الأخلاقى الذى اتخذه الرازي ((وما بين الحدين فمباح لا يخرج مستعمله من اسم الفلسفة، بل يجوز أن يسمى بها، وإن كان الفضل فى الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى... فأما مجاوزة الحد الأسفل فخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمانوية والرهبان والنسك، وهو خروج عن السيرة العادلة

(١) أبو بكر الرازي، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٠١ - ١٠٢).

(٢) أبو بكر الرازي، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٠٠).

(٣) أبو بكر الرازي، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٠٣ - ١٠٥).

(٤) أبو بكر الرازي، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٠٦).

وإسقاط لله تعالى بإيلام النفوس باطلا، واستحقاق للإخراج عن اسم الفلسفة، وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى))<sup>(١)</sup>.

١٢- يؤمن الرازي بأن من العلم ما يضمن به على غير أهله، وكان هذا التقليد معمولاً به في ذلك الوقت، واستخدمه عديد من المؤلفين كأخوان الصفا، والإمام الغزالي، وفي ذلك يقول الرازي في مقدمة كتابه سر الأسرار: ((لا نستحل هذه الأبواب إلا عند الضرورة، فحرام على من وقع إليه كتابنا هذا أن يظهره لمن ليس منا، أو فاسق، أو سفيه، أو يطلع العامة على ما فيه))<sup>(٢)</sup>.

وختاماً فإن ما مضى من ملاحظات عن منهج التصنيف عند أبي بكر الرازي وبعض نصوص من كتبه حول هذا المنهج يجعلنا لا نتفق مع رأي أوليري الذي ذهب إلى أن مؤلفات الرازي تتصف بالفوضى والتفكك، بينما وصفت كتب ابن سينا بالإسراف في التنظيم<sup>(٣)</sup>، وإذا كانت العناية بالتنظيم سمة أساسية في منهج ابن سينا، فإننا لا نوافق على اتهام الرازي بالفوضى والتفكك في التأليف، ورسائله التي وصلت إلينا لا تساعد على هذا الاتهام، وقد تفرد أوليري بهذا الاتهام دون العديد من الباحثين الذين اهتموا بدراسة أبي بكر الرازي.

كما يجعلنا نتعقب بلا تحفظ على رأي ابن صاعد عن أبي بكر الرازي، حيث يقول: ((وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه، وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة، وممن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس، وعائياً له في مفارقتة معلمه أفلاطون، وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثير من أصولها، وما أظن الرازي أحقنه أرسطاطاليس وحده إلى تنقصه إلا ما آتاه أرسطاطاليس وأراد الرازي خاصته مما ضمنه كتابه في العلم، وكتابه في الطب الروحاني، وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراف والآراء البراهمة في إبطال النبوة، ولاعتقاد عوام الصابئة في التناسخ...))<sup>(٤)</sup> ((... وأقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيراً، وألف نيفا على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب... إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي ولا علم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة، وانتحل مذاهب سخيفة...))<sup>(٤)</sup>.

وكل ذلك - فيما رأينا - مجاف لنصوص الرازي التي بين أيدينا، ولمنهجه الذي تقدم بيانه، وإنما يرجع إنكار الرازي على أرسطو إلى اختلاف المنهج، فمنهج أرسطو تجريدي، بينما منهج الرازي تجريبي، وإذا كان العلم الإلهي أو ما وراء الطبيعة أكثره تجريدي يأبى على المنهج التجريبي الذي اختاره الرازي لنفسه منهجاً، من ثم فقد كان للرازي موقفه الخاص منه.

(١) أبو بكر الرازي، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، (ص ١٠٧ - ١٠٨).

(٢) أبو بكر الرازي، سر الأسرار، (ص ١٣١) نقلاً عن: أ/د عبد اللطيف محمد العبد، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، (ص ٣٨).

(٣) أوليري، في الفكر العربي (ص ١٢٦) نقلاً عن: أ/د عبد اللطيف محمد العبد، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، (ص ٣٩).

(٤) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٤٦، ٧٢).

## ٣- منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) (١):

- أ- أصالة فلسفة الفارابي  
ب- السعادة والجميل والنافع والفضيلة ج- نظرية المعرفة عند الفارابي  
كمدخل لفلسفة الفارابي  
د- تصنيف العلوم عند الفارابي ه- التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي و- النزعة الصوفية عند الفارابي  
ز- نظرة عامة على منهج التصنيف الفلسفي ح- ملاحظات حول منهج التصنيف عند الفارابي  
الفلسفي عند الفارابي

يعتبر كثير من المؤرخين للفكر الفلسفي الإسلامي أن الفارابي هو المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي، والمنشئ الأول لما نسميه الآن ((الفلسفة الإسلامية))، فقد شيد بنيانها، ووضع الأساس لجميع فروعها، ولا نكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه، وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلاسفة، ويتحدث في مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق بينها<sup>(٢)</sup>.

(١) وللاستزادة بخصوص الفارابي وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢ - ٧٤). - ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٠ - ٣٥). - ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٦٠٣ - ٦٠٩). - دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مع تعليقات د/ أبي ريذة (ص ١٩٢ - ٢٣٧). - أ/ سعيد زايد، الفارابي، وهي دراسة قيمة موجزة عن الفارابي. - أ/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لكتاب (إحصاء العلوم للفارابي)، وفيها دراسة ضافية عن أثر هذا الكتاب ومنهجه (ص ٧ - ٥٠). - د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٣٥/١ - ٤٥، ٦٩ - ٩٩، ٨٠/٢ - ٨٢، ١٤٤ - ١٤٥). - أ/ محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، (ص ٢٦٧ - ٣٢٠). - أ/ محسن مهدي، مقدماته الضافية لتحقيقه بعض نصوص الفارابي مثل: الألفاظ المستعملة في المنطق، الحروف، الواحد والوحدة، كتاب الملة ونصوص أخرى. - أ/ ألبير نصرى نادر، مقدماته لتحقيق بعض نصوص الفارابي مثل آراء أهل المدينة الفاضلة، والجمع بين رأبي الحكيمين، وفيها معلومات تاريخية مهمة عنها ومقدمة تحليلية لكل كتاب منها. - أ/ محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٩٩ - ٣٤٤). - أ/ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، (ص ٨١ - ١١٨). - أ/ محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٥٩ - ١٧٩). - أ/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، (ص ٣٢٥ - ٣٦٢)، وله أيضا دراسة نشرت في الكتاب نفسه كملحق (ص ٥٠٩ - ٥٣٣) بعنوان: دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو ورأى الفارابي فيها. - أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٣٦ - ٢٦٣). - د/ محمد سليم سالم، ومقدماته تحقيقه لبعض مؤلفات الفارابي مثل كتاب العبارة، والخطابة. - أ/د جعفر آل ياسين ومقدماته أعماله عن الفارابي، مثل: الفارابي في حدوده ورسومه، ومقدمة تحقيقه لرسالتي: مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم - جوابات لمسائل سئل عنها، للفارابي. - أ/د علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي. - وحول نفس الموضوع (المدينة الفاضلة) دار عمل فاروق سعد (مع الفارابي والمدن الفاضلة)، مع التعريف بالفارابي وبمؤلفاته، وعرض للمدن الفاضلة عند الآخرين. - أ/د عبد الفتاح الفاوي (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ١٨٨ - ٢١٢). - تشارلس بتروث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٢ - ٢٥) وفيه ملاحظات قيمة حول مؤلفات الفارابي المنطقية مقارنة بمؤلفات ابن رشد. - د/ ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين - من الكندي حتى ابن رشد. - أ/د ماجد فخري، مقدمة تحقيق كتاب ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابي، (ص ٧ - ٢٠) وفيها مقارنات موجزة قيمة عن منطق الفارابي وابن باجه، وعن موقف الفارابي من ترتيب الصناعة المنطقية وموضع علم المقولات، وتعليق ابن باجه على ذلك. - مجموعة من كبار الباحثين، الكتاب التذكري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدر د/ إبراهيم مدكور، ويشمل تسعة بحوث مهمة حول فلسفة الفارابي تناولت في الباب الأول منهجه، وفي الثاني آراءه، وفي الثالث أثره، من خلال تسعة فصول، في كل فصل بحث. - أ/د سبحان خليفات، دراسته القيمة للفارابي ولكتابه التبيه على سبيل السعادة، والتي جعلها مقدمة لتحقيق الكتاب، ووقف فيها عند مصادر الفارابي وأثره فيمن بعده، وأهمية هذا النص باعتباره من أواخر ما ألف الفارابي وغير ذلك من القضايا (ص ٥ - ١٧٦). - أ/د زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي. - د/ مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي - دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية. - د/ منير سغبيني، نظرية الفضيلة عند الفارابي. - د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي. - موزة أحمد رشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية - دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة، وما يخص الفارابي منه (ص ١٨١ - ٢١٨). - أ/د يمني طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ص ١٠٦ - ١٠٩) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية. - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٥ - ١٦٨).

(٢) أ/د علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، (ص ١١).

إن أولى خطوات الفارابي (٢٥٩ هـ - ٣٣٩ هـ) - والذي يعتبر عند بعض الدارسين فيلسوف المسلمين بالحقيقة<sup>(١)</sup>، وأول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى<sup>(٢)</sup> - فى الفيلسوف أنه قد آمن إيماناً مطلقاً بوحدة الفلسفة فى ذاتها، وما كان أمام الفارابي وقد داخل روعه أن الفلسفة معصومة من الخطأ إلا أن يعمد إلى فكرة وحدة الفلسفة فيدافع عنها دفاعاً يمكنه من الانتقال من فكرة وحدة الفلسفة إلى فكرة التوفيق بين الشريعة والحكمة (بناء على وحدة الحق)، فبدأ أولاً بإزالة ما قد يتوهم من خلاف داخل النطاق الفلسفى، حتى إذا ما أصبحنا أمام حقيقة فلسفية واحدة انتقل ثانياً إلى التوفيق بين الدين والفلسفة باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة<sup>(٣)</sup>.

يقول ابن سبعين<sup>(٤)</sup> فى الفارابي: وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكروهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق.

إلا أنه يمكن وصف فلسفة الفارابي بأنها فلسفة تليفقية حاول فيها - على ما سبق الحديث عنه - الجمع بأى صورة بين رأى الحكيمين، ولقد كان لذلك الخلط العجيب والشنيع فى تاريخ الفكر الفلسفى بين آراء الفلاسفة والذى حدث فى مدرسة الإسكندرية الفلسفية أثره الخطير والسيء على مصير الفلسفة الإسلامية<sup>(٥)</sup>.

وإذا كان الشائع عن فلسفة الفارابي أنها فلسفة مثالية، فالحقيقة أن الفلسفة كلها مثالية، لأنها محاولة لتغيير الواقع فى الآراء والسلوك، فى المعتقدات وفى الأخلاق، فهى تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية، فكل فلسفة إذن هى مثالية بهذا الاعتبار، فالمذهب الذى يرسمه الفيلسوف إنما هو مذهب يؤمن بأن من الممكن تحقيقه، وفى هذا الإطار يمكننا فهم فلسفة الفارابي وخاصة فى مدينته الفاضلة<sup>(٦)</sup>.

ويرى بعض الباحثين أنه لا يفهم الفارابي إلا من خلال معرفتنا لنظرية الفيض، فالفلسفة الفيضية هى أساس كل تفكير فارابي، فالمعرفة الإنسانية عنده مرتبطة مباشرة بنظام الوجود العام، وهى مرتبطة أيضاً بتسلسل الموجودات عن الأول، فكما أن الوجود بدأ بالوحدة وينتهى إلى الكثرة، كذلك تبدأ المعرفة الإنسانية النظرية وفى حركة معاكسة لحركة الفيض من الكثرة إلى الوحدة، لأن المعرفة رجوع من أدنى إلى أعلى، رجوع من الكثرة إلى الوحدة، فدرجات الإدراك عند الفارابي ليست فى الواقع سوى مراحل هذا الصعود من المحسوس إلى غير المحسوس أى من الكثرة إلى الوحدة<sup>(٧)</sup>.

أ- أصالة فلسفة الفارابي: تطرقنا إلى الفارابي بصفة عامة عند تناولنا قضية أصالة الفلسفة الإسلامية<sup>(٨)</sup>، ونميل إلى الجانب الذى يرى تمتع الفارابي بالقدر الكافى من النظر والحرية والفلسف الذى يمنحه الحكم بالأصالة الفلسفية، وأنه - على ما تؤكد أ/د فوقية حسين - لم يكن أرسططاليسيا، أو أفلوطينيا وإنما صدر فيما قدمه من كتابات فلسفية عن أصول إسلامية وطيدة، استقاها من واقع احتكاكه بمفاهيم الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة<sup>(٩)</sup>، ولهذا نتفق مع أ/د حسن حنفى

(١) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢).

(٢) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣٢٨).

(٣) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي فى فلسفة أبى البركات البغدادي، (ص ٦٤).

(٤) ضمن مجموع نصوص لم تشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام، لماسيون. نقل عن:.

(٥) أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٣٢٩).

(٦) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٤٧).

(٧) د/ منير سعيبي، نظرية الفضيلة عند الفارابي، (ص ١١٨ - ١١٩) باختصار وتصرف. وانظر أيضاً بخصوص الفلسفة الفيضية عند الفارابي: أ/د ألبير

نصرى نادر، مقدمة تحقيق (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابي، (ص ١٧ - ٢٢).

(٨) انظر هنا: (ص ١٤٦).

(٩) اعتنت أ/د فوقية حسين، ببيان جوانب أصالته فى مقالة (الفارابي بين الإيجاد والإبداع)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ٩٨ - ١٣٥).

على ضرورة إرجاع الفارابي إلى حضارته الإسلامية بعد أن أخرجه الباحثون منها وعلى رأسهم المستشرقون، وجعلوه شارحا لأرسطو، وهو في حقيقة الأمر حكم بين الشراح وبين أرسطو، وهو أيضا حكيم مثل أرسطو يعيد النظر ويكشف عن الحقائق، سواء اتفق مع أرسطو أم اختلف، مكملا ما نقص، ومستبعدا ما زاد، ومحولا أقواله إلى نظرية خالصة في العقل، وهو بحث اجتهادي قد يخطئ ويصيب<sup>(١)</sup>.

ومن جهة أخرى فإننا إذا استقرأنا مؤلفات الفارابي لوجدنا أن التأليف يعادل الشرح من حيث الكم، فإذا كان للفارابي حوالي مائة مؤلف أو أكثر بقليل، فإن التأليف يوازي نصفها تقريبا، وهذا يدل على أن الفارابي كان مؤلفا كما كان شارحا، وأن لقب المعلم الثاني لا يعني فقط شارح أرسطو، بل يعني أيضا أنه مؤلف مثل أرسطو<sup>(٢)</sup>.

على أن الفارابي موقفا نقديا واضحا عند تعرضه بالشرح لأرسطو، فيطلع أولا على شروح السابقين عليه، ويقارن بين ما يقوله أرسطو وبين ما يقولونه، ويوازن بينهما، ويكشف أخطاء الشراح ويبين أسبابها، ويعيب عليهم أن لم يغوصوا في أعماق الذهن الأرسطي، وكما يوجه نقده إلى الشراح يوجه نقده إلى أرسطو نفسه، ومن ذلك قوله: ((والمفسرون أيضا لم يذكرها، كذلك لم يضع أرسطوالميس المقدمات المتضادة هاهنا، ولا ذكر مناسباتها، ولا ذكر المفسرون السبب في تركه أيها))، ويقول أيضا: ((قصدا في هذا القول إثبات أقاويل وذكر معان يقضى بها بمن عرفها إلى الوقوف على ما أثبتته الحكيم في صناعة الشعر، من غير أن تقصد إلى استيفاء جميع ما يحتاج إليه في هذه الصناعة، وترتيبها إذا الحكيم لم يكمل القول في صناعة المغالطة فضلا عن القول في صناعة الشعراء))، فما يفعله الفارابي مع الشراح فإنه يفعله مع أرسطو نفسه، فقد كان الفارابي باحثا عن الحق مثل أرسطو، ومقارنا آراء أرسطو بما يبدو له أنه الحق، فنجده خلال الشروح ينتقد أرسطو ويصحح أخطاءه، فهو شرح وتقويم، عرض ونقد، نقل وحكم، إكمال للنقص<sup>(٣)</sup>.

لقد قدم الفارابي شروحه من خلال نسق كلي شامل هو المذهب الأرسطي، وهذا أقرب إلى إعادة البناء منه إلى الشرح، والبناء هو دخول المنطق والطبيعات والإلهيات في نسق فلسفي واحد هو نسق الفارابي، ويحاول إخضاع مؤلفات أرسطوالميس نفسه إلى نسق عقلي واحد، وذلك أن أرسطو ترك مؤلفاته بلا نظام أو ترتيب، وهو ما حاول تلاميذه وشراحه من بعد تلافيه، ونبه عليه الفارابي في رسالته فيما ينبغي تقديمه قبل تعلم الفلسفة، واضعا نسقا عقليا آخر للأشياء التي يحتاج إليه في تعلم كتب أرسطو<sup>(٤)</sup>.

ومما يؤكد أصالته - على سبيل المثال - أن أكثر مؤلفاته عمقا ودراسة للغة وفقهها، وهو كتاب الحروف يعد أيضا من أكبر مصنّقاته في الفكر العربي عامة، والفلسفة الإسلامية وفقه اللغة العربية خاصة، ورغم أن الكتاب يعد تفسيراً لكتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، إلا أن بين الكتابين فروقا ظاهرة، ترجع إلى استفادة الفارابي من علوم العربية، فلم يتكئ على الألفاظ والمعاني التي جاء بها أرسطو في ما بعد الطبيعة، بل اعتمد على الشواهد العربية، وأهمل أبوابا من كتاب أرسطو لم

(١) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٦٧).

(٢) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٦٩).

(٣) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٧٦، ٧٩، ٨٠)، بتصرف واسع، وقد ذكر في الهوامش العديد من نصوص الفارابي المؤيدة لذلك، والنصان المذكوران منقول من كتاب العبارة (ص ١١٧)، مقالة في قوانين صناعة الشعراء (ص ١٩٤، مؤلفات الفارابي ج ٢).

(٤) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٩٥ - ٩٨) باختصار وتصرف.

ويتناولها بالشرح<sup>(١)</sup>.

والفارابي حين يهتم بأرسطو لا يهتم به من الناحية الشخصية بل باعتباره واضع العلوم، فيسميه صاحب المنطق، فهدف الفارابي هو العلم وليس العالم، الموضوع وليس الشخص، وسواء كان العالم والشخص أرسطو أم غيره، فإن ما يهم الفارابي هو علم المنطق، وهو علم مستقل عن واضعه وقائم بذاته، ويتعامل الفارابي مع الفلسفة اليونانية كلها على هذا النحو اللاشخصي فيتحدث عن أصحاب العلم الطبيعي، وأصحاب التعليم، وأصحاب العدد... إلخ<sup>(٢)</sup>.

لقد بلغ الفارابي بالفكر العربي في كتابه الحروف أوجّه في تفهم أمور العلم واللغة، وضرورة التعبير الصحيح عما ينظر الإنسان فيه ويعقله، فلا يستغنى عنه قراءته من يشتغل في تأريخ الفلسفة واللغة، ويجب أن يعين النظر فيه من يقصد فهم الصلة بين نمو العلوم واللغة التي يعبر بها عن العلوم والمجتمع الذي تنمو فيه<sup>(٣)</sup>.

ونعتقد أن اطلاع الفارابي الواسع على لغته العربية وفقهه بها هو أحد وجوه الأصالة التي تمتع بها، والذي انعكس على فكره الفلسفي والمنطقي، ((ولقد ظهر أثر إتقانه وولعه باللغة العربية في مصنّفات المنطقية والفلسفية، ككتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وكتاب القياس الصغير، وكتاب المدخل، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، ففي معظم هذه المؤلفات وغيرها عرض الفارابي لمباحث منطقية وفلسفية يبدو فيها أثر العلم اللغوي في صناعة الفكر والفلسفة... إن التحليل الفارابي للغة لفت الانتباه إلى العلاقة التي لا تنفصل بين أبعاد ثلاثة: اللفظة كوعاء نظري، والمعنى الذي تثيره هذه اللفظة في الذهن، والجانب الدلالي للفظ في العالم الخارجي))<sup>(٤)</sup>.

على أن فقه اللغة عند الفارابي يتسع إلى غير اللغة العربية، فهو لا يحلل العربية وحدها بل يضم إليها الفارسية واليونانية وغيرها، مما يؤكد على أن الرأي الشائع بأن المسلمين شراح اليونان رأى مبتسر، لأن المسلمين تمثلوا الحضارات المجاورة كلها يونانية أو فارسية أو هندية أو رومية، والفارابي يتجاوز اللغات ويتحدث عن علم اللغة العام كبناء وراء اللغات المتعددة، ويسميه علم اللسان<sup>(٥)</sup>، وهذا التجاوز لحضارة اليونان يدل على البعد الحضاري العام للفكر الإسلامي، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن متلهفة على التراث اليوناني بل كانت متفتحة على تراث الحضارات كلها، بصرف النظر عن مصدره، فما يهم هو الفكر لا المصدر، في حين أن حكم الاستشراق يقوم على إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر بسبب العنصرية الحضارية الدفينة في أعماق الوعي الأوربي<sup>(٦)</sup>.

لقد كان الفارابي هو الأبعد أثرا في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين، ونكاد أن نمسك في مذهبه بمفاتيح أغلب المشكلات الحقيقية التي عاجها الفلاسفة المسلمون من بعده، سواء في الطبيعة أو ما بعد الطبيعة أو الأخلاق وغيرها<sup>(٧)</sup>. ورغم ما تقدم فإنه في الحقيقة يمثل وجهة نظر الباحثين والدارسين لفلسفة الفارابي، ولا يمثل وجهة نظر الفارابي

(١) أ/د زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، (ص ٤٤).

(٢) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٨٠ - ٨١) باختصار وتصرف، وقد ذكر شواهد عدة لذلك من نصوص الفارابي.

(٣) أ/د محسن مهدي، مقدمة تحقيق الحروف للفارابي، (ص ٢٧).

(٤) أ/د زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، (ص ٤٥، ٦٨)، وللتوسع راجع: المصدر نفسه (ص ٣٧ - ٩٤).

(٥) انظر بخصوص هذا: الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ٥٧ - ٦٦).

(٦) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٨٨ - ٨٩) باختصار وتصرف.

(٧) د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٨). وكمثال انظر تأثير كتابه (الواحد والوحدة) فيمن بعده كالتوحيدي وابن باجه وابن رشد: أ/د محسن مهدي، مقدمة تحقيق كتاب الواحد والوحدة للفارابي، (ص ١٩، ٢٢).

نفسه، أما هو نفسه فيرى أن الفلسفة تدوولت وتطورت إلى أن استقرت على ما هي عليه أيام أرسطو تناهى النظر العلمي إلى ذلك، بحيث لا يمكن المزيد عليها ولا المراجعة، وإنما فقط صناعة تعلم وتعليم، وهكذا حصر الفارابي دوره الفلسفي - بل ودور غيره أيضا - في التعلم والتعليم، واستيعاب ما وضعه أرسطو، يقول الفارابي بعد أن استعرض تطور الأساليب الفلسفية من الطرق الخطبية والإقناعية إلى السوفسطائية إلى الجدلية: ((... فلا تزال تستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية، فبين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل أو تكون قد قارت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية... ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تُتَعَلَّم وتُعَلَّم فقط، ويكون تعليمها تعليما خاصا، وتعلما مشتركا للجميع، فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، والمشارك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية، غير أن الخطبية والشعرية هما أخرى أن تستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه ويصح بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية))<sup>(١)</sup>.

إذن فالفارابي يرى أن الفلسفة قد بلغت كمالها، ولم يعد موضع فحص فيها، وأنه لم يبق إلا استيعابها تعلما وتعلما على الوجه الصحيح، ومن الظاهر أن هذه الغاية هي بالفعل التي تحكم اتجاهات الفارابي الفلسفية، وهي التي وجهته في عامة مصنّفاته، وأدت به إلى ما أدت به من أنظار نقدية أثناء محاولته للفهم الصحيح للفلسفة بالتعلم، وتوصيلها على الوجه الصحيح بالتعليم، من ثم أتى نقده لشراح أرسطو فيما أخطأوا فيه في الفهم، وأتى تعديله لبعض المباحث والأمثلة الشارحة بما يليق باللغة العربية. وأيضا في هذا الإطار الواحد الذي وضع فيه الفلسفة تأتي محاولته للجمع بين رأبي الحكيمين.

إن تأمل عامة مصنّفات الفارابي يصل بنا إلى تأكيد هذا التصور، حيث يأتي كثير منها كمدخل للفهم، وكيفية ترتيب علوم الفلسفة، ومن أين يبدأ بتعلمها، ووضع تصور عام للفلسفة تعلما وتعلما وتأثيرا في المجتمع ككل جمهوره وخاصته، بحيث تؤتي الفلسفة ثمرتها بحصول السعادة للجميع.

يتراءى من خلال ذلك أن الفارابي بدا كأصيل رغم أنفه، وأنه بالفعل تجاوز دوره الذي وضعه لنفسه محجما لقدرته على التفلسف.

وبالإضافة إلى ما تقدم من وجوه لأصالة الفارابي، فقد قدم بالفعل من المفاهيم الفلسفية الجديدة ما هو جدير بالحكم بأصالته، مثل مفهوم (واجب الوجود النسبي) الذي - من حيث هو - يدخل في مقولة الممكن، وهو الذي سيسميه فلاسفة الإسلام بعد ذلك بواجب الوجود بالغير<sup>(٢)</sup>.

## ب- السعادة والجميل والنافع والفضيلة كمدخل لفلسفة الفارابي: ما دامت السعادة - في فلسفة الفارابي

- هي الغاية القصوى التي نسعى إلى تحقيقها فلا بد أن نبحث في السبل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها، ويمكن إجمال ذلك بأن الحصول على السعادة إنما يكون بفعل الجميل خلقيا، يقول الفارابي: ((أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما؛ فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول إذ كان في غاية الشهرة... ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها

(١) الفارابي، الحروف، (ص ١٥١ - ١٥٢).

(٢) أ/د أبو ريذة، تعليقاته على كتاب دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٢٣٧).



ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها، فبين من ذلك أن السعادة هي آثار الخيرات وأعظمها وأكملها... وكل واحد يعتقد في الذي يراه (كالثروة والتمتع باللذات والرياسة) سعادة على الإطلاق أنه هو الآثر والأعظم... لكن إنما تنال به (بفعل الجميل) السعادة متى اختاره الإنسان على أنه جميل فقط ولأجل ذاته، لا أن يقصد به نيل ثروة أو نيل رياسة، ولا لشيء مما أشبه ذلك، فهذه التي قيلت هي الشرائط التي إذا كانت في الأفعال الجميلة نيلت بها السعادة لا محالة، وهي: أن يفعل طوعاً وباختيار، وأن يكون اختيارنا لها لأجل ذواتها، وأن يكون ذلك في كل ما نفعه، وفي زمان حياتنا بأسره... والمقصود الإنساني: اللذيد والنافع والجميل... فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل وإما نافع، فإذا الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع، فالصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة، وتسمى الحكمة الإنسانية على الإطلاق والصناعات التي يقصد بها النافع فليس منها شيء يسمى حكمة على الإطلاق، ولكن ربما سمي بعضها بهذا الاسم على طريق التشبيه بالفلسفة... ولما كان الجميل صنفين: صنف هو علم فقط، وصنف هو علم وعمل، صارت صناعة الفلسفة صنفين: صنفاً به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى الفلسفة النظرية، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية. والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم: أحدها: علم التعاليم، والثاني: العلم الطبائع، والثالث: علم ما بعد الطبيعيات، وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي شأنها أن تعلم فقط، فيكون ما شأنه أن يعلم فقط من الموجودات ثلاثة أصناف....

والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على اقتنائها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية. والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم وهذه تسمى الفلسفة السياسية وعلم السياسة؛ فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة، ولما كانت السعادة إنما نالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تُنال بها السعادة... فقد تبين بهذا القول كيف السبيل إلى السعادة، وكيف السلوك في سبيلها، ومراتب ما ينبغي أن نسلك عليه، وأبما منها أول مراتبها، وأن أول مراتبها تحصيل صناعة المنطق...<sup>(١)</sup>.

فالفارابي ينطلق هنا من الجمال الذي هو سبب السعادة كأساس للفلسفة، وليس الوجود كما في كلامه في الجمع بين رأبي الحكيمين، وإن كان العلم بأصناف الموجودات الثلاثة على حسب تقسيم الفارابي لها هو أحد ثمرات هذه التصنيف.

ومذهب الفارابي في السعادة والجميل منسجم تمام الانسجام مع مذهبه في الحقيقة، فليست الفلسفة عنده ولا التصنيف فيها من أجل الوصول إلى معرفة الحقيقة كما هي عند بعض الفلاسفة، بل من أجل معرفة الجميل ومعرفة كيفية تحصيله وصولاً إلى السعادة، أما ((الوقوف على حقائق الأشياء فليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا

(١) الفارابي، التبيه على سبيل السعادة، (ص ١٧٧ - ١٨٤، ٢٢٢ - ٢٢٦، ٢٣٢) باختصار واسع وإضافات يسيرة بين الأقوس للتوضيح. وانظر بخصوص هذه القضية: مصطفى الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٢-٥٣)، ومقدمة أ/د سحبان خليفات لتحقيقه للكتاب، (ص ١٦٧ - ١٦٨).

الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته، بل إنها أشياء لها خواص وأعراض، فإننا لا نعرف حقيقة الأول، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك، والنار والهواء والماء والأرض (اقرأ: ولا النار ولا... إلخ) ولا نعرف حقائق الأعراض... ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء، لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم...<sup>(١)</sup>، ويؤكد على ذلك في موضع آخر بقوله: ((الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتيته وخواصه...))<sup>(٢)</sup>.

كما نرى أن هذا لا ينافي أن الحكمة على الإطلاق عنده ((معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته))، لأنه لا يتصف بذلك عند إلا واجب الوجود نفسه، إذ يقول بعد ذلك مباشرة: ((والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال، وهو ما سوى الواجب لذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه، فإذا يكون ناقص الإدراك، فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته))<sup>(٣)</sup>، فليس من الصواب قطع تعريف الحكمة على الإطلاق السابق عن بقية السياق، والتي يظهر منه أنه لا حكيم بالحقيقة إلا الله عز وجل، وأنه إنما أراد تعريف الحكمة على الإطلاق، وليس تعريف الحكمة الإنسانية - كما تقدم في عبارته - والتي هي بمعنى اللقب على العلم المخصوص والمرادف للفلسفة، والتي هي تحصيل الجميل.

كما نرى أن ذلك متسق مع مذهبه في الخير والشر، ف((الخير ما تشوقه كل شيء في حده ويتم وجوده أي رتبته وحقيقته من الوجود، كالإنسان والفلك مثلاً فإن كل واحد منهما إنما يتشوق من الخير ما ينبغي له وما ينتهي إليه حده، ثم سائر الأشياء على ذلك))<sup>(٤)</sup>، إذ الجميل عنده كما تقدم ((معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها (= الفلسفة النظرية) أو معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل (= الفلسفة العملية)...))، أو الجميل ((هو الشيء الذي يستحسنه العقلاء))<sup>(٥)</sup>، إذ الجميل - على أي تعريف منهما - المعرفة أو المستحسن هو نوع من الكمال، وسعى نحوه، ويتشوق به الإنسان إلى الوصول إلى حده.

وكما يفرق الفارابي بين الحكمة بإطلاق، والحكمة الإنسانية، يفرق بين الخير بإطلاق أو بالحقيقة، والخير الإنساني الذي تقدم ذكره، أما ((الخير بالحقيقة فهو كمال الوجود، وهو واجب الوجود، والشر عدم ذلك الكمال))<sup>(٦)</sup>.

ويحصل من هذا أن مفاهيم السعادة والنافع والجميل والحكمة والخير تتكامل مع بعضها البعض في فلسفة الفارابي مكونة غاياتها العليا التي تتغيهاها، ومن ثم يصير غاية منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي هو الوصول إليها أيضاً.

ولا يتناقض هذا أيضاً - في تصورنا - مع الطرح الآخر الذي يقدمه الفارابي في كتابه تحصيل السعادة حيث يستبدل الفضائل بالجميل، فالجميل نوع من الفضائل، والفضائل أمر جميل، يقول الفارابي: ((الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة

(١) الفارابي، التعليقات، (ص ٤ - ٥).

(٢) الفارابي، التعليقات، (ص ١٣).

(٣) الفارابي، التعليقات، (ص ٩).

(٤) الفارابي، التعليقات، (ص ١٢).

(٥) الفارابي، النواميس، (ص ٥٤)، نقلاً عن: أ/د جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ووسومه، (ص ١٨٥).

(٦) الفارابي، التعليقات، (ص ١١).

الأخرى: أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية<sup>(١)</sup>، ثم أخذ في بيان ذلك في الكتاب كله، مما سنعرض له بصورة أكثر تفصيلاً عند عرض ملاحظتنا حول منهجه في التصنيف الفلسفي فيما سيأتي<sup>(٢)</sup> حيث قدم في هذا الكتاب أول محاولة صريحة وقفنا عليها لمنهج التصنيف الفلسفي.

**ج- نظرية المعرفة عند الفارابي:** اهتم الفارابي بمشكلة المنهج وإحصاء العلوم والمنطق، وغيرها مما يدخل أو يمهد لنظرية المعرفة، ولنظرية النفس دوراً أساسياً في نظرية المعرفة لأن كل فيلسوف يتأسس مذهبه في المعرفة بناء على مذهبه في النفس تأسيساً ذاتياً، وتنقسم المعرفة عند الفارابي إلى ثلاثة أقسام: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، والمعرفة الذوقية أو الإشرافية<sup>(٣)</sup>.

وقد سبق تناول علاقة نظرية المعرفة بمنهج التصنيف وأثرها فيه، وبخصوص نظرية المعرفة الفارابية، فالتقسيم السابق لا يعنى أن هناك انفصلاً بينها، بل هي متصلة ومتكاملة، وكل قسم منها يشكل درجة من درجات الارتقاء في سلم المعرفة، ((فالإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء، وليس للمحسوس إلا الانفعال، فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها... وإلا لم يكن معقولا لها وذلك لنقصان نفسه فيه، واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة، بخلاف المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير، وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة، فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ، وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس، بل تحصل له من غير قصد من حيث لا يشعر به... والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف، والنفس ما دامت ملابسة للهيولي لا تعرف مجرداتها ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاص ذاتها<sup>(٤)</sup>، إذن فاتجاه المعرفة الإنسانية عند الفارابي اتجاه صاعد يبدأ من الكون وإدراكه بالحواس، وهذا الإدراك الحسي يعتبر مقدمة ضرورية للمعرفة العقلية التي لا يمكن لها أن تصل إلى الكليات إلا من خلال إدراك الحواس للجزئيات.

والوجه الآخر من نظرية المعرفة الفارابية، هي حركة نازلة تبدأ من النفس المشرفة التي يفاض عليها بالمعرفة الكلية، التي يدركها العقل، ويبدأ من خلال إدراكه للواقع عن طريق الحس تنزيل هذه المعرفة الكلية على جزئياتها.

إن هذا الترتيب لحصول المعرفة لا بد أن يراعيه الفارابي عند ترتيب المعارف، التي يريد أن ينظمها من خلال منهجه في التصنيف الفلسفي، والذي قد يسير في أحد اتجاهين إما حركة صاعدة من الوجود إلى العقل إلى النفس، أو بالعكس في حركة نازلة من النفس إلى العقل إلى الحس، وسنرى عند عرض ملاحظتنا حول منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي أنه قد استعمل حركتي النزول والصعود جميعاً في منهجه التصنيفي الفلسفي.

**د- تصنيف العلوم عند الفارابي:** للفارابي - على ما يذكر ابن صاعد - كتاب شريف في إحصاء العلوم،

(١) الفارابي، الحروف، (ص ٢٥).

(٢) انظر هنا: (ص ٢٣٣).

(٣) د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ١٢٧ - ١٢٨)، ولمزيد من التوسع حول نظرية المعرفة عند الفارابي: راجع المصدر نفسه (ص ١٢٨ - ٢٠٧)، مع المقارنة مع غيره من الفلاسفة.

(٤) الفارابي، التعليقات (ص ٣-٥) باختصار، وانظر: د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ١٢٨).

والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقديم النظر فيه<sup>(١)</sup>. وقد كان هذا الكتاب معروفاً عند علماء الغرب في القرون الوسطى، وترجم غير مرة إلى اللاتينية، كما كان معروفاً أيضاً في المدارس اليهودية<sup>(٢)</sup>. وقد قام الفارابي بمحاولته في تصنيف العلوم وإحصائها انطلاقاً من إدراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمي<sup>(٣)</sup>، ورغم أنها المحاولة الأولى عند المسلمين فإن بعض كبار الباحثين يرى أنها ترقى إلى أن تكون نظرية في تصنيف العلوم، وذلك لأنها تحتوى على الجانبين النظري والتطبيقي معاً، فالجانب النظري قدمه الفارابي في رسالته (التبنيه على سبيل السعادة)، والجانب التطبيقي يتمثل في كتابه الشهير (إحصاء العلوم)<sup>(٤)</sup>.

أما الجانب النظري الذي تناوله في كتابه التبنيه على سبيل السعادة، وراعه في كتاب الإحصاء والذي جاء على سبيل التطبيق العملي لنظريته العامة في تقسيم العلوم والذي يتمثل في تقسيمها إلى قسمين كبيرين<sup>(٥)</sup>:  
 أ - قسم تحصل به معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهو العلوم النظرية.  
 ب - وقسم تحصل به معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهو العلوم العملية والفلسفة المدنية<sup>(٦)</sup>.

وقد شرح الشنب غازاني (ت ٩١٩ هـ) قوله (التي شأنها أن تفعل): ((بأنها الموجودات التي لقدرتنا واختيارنا تأثير في وجودها))<sup>(٧)</sup>. والموقف الفلسفي الفارابي هنا يبدأ في تصنيف العلوم من موقف مركب ليس من الوجود وحده، بل من الوجود حال كونه مقدوراً لنا، أو غير مقدور، فبحث الموجودات المقدورة لنا ينتظمها علوم خاصة بها، والموجودات غير المقدورة تبحثها علوم أخرى خاصة بها.

أما عن الجانب التطبيقي فيقول الفارابي: ((قصداً في هذا الكتاب (إحصاء العلوم) أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه... وينتفع بما في هذا الكتاب لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يقدم، وفيماذا ينظر، وأى شيء سيفيد بنظره، وما غناء ذلك، وأى فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر، وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقيس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف، وينتفع به أيضاً في تكشيف من ادعى البصر بعلم من هذه العلوم ولم يكن كذلك... فلم يظلم به (يعنى بمعرفة إحصاء العلوم) تبين كذب دعواه وتكشّف تمويهه، وبه يتبين أيضاً فيمن يحسن علماً منها هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه... وينتفع به المتأدب المتفنن الذي قصده أن يشدو جمل ما في كل علم))<sup>(٨)</sup>.

فالقصد المنهجي من وراء عمله (إحصاء العلوم) واضح للغاية، ويمكننا أن نضيف إلى ما قصده من فوائد منهجية تترتب على معرفة إحصاء العلوم: الثمرة المرجوة من ذلك في مجال منهج التصنيف، حيث يساعد معرفة تصنيف العلوم -

(١) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٣).

(٢) د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابي، (ص ٨).

(٣) د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٣٦).

(٤) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٤٤).

(٥) انظر: د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابي، (ص ١٦).

(٦) د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابي، (ص ١٦ - ١٧).

(٧) السيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ط طهران (ص ٧).

(٨) الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ٥٣ - ٥٥).

بحسب نظرية الفارابي بمعرفة علم علم، وما لكل علم من أجزاء، وجملة كل جزء - على تبلور منهج التصنيف في أي علم منها، بمعرفة موضع العلم المراد من خريطة العلوم، ومعرفة خريطة الفارابي المقترحة لأجزاء هذا العلم، وجملة كل جزء، بما يمكن معه من تعديله بالإضافة والحذف، بحيث يأتي العمل شاملا ومحيطا بأجزاء العلم وجملتها.

وقد كان لتصنيف الفارابي للعلوم وإحصائها<sup>(١)</sup> أثره الواسع فيمن بعده كالخوارزمي وابن سينا وأخوان الصفا والأكفاني وابن خلدون وطاش كبرى زاده، بل امتد أثره إلى المؤلفين والمصنّفين من أهل القرون الوسطى في العالم الغربي<sup>(٢)</sup>. ويمكن القول بأن المنهج العلمي عند الفارابي يقوم على أساس نظريته في تصنيف العلوم، والتي تكمن فيها نظرتة الكلية والشاملة للفلسفة كعلم كلي يرسم لنا صورة كاملة للكون في مجموعته، ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ثابتة، وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة في زمانه وإحصائها<sup>(٣)</sup>.

أما العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة عند الفارابي، فقد ذكر أن العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع خلاف بين الحكماء، فمنهم من يرون أنه علم الهندسة، ومنهم من يقولون علم إصلاح الأخلاق، ومنهم من يرون الابتداء بعلم الطبائع، ومنهم من يذكر علم المنطق.

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: وظاهر أن هذه العلوم التي دار عليها القول في ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة لا تكون أقساما من الفلسفة<sup>(٤)</sup>.

ولا يخفى أنه على كل قول يكون سائر العلوم في الأقوال الأخرى داخلة في الفلسفة، ويخرج منها العلم الذي يبدأ به قبل تعلم الفلسفة، وهذه الفكرة عند اختبارها ستكون - فيما نظن - شديدة التأثير في منهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، فمن المفترض أن الفيلسوف يبنى مذهبه الفلسفي انطلاقا من عدة أمور أحدها ما هو: الذي قبل الفلسفة، وما هو الفلسفة. لكن يذكر ظهير الدين البيهقي نصا مهما عن الفارابي أن ما ينبغي لمن أراد الشروع في دراسة الفلسفة هو دراسة القرآن واللغة العربية والشريعة الإسلامية، يقول الفارابي: ((ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا، صحيح المزاج متأدبا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا، ويكون صينا عفيفا متحرجا صدوقا، معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة، والمكر والحيلة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية، غير محل بركن من أركان الشريعة، بل غير محل بأدب من آداب السنة، ويكون معظما للعلم والعلماء، ولم يكن عنده لشيء قدر إلا العلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب))<sup>(٥)</sup>.

فهذه جملة من الآداب العامة لطالب الفلسفة يأتي ضمنها: أهمية دراسة القرآن الكريم واللغة العربية وعلم الشرع قبل الدخول في الفلسفة، وهو ما يؤكد على الوجهة الإسلامية لفلسفة الفارابي، وأنه لا يقدم الفلسفة كبديل للعلوم الإسلامية، كما لا يقدم الأخلاق الفلسفية كبديل للأخلاق الإسلامية.

على أننا نجد الفارابي في إحصاء العلوم يقسمه إلى خمسة فصول تحتوى على ثمانية علوم حيث يبدأ بعلم اللسان، فعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وأخيرا علم الكلام، فقد قدم علم

(١) لمزيد من التوسع بالتحليل والمقارنة والنقد لنظرية تصنيف العلوم عند الفارابي راجع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٤٤ - ١٨٤).

(٢) راجع بخصوص ذلك: د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابي، (ص ١٩ - ٢٨).

(٣) للتوسع حول هذه الفكرة: د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٣٥ - ٤٥).

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٤.

(٥) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٤ - ٣٥).

اللسان وفروعه وأعقبه بعلم المنطق، لأن علم اللسان عند كل أمة أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عبارتها، فوجب تقديمه على سائر العلوم، ثم إن علم اللسان مما لا يستغنى عنه في دراسة أوائل صناعة المنطق، لأن موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات<sup>(١)</sup>.

والفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي عند الفارابي في بعض كتبه، وإلى هذا ينحو الفارابي في التعليقات إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي فيقول: الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال، وما سوى الواجب بذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الأولى بحسبه فإذاً يكون ناقص الإدراك فلا حكيم إلا الأول، لأنه كامل المعرفة بذاته<sup>(٢)</sup>.

هـ- التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي: الموقف التوفيقى بين الحكمة والشريعة وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى كل فيلسوف، وينطلق الفارابي<sup>(٣)</sup> أيضا في محاولته التوفيقية من أساس الإيمان المطلق بوحدة الحق، وينتج عن هذا وحدة الفلسفة أولا، ثم التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس أنهما مظهرين لحقيقة واحدة<sup>(٤)</sup>، ولعل المنهج الكلى الذى يفيد العموم والشمول، وينطلق من رؤية تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية فى سبيل رؤية الحقيقة التى تصدق فى كل زمان ومكان هو جوهر التوفيق عند الفارابي<sup>(٥)</sup>، وليؤثر موقفه من هذه القضية تأثيرا مباشرا على التصنيف عنده لينتج لنا تحت تأثيرها أحد كتبه الشهيرة، وهو (الجمع بين رأبى الحكيمين أفلاطون وأرسطو)، وإذا كان هذا الكتاب - وقد اعتنى عامة الباحثين فى فلسفة الفارابي بنقد ما سقط فيه من أخطاء فى فهم مذهب أرسطو وأوقعه فيها المترجمون كما سبقت الإشارة لذلك - يصور جهده وعمله العقلى فى الجمع بين الآراء الفلسفية على العموم، فإن كتابه الآخر (فصوص الحكم) يعطى المثل على توفيق الفارابي الخاص به، والذى يتميز عن طريقه عن أى فيلسوف إسلامى آخر، بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء فى الإسلام فى إطار فهمه الخاص لنص الإسلام، فالتوفيق عند الفارابي يأتى بمعنى الضم، والشرح بمعنى التأويل، وتأخذ القضية برمتها طابعا بسيطا أن الفلسفة والدين تعبيران عن معنى واحد<sup>(٦)</sup>.

وإن كنا لسنا فى حاجة إلى الإشادة بالإبداع العقلى للفارابي فى هذا الصدد، حيث كانت محاولته المضنية فى سبيل التوفيق من حيث الإبداع الفلسفى أمرا يدعو إلى الإعجاب والتقدير، ولكن يرى بعض الباحثين أنه فى ميزان الحق من حيث هو حق أن هذه المحاولة غير حقيقية ولا صادقة لاعتمادها على آراء مقطوع الآن بنسبتها خطأ لأرسطو وهى فى الحقيقة لأفلوطين، فمحاولته للتوفيق بين الحكيمين غير موفقة، ولا يزال الخلاف قائما بين أفلاطون وأرسطو، ومن ثم لم يزل الخلاف بين الفلسفة والدين، فادعاء الفارابي وحدة الفلسفة لتصبح فى مستوى الحقيقة الواحدة، ولتتمكن مقارنتها بالدين بعد ذلك ادعاء غير حقيقى، وقد عاد مجرد دعوى لا دليل عليها، ولو تنزه الفارابي من نزعة التقديس إزاء الفكر اليونانى

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ٧٤)، د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابي، (ص ١٧-١٨).

(٢) ص ٩ طبع مجلس المعارف العثمانية، نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٤.

(٣) للتوسع بخصوص قضية التوفيق عند الفارابي راجع على سبيل المثال: البحوث التالية المنشورة الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابي فى الذكرى الألفية: أ/د محمد البهى، الفارابي الموفق والشارح، (ص ٣٠-٦٣). أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، (ص ٩٨-١١٤) ويقدم فيها رؤية متميزة عن الشائع بخصوص هذه القضية، أ/ سعيد زايد، الفارابي والتوفيق، (ص ١٥٤-١٧٠). البروفيسير لويس جارديت، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، (١٧١-١٨٨)، وهو بالفرنسية.

(٤) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي فى فلسفة أبى البركات البغدادي، (ص ٦٤).

(٥) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٥٤).

(٦) أ/د محمد البهى، الفارابي الموفق والشارح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابي فى الذكرى الألفية (ص ٣٣-٣٤) باختصار وتصرف.

لاستطاع أن يدرك زيف هذه الآراء على أرسطو، ولأدرك أن الخلاف بينه وبين أفلاطون حقيقي وواقع بالفعل، ولأدرك أيضا أن التوفيق بين الدين والفلسفة هو توفيق بين جانبيين غير متكافئين<sup>(١)</sup>، وكان ينبغي عليه قبل أن يسعى إلى التوفيق أن يقيم الفلسفة الإغريقية تقييما موضوعيا قبل أن يحاول التوفيق بينها وبين الإسلام، إذ لو قيم هذه الفلسفة من الوجهة الموضوعية لانكشف له أنها وثنية - بحسب رأى الدكتور البهي - في صورة عقلية غلفت بها<sup>(٢)</sup>.

نعم لم تخل محاولة الفارابي - وإن لم يصاحبه التوفيق على ما يرى بعض الباحثين - من فكرة سليمة في نفسها، وهي أن الحقيقة لا تختبر ولا تبتدع، وإنما يكشف عنها، وسبيل الكشف عنها ليس مقصورا على شخص معين بالذات، كما لم تخل محاولته من أصالة حيث انتهى به البحث إلى آراء خاصة به في الفلسفة فسر على ضوءها كلام أفلاطون وكلام أرسطو<sup>(٣)</sup>. وفي الجهة المقابلة يقف بعض الباحثين - وتنفق في الرأي معه - يرى أن القول بأن الفلسفة الإسلامية لا خلق فيها ولا إبداع أنه هذا وضع خاطئ للمشكلة من عقلية واحدة الطرف، هي العقلية الأوربية الاستشراقية أو امتداداتها في أذهان الباحثين، وأن الجمع بين رأبي الحكيمين ليس خلطا بين أفلاطون وأرسطو طاليس، وليس جمعا لما لا يمكن الجمع بينهما يدل على سوء فهم كل منهما، واعتمادا على المؤلفات المنتحلة، لأن مهمة الفيلسوف المسلم لم تكن التحقق التاريخي، بقدر ما كانت التعامل مع الأفكار بصرف النظر عن قائلها، أي أن منهجه كان عقليا مثاليا، وليس تاريخيا استقصائيا، وما ظنه المستشرقون ومقلدهم خطأ أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل، واتجاهها إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وتجاوزا لأحادية الطرف، فهدف الفارابي رفع الشك والارتياب عن تاريخ الفكر، وتصحيح الفهم الفلسفي ومعرفة الحقيقة، وهو هدف كل فيلسوف موضوعي محايد<sup>(٤)</sup>.

لقد حاول الفارابي الكشف عن الجانب المنهجي في المذاهب الفلسفية، وفي التأليف على أسس منهجية مقارنة، وهو أهم مميزات الباحث الأصيل<sup>(٥)</sup>.

و- النزعة الصوفية عند الفارابي: كان الفارابي - على ما يصفه المؤرخون - صوفيا في قرارة نفسه، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة، وإذا كان الفارابي أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها، ومن أهم أجزاء هذا المذهب نرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى، فالصوف إذن قطعة من مذهب الفارابي الفلسفي، وله رباط وثيق يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى نفسية كانت أو أخلاقية أو سياسية، وقد أثر هذا التصوف تأثيرا عميقا فيمن جاء بعد من فلاسفة الإسلام، ولعل أخص خصائص النظرية الصوفية عند الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي، فليس تصوفه بالتصوف الروحي القائم على محاربة الجسم والبعد عن اللذات، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل<sup>(٦)</sup>.

(١) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٦٨ - ٦٩) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د محمد البهي، الفارابي الموفق والشراح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٥٧).

(٣) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٤٩). وللتوسع حول محاولة الفارابي التوفيقية انظر: أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط (ص ٥٤ - ٦٣). أ/د محيي الدين أحمد الصافي، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ٢٤ - ٦٥، ٩٦ - ١٠٦).

(٤) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٩٨ - ١٠٠) باختصار وتصرف.

(٥) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٢١١). ولمزيد من التوسع حول هذه القضية عند الفارابي وعلاقتها بنظرية المعرفة عنده، انظر: د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٥٤ - ٦٢).

(٦) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٣٨، ٣٥/١)، وللتوسع في هذه الفكرة وبيان مدى تأثيرها على الفلاسفة الإسلاميين بعد الفارابي، انظر: -المرجع السابق نفسه، (٣٥/١ - ٦٨). - أ/د محمد الأنور السهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة

إن هذه الصورة عن فلسفة الفارابي نجد لها أثرها الواسع على مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية بداية من الفارابي فمن بعده، فقد نفذ - كما يقول البارون كارادي فو - تصوف الفارابي إلى كل شيء في فلسفته، والتصوف يتخلل جميع مذهبه، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته، وعبارات الصوفية شائعة تقريبا في كل أقواله، ونشعر جيدا أن التصوف ليس مجرد نظرية من النظريات اعتقها بل حالا نفسية ذاتية<sup>(١)</sup>، فتصوف الفارابي - كما يقول الدكتور إبراهيم مذكور - يعبر عن عاطفة صادرة من القلب<sup>(٢)</sup>، كما عنى الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علما وعملا، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة، وهما: (تحصيل السعادة)، وكتاب (التهيئة على السعادة)<sup>(٣)</sup>.

ومما قاله الفارابي في هذا الصدد: ((الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس))<sup>(٤)</sup>.

ونجد امتدادا لهذا التصوف في النظريات الفلكية والبيافيزيقية عند الفارابي، والذي يتخيل نظاما فلكيا أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها، وآخر هذه القوى هو العقل العاشر الموكل السماء الدنيا والعالم الأرضي، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر...<sup>(٥)</sup>.

ونظرية الفارابي الصوفية تصعد بجذورها إلى نصين لأرسطو عن الخير الأسمى ونظرية الاتصال والآخر عن وظيفة العقل الفعال، وكلا النصين أثر تأثيرا عميقا في فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية، بالإضافة إلى أثر مدرسة الإسكندرية الفلسفية وخاصة كتاب الربوبية لأفلوطين، وبقدر تأثر هذه النظرية بميول الفارابي الشخصية وبقدر تأثرها بالبيئة الفكرية المحيطة حيث عاصر الفارابي أمثال الجنيد والحلاج والشبلي، فإن تكوينها العلمي يخضع لنظرية الخير الأسمى الأرسطية، ونظرية الجذب (الاكتسائيس) الأفلوطينية، فقد جمع الفارابي كل ذلك وأخرج منه نظرية فلسفية أثرت فيمن بعده. ومن جهة أخرى فإن النزعة الروحية النامية والاتجاه الصوفي الواضح لدى الفارابي قد نفذنا إلى أعماق المدرسة الفلسفية الإسلامية، وظهرها لدى فلاسفة الإسلام بدرجات متفاوتة<sup>(٦)</sup>.

سنجد الأثر المباشر لهذه القضية - النزعة الصوفية عند الفارابي - على مناهج التصنيف الفلسفية يظهر جليا في الإشارات والتبسيهات، والذي يعد بيتيمة العقد بين مؤلفات ابن سينا خليفة الفارابي الأعظم وشارحه الوفي، على ما سيأتي الحديث عنه بالتفصيل عند منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا<sup>(٧)</sup>.

ز - نظرة عامة على منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي: قدم لنا ابن صاعد - والذي كان يرى في الفارابي

الإسلامية، (ص ١٧٠ - ١٧٩).

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٤٢). د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٤٩).

(٢) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٤٩) بصرف.

(٣) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٣٧).

(٤) الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية (ص ٧٥)، نقلا عن د/ إبراهيم مذكور، المرجع السابق، (١/٣٧ - ٣٨).

(٥) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٣٦).

(٦) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٣٨، ٤٠، ٤٢ - ٤٥) باختصار وتصرف واسعين.

(٧) انظر هنا: (ص ٢٥٨).



أنه فيلسوف المسلمين بالحقيقة - تقويما عاما و متميزا لمنهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي، حيث يقول: ((أخذ (يعني الفارابي) صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلاني... فبذ جميع أهل الإسلام فيها...: ١ - فشرح غامضها، ٢ - وكشف سرها، ٣ - وقرب تناولها، ٤ - وجمع ما يحتاج إليه منها، ٥ - في كتب صحيحة العبارة، ٦ - لطيفة الإشارة، ٧ - منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، ٨ - وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، ٩ - وإفراد وجوه الانتفاع بها، ١٠ - وعرّف طرق استعمالها، ١١ - وكيف تُعرّف صورة القياس في كل مادة منها، ١٢ - فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة))<sup>(١)</sup>.

وهكذا يمكننا من خلال تحليل عبارة ابن صاعد السابقة أن نقف على (١٢) فكرة مهمة قوّم من خلالها ابنُ صاعد منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي والذي تمثله في منطقياته.

ويكمل ابن صاعد ببرايعته المعهودة وفي عبارات مختصرة تقويمه العام لبقية مؤلفات الفارابي فيقول: ((وله كتابه في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطاطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة، والتحقق بفنون الحكمة، ١ - وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعريف وجه النظر، ٢ - اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما، ٣ - وبين كيفية التدرج من بعضها إلى بعض شيئا فشيئا. ٤ - ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها وسمى تأليفه فيها، ثم أتبع ذلك فلسفة أرسطاطاليس، فقدم له مقدمة جلييلة عرّف فيها بتدرجه إلى فلسفته، ٥ - ثم بدأ بوصف أغراضه في تواليه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهي، والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه. ٦ - فلا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه، ٧ - فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم، ٨ - والمعاني المختصة بعلم علم منها، ٩ - ولا سبيل إلى فهم معاني قاطاغورياس (= المقولات) وكيف هي الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه، ١٠ - ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما، أحدهما المعروف بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطاطاليس في المبادئ الستة الروحانية، وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمية على ما هي عليه من النظام، واتصال الحكمة، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية، وفرق بين الوحي والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واحتياج المدينة إلى السير الملائكية والنواميس النبوية...))<sup>(٢)</sup>.

لكن مع هذا فهناك مساحة من الاستقلال عن أرسطو نجدها واضحة عند الفارابي، فقد كتب مثلا عددا من الرسائل في صناعة المنطق بالإضافة إلى رسالة طويلة عن الصناعة كلها، لكن لا يمكننا أن نعتبر أن كتابات الفارابي تفسيرات أو شروح لأرسطو بالمعنى الحرفي، وإنما هي شرح لأفكاره، وبيان للمعنى اللاتق لقول أرسطو وإن خالف ما يقول به المفسرون الآخرون. كما أنه خالف أرسطو في ترتيب فنون صناعة المنطق، فبينما تأتي المقولات أولا عند أرسطو، جعلها الفارابي القسم الرابع، وقد قدم لذلك بالقول في الأفاويل التي بها يسهل الشروع في صناعة المنطق، وذلك من خلال رسالتين أولهما في صناعة المنطق وعلاقتها بالصنائع الأخرى، والثانية في فحص معاني الألفاظ والاصطلاحات المستعملة في المنطق، كما أنه جعل إيساغوجي مدخلا للمنطق، ويرى أن إصلاحه يعد من الضروريات، ومن جهة أخرى نراه يغير ترتيب نص أرسطو ويعدل في نصوصه، ويخرج كثيرا عن مذهب أرسطو المحدد، فقد حذف الفارابي مثلا من كتاب المقولات

(١) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢-٧٣).

(٢) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٣-٧٤).

القول في الأسماء المتفكة والمتواطئة والمشتقة، وهي الأقوال التي بدأ بها أرسطو كتابه. كما أضاف الكلام بالتفصيل عن الفرق بين الجوهر والعرض، وعن الأسباب الضرورية، وعن الفرق بين المعقول والمقول طبقاً لقواعد المنطق، وعن التباين بين المحمول على الطريق الطبيعي، والمحمول على الطريق غير الطبيعي، وبينما تعرض أرسطو فقط للمقولات الخاصة بالجوهر والكم والإضافة والكيفية فقط، فإن الفارابي فصل القول في كل المقولات العشر. وأخيراً فقراءة رسالة الفارابي تفيد دارس المنطق - بصفة عامة لا خصوص مذهب أرسطو - فائدة كبرى حيث يعرض بوضوح شديد للمفاهيم الأساسية المستعملة في المناقشات المتقدمة للمنطق<sup>(١)</sup>.

وختاماً فقد كان الفارابي فيلسوفاً مسلماً بأجمل ما لهذه الكلمة من معان، رجل جمع بين مزيتين: الإخلاص للفلسفة، والإيمان بالدين، وبهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين: لغة العقل ولغة القلب، وهما عنده مفهومتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطى نفسها ساعة إلى الكمال، وكأن الفارابي قد جاء إلى العالم ليؤدي رسالة جليلة خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية، التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلاً<sup>(٢)</sup>.

ورغم ما تقدم فإن عقلية مثل عقلية الفارابي لا ينتهي عجبنا من عدم التفاتها إلى ما في نظريته عن الفيض من تناقض ذاتي، وضعف تفسيره لكيفية صدور الكثرة عن الواحد، الذي استشكل صدره عن الواجب الوجود الأول، ومنحه للعقل العاشر، وحديثه عن الكواكب والأفلاك وعقولها<sup>(٣)</sup>.

### ح- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي: وفي ضوء ما سبق يمكننا رصد العديد من

الملاحظات التي تساعدنا على ترسُّم منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي، فمن ذلك:

(١) يرى الفارابي أن حد الفلسفة وماهيتها: ((أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة... حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل... فإن المقسّم يروم أن لا يشذ عنه شيء موجود من الموجودات... ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية، ثم شرع في الطبيعيات والإلهيات، ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم، واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه، من غير قصد منهما لا اختراع وإغراب وإبداع وزخرفة وتشويق...))<sup>(٤)</sup>، ويرتب على ذلك الحد جوهر مذهب الفلسفي القائم على التوفيق، حيث لا يصح أن يقع الخلاف في الفلسفة لأنها مجرد إدراك للموجود بما هو موجود، وبنى على ذلك محاولته في الجمع بين رأيي الحكيمين، والطابع التوفيقى الذي يسرى في فلسفته كلها. ولا يدرى الباحث - كوجهة نظر شخصية - كيف غفل الفارابي عن المغالطة التي اشتمل عليها كلامه، لأن كون الفلسفة العلم بالموجودات بما هي موجودة لا ينفى وقوع الاختلاف ناتج عن وقوع الخطأ في إدراك الموجود، فكون الموجود هو هو (بفرض عدم تغيره) لا يعنى أننا كلنا سندركه إدراكاً واحداً صحيحاً لا خلاف فيه ولا خطأ، كما يدخل الاختلاف من جهة أخرى بعدم التنبيه إلى اختلاف وتعرض للتغير والفساد، فربما أدركه فيلسوف على حال غير التي أدركه عليه الآخر، فيختلفان دون أن ينتبها إلى وجه الاختلاف، إلى غير ذلك، من ثم فإن الفلسفة لا تعدو أن تكون محاولة إدراك الموجودات بما هي موجودة.

(١) تشارلس بتروث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٢ - ٢٥)، بتصرف واختصار.

(٢) د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابي، (ص ٤٧).

(٣) انظر مثلاً: الفارابي، التعليقات، (ص ٩-١٠، ١٤-١٦).

(٤) الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، (ص ٨٠ - ٨١) باختصار واسع.

٢) يمكننا القول أن الفارابي في كتابه تحصيل السعادة قد قدم لنا طرحا واضحا لمنهج التصنيف الفلسفي عنده، والكتاب كله لا يعدو أن يكون كلاما في منهج التصنيف، فهو لم يتناول قضايا فلسفية، ولم يقدم نظريات في الفلسفة بقدر ما قدم منهجا في التصنيف في الفلسفة، وجعل الكتاب كله كالتمهيد للبدء في التصنيف في الفلسفة كما وعد في خاتمته، وبين صدر الكتاب الذي بدأه بطرح أساس التصنيف وخاتمته التي يصرح بعزمه على التصنيف في ضوء منهجه يطرح الفارابي منهجا كاملا في التصنيف الفلسفي، يقول الفارابي في صدر الرسالة: ((الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى: أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية، والفضائل النظرية...))<sup>(١)</sup>، ثم أخذ في بيان ذلك وكيفية تفرع علوم الفلسفة من أنواع هذه الفضائل الأربعة حتى يصل إلى خاتمة الرسالة فيقول: ((والفلسفة التي هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطن وأرسطوطاليس... ونحن نبتدئ أولا بذكر فلسفة أفلاطن، ثم نرتب شيئا فشيئا من فلسفته حتى نأتي على آخرها، ونفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطاناها أرسطوطاليس...))<sup>(٢)</sup>، ومن خلال ذلك يتبين كيف يبدأ النظر الفلسفي - ومن ثم التصنيف الفلسفي - حتى تترتب العلوم الفلسفية من العلوم المنطقية والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعي والعلم الإنساني والعلم المدني....

٣) كما يمكننا اعتبار مقالته (الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة)<sup>(٣)</sup>، هي حديث مباشر في منهج التصنيف في علم ما بعد الطبيعة خاصة، والعلوم الفلسفية عامة، فقد اهتم فيه الفارابي ببيان الغرض من هذا العلم، والفرق بينه وبين التوحيد حيث اختلط غرضهما في أذهان بعض الناس، واعتنى الفارابي بعد ذلك بتقسيم العلوم إلى علم جزئي وعلم كلي، وأن العلم الكلي لا يمكن - بحسب نظريته - أن يتعدد، وضبطها بما يوضحها ويساعد على التصنيف فيها دون أن تختلط بغيرها، ويأتي بعد ذلك بيان كامل لخطة تصنيف أرسطو لعلم ما بعد الطبيعة.

٤) وقد اهتم الفارابي اهتماما خاصا بالمنهج (بمعنى جملة الوسائل المحددة التي توصل إلى غاية معينة)، وأدرك ضرورته قبل البدء في أية محاولة علمية أو فلسفية، ولذا جاء مذهبه متسقا ومحكم الترابط، لأنه أسس على قواعد منهجية محددة، وليس على مجرد الفروض والاحتمالات<sup>(٤)</sup>، ومن هنا كان اهتمامه الواضح بالمنطق وتصنيف العلوم.

٥) ويحاول الفارابي أن يقدم فلسفته من خلال منهج كلي، ينطلق من رؤية شاملة تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية في سبيل رؤية الحقيقة التي تصدق في كل زمان ومكان، وربما كان هذا هو جوهر التوفيق عنده، فالتوفيق عنده عملية إبداعية أصيلة، وليس مجرد مزج تعسفي للأفكار والموضوعات<sup>(٥)</sup>، وهذا المنهج الكلي يشيع في مصنّفات الفارابي، ويمثل إطارا عاما لمنهجه في التصنيف، فمن خلال ذلك المنهج الكلي ينطلق الفارابي في محاولته لإحصاء العلوم، ويحاول دراسة المدن الفاضلة ومضادتها على سبيل الحصر، وهكذا تتحكم الرؤية الكلية أو محاولته الدؤوب للوصول إليها في منهجه في التصنيف. بل ربما نجده - كما لاحظ بعض الباحثين - يبحث عن أصول موضوع ما ومنهجه في مؤلف مستقل، ويتناوله

(١) الفارابي، تحصيل السعادة، (ص ٢٥).

(٢) الفارابي، تحصيل السعادة، (ص ٩٩).

(٣) نشرت هذه المقالة ضمن رسائل الفارابي (ص ٩٣ - ١٠٠) وأشير في صدرها إلى أنها منتزعة من كتابه الحروف حيث ذكر ما نصه: ((مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني... في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف، وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة)).

(٤) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٣٥).

(٥) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٥٤).

بعد ذلك في ضوء هذه الأصول والمنهج الذي فحصه، وهو ما قام به الفارابي في كتابه (الملة) حيث بحث في الأصول التي بنى عليها تركيب المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، وبحث المنهج الذي استخدمه في هذين الكتابين<sup>(١)</sup>.

٦) والغاية من الفلسفة تمثل أحد أسس منهج التصنيف الفلسفي، حيث تتحكم الغاية في توجيه خطة التصنيف، وغاية الفلسفة عند الفارابي ((معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله))، ويترتب على هذه الغاية عند الفارابي أن ((الأعمال التي يعملها الفيلسوف هي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان))<sup>(٢)</sup>، ومن الجلي أن الفلسفة التي تبنى على أن غايتها هي معرفة الخالق، سيكون منهج التصنيف فيها وترتيب موضوعاتها وطبيعتها هذه الموضوعات نفسها مختلفة عن الفلسفة التي غايتها مادية محضة، أو لا تؤمن بوجود إله أصلا.

٧) اعتنى الفارابي بمحاولة تصنيف العلوم وإحصائها، انطلاقاً من إدراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمي<sup>(٣)</sup>، وقد تقدم الحديث عن ذلك تحت عنوان مستقل<sup>(٤)</sup>، وبناء عليه فيمكن القول بأن الفارابي جعل تصنيف العلوم أداة منهجية أساسية في التمييز بين العلوم، وتحصيلها، والحكم على مدى صدق من ادعاها، ويمكننا أن نضيف أيضاً أنه أداة أساسية أيضاً في التصنيف في علم من هذه العلوم أيضاً، بحيث يدرك من خلال هذا التصنيف فضيلة العلم المقدم عليه، وأجزائه التي ينبغي أن يحيط بها في تصنيفه، وجمل ما في كل واحد من أجزائه كما يقول الفارابي<sup>(٥)</sup>.

٨) يؤكد الفارابي على تمييز كل صنف من أصناف الصنائع الفلسفية بأسئلة خاصة بها، تميز بالتالي أجوبتها موضوع كل صناعة عن أختها فيقول: ((كل صناعة من الصنائع القياسية الخمس فيها ضرب أو ضروب من السؤال الخاص بها، ففي الفلسفة سؤال برهاني، وفي الجدل سؤال جدلي، وفي السفطة سؤال سوفسطائي، وفي الخطابة سؤال خطبي، وفي الشعر سؤال شعري، والسؤال الذي في كل صناعة هو على نوع ونحو وبحال ما على غير ما هو عليه في الأخرى، وللأسئلة في كل صناعة أمكنة أن ينجح فيها، وأمكنة لا ينجح فيها، فلذلك إنما يصير ذلك السؤال نافعاً وفي تلك الصناعة متى استعمل في الأمكنة التي فيها ينجح، وعلى النحو الذي ينجح...))<sup>(٦)</sup>.

٩) الطابع العام لفلسفة الفارابي هو الطابع الإنساني، وقد أثر ذلك بشكل واضح في منهجه في التصنيف الفلسفي، بحيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام بالإنسان أو تحليل لسلكه ومعاشه وعلاقته بالأغيار، بل إن آراء الفارابي الرئيسية في مختلف فروع الفلسفة نجدتها متضمنة في كتبه الإنسانية، فأراؤه في الله وصفاته والكون وصدوره معروضة في كتبه السياسية مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة)<sup>(٧)</sup>، و(السياسة المدنية)، وأراؤه في تصنيف العلوم وإحصائها موجودة في كتب الأخلاقية ك(تحصيل السعادة - والتنبيه على أسباب السعادة)، زد على ذلك غزارة المؤلفات التي خصصها الفارابي للإنسان، لا كحقيقة فردية مقصورة على بحث مشكلة النفس وارتقائها في سلم المعرفة فحسب - كما فعل سائر الفلاسفة

(١) انظر: أ/د محسن مهدي، مقدمته لتحقيق كتاب الفارابي، (الملة)، (ص ١٣).

(٢) الفارابي، رسالة ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ضمن الرسائل، (ص ١٢٥).

(٣) د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٣٦).

(٤) انظر هنا: (ص ٢٢٨).

(٥) الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ٥٣).

(٦) الفارابي، كتاب الحروف، (ص ٢٢٦)، وانظر بخصوص هذا النص: أ/د عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، (ص ٤٥).

(٧) يعتبر هذا الكتاب من أواخر ما ألف الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، حيث بدأ تأليفه قبل سنة (٣٣٠ هـ)، واستمر في تحريره وفرغ من تأليفه وتحريره والنظر فيه سنة (٣٣٧ هـ) قبل وفاته بعامين، وفيه أخذ المذهب الفكري والفلسفة للفارابي شكله الناضج والنهائي، راجع: ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء (ص ٦٠٨)، أ/د

على عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، (ص ١٨). د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٢٠٦).

- بل كحقيقة اجتماعية تبحث عن علاقته بالآخرين<sup>(١)</sup>.

(١٠) لا يعتنى الفارابي في بعض الأحيان بكتابة مقدمة لعمله توضح مقصوده أو منهجه بل يشرع مباشرة في المقصود، وهو ما نجده مثلا في كتابه العبارة بعد البسملة: ((القول في بارى أرمينياس وهو القول في العبارة. الألفاظ الدالة منها مفردة تدل على معاني مفردة ومنها مركبة...))<sup>(٢)</sup>، ومثله في كتاب الخطابة والذي صدره بتعريفها فقال: ((الخطابة صناعة قياسية غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة...))<sup>(٣)</sup>، على أننا نجده يقدم لكتابه الجمع بين رأبي الحكيمين بمقدمة مختصرة يذكر فيها مشكلة البحث وخلاصة رأبه فيها والذي سيدلل عليه بالتفصيل في ثنايا الكتاب<sup>(٤)</sup>، وربما وجدنا في بعض كتب الفارابي ما يشبه خطة البحث في مفهومنا المعاصر، وخير مثال على ذلك كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، والذي نجد في أوله: ((اختصار الأبواب التي في كتاب المدينة الفاضلة تأليف أبي نصر... الفارابي))، يختصر في عبارات موجزة أهم مسائل الكتاب نحو: ((القول في الشيء الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله تعالى، ما هو، وكيف هو، وبماذا ينبغي أن يوصف، وبأى وجه هو سائر الموجودات، وكيف تحدث عنه، وكيف يفعلها، وكيف هي مرتبطة به، وكيف يعرف ويعقل، وبأى الأسماء ينبغي أن يسمى، وعلى ماذا ينبغي أن يدل منه بتلك الأسماء. القول في الموجودات التي ينبغي أن يعتقد فيها أنها هي ملائكة...)) وهكذا يمضي من فقرة إلى أخرى يصدرها بلفظة: القول في كذا وكذا، حتى يأتي على آخر مباحث الكتاب. والظاهر أن هذا الاختصار قديم لوقوعه في الأصول الخطية للكتاب، كما يظهر من فروق النسخ<sup>(٥)</sup>، ويحتمل أن يكون الفارابي قد عمله بنفسه أو عمله أحد تلامذته محافظا على عبارات الأصل، إلا أن الظاهر أنه عمل مستقل عن الكتاب نفسه<sup>(٦)</sup>، والذي يبدأ بالبسملة، ثم عبارة: ((هذا كتاب ألفه أبو النصر الفارابي في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة))<sup>(٧)</sup>.

(١١) ورغم هذا فإن الفارابي على المستوى النظري - لا التطبيقي العملي - يؤكد على أهمية المقدمة، ويحدد لنا ما ينبغي أن يذكر فيها، وذلك في ثنايا كتابه الألفاظ المستعملة في المنطق، فيقول بعد أن يذكر العديد من التمهيدات والقواعد المهمة في تعلم المنطق: ((وبعد هذا ينبغي أن نعُدّ الأمور التي ينبغي أن يعرفها المتعلم في افتتاح كل كتاب... وهي: غرض الكتاب، ومنفعته، وقسمته، ونسبته، ومرتبته، وعنوانه، واسم واضعه، ونحو التعليم الذي استعمل فيه، ويعنى بالغرض الأمور التي قصد تعريفها في الكتاب، ومنفعته هي منفعة ما عُرف من الكتاب في شيء آخر خارج عن ذلك الكتاب، ويُعنى بقسمته عدد أجزاء الكتاب، مقالات كانت أو فصولا أو غير ذلك مما يليق أن يؤخذ ألقابا لأجزاء الكتاب من فنون أو أبواب أو ما أشبه ذلك، وتعريف ما في كل جزء منه، ونسبة الكتاب يعني بها تعريف الكتاب من أى صناعة هو، والمرتبة يعني بها مرتبة

(١) د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٨-٩).

(٢) الفارابي، كتاب العبارة، (ص ٧).

(٣) الفارابي، كتاب العبارة، (ص ٧).

(٤) الفارابي، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، (ص ٧٩).

(٥) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (ص ٣٢ - ٣٦).

(٦) انظر فيما يؤكد كون اختصار الأبواب التي في كتاب المدينة الفاضلة عملا مستقلا عن الكتاب نفسه: أ/د محسن مهدي، مقدمة تحقيقه كتاب الفارابي، (الملة)، (ص ٢٨).

(٧) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (ص ٣٧). والسياق بهذه الطريقة يجعل احتمال كون هذا الاختصار المتقدم على الكتاب ليس من صنع الفارابي نفسه احتمالا قائما ليس ببعيد، رغم أنه وقع في أصول الكتاب الخطية، مما يعني أنه من صنع أحد تلاميذ الفارابي، أو ناسخ الأصل العتيق منه، وهو على أية حال قارئ ممتاز لنص الكتاب وقد حافظ في اختصاره على عبارات الأصل، ثم انتشرت النسخ على ذلك. والترجيح موقوف على تكرار هذا الصنع في مصنفات الفارابي الأخرى، أم تفرد هذا الكتاب به، وهذا يحتاج إلى استقراء تام لمؤلفاته، على أن ما تيسر منها أثناء الدراسة يؤكد على تفرد المدينة الفاضلة بذلك النهج.

الكتاب من تلك الصناعة أى مرتبة هى، هل هو جزء أول فى تلك الصناعة أو أوسط أو أخير أو فى مرتبة منها أخرى. وعنوانه هو: معنى اسم الكتاب. وأما اسم واضع الكتاب فمعناه بين... وكل واحد من هذه متى عرف كان له غناء فى تعليم ما فى الكتاب...))، ثم يفسر لنا الفارابى السبب الذى جعله يهمل عمليا مراعاة هذا الذى أكد على أهميته نظريا فيقول: ((ومعرفة غنائها (يعنى هذه الأشياء السابق ذكرها) فليس تعدمها فى تفاسير الحدث (=المصنِّفين المعاصرين له) فإن عناية أكثرهم مصروفة إلى التكثير بأمثال هذه الأشياء، ونحن فقد خلدنا أمثال هذه الأشياء لهم، وأرسطاطاليس والقدماء من شيعته يستعملون من هذه الأشياء فى افتتاح كل كتاب مقدار الحاجة وربما لم يستعملوا منها شيئا أصلا، وفى أكثر الكتب فلا يكاد أرسطاطاليس يخل بمعظم ما يحتاج إليه من هذه، وذلك هو الغرض والمنفعة، وكثيرا ما يذكر النسبة والمرتبة، وربما ذكر معها نحو التعليم الذى يستعمله فى الكتاب...))<sup>(١)</sup>، وهذا يفسر لنا سبب إهماله للمقدمات عمليا.

(١٢) على أنه ربما بدا لنا أن الفارابى يتعامل مع كتبه جميعا كأنها كتاب واحد أو سلسلة واحدة، وما ينبغى أن يذكره فى مقدمة كتاب قد يجعله فى خواتيم الكتاب السابق عليها بحسب الترتيب الصناعى له، ونظن أنه يقصد بذلك حمل الطالب حملا على أن يتعلم على أنحاء التعليم الصحيحة، ويأخذ فى التلقى بناء على الترتيب الصناعى، ولا يشترع فى جزء من العلم قبل الفراغ مما قبله، بحيث لا يبدو كل كتاب كوحدة مستقلة مقطوعة الصلة بما قبله وما بعده، إلا لمن بدأ بكتاب من أثناء العلم بغير ترتيب، فلا يجد مقدمة ترشده، ومن أمثلة ذلك كتابه الألفاظ المستعملة فى المنطق يقول الفارابى بعد أن ينتهى مما كان فيه: ((وقصدنا الآن الشروع فى صناعة المنطق، فينبغى النظر فى هذه الصناعة بما قد قيل إن العادة قد جرت أن يفتح به فى كل كتاب)) ثم أفاض فى بيان الغرض من صناعة المنطق، ومنفعتيها، وعدد أجزائها، ونسبتيها، ومرتبتيها، والمنشئ لها<sup>(٢)</sup>، وبما يصلح أن يكون مقدمة لرسالة فى علم المنطق، لكنه يذكرها فى خواتيم رسالة هى نفسها كالتوطئة لعلم المنطق، أما كتبه المنطقية نفسها كالعبارة والخطابة التى بين أيدينا، فتبدأ بلا مقدمة.

(١٣) فالفارابى وإن لم تطرد عنايته بمقدمة توضيحية، فإن بعض كتبه لا تخلو من خاتمة توضح موضع الكتاب الذى يتناوله من خريطة العلم الذى هو فيه، تجعله كالتوطئة أو المقدمة للكتاب التالى له فى خريطة العلم، فمثلا فى خاتمة كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق يورد نصا طويلا عما ينبغى أن يفتح النظر به فى صناعة المنطق ويختمه بقوله: ((فقد أتى هذا القول على الأفاويل التى بها يسهل الشروع فى صناعة المنطق، فينبغى الآن أن نشرع فيها، ونبتدى بالنظر فى الكتاب الذى يشتمل على أول أجزاء هذه الصناعة وهو كتاب المقولات))<sup>(٣)</sup>، وهو ما نجده أيضا فى خاتمة كتابه التنبيه على سبيل السعادة فيقول منبها على كيفية تحصيل الصناعة المنطقية وأهمية علم النحو لتحصيلها: ((ولما كانت صناعة النحو هى التى تشتمل على أصناف الألفاظ الدالة وجب أن تكون صناعة النحو لها غناء ما فى الوقوف والتنبيه على أوائل هذه الصناعة، فلذلك ينبغى أن نأخذ من صناعة النحو مقدار الكفاية... ومن سلك غير هذا المسلك فقد أغفل أو أهمل الترتيب الصناعى، ونحن إذا كان قصدنا أن نلزم فيه الترتيب الذى توجهه الصناعة فقد ينبغى أن نفتح كتابا من كتب الأوائل التى بها سهل الشروع فى هذه الصناعة بتعديد أصناف الألفاظ الدالة فيجب أن نبتدى فيه ونجعله تاليا لهذا الكتاب))<sup>(٤)</sup>، وكذلك

(١) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ٩٤ - ٩٥).

(٢) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ١٠٤ - ١١٦).

(٣) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ١١٦).

(٤) الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة، (ص ٢٣٦ - ٢٣٧).

فى خاتمة تحصيل السعادة يقول: ((والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطن وأرسطوطاليس... ونحن نبتدئ أولاً بذكر فلسفة أفلاطن، ثم نرتب شيئاً فشيئاً من فلسفته حتى نأتى على آخرها، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس...))<sup>(١)</sup>، فكأن الفارابى - كما قلنا - يتعامل مع كتبه جميعاً كأنها كتاب واحد أو سلسلة واحدة، وما ينبغى أن يذكره فى مقدمة كتاب قد يجعله فى خواتيم الكتاب السابق عليها بحسب الترتيب الصناعى له، حملاً للطلاب على أن يتعلم على أنحاء التعليم الصحيحة، ويأخذ فى التلقى بناء على الترتيب الصناعى، ولا يشترط فى جزء من العلم قبل الفراغ مما قبله.

١٤) والنصوص السابقة للفارابى تعطينا قاعدة أخرى هامة من قواعد منهج التصنيف عند الفارابى، وهى: مراعاة الترتيب الصناعى، ليس فقط فى تحصيل العلم وطلبه. إن حرص الفارابى الشديد على مراعاة ذلك جعله لا يضع المقدمات فى مواضعه المعتادة كما تقدم إيضاحه، ولكن أيضاً فى التصنيف فيه، فالفارابى تحكمه هذه القاعدة (مراعاة الترتيب الصناعى) فى ترتيب أجزاء الصناعة، وترتيب التأليف فيها بحسب ما يقتضيه منطق كل صناعة من الصناعات الفلسفية، بحيث يأتى تصنيفه فيها مرتباً متفقاً مع ما ينبغى مراعاته.

١٥) ومن الممكن أن نربط هذه القاعدة السابقة بقاعدة أخرى يقرها الفارابى وهى مراعاة (أنحاء التعليم)، والتى يقصد بها الفارابى ثلاثة أحوال للمتعلم على المعلم - بله المصنّف - أن يراعى حصولها للطالب: ((أحدها: أن يتصور ذلك الشئ ويفهم معنى ما سمعه (أو قرأه) من المعلم، وهو المعنى الذى قصده المعلم (والمصنّف) بالقول. والثانى: أن يقع له التصديق بوجود ما تصوره أو فهمه عن لفظ المعلم. والثالث: حفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به. وهذه الثلاثة التى لا بد منها فى كل شئ يتعلم يقول... وأنحاء التعليم تختلف بحسب اختلاف الأمور التى تستعمل فى التعليم... وهذه الأمور كثيرة: منها استعمال الألفاظ الدالة على الشئ، وحدّ الشئ، وأجزاء حده، وجزئياته، ووكلياته، ورسوم الشئ، وخواصه، وأعراضه، وشبيه الشئ، ومقابله، والقسمة والمثال، والاستقراء، والقياس، ووضع الشئ بحذاء العين، وهذه كلها ما عدا القياس فتتبع فى تسهيل الفهم والتصور، وأما القياس فإن شأنه أن يوقع التصديق بالشئ فقط...))<sup>(٢)</sup>، وكل هذه الأمور على المصنّف - كما على المعلم - أن يراعيها حتى يسهل الفهم والتصور والتصديق للمعاني التى يقصدها بالتصنيف.

١٦) ربما أورد الفارابى المباحث المقصودة إيراداً دون أن يشير إلى مصدره فيها، فمثلاً نجد أنه لا يصرح بالإشارة إلى أرسطو فى كتاب العبارة إلا فى موضعين، كما لا يشير إلى غيره من الفلاسفة إلا نادراً فقد أشار إلى الإسكندر مرة واحدة فى كتابه هذا<sup>(٣)</sup>، وربما عرض لآراء القدماء، واعتنى بالتأريخ لتطور الفكر الفلسفى وتراكمه حول القضايا التى يتناولها<sup>(٤)</sup>.

١٧) يميل أسلوب الفارابى أحياناً كثيرة إلى السهولة فى العبارة، وسلاسة الفكر، والانتقال بين أفكار الموضوع فى سهولة ويسر، كما نرى ذلك فى كتبه كالعبارة والخطابة والتنبيه على سبيل السعادة، والألفاظ المستعملة فى المنطق مثلاً، ((والحق أن أسلوب الفارابى فى الكتابة فيه وضوح وإشراق، وهو من نوع السهل الممتنع، فلم يجنح فيه نحو التراكيب اللغوية الصعبة، والصيغ المعقدة، وإذا بدا أن فيه صعوبة أو غموضاً فى بعض الأحيان فما هو إلا من تعقد الموضوعات

(١) الفارابى، تحصيل السعادة، (ص ٩٩).

(٢) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ٨٧)، مع زيادة إيضاح بين الأقواس (.)

(٣) الفارابى، كتاب العبارة، (ص ٤٠، ٤٧).

(٤) انظر مثلاً لذلك حول تطور أسلوب الاستدلال الفلسفى من الخطابة إلى البرهان: الفارابى، كتاب الخطابة، (ص ١٦ - ٢٤).

نفسها، بحيث يصبح التعبير عنها بلغة جزلة سهلة فيه شيء من الصعوبة<sup>(١)</sup>، وهذا هو الأمر الظاهر من مطالعة مصنّعات الفارابي، ومن ثم فلسنا نوافق أ/د وافي على رأيه حين يقول: ((ولغة الفارابي في هذا الكتاب (المدينة الفاضلة) كلغته في جميع كتابه لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده))<sup>(٢)</sup>.

١٨) كما أن أسلوب الفارابي في أحيان أخرى يميل إلى أن يكون دقيقاً مركزاً، ليس فيه تكرار ولا ترادف، وهو يعتنى باللفظ والعبارة، ويعطى أغزر المعاني في جمل مختصرة، وهو شغوف بالمتقابلات، فعندما تخطر له فكرة لا بد أن يذكر مقابلهما، كما نراه في رسالة ((في جواب مسائل سئل عنها))، كما يتمتع أسلوبه بالمرور على الأمور التي يفترض أنها معروفة دون أن يطيل في شرحها، ولا تستوقفه الموضوعات العادية، لكنه عند الحديث عن أساس نظرية ما يجلي ما غمض، ويدلى فيه برأيه، كما نراه في رسالة ((في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف))<sup>(٣)</sup>.

١٩) لكنه في كل الأحوال سواء أخذ بجانب السهولة والوضوح أو بجانب الدقة والتكرار، يسعى إلى جلاء المعاني جلاء تاماً<sup>(٤)</sup>، وواقعة ابن سينا المشهورة تؤكد على هذه السمة في المنهج التصنيفي للفلسفي عند الفارابي، ففي القصة المشهورة التي يحكيها ابن سينا عن نفسه أنه طالع كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أكثر من أربعين مرة، ولم يفهمه، حتى يأس من ذلك، ثم وقع له كتاب الفارابي (في أغراض ما بعد الطبيعة) فلما قرأه فتح له ما كان مغلقاً، واتضح ما كان مغمضاً، وصارت تنكشف له معان هذا العلم انكشافاً<sup>(٥)</sup>.

٢٠) ومن خصائص منهج التصنيف عند الفارابي: الجمع، والتعميم، والترتيب، والتأليف، والتحليل، والتركيب، والتفريع، والتركيب، كل ذلك يعتبر خاصة من خصائص الفارابي، وهدف من أهدافه في التصنيف، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة ((ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة))<sup>(٦)</sup>، وهي تسعة أشياء أخذت عن أرسطو نفسه كما يصرح بذلك الفارابي: ١- أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة. ٢- معرفة غرضه في كل واحد من كتبه. ٣- المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة. ٤- معرفة الغاية التي يقصد إليها تعلم الفلسفة. ٥- معرفة السبيل التي يقصد إليها من أراد الفلسفة. ٦- المعرفة بنوع كلام أرسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه. ٧- معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الإغماض في كتبه. ٨- معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة. ٩- الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو<sup>(٧)</sup>، ثم أخذ الفارابي في بقية الرسالة يتكلم عن هذه التسع بالتفصيل. كما لا يخفى فإن هذه الأمور التسع، كما ينبغي على طالب الفلسفة تعلمها، فبيني على المصنّف في الفلسفة - بحسب نظرية الفارابي - أن يراعيها أيضاً، حتى يأتي تصنيفه فيها موافقاً للخطة التي وضعها الفارابي لما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.

٢١) يعتنى الفارابي ببيان مصطلحه<sup>(٨)</sup> وشرح مراده به، وهو ما نجد واضحاً في كتابه العبارة والخطابة مثلاً، ((وقد

(١) د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٢٢).

(٢) أ/د علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، (ص ٢٠).

(٣) سعيد زايد، الفارابي، (ص ٢٣).

(٤) من أمثلة ذلك كتاب الفارابي، (الواحد والوحدة)، حيث حاول تتبع معاني الواحد والوحدة تبعاً تاماً مستقصباً معانيهما اللغوية والفلسفية، ويوضح مقابلهما وهو الكثير والكثرة، لينجلي المعنى جلاء تاماً.

(٥) انظر: بخصوص هذه القصة: ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء (ص ٤٣٨).

(٦) سعيد زايد، الفارابي، (ص ٢٣)، والرسالة منشورة ضمن رسائل الفارابي (ص ١١٩ - ١٢٧).

(٧) الفارابي، رسالة ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ضمن الرسائل، (ص ١١٩).

(٨) اعنتى د/ إبراهيم مذكور، بتناول موضوع (الفارابي والمصطلح الفلسفي)، وهو بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري في الذكرى الألفية للفارابي. وأيضاً:



توسع الفارابي في هذا كل التوسع، وكأنما أحس بأن البحث الفلسفي في الإسلام في حاجة ماسة إلى توضيح معالمه وشرح مصطلحاته... وعناية الفارابي بالمصطلح الفلسفي كبيرة، تفوق دون نزاع عناية زملائه الآخرين من المشائين العرب، وأقله لذلك تمكنه من العربية وعلومها... والفارابي فوق هذا كله منطقي، بل المنطقي العربي الأول، والمنطق يعني بالوضوح والدقة، وصلته باللغة وثيقة، ومن أبوابه مبحث في الألفاظ ودلالاتها... وقد الفارابي (مجاراة لأرسطو) كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق وعرض فيه للكلية والجزئية، وللعام والخاص، وللجنس والنوع...، ووضع أيضا كتاب الحروف وهو من أكبر مصنّفات الفارابي التي وصلت إلينا، ومن أشدها عناية بالمصطلح الفلسفي<sup>(١)</sup>، وحاول خاصة أن يدرس المصطلح الفلسفي دراسة موضوعية ولغوية فبين كيف نشأ وكيف تطور، وأعانه على ذلك فقهه اللغوي<sup>(٢)</sup> وإمامه بعدة لغات<sup>(٣)</sup>، ويمكن القول بأن الفارابي له تأثير كبير في تأسيس المصطلح الفلسفي العربي، ولهذا اعتمى بعض كبار الباحثين المعاصرين بعمل معجم للمصطلح الفلسفي عند الفارابي<sup>(٤)</sup>.

(٢٢) يعي الفارابي بالعلوم الحضارية ومناهجها، وهو ما نجده في حديثه عن نشأة العلم الفلسفية بنشأة الألفاظ عند الأمم، وذلك في كتابه الحروف، حيث عاصر الفارابي هذه الفترة التي التقت فيها الحضارة الإسلامية الناشئة بالحضارة اليونانية، وقام بالحديث عن نشأة العلوم من خلال الألفاظ محللا ذاته، وواصفا تجاربه، فالحضارة لا تكشف عن نفسها إلا من خلال الوعي الفردي، فالحضارة وعي جماعي، والوعي الفردي وعي حضاري، فلم يكن مصادفة أن يأخذ الفارابي لقب المعلم الثاني، لأنه هو الذي قام بعمليات الفهم والتمثيل، والاحتواء والعرض، ثم التقييم والنقد والإعادة، ثم الدراسة والتحليل والوصف للحقائق ذاتها بصرف النظر عن قائلها ومكتشفها<sup>(٥)</sup>.

(٢٣) وكما لحظة عامة حول منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي: فإن للفارابي حوالي مائة مؤلف أو أكثر بقليل، والتأليف فيها يوازي نصفها تقريبا، وهذا يدل على أن الفارابي كان مؤلفا كما كان شارحا، وأن لقب المعلم الثاني لا يعني فقط شارح أرسطو، بل يعني أيضا أنه مؤلف مثل أرسطو، على أن المنطق في الشروح الفارابية هو الغالب إذ يمثل حوالي نصف شروحه، فذلك لأن المنطق يحتوي على النظرية الخالصة والعقل النظري، وهو ما يمكن للفارابي تحويله بسهولة إلى فكر نظري عام يتجاوز حدود اليونانية الأولى، ففي شروح الفارابي يأتي المنطق أولا من حيث الكم ثم السياسة ثم ما بعد الطبيعة، ثم الطبيعة فاللغة فالهندسة فالموسيقى<sup>(٦)</sup>، بل يرى بعض الباحثين أن قيمة الفارابي الحقبة تقوم على ما صنف لا على ما شرح<sup>(٧)</sup>، ويذكر بعض الباحثين أنه من ((المعروف أن مشروع الفارابي الفلسفي قد مر في مرحلتين زمنيتين، وقد تمثلت

أ/د زينب عفيفي، فلسفة اللغة عند الفارابي، (ص ٩٥ - ١٣٥).

(١) انظر على سبيل المثال بخصوص كيفية انتقال المصطلحات وتعريفها واشتقاقها عنده: كتاب الحروف، (ص ١٥٧ -).

(٢) اهتم أ/د زينب عفيفي بدراسة ((فلسفة اللغة عند الفارابي)) دراسة مستفيضة نشرت تحت العنوان ذاته، حيث أبرزت الأصول اللغوية لفكر الفارابي المنطقي والفلسفي، ومشكلة المصطلح الفلسفي ودلالاته اللغوية ودور الفارابي ومنهجه في صياغته، ورؤية الفارابي لمشكلة المعنى والعلاقة بين المنطق واللغة، وغير ذلك من قضايا.

(٣) د/ إبراهيم مدكور، الفارابي والمصطلح الفلسفي، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري في الذكرى الألفية للفارابي (ص ٢٢ - ٢٤) باختصار وتصرف.

(٤) جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، وقد اعتمد فيه على (٤٩) مؤلف للفارابي بين مخطوط ومطبوع، مبين موضع كل مصطلح في مؤلفات أرسطو، وفي (١١) كتابا من كتب الحدود والمصطلحات العربية.

(٥) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٦٥ - ٦٦) باختصار.

(٦) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٦٩ - ٧٠) باختصار وتصرف، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابي بالهامش.

(٧) أ/د ألبير نصري نادر، مقدمة تحقيق (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابي، (ص ١٢).

المرحلة الأولى في الكتابات الفلسفية والمنطقية، عرضا وتلخيصا وشرحا، بينما تمثلت المرحلة الثانية والمتأخرة زمتا في الكتابات الاجتماعية والسياسية ((<sup>(١)</sup>)، وينتهي من محاولته للوصول لمؤلفات الفارابي الأخيرة والتي تتمثل فيها فلسفته وأفكاره النهائية إلى أنها: رسالة في العقل (بعد ٣٢٠ هـ) - إحصاء العلوم (أشار إليه في التبيين على سبيل السعادة) - آراء أهل المدينة الفاضلة (ابتدأ فيه قبل ٣٣٠ هـ، وفرغ منه بمصر ٣٣٧ هـ) السياسة المدنية (بدأه قبل سنة ٣٣٠ هـ وأكمله بمصر سنة ٣٣٧ هـ أيضا) - الملة (بعد سنة ٣٣١ هـ) - "فصول المدني" أو "فصول منتزعة" (نشر تحت هذين العنوانين، ألفه في مصر بين عامي ٣٣٥ هـ: ٣٣٧ هـ) - التبيين على سبيل السعادة (ألفه بعد "فصول منتزعة" حيث نقل منه، وبعد هذه الكتب السابقة جميعا، ربما بين عامي ٣٣٦ هـ: ٣٣٨ هـ)<sup>(٢)</sup>.

٢٤) لا يوجد عند الفارابي أسلوب واحد في الشرح، فهناك الأسلوب الشائع بإعادة عرض المادة عرضا نظريا خالصا من أجل إطلاق المعاني، وهناك باقي الأساليب من المقالة والمختصر والتعليق والرسالة والإحصاء والصدر والفصل، وهي كلها تبين تعامل الفارابي مع المادة المعروضة أمامه واختلاف وسائله، فالفارابي يتعامل مع أرسطو إما شارحا لكتاب كما هو الحال في (المقولات والعبارة)، أو مبينا قصد كتاب آخر، كما هو الحال في (الإبانة عن غرض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة)، أو توضيح علم معين أو فرع من علم ما مثل (كتاب القياس أو الجدل)، أو عارضا مذهب أرسطو ككل إما من داخله أو من خارجه بمقارنته مع غيره داخل الفلسفة اليونانية<sup>(٣)</sup>.

٢٥) يستعمل الفارابي طريقة الشرح الكبير، والتي يسميها هو (على جهة التعليق) أي ذكر نص ثم التعليق عليه، وهي الطريقة التي استعملها ابن رشد أيضا فيما يسمى بالفسير الكبير، وتدلل هذه الطريقة على احترام نصوص القدماء، لا على تبعتها وتقليدها وتقديسها، وهي طريقة تعلمها المسلمون من شروهم للقرآن الكريم، كما تدل على التمايز الحضاري بين الموقفين، فالنص المشروح نص القدماء، والشرح هو نص جديد من حضارة أخرى تفهم وتفسر وتؤول وتتمثل، ثم تراجع وتعيد النظر وتكمل النقص، وتدلل هذه الطريقة ثالثا على إمكانيات المقارنة والحكم بين النصين، حيث كثيرا ما يكون الشرح أقرب فهما من النص، وأكثر عقلانية، وأقرب إلى الصدق<sup>(٤)</sup>. ويستعمل الفارابي الشرح بثلاثة مستويات: الشروح والشروح الكبيرة، والشروح على جهة التعليق، كما يستعمل طريقة التلخيص بمستويات متعددة - صغيرة وأوسط وكبير - كما نجد عنده الحديث عن الجوامع، مما يعني أن الفارابي لخص الكتب الأرسطية وخاصة المنطقية أو الكثير منها خمس مرات أو أكثر، ويميل الفارابي في تلاخيصه الوسطى مثلا إلى طريقة الجوامع التي اتبعها ابن رشد، حيث لا يعطى شيئا من النص الأصلي، بل يبحث في المواضيع التي يبحثها النص الأصلي بأسلوب جديد، يتوسع في البحث فيه ويتعمق أكثر مما عمل في الجوامع الصغيرة، على أن هذه المستويات هي مجرد احتمالات وفروض يمكن استنتاجها من كلام المؤرخين ومفهرسي كتبه، ولا يمكن التأكد منها قبل العثور على كتب الفارابي المفقودة ودراستها<sup>(٥)</sup>.

(١) أ/د سحبان خليفات، مقدمة تحقيق كتاب الفارابي، التبيين على سبيل السعادة، (ص ٢٩).

(٢) أ/د سحبان خليفات، مقدمة تحقيق كتاب الفارابي، التبيين على سبيل السعادة، (ص ٣١ - ٣٨).

(٣) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٧٠ - ٧١، ٧٣)، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابي بالهامش.

(٤) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٧١ - ٧٢)، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابي بالهامش.

(٥) راجع: أ/د محسن مهدي، مقدمة تحقيقه لكتاب الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، (ص ٢٠ - ٢١)، وقد أشار إلى وجود صعوبة في تحديد المستوى الذي ينسب إليه كثير من كتب الفارابي، خاصة وأن بعضها منتزع من كتابه الأصلي ونسخ على حدة ككتاب مستقل، أو وضع في مجموع

(٢٦) تدل طريقة الفارابي في الشرح على أن الغرض من الشرح تحويل النص الأرسطي إلى نظرية خالصة في العقل، بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها، فهو يعرض للموضوعات وليس للنصوص، ويتناول المسائل وليس العبارات ويحول مقصد الكتاب إلى تحليل عقلي خالص، وينتقل من التاريخ إلى العقل، ومن تاريخ الفلسفة إلى الفلسفة العامة، ويسقط الفارابي كل التاريخ البيئي الخاص، ولا يبقى إلا النظرية العامة، وبالتالي تقوى براهنيه الداخلية عند الفارابي، وتكثر حججه العقلية، ويصبح واضحا بذاته، ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، ويصبح حقيقة بعد أن كان رأيا، فإذا كانت القسمة العقلية ناقصة كملت، وإذا كانت عامة فصلت، وإذا كانت مفصلة عمت، فالفارابي لا يشرح بمعنى أنه يتبع عبارة بعبارة، ولفظا بلفظ، بل إنه يحكم ويحذف ويضيف ويقابل اللغة العربية باللغة اليونانية، أي إنه شرح إيجابي يحقق ويدقق ومن ثم فهو تأليف غير مباشر، يغير الأمثلة إلى ما هو أشهر، ويحذف الزائد للتركيز على الجوهرى، ويعيد عرض موضوعاته بناء على أساليب اللغة العربية، ولا يقتصر الفارابي في شرحه على الفقرة التي يشرحها، بل ينظر إلى العمل الواحد على أن له وحدة عضوية واحد ويضع نصب عينيه ما سبق وما سيلحق مبينا تلك الوحدة العضوية للعمل، بل ربما تخطى نظره إلى الأعمال الأخرى، مما يعنى أن وحدة المذهب هي التي نصب عينى الفارابي يحللها ويرجع عناصرها إلى مختلف الأعمال الأرسطية، وهو بصدد شرح عمل منها، حتى يبدو العمل الواحد كجزء من نسق كلى شامل هو المذهب الأرسطي، وهذا أقرب إلى إعادة البناء منه إلى الشرح، والبناء هو دخول المنطق والطبيعات والإلهيات في نسق فلسفى واحد هو نسق الفارابي، ويحاول إخضاع مؤلفات أرسطو طاليس نفسه إلى نسق عقلي واحد<sup>(١)</sup>.

(٢٧) يظهر بوضوح من خلال جوامع الفارابي الصغيرة أو التلخيص نوعية الحضارتين الإسلامية واليونانية في مادة البحث وأمثلته سواء اللغوية أو الأدبية أو الدينية، فظهر العربية في مقابل اليونانية، ويظهر الأدب العربي في مقابل اليونانى، تظهر العلوم الإسلامية في مقابل اليونانية، مما يدل على أن الفارابي يتعامل مع المعانى، وليس مع النصوص، وأنه ليس مجرد شارح نص، بل هو عاقل معان، خاصة في حضارة تعطى المعنى استقلالاً عن اللفظ، فالفارابي لا يسير وراء أرسطو الحذو بالحذو، ولكنه يعرض لموضوعاته ومعانيه، ويتعامل معها ككليات وماهيات مستقلة عن عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها وبيئاتها الخاصة التي منها صدرت، وهذا هو ما سمي بالجوامع الصغيرة أو التلخيص، ولم يكن تقليدا سبق الفارابي في الأدب اليونانى والسريانى واستمر بعده في الأدب العربى، بل كان ضرورة حضارية بيئية خاصة في التعبير عن المعانى الكلية فيما وراء الألفاظ والعبارات، وما دام المعنى قد استقل عن اللفظ فإنه بالإمكان عمل تلخيص أصغر وأوسط وأكبر تبعا لمادة العرض وضرب الأمثلة، وليست طريقة التلخيص هي البحث في مواضيع النص بأسلوب جديد، بل إعادة التعبير عن موضوع النص بعد أن يتحول إلى معنى عقلي خالص بلغة البيئة الحضارية الجديدة<sup>(٢)</sup>.

(٢٨) لا يكتفى الفارابي بنصوص أرسطو، ولكنه يذهب لتأويلاتها المختلفة لدى الشراح سواء أجمعوا عليه أم اختلفوا فيه، سواء ما فهموه أو ما أساءوا فهمه، ويقف الفارابي حكما بين الجميع، فيخطئ الشراح في معرفة قصد أرسطو، ويصحح

آخر يشتمل على مقالات أخرى للفارابي، مما يحيط عملية تحديد هوية كتاب ما للفارابي ومن أى الشروح أو التلاخيص أو الجوامع هو بصعوبات جمة، راجع: المرجع السابق نفسه (ص ١٩ - ٢٤).

(١) أ/د حسن حنفى، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابي فى الذكرى الألفية (ص ٧٢، ٨٥، ٩٤، ٩٥، ٩٧) باختصار وتصرف، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابي بالهامش.

(٢) أ/د حسن حنفى، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابي فى الذكرى الألفية (ص ٧٢ - ٧٣)، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابي بالهامش.

مزاعمهم، ويكشف أخطاءهم ويبين أسبابها، والفارابي في وسط كل هذا على وعى عميق بأن الفكر يتكون من اللفظ والمعنى والشيء، وأن الشراح وإن استعملوا ألفاظا متباينة قد تتفق أو تختلف، ولكنها لا تؤثر كلها في المعاني ذاتها، فالمهم هو المسميات لا الأسماء، بل إنه فصل بين معاني أرسطو نفسه وألفاظه، فالشروح للألفاظ من أجل توضيح المعاني، ولهذا فالأمثلة التي يستعملها أرسطو ليست هي الحقائق بل يمكن ضرب أمثلة أخرى لتوضيح نفس الحقائق، ويعيب الفارابي على الشراح عدم دخولهم في الذهن الأرسطي<sup>(١)</sup>.

٢٩) يؤكد الفارابي على أهمية معرفة قوانين كل صناعة، وأن كل صناعة إنما تكون كذلك بقوانينها الكلية، ومن هنا لا بد على كل مصنف أن يعتنى عناية تامة بالقوانين الكلية، يقول الفارابي: ((والقوانين في كل صناعة أقاويل كلية، أي جامعة، ينحصر في كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصناعة أو على أكثرها، وتكون معدة إما ليحاط بها ما هو من تلك الصناعة، لئلا يدخل فيها ما ليس منها، أو يشذ عنها ما هو منها، وإما ليمتحن بها ما لا يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط، وإما ليسهل بها تعلم ما تحتوى عليه الصناعة وحفظها، والأشياء المفردة الكثيرة إنما تصير صنائع أو في صنائع بأن تحصر في قوانين تحصل في نفس الإنسان على ترتيب معلوم))<sup>(٢)</sup>، ونستخلص من ذلك: أن العناية بالقوانين الكلية أحد الأسس المهمة في منهج التصنيف عند الفارابي، وبالقوانين الكلية تتحول المفردات الجزئية الكثيرة إلى صنائع كاملة، ومسلك الفارابي في كتابه العظيم إحصاء العلوم يضع أيدينا بوضوح وبصورة تطبيقية على تلك الفكرة، حيث يحاول الفارابي دائما أن يعطى في كل صناعة أو علم وقف عليه القوانين الكلية التي تحكمه والتي صار بها صناعة<sup>(٣)</sup>.

٣٠) ويقدم الفارابي من خلال فكرة القوانين الكلية الخطوط العريضة لمنهج تصنيف في العلوم الفلسفية وغيرها التي شملها كتابه إحصاء العلوم، فمنهج التصنيف في العلم الطبيعي مثلا يعتمد على أنه علم ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها، والأجسام منها صناعية ومنها طبيعية، وحال الأجسام الطبيعية في هذه الأمور (كالغاية والغرض والعرض والمادة والفاعل والمكون) كالأجسام الصناعية، ومواد الأجسام وصورها وفعالها والغايات التي لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام، وإن كانت لأعراض الأجسام تسمى مبادئ الأعراض التي في الأجسام، والعلم الطبيعي يعرف من كل جسم طبيعي مادته وصورته وفعالها والغاية التي لأجلها وجد ذلك الجسم، وكذلك في أعراضها، والأجسام الطبيعية منها بسيطة ومنها مركبة، فالبسيطة هي الأجسام التي وجودها لا عن أجسام آخر غيرها، والمركبة هي التي وجودها عن أجسام آخر، وبناء على هذا ينقسم العلم الطبيعي ثمانية أجزاء عظيمة: ١ - الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها البسيطة والمركبة. ٢ - الفحص عن الأجسام البسيطة والاسطقسات، هل هي موجودة، وإن كانت موجودة فأى أجسام هي... ٣ - الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها. ٤ - الفحص عن مبادئ الأعراض والانفعالات التي تخص الاسطقسات وحدها. ٥ - النظر في الأجسام المركبة من الاسطقسات، وتنقسم إلى متشابهة الأجزاء ومختلفتها. ٦ - النظر فيما تشترك فيه الأجسام

(١) أ/د حسن حنفي، الفارابي شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية (ص ٧٣ - ٧٩) باختصار واسع، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابي بالهامش.

(٢) الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ٥٧).

(٣) انظر مثلا: الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ٦٧-٦٩) بخصوص القانون الكلي لعلم المنطق، و (ص ٩٣ - ٩٨) بخصوص علم التعاليم، (ص ١١١ وما بعدها) بخصوص العلم الطبيعي والعلم الإلهي.

المركبة والمتشابهة الأجزاء. ٧ - النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات من الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء. ٨ - النظر فيما يشترك فيه أنواع الحيوان من الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء<sup>(١)</sup>. وهكذا أعطانا الفارابي منهجا متكاملًا للتصنيف في العلم الطبيعي، والذي عرضنا له كنموذج فحسب<sup>(٢)</sup>، وقد حاول الفارابي القيام بالأمر نفسه بطول كتابه إحصاء العلوم وعرضه في كل ما عرض له من علوم سواء أكانت فلسفية أو غيرها.

٣١) ويقوم منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي على محاولة الوصول إلى الموضوعية، فهو قبل أن يخوض في أي مشكلة فلسفية يرسم الطرق، ويحدد الأهداف، ويضع جميع الاحتمالات الممكنة، ويرجع إلى آراء السابقين والمعاصرين له، ولا يصدر رأيه إلا بعد أن يكون قد أوسع الفكرة بحثًا وتحليلًا، ورسائله المسماة (ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة) أشبه ما تكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية، حتى يكون دارس الفلسفة على بينة من أمره قبل أن يخوض فيها<sup>(٣)</sup>.

٣٢) ويتنوع المنهج الجدلي الذي استخدمه الفارابي بتنوع الموضوع، فنستطيع أن نميز استخدامه لمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص في الإلهيات، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص في الإنسان والمجتمع، وتكاد فلسفة الفارابي أن تكون حوارًا مستمرًا بين الاثنين، وسعيًا دعويًا للتقريب بين ما هو مفارق وما هو إنساني، ففي كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) يستعمل الجدل النازل، حيث يبدأ من الموجود الأول ثم في صدور الموجودات عنه، ويستمر في النزول بشكل تدريجي، ويقرر الفارابي هذا المنهج الجدلي بقوله: ((لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخالق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل))<sup>(٤)</sup>، ونلاحظ أنه بنى أبواب كتابه هكذا بناء على الجدل النازل، فأتى ترتيب أبوابه على النحو التالي: ١ - القول في الموجود الأول. ٢ - القول في نفى الشريك عنه تعالى. ٣ - القول في نفى الضد عنه. ٤ - القول في نفى الحد عنه سبحانه. ٥ - القول في أن وحدته عين ذاته، وأنه تعالى عالم حكيم وأنه حق وحي. ٦ - القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى. ٧ - القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه. ٨ - القول في مراتب الموجودات. ٩ - القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول تعالى مجده. ومن الأبواب ١٠ : ١٩ يبدأ النزول إلى الكلام في الموجودات فيتكلم في الموجودات الثنوي، والمادة والصور، وما تشترك فيه الأجسام، والحركة، والأحوال، والأسباب، ومراتب الحدوث، وتعاقب الصور على الهيولى. وبداية من الباب (٢٠ : ٢٥) ينزل الكلام إلى النفس، فيتكلم في أجزاء النفس البشرية وقواها، ثم أخيرًا ينزل بداية من الباب (٢٦) إلى الباب الأخير (٣٧) في بيان احتياج الإنسان إلى الاجتماع، وما هي المدينة الفاضلة ومضاداتها. وهكذا يتضح لنا من خلال هذا المثال أثرًا جليًا للمنهج الجدلي عند الفارابي وتجليه على منهج التصنيف الفلسفي عنده، حيث انبنى عليه خطة التصنيف في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة).

٣٣) يمتاز الفارابي بالإلمام، ليس فقط بتخصصه الدقيق بالفلسفة، ولكن بمعارف عصره عامة، سواء اللغوية أو

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ١١١ - ١٢٠) باختصار وتصرف.

(٢) وانظر كنموذج آخر: منهج التصنيف الكلامي عند الفارابي، وقد عرضنا له في مناهج علم الكلام، انظر هنا: (ص ٣٤٣).

(٣) د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٤٩ - ٥٠) باختصار.

(٤) الفارابي، فصوص الحكم، مع شرح الشنب غازاني (فص رقم ١٧، ص ٨٩ - ٩٣)، وللتوسع حول المنهج الجدلي عند الفارابي، راجع: د/ إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، (ص ٥١ - ٥٤).

الشرعية، ((ويدل كتابه هذا (يعني إحصاء العلوم) على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة في عصره، فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه، الملم بما وصل إليه الباحثون في مختلف مسأله))<sup>(١)</sup>.

٣٤) تعرض الفارابي في الجمع بين رأبي الحكيمين إلى المقارنة بين موقف أفلاطون وأرسطو من التدوين<sup>(٢)</sup>، ومن الواضح من خلال هذا النص وعى الفارابي العميق بمشكلات منهج التصنيف، ووقوفه الدقيق على مناحيه، ووجوه التصرف فيه.

٣٥) يرى الفارابي في منهجه في التصنيف أن الأقاويل المشهورة لا داعى لذكرها استغناء بشهرتها، والأهم هو منهج تناولها والتعامل الصحيح معها، وفي ذلك يقول: ((ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب إلى أفلاطون وأرسطو على خلاف رأيه فيهما... وبين ما يلزمها من الشناعات... ينطق بها في تلك الأقاويل ما يطول بذكرها هذا القول، وقد استغينا لشهرتها عن الإعادة، مثل ما فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها، فإن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التي إذا سلكتها طالب الحق لم يضل فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيله الألفاظ المشككة))<sup>(٣)</sup>، ويؤكد الفارابي على أن المقصود المعاني وحقائق المذاهب، دون الألفاظ ولهذا يوجه نصيحته لطالب الحق أن ((لا يتبع الألفاظ متابعة تامة))<sup>(٤)</sup>.

٣٦) ومن الملاحظات المهمة حول منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابي هو تناوله لبعض الموضوعات فى أكثر من كتاب بصورة شديدة التقارب وربما التكرار أيضا، كما نراه فى كتبه: التنبيه على سبيل السعادة - تحصيل السعادة - السياسة المدنية، وكما نراه بين بعض فقرات كتابيه الملة، وإحصاء العلوم<sup>(٥)</sup>، وربما رجع ذلك إلى كونها رسائل أرسل بها إلى بعض أصحابه، فيكرر فيها الموضوع بحسب السؤال، وبغض النظر عن كونه سبق فى موضع آخر، حتى تحصل الفائدة للسائل.

٣٧) وقد يكون مدخله فى تناول الموضوعات الفلسفية مدخلا لغويا، وقد فعل هذا فى كتابه الحروف، فأتى الباب الأول - بحسب تقسيم المحقق - فى الحروف وأسماء المقولات، من خلال (١٨) فصلا تتناول: حرف إن - متى - وجعل الكلام عليهما مدخلا للكلام عن الموضوعات الفلسفية التالية: المقولات - المعقولات الثوانى - الموضوعات الأولى للصنائع والعلوم، ثم انتقل بعد ذلك إلى أشكال الألفاظ وتصريفها تناولا فلسفيا لهذه الظواهر اللغوية، ومنها انتقل إلى الكلام على النسبة والإضافة وأنواعها، فى الفلسفة واللغة، ويربط ذلك بالكلام عن الحرف (أين)، ويتناول العلاقة بين النسبة والمقولات، ليعود مرة أخرى إلى بعض مباحث المقولات فيتحدث عن العرض والجوهر، ويفضى به ذلك إلى الكلام عن الذات والفرق بينه وبين الجوهر، وعن الموجود، وعن عملية الاصطلاح من خلال تحليل لغوى وفلسفى شيق لكيفية

(١) أ/د على عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، (ص ١٧).

(٢) الفارابي، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، (ص ٨٤ - ٨٥).

(٣) الفارابي، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، (ص ١٠٥).

(٤) الفارابي، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، (ص ١٠٩).

(٥) للوقوف على بعض التفاصيل والمقارنات بخصوص ذلك انظر مثلا: أ/د محسن مهدي، مقدمة تحقيق كتاب الملة، (ص ١١ - ١٢، ٣٠). وقد عقد أ/د سبحان خليفات مقابلة كاملة لما فى كتاب التنبيه على سبيل السعادة بما فى مؤلفات الفارابي الأخرى، وذلك فى مقدمة تحقيقه لكتاب التنبيه (ص ١٤ - ٢٩). وراجع د/ على بوملحم فى مقدمة نشرته لكتاب السياسة المدنية حيث عقد مقارنة مختصرة بين هذا الكتاب وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٥ - ٢٠).

اشتقاق مصطلح الهوية، وعن الشيء، والمقصود ب (الذى من أجله)، ثم يتكلم عن الحرف (عن) وبه يختم الباب الأول. أما الباب الثاني - بحسب عنوانه المحقق - فعن حدوث الألفاظ والفلسفة والملة وصناعة الكلام والفقه، وحدث الحروف، وأصل اللغة، وكيفية تطورها، ونشأة الألفاظ والأساليب الخطابية والأشعار، وحدث الصنائع العملية ثم الصنائع القياسية حتى تكتمل الفلسفة. أما الباب الثالث - بحسب المحقق - فتناول فيه الفارابي حروف السؤال حرفا حرفا وماذا يسأل عنه في اللغة عن الجواهر أو الأعراض أو المقولات، منبها على مفهوم كل ذلك فلسفيا، وتناول فيه أنواع المخاطبات تناولا فلسفيا، موضحا الأسئلة التي تطلب بها المطلوبات في الصناعات الفلسفية والمنطقية، وحروفها اللغوية.

(٣٨) وختاما فإن الفارابي مع كل ما تقدم عن منهجه في التصنيف الفلسفي، فإن من من أروع كتبه الفلسفية - في رأينا - هو كتابه التعليقات، والذي كتبه بطريقة الكناش، أو المنتخبات والمختارات، وضمنه خلاصة فكره الفلسفي، في صورة فقرات قصيرة تبدأ بقوله قال، ولا يجمعها ترتيب ظاهر إلا أنها في مجال الفلسفة والحكمة تبدأ بالموجودات وصدروها عن ذاته تعالى، وتتوسع بعد ذلك بالكلام عن واجب الوجود، وقوى النفس، ونظرية المعرفة، وحقائق الأشياء، والحدود، في عبارات رشيقة موجزة حاسمة تذكرنا بالقواعد الأصولية، يذكر فيها خلاصة موقفه الفلسفة من القضية التي يتناولها، ورغم أن الكتاب لا تشمله وحدة موضوعية ظاهرة، إلا أن ذلك يجعل القارئ في حالة توهج واشتياق دائم للقاعدة التالية التي لا يتوقع موضوعها، دون أن يتسلل السأم إلى نفسه.

(٣٩) وعلى النهج نفسه صار الفارابي في كتاب (النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم)، وهو وإن كان موضوعا بالأصالة في علم النجوم، إلا أنه مزدخر بشتى أنواع الحكم والنظرات العميقة في النفس البشرية والكون ونظرية المعرفة ومنهج البحث، وغير ذلك، وقد ابتدأ الفارابي بفائدة في فضيلة العلوم والصناعات بأى أمر تكون، ومن لطائف ما ذكر كلامه على ضرورة وجود الأمور الاتفاقية (الصدف) وأنه لولاها لا اختل نظام العالم: ((لو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليس لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام إبتة لا في الشرعيات، ولا في السياسات؛ لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئا لغده، ولما أطاع مرعوس لرئيسه، ولما عنى رئيس بمرعوسه، ولما أحسن إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف، إذ الذى يعلم أن جميع ما هو كائن فى غد لا محالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو عابث أحقق يتكلم بما يعلم أنه لا ينتفع به))<sup>(١)</sup>، وهكذا يمضى الفارابي فى نكته تلك، مدليا بخبرته، وهذه النكت - البالغ عددها ثلاثون - فى جميعها تعتبر انتقادا منهجيا لهذا علم، فتلك النكتة السابق ذكرها عن الأمور الاتفاقية تعبر عن هذا النقد المنهجى لموضوع علم النجوم القائم على معرفة الحوادث والنوازل عن طريق حساب النجوم، فانتقد ذلك بأنه يعنى أنه لا يمكن ألا توجد أمور اتفاقية (تكون كذلك بالنسبة لنا) وإلا اختل نظام العالم، فماذا يجدى إذن علم النجوم، وفى نكتة أخرى ينتقد دعوى أن علم النجوم مبنى على التجارب الصادقة، فينتقد هذا بأنه بفرض تسليمه فإن الخبرة المبنية على التجارب الصادقة لا تفيد فى كل الأحيان فيقول: ((التجارب إنما تنفع فى الأمور الممكنة على الأكثر، فأما الممكنة فى الندرة، والممكنة على التساوى فإنه لا منفعة للتجربة فيها، وكذلك الروية وأخذ التأهب والاستعداد إنما ينتفع بها فى الممكن على الأكثر لا غيره، وأما الضروريات والممتنعات فظاهر من أمرهما أن الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما، وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل، وأما الحزم فقد ينتفع به فى الأمور الممكنة فى الندرة والتي

(١) الفارابي، النكت فيما يصح من أحكام النجوم، ضمن الرسائل، (ص ١٤٨).

على التساوي<sup>(١)</sup>، ويمكن من خلال تحليل هذه النكت استكشاف طرفا من الموقف النقدي عند الفارابي، وهو منهج قائم على الفهم العميق لأسباب الظواهر العلمية، واحتياجات البحث، والبنية العلمية للعلم، والغرض والغاية من ورائه، والتفريق بين ما يصلح للتعميم وما يبقى على خصوصه، والنظرة العميقة للفرق بين الأشياء والتمييز بين خواصها المؤثرة فيها وفي أحكامها<sup>(٢)</sup>.

٤٠) وتابع نهجه هذا في كتابه فصوص الحكمة الذي يتناول في أغلبه موضوعات من العلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة، في صورة نكات علمية أو قواعد علمية منتورة يترجم لكل منها بقوله (فص)، والفص الأول يتكلم في الفرق بين الماهية والهوية، ويترك الفصوص يفضي بعضها إلى بعض عن الماهية، لينتقل بعد ذلك إلى الكلام في الوجود ووجوبه، ثم صفات واجب الوجود، ثم في النفس وقواها ونظرية المعرفة، والملائكة، كل منها في عدة فصوص يسلم بعضها إلى بعض في سلاسة ويسر، لكن أيضا في عمق وتقديم لخلاصة الفكر الفلسفي، وفص الشيء - كما يقول الشنب غازاني - ((عبارة عن خلاصة الشيء، وزيدته، ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها، عنون كل طائفة مخصصة منها بالفص ليشعر في أول الأمر بجلالة مكانتها، نفاسة شأنها، حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة))<sup>(٣)</sup>.

٤١) لقد استعمل الفارابي إذن هذا النوع من منهج التصنيف في عدة كتب له، تمتاز رغم عدم اتخاذها أيا من مناهج التصنيف الفلسفي السابقة عند الفارابي بالعمق والأهمية في التعبير عن المذهب الفلسفي عند الفارابي، وكأنه الجهد الذي كان يستفرغه في صناعة التأليف والتصنيف اتجه به بكتابته إلى تعميق الأفكار، بحيث استوعب جمام جهده فيها دون أن يبقى شيئا للتصنيف، لكن يغطي على ذلك الأهمية التي اكتسهاها الكلام، بحيث تشفع لغياب التصنيف المنطقي الصارم، وتصير ذات منطوق خاص بها سنجد روحه كثيرا بعد إشرافا وتصوفا.

(١) الفارابي، النكت فيما يصح من أحكام النجوم، ضمن الرسائل، (ص ١٤٩).

(٢) وبناء عليه - إن صح ما ذكرناه بخصوص تحليل هذه الرسالة - فلا تنفق في الرأي مع الدكتور جعفر آل ياسين باعتبار هذه الرسالة من أعمال الفارابي المبكرة (ص ١٨ من مقدمة تحقيقه لها)، لأن العمق والخبرة اللتان تتمتع بهما الرسالة لا يأتیان عادة إلا في مرحلة النضج الفكري والفلسفي، وهي مرحلة تأتي متأخرة لا مبكرة.

(٣) السيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، شرح فصوص الحكمة، ط طهران (ص ٣٥ - ٣٦).



## ٤ - منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ):<sup>(١)</sup>

أ- مدى أصالة فلسفة ابن سينا	ب- نظرية المعرفة عند ابن سينا	ج- تصنيف العلوم عند ابن سينا
د- التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا	هـ- النزعة الصوفية عند ابن سينا	و- نظرة عامة على منهج التصنيف
سينا	الفلسفي عند ابن سينا	
ز- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا		

يرى الشهرستاني أن علامة القوم - بعد أن ذكر أسماء كثير من الفلاسفة السابقين - هو أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، وأن طريقته أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص<sup>(٢)</sup>.

وإنتاج ابن سينا وافر ومتنوع، ذلك لأنه كان يكتب أو يملئ في يسر وسهولة، على الرغم مما لاقى في حياته من عنت وقلق<sup>(٣)</sup>، فربما كتب على جناح السفر أو وهو مختف من عدو أو حتى وهو محبوس في حبس ما<sup>(٤)</sup>، وابن سينا من الرجال القلائل في العالم الإسلامي الذين يصح أن نسميهم موسوعيين، وهؤلاء نوعان: نوع وهو الأكثر يجمع ما كتب غيره

(١) وللاستزادة بخصوص ابن سينا وحياته وفلسفته راجع: - ظهير الدين اليهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٥٢ - ٧٢). - الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، (٣/٧٥ - ٧٥). - ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء (٤٣٧ - ٤٥٩). - دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٢٤٦ - ٢٩٤). - الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٦ - ٦٧). - د/ مذكور، مقدمة الشفا، ومقدمة المدخل، وقد نشرتا، أول المجلد (المنطق) - المدخل، ص ١ - ٤٣، ٤٤ - ٧٧ على التوالي. - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٤٥/١ - ٤٩ - ١٠٠، ١٠٣ - ١١٩، ١٩٤ - ١٠٠/٢، ٨٢ - ١٤٥ - ١٤٦). - أ/د حمودة غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة. - أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق القسم الثاني من الإشارات والتبسيات، (١٤١ - ٧/٢)، وقد تحدث فيها عن منهج ابن سينا، وقارن بينه وبين ديكرات والغزالي، كما تناول المسائل التي اتهم بها الغزالي. - الأب الدكتور جورج شحاته فتواي، مؤلفات ابن سينا، وقد ذكر (ص ١٥) أهم مراجع ترجمته، كما ذكر في القسمين الثالث والرابع (ص ٣٢٩ - ٣٥١) البحوث عن ابن سينا بالعربية، وباللغات الأخرى. - أ/د محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا. - أ/د محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا - بحث في علم النفس عند العرب. - عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا. - أ/د محمد الهبي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، (ص ٣٢١ - ٤٠٥). - أ/د محمد الهبي، مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين. - أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٨٠ - ٢٠٣). - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، (ص ٣٦٣ - ٤١٧). - أ/د عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٦٤ - ٣٠٤). - أ/د عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٩٣ - ١١٧). - أ/د عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. - أ/د عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، (ص ١١٩ - ٢٥٤). - أ/د عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٩٣ - ٢٠٥). - أ/د عبد الفتاح الفاوي (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ٢١٣ - ٢٢٤). - أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس - دراسة في التصيدة العينية. - أ/د منى أحمد أبو زيد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية - دراسة مقارنة في فكر ابن سينا. - د/ محمود ماضي، في فلسفة ابن سينا، تحليل - نقد. - د/ محمود ماضي، في فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد). - تشارلس بتورث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٥ - ٢٧) وفيه ملاحظات قيمة حول مؤلفات ابن سينا المنطقية مقارنة بمؤلفات ابن رشد. - أ/د زينب محمود الحضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين. - أ/د جعفر آل ياسين، المنطق السينوي، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا. - د/ ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين - من الكندي حتى ابن رشد. - د/ وائل غالي، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم - بحث في إسهام رشدي راشد، (ص ٤٣٤ - ٤٤٨). - أ/د يمني طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ص ١١٦ - ١٢١) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية. - د/ جمال رجب سيلبي، أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية - دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا. - د/ جمال رجب سيلبي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي. - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ١٦٧ - ٢٣٦). - أ/د مرفت عزت باني، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا. - د/ بو لخمير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، وهي دراسة فريدة مالت إلى الجانب التطويري عند ابن سينا أكثر من عرض آرائه في الطبيعيات، فقد تناولت الدراسة موضوع الطبيعيات عند ابن سينا ومبادئها ومباحثها، ومنهجها ومفهومها...، ولهذا تمثل مدخلا مغايرا في دراسة الطبيعيات عند ابن سينا غير دراسة أ/د عاطف العراقي. - أ/د عبد الرحمن التقي، فلسفة التربية عند ابن سينا. - أ/د محمد خير عرقسوسي، بالاشتراك مع حسن ملا عثمان، ابن سينا والنفس الإنسانية، وقد قدم أ/د عرقسوسي خلاله (ص ٦٩ - ١٠٨) قوائم متنوعة للمداخل لمؤلفات ابن سينا. - عارف تامر، نصير الدين الطوسي في مرايع ابن سينا. - د/ سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا. - د/ علي عباس مراد، دولة الشريعة - فراهة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا. - د/ حسن عاصي، ابن سينا - الرجل والأثر، وقد قدم فيها تحقيقا لرسالة الشيخ الرئيس في أحواله (سيرته الذاتية)، كما قدم قائمة مجمعة لقوائم مؤلفات ابن سينا واشتملت على (٢٨٣) مصنفا نسبت للشيخ الرئيس، وقائمة أخرى بما كتب حوله بالعربية وغيرها بلغت (١٢٢) عملا. - د/ علاء عبد المتعال، تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية. - أحمد غسان سياتو، ابن سينا في الدوائر المعارف العربية والعالمية وكب الأعلام.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، (٣/٣).

(٣) أ/د إبراهيم مذكور، مقدمته لكتاب مؤلفات ابن سينا للأب فتواي، (ص ٩).

(٤) انظر: ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء (٤٣٧ وما بعدها) حيث ذكر العديد من الملابس المحيطة ببعض تصنيفاته.

وبوبه ويصنفه، كما فعل النويري في نهاية الأدب، والفلقشندي في صبح الأعشى، ونوع آخر أرقى من ذلك هو من يقوم بتأليف الموسوعة ولا يقتصر على جمعها كما فعل الجاحظ وابن سينا، وإن كان الأعم الأغلب عليه هو الفلسفة بجميع فروعها المعروفة في زمنه، وقد يؤلف في الموضوع الواحد كتباً مختلفة مطولة ومختصرة، يعتمد فيها على فلسفة اليونان وعلى تعاليم الإسلام وعلى ابتكاراته الخاصة<sup>(١)</sup>. وغنى عن البيان مدى أهمية فلسفة ابن سينا، وآثارها الواسعة سواء في الشرق أو الغرب<sup>(٢)</sup>. والحكمة عند ابن سينا: ((صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيله ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية))<sup>(٣)</sup>.

فالوجود هو نقطة البداية في فلسفة ابن سينا، سواء الطبيعية أو الإلهية، وليس فقط الإلهية على ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن إلهيات عند ابن سينا تدور أساساً على فلسفة الوجود، وأن دراسة الوجود وكل التميزات التي تخصه تحتل المركز الرئيسي في تفكيره الميتافيزيقي<sup>(٤)</sup>.

فالحكمة بقسميها النظرى والعملى مبنية عنده على الوجود، وهو نقطة البدء عند محاولته علاج أى مشكلة فلسفية، كما فعل ذلك عندما تناول موضوع الحروف المقطعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، فإنه بدأ مواجهة هذه المشكلة بالكلام على ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة، ثم تناول كيفية دلالة الحروف عليها، مفسراً من خلال ذلك حروف فواتح السور، وذلك في الرسالة النيروزية التي ألّفها لهذا الغرض ونص على منهج تصنيفه لها<sup>(٥)</sup>. وغاية الحكمة عند ابن سينا هو الحق والخير، حيث ذكر في رسالة (في أقسام العلوم العقلية) أن غاية القسم النظرى من الحكمة هو الحق، وغاية العملى هو الخير<sup>(٦)</sup>. فالحق والخير هما غاية الفلسفة عند ابن سينا في قسميها النظرى والعملى.

والملاحظة الأساسية التي تكاد تكون محل اتفاق بين دارسى ابن سينا هي ازدواجية الموقف الفلسفى عنده، أو تعدد المستوى الفلسفى السينوى فهناك على ما يصرح به ابن سينا نفسه فلسفة مشائية للجمهور، وفلسفة مشرقية للخاصة، الاتجاه المشائى هو الشائع عن ابن سينا خاصة عند المتأثرين به فى الغرب، والممثل له من مؤلفاته هو الشفاء بصفة عامة وإن كان لا يخلو من آثار غير أرسطية، أما الاتجاه المشرقى فالمقصود به عند ابن سينا ما زال محل خلاف بين الباحثين<sup>(٧)</sup>.

على أن ابن سينا - على العموم - يتفلسف بشيء من الاعتدال كما يلوح، مما يجعل ابن رشد يلومه بمرارة على

(١) الدكتور أحمد أمين، تصديره لكتاب مؤلفات ابن سينا للأب قنوتى، (ص ٧).

(٢) اهتمت أ/د زينب الخضيرى ببيان أثر ابن سينا على الغرب من خلال كتابها: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، وعلى المذاهب المسيحية.

(٣) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧١).

(٤) أ/ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (ص ٣٩).

(٥) ابن سينا، الرسالة النيروزية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٩٣).

(٦) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧٢).

(٧) للتوسع بخصوص ابن سينا المشرقى انظر: د/ مدكور، مقدمة الشفاء، (ص ٢١ - ٢٢)، حيث ذهب - منكرًا ما وقع فيه كثير من الباحثين من خلط - إلى الفرق بين المشرقية والإشراقية، وأن فلسفة ابن سينا وإن غذت الفلسفة الإشراقية ومهدت لها تمييز عنها كل التمييز، ذكراً أنه من خلال جمع المخطوطات الفلسفة المشرقية السنيوية تبين أنه ليس فيها مطلقاً ما يؤذن بفلسفة مغايرة لفلسفة ابن سينا المألوفة، ومن ثم فليس ثمة محل للقول بأن كتاب الفلسفة المشرقية يحوى آراء جديدة كل الجدة ويعرض فلسفة قائمة بذاتها. وفى الاتجاه المقابل جرت مثلاً دراسة: أ/د ميرفت عزت بالى، الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا، حيث تناولت مصادر ابن سينا الإشراقى، واتجاهه الإشراقى فى مشكلة المعرفة والألوهية.

عدم التزامه طرفاً، واتخاذ وسطاً بين المتكلمين والفلاسفة دائماً، ولهذا الموضوع الذى يمثله ابن سينا من الفلسفة العربية، فإننا نجد الغزالي قد صوب كتابه تهافت الفلاسفة ضد ابن سينا على الخصوص<sup>(١)</sup>.

أ- مدى أصالة فلسفة ابن سينا: هناك العديد من القضايا الفلسفية التى تناولها ابن سينا، والتى تبرز فيها أصالته الفلسفية، وحرصه على التمسك بقيم الإسلام، من ذلك الحل الذى قدمه ابن سينا لمشكلة وجود الشر فى العالم، وهو حل يتفق مع القول بالعبادة الإلهية التى تحدث القرآن عنها، وقد كان ابن سينا أقرب إلى استلهام ما تضمنته النصوص الدينية وما ينبغى أن يكون عليه فعل الله فى الوجود من إتقان وكمال وحكمة، ويقدر اقتراب ابن سينا من تلك المعانى الدينية، كان بعده عن فكر أرسطو حول هذا الموضوع والذى يرى أن الله لا علم له بالعالم ولا عناية له به، فخالف ابن سينا ذلك التصور موضحاً عناية الله بالعالم، وحفظه الدائم له، وقد كان لاتصال ابن سينا بالمصادر الدينية أكبر الأثر فى تصحيح فكرته وسلامتها عن القصور الذى تتسم به فكرة أرسطو، وما قدمه ابن سينا هنا يعبر عن أصالته، ويقدم دليلاً على أن الفلسفة لدى الإسلاميين لم تكن تابعة فى كل مسألتها للفلسفة اليونانية<sup>(٢)</sup>، كما كان له إسهام لا بأس به فى مجال المنطق وقدم أفكاراً جديدة من خلاله وخالف المنطق الأرسطى فى العديد من المسائل<sup>(٣)</sup>.

والحقيقة - كما تقول أ/د زينب الخضيرى - أن ((موقف ابن سينا من أرسطو ومن كل المشائية سواء أكانت يونانية أم عربية موقف شديد التعقيد، فهو من جهة يقدم لجمهور دارسى الفلسفة ما كان يُنتظر من فيلسوف مثله، وما هذه الفلسفة إلا فلسفة أرسطو بالطبع، ومن هذه الزاوية حقق ابن سينا نجاحاً باهراً فالشفاء موسوعة مشائية كاملة، وثمة مؤلفات أخرى عديدة للشيخ الرئيس مشائية خالصة، إلا أن ابن سينا من جهة ثانية خص تلاميذه بفلسفة أخرى هى الفلسفة المشرقية، وما أكثر ما قيل عن تلك الفلسفة حتى باتت من مشاكل الفلسفة الإسلامية، وسواء أكانت هذه الفلسفة لا تختلف كثيراً عن فلسفته المشائية أم كانت على العكس مغايرة لهذه تماماً، وهو الأمر الذى لا يمكن البت فيه باطمئنان إذ تعوزنا النصوص حتى الآن، فإن الأمر اليقيني أن ابن سينا أعلن صراحة ثورته على أرسطو والمشائية فى تلك الفلسفة... وهذا الموقف الناظر هو الذى حاولت تبين أثره فى فلسفة روجر بيكون، ابن سينا المشرقى هذا لم يتضح تماماً إلا لروجر بيكون، أما ابن سينا المشائى صاحب التأويل الروحانى للأرسطية فهو من عرفه جيوم دوفرنى وتوماس الأكويني... وفى رأى أن موقف ابن سينا من أرسطو هو التحول الجذرى الذى كان يريد إحداثه فى الفلسفة الإسلامية<sup>(٤)</sup>، ثم تؤكد الدكتورة زينب على أن دراستها هذه إثباتاً لخطأ رأى رينان الذى شاع بين الباحثين أن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا موسوعة الفلسفة اليونانية كتبت بحروف عربية.

على أن لابن سينا كلام مهم فى مقدمة كتابه منطق المشرقيين نقد فيه التعصب للمشائية، وأن هناك علوماً أخرى انتهت إليه من غير طريق اليونان، وجماع حكمه - كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق - أن الفلسفة الإسلامية كانت فى غالب أمرها قائمة على العصبية لأرسطو وللمشائين، لكن فلاسفة الإسلام على الحقيقة من أمثال ابن سينا كانوا يعرفون لأرسطو فضله، من غير غفلة عن قصوره أحياناً وخطئه، وكانت تقع لهم علوم من غير أرسطو بل من غير علوم اليونان،

(١) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١١١ - ١١٢) بتصرف واسع.

(٢) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٣٨ - ١٣٩) باختصار.

(٣) كان دور ابن سينا فى علم المنطق محل اهتمام أ/د جعفر آل ياسين، فى دراسته: ((المنطق السينوى، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)).

(٤) أ/د زينب الخضيرى، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، (ص ٧ - ٨) باختصار، وقد تناولت علاقة ابن سينا وأرسطو وثورته على المشائية فى الفصل الثانى من الدراسة بالتفصيل (ص ٥٣ - ٧٥).

وكانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلًا فلسفيًا يقوم على قواعد مما محصه النقد من مقالات أرسطو والمشائين، وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين<sup>(١)</sup>.

كما تتجلى أصالة تفكير ابن سينا واستقلال شخصيته في براهينه على إثبات النفس الإنسانية ومغايرتها للجسم، فهي براهين لم يسبقه إليها أحد، كما أنها مهدت لمن جاء بعده من فلاسفة الغرب في العصر الحديث<sup>(٢)</sup>. وفي فلسفة ابن سينا الإلهية - كما يرى أ/د العراقي - عمق وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة، وفيها إجابات هي حربة بأن تكون موضع تأمل واهتمام المفكر، وفيها امتزاج عجيب بين فكر أرسطي، وفكر أفلوطيني، وفكر إسلامي، وفيها جدة قد نعدمها في بعض مجالات بحوثه الطبيعية... ونحسب أن رد بعض أفكار ابن سينا إل ما سبقها من أفكار عند أسلافه من فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام لا ينهض دليلاً على عدم أصالة فيلسوفنا، فمن من الفلاسفة تحمل أقواله طابع الأصالة في كل زواياها، إن أفلاطون مثلاً قد تأثر بالشرقيين وبفيثاغورث في بعض جوانب فلسفته، وأرسطو تأثر بسابقيه تأثراً كبيراً، وأكثر فلاسفة العصر الحديث تأثروا بفلاسفة اليونان، حتى إنه قد يكون من الصواب أن نقول مع ول ديورانت في معرض دفاعه عن ابن سينا بأن نزلاء المستشفيات العقلية هم وحدهم المبدعون تمام الإبداع الذين لا يتأثرون بعقول غيرهم<sup>(٣)</sup>.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الأثر الإسلامي واضح للغاية في الميتافيزيقيا السنيوية كما تتجلى من خلال رسالة المبدأ والمعاد مثلاً، ومن خلال هذا الأثر تظهر محاولة ابن سينا التوفيقية، على ما سيأتي التعرض له بالتفصيل عند الوقوف على منهجه في تصنيف هذه الرسالة.

فابن سينا - على ما يجزم د/ مدكور - يعتبر بحق الممثل الأول للفلسفة الإسلامية، وإذا كان الكندي والفارابي قد سبقاه إلى وضع دعائمها، وتكوين عناصرها، فإنه هو الذي صورها تصويراً اكتملت به شخصيتها واتضحت معالمها، ولم يبق مجال للشك في أن هناك فلسفة إسلامية، لا هي بالمشائية الخالصة، ولا الأفلوطينية البحتة، وإنما هي ضرب من البحث والدراسة أنتجت ظروف خاصة وبيئة معينة... عرضت للمشكلات الفلسفية الكبرى وعالجتها علاجاً خاصاً... إذا كانت هذه هي الفلسفة الإسلامية فإن الشفاء من أصدق وأشمل كتب ابن سينا تعبيراً عنها، يعرض المشكلات الفلسفية عرضاً مسهباً، ويحللها تحليلاً دقيقاً، مزجت فيه آراء أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وزينون غيرهم مزجاً تاماً، وكونت وحدة متنسقة متصلة الأجزاء يبدو فيها تجديد ابن سينا وابتكاره، وأوضح ما يكون هذا الابتكار في نقد بعض نظريات القدامى ورفضها أو في تأييدها، وكفى ما مضى من أخطاء منشؤها التعجل بالحكم على الشفاء دون اطلاع أو قراءة<sup>(٤)</sup>.

وفي ضوء ما تقدم يمكن تقييم رأى دى بور أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص، ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية، فماله ومشقة العناية بفلسفة أرسطو، لم يكن ابن سينا يستغرق في روح مذهب من المذاهب، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه، ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب، وكان أسبق كتّاب

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٤٣-٤٥).

(٢) أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس - دراسة في القصيدة العينية، (ص ١٤).

(٣) أ/د عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٢٤ - ٢٦) باختصار وتصرف واسعين.

(٤) د/ مدكور، مقدمة الشفاء (ص ٢٣ - ٢٥) باختصار.

المختصرات الجامعة في العالم... وهو في النبوغ دون مواطنه الفردوسي (ت ٤١١ هـ) شاعر الفرس العظيم، ودون البيروني في العبقرية العلمية، غير أن ابن سينا كان مترجما عن روح عصره، وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم، وشأنه في التاريخ، فقد كان له تأثير واسع النطاق حتى في الغرب، واعتبره بعض الغربيين أنه قرين جالينوس في الطب وأعلى منه في الفلسفة<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن أداة منهج التصنيف قد صدقتنا هنا أيضا - ولله الحمد - في الكشف عن بعض وجوه من أصالة ابن سينا، بنفس قدر صدقها في الكشف - فيما سبق - عن أصالة الكندي والفارابي، وفيما سيأتي في الكشف عن أصالة ابن رشد، وسيأتي الكلام بالتفصيل عند عرض الملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا، تلك الأصالة في منهج التصنيف والتي لم تخل منها حتى كتبه المشائية وعلى رأسها الشفاء.

**ب- نظرية المعرفة عند ابن سينا:** نظرية المعرفة كما هو معروف مبنية على الموقف الفلسفي، ومع ازدواجية الموقف الفلسفي السينوي بين المشائية التي يخاطب بها الجمهور، والمشرقية التي يخاطب بها الخاصة فسنجد بالضرورة وبناء على ذلك موقفين معرفيين مزدوجين أحدهما مبني على المشائية، والآخر مبني على المشرقية<sup>(٢)</sup>. وإذا كان منهج التصنيف في العلم، ومنهج تصنيف العلوم على صلة وثيقة بنظرية المعرفة، فإننا لا بد أن نلاحظ بعين العناية هذه الازدواجية في موقف ابن سينا الفلسفي، والتي من المتوقع أن يبنى عليها ازدواجية في آثارها في تصنيف العلوم، وفي منهج التصنيف الفلسفي.

ومن جهة أخرى جاء ابن سينا المشرقي إذا صح هذا التعبير غير مختلف مع أستاذه الفارابي - فيما يقول أ/د محمود ماضي - في موضوع المعرفة، والمعرفة الذوقية الإشرافية، إلا في التوضيح والتفصيل، فلا بن سينا نظرية متكاملة في الوجود والمعرفة بأنواعها الحسية والعقلية، غير أنه انتهى به الأمر إلى إدراك محدودية هذه الوسائل لمعرفة الوجود، وأنها لا يمكنها الاستقلال في إدراك الوجود ومعرفة، يقول ابن سينا: ((... فبقى أن هاهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات، إذ هو جوهر عقلي بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة، وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى أى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولا كأن المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية، وهذا إنما يكون إذا اكتسبت نفوسنا هذا الاتصال))<sup>(٣)</sup> فنظرية المعرفة عند ابن سينا مرتبطة بقوى النفس عنده والتي يرى أنها الحواس والعقل والحدس، ومن ثم فالمعرفة تنقسم عنده إلى المعرفة الحسية والعقلية والحدسية<sup>(٤)</sup>.

والمعرفة الحدسية مكتسبة بسلوك طريق خاص، هو طريق المجاهدة والتصفية والذي ينتهي بالاتصال ثم التلقى، كل حسب استعداده<sup>(٥)</sup>، فالمعرفة الإشرافية مرتبطة بالاستعداد، وهناك مراتب ثلاثة مستعدة لهذه المعرفة بحسب نظرية ابن سينا: الزاهد والعابد والعارف، وقد تناول كل ذلك بالتفصيل في الأنماط الثلاثة الأخيرة من إشارات: الثامن والتاسع

(١) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مع تعليقات د/ أبو ريدة (ص ٢٤٧-٢٤٩، ٢٧٢).

(٢) اهتمت أ/د زينب الخضيرى ببيان ذلك في الفصل الثاني من دراستها ابن سينا وتلاميذه اللاتين (ص ٥٣ - ٧٥)، وقد كان الوقوف على هذه الازدواجية أحد نتائج البحث الذي أشارت إليه في الخاتمة (ص ١٩٣-١٩٤).

(٣) ابن سينا، الإشارات (٢/٤٠٠-٤٠١).

(٤) أ/د ميرفت عزت بالي، الاتجاه الإشرافي في فلسفة ابن سينا، (ص ٢٧٧).

(٥) د/ محمود ماضي، مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، (ص ٢٣٩).

إذن فالإضافة الحقيقية عند ابن سينا في نظرية المعرفة هو محاولة التنظير العقلي للمعرفة الحدسية.

**ج- تصنيف العلوم عند ابن سينا:** ينطلق تصنيف ابن سينا للعلوم من مفهومه للوجود، فالوجود عنده إما عقلي مفارق، وهو موضوع ما بعد الطبيعة، وإما مادي محسوس وهو موضوع الطبيعة، وإما ذهني متصور وهو موضوع المنطق، وموضوع الطبيعة لا يوجد ولا يمكن أن يتصور وجوده برئنا عن المادة، وأما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً، وموضوع المنطق منتزع من المادة بطريق التجريد<sup>(٢)</sup>. هذا الأساس في التصنيف سيؤثر مباشرة في منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا حيث ستكون بدايته في مصنفاته - بعد المدخل المنطقي - هو العلم الطبيعي، مع ملاحظة أن المدخل المنطقي هو عنده في جميع كتبه كالشفاء والنجاة والإشارات يبدأ به لكونه آلة تعصم الذهن عن الخطأ.

وبناء على أساس التصنيف هذا والذي ينطلق من الوجود يقسم ابن سينا في رسالة (أقسام العلوم العقلية) الحكمة إلى قسم نظري مجرد، وقسم عملي، والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط، بل حصول رأى لأجل عمل، فغاية النظرى هو الحق، وغاية العملي هو الخير<sup>(٣)</sup>.

أما أقسام الحكمة النظرية ثلاثة: العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى، والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي ثم أخذ ابن سينا يبين وجه الانقسام إلى هذه الأقسام، ثم يذكر أنه لما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة: والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبيعياً، والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضياً والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى إلهياً<sup>(٤)</sup>.

أما أقسام الحكمة العملية عند ابن سينا فإنه لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصاً بشخص واحد، وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد، والذي يكون غير خاص هو الذي يتم بالشركة والشركة إما بحسب اجتماع منزلي علوى (كذا وأصلحها الشيخ عبد الرزاق ص ٥٩ إلى عائلي)، وإما بحسب اجتماع مدني؛ كانت العلوم العملية ثلاثة، واحد منها خاص بالقسم الأول، ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق. والثاني منها خاص بالقسم الثاني ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة، ويشتمل عليه كتاب أرونس في تدبير المنزل، وكتب في لقوم آخرين غيره، والثالث منها خاص بالقسم الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعله وزواله وجهة

(١) ابن سينا، الإشارات، ج ٤. ولاستزادة بخصوص المعرفة عند ابن سينا راجع: أ/د ميرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، (ص ٢٧١ - ٣٥١). - أ/د عبد الرحمن النقيب، فلسفة التربية عند ابن سينا، (ص ٨٠ - ٩٠).

(٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٢٥٢).

(٣) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٧٢).

(٤) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٧٢ - ٧٣).

انتقاله، ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسة. وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس... وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة بين الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان وزمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها...<sup>(١)</sup>، ثم أخذ ابن سينا بعد ذلك في بيان أقسام علوم الحكمة الطبيعية، والرياضية والإلهية والمنطقية في بقية رسالته، مؤكداً في النهاية على أن جملة العلوم المعقولة المضبوطة في هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علماً<sup>(٢)</sup>.

ويعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله: ولم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد، وقد جعل المنطق آلة للعلوم العقلية أو الفلسفة بقسميها النظري والعملي، ثم أسماه مع ذلك حكمة، وذكر في فروع العلم الإلهي: علم الوحي وعلم المعاد، وهو في ذلك يقارب منهج أخوان الصفا<sup>(٣)</sup>.

ويقول ابن سينا في عيون الحكمة: ((الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بها بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية. والحكمة المتعلقة بالأمور التي إلينا أن نعلمها وليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة. فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكامالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات. فالحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان. والحكمة المنزلية فائدتها: أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها، لتظهر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية. وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده ذهن عن التغير، وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وتسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولية، والفلسفة الإلهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية، ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبية، ومتصرف على تحصيلها بالكمال والقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك ياحدهما فقد أوتى خيراً كثيراً<sup>(٤)</sup>.

ويعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق<sup>(٥)</sup> على النص السابق بقوله: ((وتعريف ابن سينا للحكمة محتمل لأن تعتبر الحكمة نفس المعلومات التصورية والتصديقية بناء على أن السنين والناء في لفظة (استكمال) مزيدتان، ومحتمل لأن تكون السنين والناء للدلالة على الطلب فتكون الحكمة هي التماس تحصيل هذه المعلومات بالنظر العقلي)).

(١) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٧٣-٧٤).

(٢) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٧٤ - ٨٠).

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٦٢).

(٤) ابن سينا، عيون الحكمة (ص ١٦-١٧).

(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٧.

وهناك تقسيم آخر عنده لعلوم الفلسفة باعتبار جريان أحكامها الدهر كله أم بعضه، وقد سلكه في منطق المشركين فقال: ((تنقسم (يعنى العلوم) أول ما تنقسم قسمين: علوم لا تصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله بل في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها، أو تكون مغفولا عن الحاجة إليها بأعيانها برهة من الدهر. وعلوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر، وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى حكمة، وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع... وتنقسم العلوم الأصلية إلى قسمين أيضا فإن العلم لا يخلو إما أن ينتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم... وإما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله وقد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق...)). ثم أخذ في بيان وجه كون المنطق آلة في سائر العلوم، ثم ذكر العلوم الأصلية وتقسيمها فيقول: وأما القسم الآخر فهو ينقسم أيضا أول ما ينقسم قسمين؛ لأنه إما أن تكون الغاية في العلم تركية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط، وإما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط بل وأن يعمل الشيء الذي انتقشت صورته في النفس.

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا، والثاني يلتفت فيه لفت موجودات هي أفعالنا وأحوالنا نعرف أصوب وجوه وقوعها منا... والمشهور من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظريا، لأن غايته القصوى نظر، ويسمون الثاني منها عمليا لأن غايته عمل. ثم أخذ في بيان أقسام العلم النظري على أساس مدى مخالطة الأمور المبحوث فيها للمادة في الوجود أو مباينة لها<sup>(١)</sup>. وأساس التقسيم هنا يبدأ من مدى الحاجة والنفعة، وينتهي إلى الوجود والعلاقة به<sup>(٢)</sup>.

**د- التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا:** فيما عدا نظرية الصدور والعقل الفعال... التي تأثر فيها ابن سينا بالفارابي، فقد كان ابن سينا لا يألو جهدا في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين، وهم أهل السنة والجماعة، فيوافق أهل السنة في القدر، وأن كل موجود خيرا كان أم شرا فهو بقدر الله، إلى غير ذلك من مسائل حاول فيها أن يوفق بين الفلسفة والدين، كمسألة علم الله بالجزئيات، حيث ذهب إلى أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات مع ما يعرض لها من كون وفساد يقتضى تغير ذاته وهو محال، ومع ذلك فلا يعزب عنه تعالى شيء، وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات وكل ما يتولد عنها فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وعللها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن يبنىء بكسوف معين لإحاطته بأسبابه<sup>(٣)</sup>.

ومن القضايا التي تظهر فيها النزعة التوفيقية عند ابن سينا قضية الألوهية، ورأيه فيها ملتقى لرأى الحكمة ورأى الدين معا، حيث جمع لعدة عناصر منهما<sup>(٤)</sup>.

وقد اهتم بعض الباحثين بتناول قضية التوفيق عند ابن سينا وخصها بدراسة مستقلة، حيث رأى أن عمل ابن سينا في التوفيق ربما كان أتم الأعمال، مقارنة جهود ابن سينا بجهود غير من الموفقين، ومدى نجاحه في محاولته للتوفيق، منتهيا في رأيه إلى أن عملية التوفيق السنيوية أوضح وأعمق عملية قام بها فيلسوف موفق، لكنها بالرغم من ذلك كانت عملية سلبية لم تستطع أن تضيق هوة الخلاف بين الدين والفلسفة، ذاهبا إلى أن المتكلمين كان حلولهم للتوفيق بين الدين والفلسفة بارعة وأكثر توفيقا من حلول الفلاسفة أنفسهم، أما عن محاولة ابن سينا فسنجد فيها قد عدل عن بعض أدلة

(١) نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٦٢-٦٤).

(٢) قدم أ/د عبد الرحمن النقيب ربطا لطيفا بين تصنيف العلوم عند ابن سينا وبين مناهج التعليم المتخصص، عارضا للخطوط الرئيسية لتصنيف العلوم عنده، انظر: فلسفة التربية عند ابن سينا (ص ١٢٨-١٤١).

(٣) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مع تعليقات د/ أبو ريدة (ص ٢٥٣-٢٥٧) باختصار وتصرف.

(٤) أ/د محمد البهي، مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين، (ص ٧)، وقد تناول عرض صورة مختصرة لهذه المشكلة عند ابن سينا (ص ٨-١٣).



أرسطو الفلسفية إلى أدلة إسلامية في إثبات المحرك الأول مثلا، كما أنه لم يتابع أرسطو على القول بأن الله يعلم ذاته فحسب، بل ذهب إلى أنه يعلم ذاته وغيره، مؤكداً على أن العلم بالغير لا ينافي الخصائص الفلسفية للواجب، بل هو من مقتضياته، محافظاً في محاولته تلك على الوحدة من لزوم التغير والجسمية والكثرة، ذاهباً إلى أن صفات المعاني ثابتة لله كما جاء بها الدين، على أنه أعادها إلى صفة العلم لئلا تتعارض مع خصائص الواجب الفلسفية، أما بقية الصفات الإلهية الأخرى التي جاءت بها الشريعة فلم يجد ابن سينا صعوبة في بيان أنها ليست أمراً زائداً على الذات حتى تتنافى مع الوحدة، أما مشكلة قدم العالم فابن سينا لم يقلل بالقدم وبترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وإنما جعل العالم معلولاً للأول وفائضاً عنه، وأن الخلق لا يستلزم الحدوث، بل يصح مع القول بالقدم<sup>(١)</sup>، ويكون ذلك عن طريق الفيض، كما أنه ذهب إلى المعاد الروحاني دون الجسماني...<sup>(٢)</sup>، ومن الواضح أن نقد محاولة ابن سينا التوفيقية سيتضح معها أنها مال إلى جانب الفلسفة أكثر من جانب الدين، فإذا كانت محاولته قد نجحت إلى حد كبير في مشكلة الصفات، فإنها لم تصب نفس النجاح في مشكلتي القدم والمعاد<sup>(٣)</sup>.

**هـ- النزعة الصوفية عند ابن سينا:** تقدم الكلام على النزعة الصوفية عند الفارابي<sup>(٤)</sup>، وأن هذه النزعة نفذت إلى الفلسفة الإسلامية ككل، ولهذا سنجدها بوضوح عند الخليفة الأعظم للفارابي: ابن سينا<sup>(٥)</sup>، والذي كانت آراؤه في النفس أساساً لمذهبه في التصوف<sup>(٦)</sup>، وقد ((اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة، نخص بالذكر منها الإشارات والتبسيهات وهذا الكتاب بين المؤلفات السنيوية يتيمة العقد... وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث الصوفية، مما يعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب، فقد أخذ ابن سينا على عاداته أفكار الفارابي وفصل القول فيها، وعرضها عرضاً مسهباً مرتباً...))<sup>(٧)</sup>.

على أن ثمة فرق بين تصوف الفارابي وتصوف ابن سينا من الناحية العملية حيث يعبر تصوف الفارابي عن عاطفة صادرة من القلب، تنفذ - كما يقول البارون كارادي فو - إلى كل شيء في فلسفة الفارابي، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته، بينما ابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة ويشرحه شرحاً موضوعياً، وإذا كنا نسلم بذلك من الناحية العملية، وحياة الرجلين تشهد على ذلك، فإنه من الناحية النظرية لا فرق بين تصوفهما، فكلاهما يعتمد على أساس واحد، ويشغل مكاناً متعادلاً في مذهبيهما، وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا، وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس بها المسائل، كما أن استعمال الألفاظ الصوفية عنده ربما كان أكثر من الفارابي<sup>(٨)</sup>.

ويرى الدكتور عبد الحلیم محمود أن ابن سينا يعرض للتصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم، وأنه مسجل لظاهرة رآها في بعض معاصريه، وسمع عنها كثيراً، وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين، فليس له إذن

(١) راجع مفهوم القدم عند ابن سينا في: النجاة (ص ٣٥٥).

(٢) أ/د حمودة غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، وانظر على سبيل الخصوص: (ص ١٠، ١٣، ١٥، ١٣٧، ١٧١)، وللتوسع بخصوص بقية عناصر التوفيق السنيوية انظر المرجع نفسه: (٨٦ - ١٧٤).

(٣) انظر لنقد محاولة التوفيق السنيوية: أ/د حمودة غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (ص ١٧٦ - ٢١٤).

(٤) انظر هنا: (ص ٢٣١).

(٥) وقف أ/د عاطف العراقي موقفاً نقدياً - بناء على موقف فلسفي عقلي - من تصوف ابن سينا، وذلك في كتابه: ثورة العقل في الفلسفة العربية، (ص ١١٩ - ٢٥٤).

(٦) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٨).

(٧) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٤٦/١).

(٨) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، (٤٩/١) بتصرف. وراجع أيضاً: أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٨).

تجديد وليس مبتكرا، وليس صحيحا أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة، ويؤكد الدكتور عبد الحليم محمود على رأيه من أنه ليس في التصوف مذاهب مختلفة، ولا مدارس متنوعة، وإنما هو سنن واحد يخطئه من يخطئه، وينهج سبيله من هم ميسرون له<sup>(١)</sup>.

لكن من جهة موضوع بحثنا ((مناهج التصنيف)) فإن النزعة الصوفية عند ابن سينا كانت ذات أثر واضح على حركة التصنيف عنده، فتبلغ رسائله التي تناول فيها التصوف أو أحد موضوعاته حوالي (٣٠) مصنفا<sup>(٢)</sup>، كما أن أفكاره في التصوف متناثرة في ثنايا كتاب مثل الإشارات والتبهيئات له، ولا تقتصر على القسم الصوفي منه<sup>(٣)</sup>.

و- نظرة عامة على منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا: بخصوص كتبه المنطقية فقد كتب ابن سينا - مثل الفارابي - عددا من الرسائل القصيرة، ورسالة واحدة مطولة فيه، كما خصص قسما كاملا من كتابه الشفاء للمنطق، إلا أنه خالف أرسطو أيضا متفقا مع الفارابي في النظر إلى المقولات على أنه ليس المدخل الملائم لصناعة المنطق، وقدم عليه إيساغوجي، شارحا وجهة نظره في ذلك، وهو في تناوله لموضوع المقولات مثلا يذهب إلى أبعد من نص أرسطو ناظرا في الآراء المختلفة التي قدمها مفسرو أرسطو، مستكشفا للمسائل الناتجة عن تلك المناقشات، لكنه - خلافا للفارابي - يسير على نسق نص أرسطو، لا يخرج عن ترتيبه إلا في مواضع قليلة، وهذا الالتزام النسبي بترتيب أقاويل أرسطو لا يتعادل مع تناوله لتلك الأقاويل، فهو يعرض لمذهبه هو في المقام الأول، مما يحول دون الاعتماد على كتابه المقولات من الشفاء كمصدر للتعرف على صورة دقيقة لفكر أرسطو<sup>(٤)</sup>.

ويتمثل دور ابن سينا في أنه أكمل البناء المشائي الذي خطط له الفارابي، ووضع المذهب الرسمي لفلاسفة الإسلام في صورته المكتملة، وكانت له اجتهادات ظاهرة في بعض المواقف الجزئية ولا سيما كتاباته عن النفس، ولكن الجديد عند ابن سينا هو أنه وجه الفلسفة الإسلامية وجهة إشراقية ظهرت واضحة في رسائله الصغرى، وفي بعض المواضع من كتبه الكبرى التي يلخص فيها آراء المشائين<sup>(٥)</sup>.

ز- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا: نعرض للقسم الأول من الملاحظات حول

منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا من خلال ما أمكننا استخلاصه من الدارسين لابن سينا، فيما يلي:

(١) ابن سينا من الفلاسفة الذين يتميزون بغزارة الإنتاج، وقد قاربت تصانيفه من المائتين في شتى فنون الفلسفة واللغة وغير ذلك من بحوث الدين<sup>(٦)</sup>. وأهم مسألة ينبغي الالتفات إليها فيما يختص بمؤلفاته الفلسفية هي أنه كتب نوعين من الكتب الفلسفية: نوع ألفه للجمهور، ونوع آخر كتبه للخاصة، أما الكتب التي ألفها للجمهور فهو يعرض فيها الفلسفة على

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٧٤ - ٢٧٥).

(٢) انظر قائمة بأسمائها: الأب قسواتي، مؤلفات ابن سينا (رقم ٢١٣-٢٤٤)، أ/د عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، (ص ١٧١ - ١٧٢). هذا بخلاف مؤلفاته الأخلاقية.

(٣) أ/د عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، (ص ١٧٣).

(٤) تشارلس بتروث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٥ - ٢٦) باختصار وتصرف.

(٥) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٤١٧). وانظر بخصوص مؤلفاته المشرقية: أ/د ميرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، (ص ٥٢-٧٣، ١٥٤-١٨٢).

(٦) راجع: أ/د عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٣٨-٤٣) حيث أشار إلى مؤلفات ابن سينا وقوائمها، كما تكلم بالتفصيل عن مؤلفاته الطبيعية أو التي تشمل على قسم الطبيعيات بتفصيل أكثر (ص ٤٤-٦٩).

طريقة المشائين الذائعة<sup>(١)</sup>، يقول ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء: ((ولى كتاب غير هذين الكتابين (أى الشفاء والواحق) أوردت فيه الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع، وعلى ما يوجهه الرأى الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره، وهو كتابى فى الفلسفة المشرقية، وأما هذا الكتاب (أى الشفاء) فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة...))<sup>(٢)</sup>، وهو ما يؤكد فى مقدمة منطق المشرقيين: ((... وبعد فقد نزعنا المهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية... ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم...))<sup>(٣)</sup>، فابن سينا ما انفك يحيل من يريدون معرفة رأيه الحقيقى إلى حكمته المشرقية، وأنه يقول فى شروحه أشياء لا يعتقدونها، وهو ما سنراه أيضا عند ابن رشد<sup>(٤)</sup>.

٢) وبناء عليه فىمكن القول بأنه فى كتبه المشائية يساير الوقفة المشائية، بينما فى كتبه الخاصة يمكن أن نصف مذهبه على وجه العموم بأنه مذهب مشرقى كما وصفه هو بنفسه، وهو ما نجده فى كتبه المتأخرة وعلى رأسها الإشارات والتبهيئات<sup>(٥)</sup>.

٣) عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التى اقتبسها من كل صوب، جمعا تتجلى فيه المهارة، كما عرف كيف يعرضها فى صورة سهلة الفهم، وإن لم يسلم من تدقيق متكلف<sup>(٦)</sup>. ونثره سهل واضح مرسل بوجه عام، وفيه تعقيد أو غموض أحيانا، فيطيل الجملة ويعيد الضمائر إلى مراجع مختلفة، إلا أن غموضه لا يذكر فى شىء بجانب ما يلحظ فى أسلوب الفارابى مثلا، خصوصا إذا عرفنا أنه كان هناك مذهب خاص فى تلك العصور يرمى إلى ستر الأفكار الفلسفية وحجبها عن العامة، وإذا كان الغزالي يعد من أوضح كبار مفكرى الإسلام أسلوبا فإنه لا يمتاز فى هذا على ابن سينا كثيرا، وكم جر هذا الوضوح على الشيخ الرئيس وعلى الفلسفة والفلاسفة جميعا فيما بعد من نقد وحملات، وقد يرؤى فيلسوفنا أحيانا فيما يكتب ويحفل بما ينشئ فينتهى إلى أسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمال، وخير شاهد على ذلك كتاب الإشارات والتبهيئات، وخاصة الأنماط الثلاثة الأخيرة منه، ففيها تبهيئات وخواتيم يجد المرء لذة فى أن يقرأها ويقراها غير مرة، وقد يتأنق فيسجع ويعنى نوعا بالصناعة اللفظية على نحو ما يلحظ فى رسالة الطير ورسالة القدر، وكتاب الشفاء ألصق بأسلوب ابن سينا العام والدارج المألوف ويبدو ذلك باطراد فى الكتاب جميع، فليس ثمة تباين ولا تفاوت فى أسلوبه على طوله وكثرة أجزائه، وهو يدل دلالة واضحة على تمكن مؤلفه من العربية، وقدرته على أن يؤدى بها أدق الأفكار وأعقدتها وقل أن يلجأ لبعض الألفاظ الأجنبية، اللهم إلا إن أضحت مصطلحات تقرر من قبل فى الاستعمال<sup>(٧)</sup>.

٤) جرى ابن سينا فى رسائله فى الحكمة المشرقية على أسلوب المجاز والتشبيه فألبس الحقائق الفلسفية ثوبا شعريا خياليا، كما فعل فى قصة سلامان وأبسال قصة حى بن يقطان ورسالة الطير وغيرها، وهذا المنهج القصصى الفلسفى قلده فى الفلاسفة الإسلاميون فلاسفة اليونان كما نجده فى قصة سلامان وإبسال التى ترجمها حنين بن إسحاق<sup>(٨)</sup> عن اليونانية وهى

(١) أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه فى النفس - دراسة فى القصيدة العينية، (ص ٢٨ - ٢٩).

(٢) ابن سينا، الشفاء، (المنطق - المدخل)، (ص ١٠).

(٣) ابن سينا منطق المشرقيين (ص ٢ - ٤)، نقلا عن: أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه فى النفس - دراسة فى القصيدة العينية، (ص ٣٠).

(٤) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٢).

(٥) أ/د أحمد فؤاد الأهوانى، تصديره لكتاب (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد) للدكتور العراقى، (ص ١٥ - ١٦).

(٦) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٤٨).

(٧) د/ مذكور، مقدمة الشفاء (ص ١٣ - ١٤).

(٨) قصة سلامان وإبسال ترجمة حنين بن إسحاق نُشرت فى آخر مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة لابن سينا، (ص ١١٢ - ١١٩).

التي عارضها الشيخ بقصته وتحت نفس الاسم<sup>(١)</sup>، وإذا كان الإسلاميون قد جروا على هذا المنهج تبعاً لمن سبقهم، فإن ما قدموه في هذا الباب يمكن أن نطلق عليه منهج المعارضة، كما نجد في الشعر العربي أن يأتي شاعر فيعارض آخر في قصيدته فيأتي بها من نفس البحر والروي والقافية معارضا له في معانيها وبلاغته، وكذلك فعل الفلاسفة الإسلاميون. وقصة ابن سينا الرمزية حتى بن يقظان تبين عروج النفس من عالم العناصر مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم، وهو ينزع فيها منزعا سُنِّيًّا وصوفيا، وقد عرض فيها لكثير من الجدل مع المعتزلة فصدّق حتى بن يقظان الذي يحاوره أنطقه ابن سينا بمذهب المعتزلة. وطريقة ابن سينا الرمزية هذه قد كلف بها أدباء الفرس المتأخرون، كما تعتبر رسالته في القدر من أحسن رسائل الرمزية ذات النزعة الصوفية، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مثقلة بالمجاز، ولكنها تبين رأيه في القدر بوضوح والذي يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله. أما رسالة الطير فهي شيقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه والطيور رمز الحرية من جهة، والعلو من جهة أخرى، وهي تتناول جهاد النفس لكي تخلص من قيود المادة، والجبال الشواهد التي يقابلها الطير هي المقامات في طريق السلوك إلى الله، وهكذا تمضي القصة برموزها الصوفية<sup>(٢)</sup>.

(٥) ويحاول ابن سينا في طبعه أن يعرض المسائل في نسق مرتب، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقق في علمه، وهو يجعل للتجربة من الوجهة النظرية على الأقل مكانا عظيما<sup>(٣)</sup>.

(٦) يؤكد ابن سينا على أن لكل علم مبادئ هي مقدمات تُبْرهن ولا تبرهن فيه، وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه، بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة، وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة، وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات بخلاف العلم الإلهي، فهو يبحث في الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، والفلسفة الأولى عند ابن سينا والعلم الكلي والإلهي وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد<sup>(٤)</sup>.

(٧) ويرى بعض الباحثين أن الشفاء<sup>(٥)</sup> أعظم كتبه على الإطلاق، وينقسم إلى أربعة أقسام: منطقيات، وطبيعات، ورياضيات، وإلهيات، ثم يقسمها إلى فنون، وكل فن إلى مقالات، وكل مقالة إلى فصول، هذا هو التقسيم في عمومها، أما تفاصيله فتشتمل على دراسات متنوعة وعلوم متعددة<sup>(٦)</sup>، ويذكر ابن سينا في مقدمته أن غرضه أن يودعه لباب ما تحقّقه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين، المبنية على النظر المرتب المحقق، والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد فيه زمانا طويلا، وأنه تحرى فيه أن يودعه أكثر الصناعة، وأن يشير في كل موضع إلى موقع الشبهة،

(١) يذكر الأب قناتى هذه القصة في مؤلفات ابن سينا (رقم ٢٣٥)، وأنه لم تصل إلينا، لكن نصير الدين الطوسي عرفها ونقل ملخصها في شرح الإشارات، وذكر أنه وقف عليها بعد عشرين سنة من عمله في شرح الإشارات، منبها على الفرق بينها وبين تلك التي ترجمها حنين بن إسحاق والتي تخالف مذهب الشيخ الرئيس في أمور، وقد قام ناشر الرسائل التسع بنشر ملخص لنص الطوسي عقب ترجمة حنين (ص ١١٩ - ١٢٥)، وهو بتمامه في شرح الإشارات (ق ٤٩ / ٤ - ٥٧).

(٢) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مع تعليقات د/ أبو ريدة (ص ٢٤٩، ٢٦٥، ٢٧٣)، وانظر تحليل د/ أبي ريدة لقصة حتى بن يقظان (ص ٢٧٦ - ٢٨٦)، ولقصة الطير مع مقارنة لها بقصة الطير للغزالي (ص ٢٨٩ - ٢٩٤).

(٣) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٢٥١).

(٤) ابن سينا، النجاة (ص ١٥٩، ١١٤، ٣٢٢)، نقلا عن: د/ أبو ريدة، تعليقاته على كتاب دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٢٥١ - ٢٥٢).

(٥) قدم د/ مذكور للكتاب بمقدمة مهمة حوله في استهلال مشروع نشره، انظر في: ابن سينا، الشفاء - المنطق - المدخل، (ص ١ -).

(٦) د/ مذكور، مقدمة الشفاء، (ص ١١).

ويحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة، ويورد الفروع مع الأصول، ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمنه فيه<sup>(١)</sup>.  
 (٨) ومنهجه فيه يقوم على العرض المتصل المحكم الترتيب والتبويب، فيقسم الفن إلى مقالات والمقالة إلى فصول كما سبق، وفي الفصل الواحد يسير سيرا منطقيا منتظما، من المقدمات إلى النتائج، ويولع ولوعا كبيرا بما يسمونه القسمة العقلية، فيضع الأحكام والآراء بين طرفين، أو أطراف متقابلة، يناقشها طرفا طرفا حتى ينتهي إلى الهدف المقصود، وكأنما يخرج من قسمة ليدخل في أخرى، ولا يتشبه مطلقا بالمباحكات اللفظية بل ينفر منها، ويقصد إلى المعنى<sup>(٢)</sup>.

(٩) وقد لا يكون ثمة كتاب في حجم الشفاء - على حد تعبير د/ مذكور - أُلّف في ظروف شبيهة بتلك الظروف التي أُلّف فيها، فلم يحظ مؤلفه بالاستقرار الضروري للتصنيف والتبويب، ومع ذلك أخرجه على أدق ما تكون الكتب تنسيقا وتربيا... ومن أغرب ما يلاحظ أنه كتبه جميعه فيما عدا المنطق وليس أمامه مصدر يرجع إليه، ولا نص ينقل عنه، اللهم إلا لوحات حصر فيها رؤوس المسائل، وكان يرجع إليها من حين لآخر ليلتزم الترتيب الذي ارتضاه... وقد بدأه وقد أشرف على الأربعين في سن النضج والكمال وفرغ منه وقد ناهز الخمسين، وقصة تأليف الكتاب مشهورة مذكورة في سيرة ابن سينا<sup>(٣)</sup>، فإذا كانت هناك خطة تصنيف محددة واضحة عند ابن سينا وهو يعمل في الكتاب، وليست هذه الخطة في الذهن فحسب بل في الخارج أيضا، مما يعني أنه قد أعطى هذه الخطة حقها من النظر والصناعة على حدتها، وكخطة فقط قبل أن يبدأ العمل في الكتاب، ومن هنا أتى هذا الترتيب الدقيق.

(١٠) ومن خلال القراءة الواسعة البصيرة التي تمتع بها ابن سينا أخرج كتاب الشفاء فبدأ فيه جانب التأثير والتأثير، والأخذ والابتكار، والتقليد والتجديد...، وفي الحق أن الكتاب شامل شمولاً لا نظير له فيما وصلنا من كتب فلسفية... وقد عني بالرياضة عناية لا نجدها عند أرسطو، وقد أدرك أنه لم يدرس علم الأخلاق والسياسة في الشفاء الدرس الكافي، وهما جزءان هامان من الفلسفة العملية، فوعد أنه سيعالجهما في استقلال، والواقع أن ابن سينا لم يشغل كثيرا بالعلوم السياسية، وكأنما صرفته السياسة العملية عن الفلسفة السياسية، ولم يكن حظ الأخلاق لديه بأعظم من حظ السياسة، ولعل البحوث التصوفية حلت عنده محل علم السلوك، ومهما يكن فإن كتاب الشفاء أشبه ما يكون بدائرة معارف استوعبت العلوم العقلية على اختلافها، فسبق دوائر المعارف الحديثة بنحو ستة قرون، وأغرب ما فيه أنه إنتاج رجل واحد<sup>(٤)</sup>.

(١١) وعلى هذا فليس الشفاء شرحاً لأرسطو على نحو شروح ابن رشد وتوماس الأكويني، وإنما ضمنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريات في استيعاب وشمول تام، مرجحاً ما يرى ترجيحه، أو رافضاً ما يرى رفضه، فهو دراسة شخصية لا مجرد شرح وتعليق ((أما الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتي ولا تنشط له نفسي، فإن قنعتم بما يتيسر لي من عندي عملت لكم تصنيفاً جامعاً على الترتيب الذي يتفق لي))، وهذا النص منشور في مدخل الشفاء، والذي لم يكن متداولاً عند رجال القرون الوسطى المسيحية، ولهذا لم يستوعبوا حقيقة الشفاء على وجه صحيح، وروجر بيكون هو الذي استطاع خاصة أن يبين حقيقة الكتاب، ويدرك أنه عرض طليق لفلسفة ابن سينا، على أن هذا ليس معناه أن ابن سينا لم يتأثر بأرسطو في كتابه هذا، بل بالعكس تأثر به كل التأثر، وعول عليه كل التعويل، فحكاكه في ترتيبه، واستمد منه مواد كثيرة، ولا يتردد في أن يصرح بذلك في مقدمته وغيرها من مواضع الكتاب، ومن ذلك قوله: ((ولما افتسحت هذا الكتاب ابتدأت

(١) أ/د عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٤٣ - ٤٦).

(٢) د/ مذكور، مقدمة الشفاء (ص ١٤).

(٣) د/ مذكور، مقدمة الشفاء (ص ٣).

(٤) د/ مذكور، مقدمة الشفاء، (ص ٨، ١١، ١٢).

بالمنطق، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة، ثم تلوته بالعلم الطبيعي، فلم يتفق لي في أكثر الأشياء محاذاة تصنيف المؤتم به في هذه الصناعة وتذاكيره))، إلا أنه تأثر أيضا بشراح أرسطو واعتنق آراء أفلاطونية ورواقية، وخضع لما خضعت له الثقافة الإسلامية عامة من عوامل ومؤثرات... هذا إلى أن القسم الرياضي في هذا الكتاب لا يمت لأرسطو بأية صلة<sup>(١)</sup>.

(١٢) ومن الأمور المهمة في كتاب الشفاء أن ابن سينا قد بدأه بمدخل منطقي، تلك الفكرة المنهجية التي تمتد بجذورها إلى فرفوربوس، فيما يذكر د/ مذكور مؤكدا على أنه ((من الناحية المنهجية استولت فكرة المدخل أيضا على كثيرين من مؤلفي الإسلام، خاصة في القرنين الثاني والثالث، فرأوا ضرورة التمهيد للدراسات المفصلة ببحوث مختصرة تقدم لها، وتيسر أمرها، وألفوا مداخل لبعض العلوم كالفلك والرياضة والطب والكيمياء والطبيعة، أو لبعض الأشخاص والمدارس، ووصلتنا نماذج منها. استن هذه السنة جماعة من السريان الذين اضطلعوا بعبء الترجمة العربية الأكبر، وحاکهم فيها فريق من المؤلفين المسلمين فيما بعد، وربما كانت هذه المداخل أول ضوء ألقى في أفق الدراسات العقلية في الإسلام...))<sup>(٢)</sup>.

(١٣) أما النجاة فهو ملخص الشفاء، وقد انطوى على أهم جوانب فلسفة ابن سينا المنطقية والطبيعية والإلهية، فكان أفضل مدخل جامع إلى تلك الفلسفة<sup>(٣)</sup>، وقسمه مثل أصله إلى أربعة أقسام تقابل أقسام الشفاء الأربعة، بالإضافة إلى أن بعض فصول الكتابين متشابهة، وفكرة الاستيعاب التي بنى عليه ابن سينا الشفاء اعتمد عليها أيضا في النجاة، وكل ما بينهما من فارق يتلخص في أن الشفاء يلم بالأصول والفروع، ويحقق رغبة المتخصصين في حين أن النجاة ((يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة، وينحاز إلى الخاصة، ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة))، ولهذا اعتبر مختصرا للشفاء<sup>(٤)</sup>.

(١٤) وفي القسم الثاني من الكتاب الموسوم بالحكمة الطبيعية يتكلم ابن سينا عن مبادئ العلم الطبيعي التي يتقلدها عن العلم الإلهي وهي: المادة والصور والمفارق وما يلحق بها من أعراض، ويختلف هذا التصنيف إلى حد ما عن تصنيف أرسطو الذي قصر مبادئ العلم الطبيعي على المادة والصورة والعدم، فقد أضاف ابن سينا فيه المبدأ المفارق الذي هو سبب الأجسام الطبيعية ومبادئها المذكورين، من حيث يستبقى المادة بالصورة، ويستبقى بهما الأجسام الطبيعية كما يقول، وهو يرى مع ذلك أن الخوض في هذا المبدأ المفارق ليس من اختصاص العلم الطبيعي بل العلم الإلهي، لذلك يؤخر الكلام عليه حتى أواخر الإلهيات، وبناء على هذا التصنيف يدور قسم كبير من الطبيعيات على البحث في لواحق الأجسام الطبيعية وهي الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء...<sup>(٥)</sup>.

(١٥) أما كتاب الإشارات والتنبيهات والذي يعد صفة تفكيره الفلسفي فمتأخر عنهما ظهورا، ولعله آخر ما ألف ابن سينا، والمدة التي تفصل بينه وبين أجزاء الشفاء الأخيرة تصل إلى نحو ثماني سنوات، وله أسلوبه وترتيبه وطريقة عرضه الخاصة تختلف عن كتبه الأخرى كالنجاة والشفاء، والتي سار فيها على طريقة المشائين، ولهذا فجانب الابتكار والشخصية فيه أوضح، ومن ثم ضُمَّ إلى شعبة الفلسفة المشرقية، إلا أنه يلتقي مع الشفاء والنجاة في معالجة أقسام الفلسفة الرئيسية من

(١) د/ مذكور، مقدمة الشفاء (ص ١٥ - ١٧) باختصار.

(٢) د/ مذكور، مقدمة المدخل (مدخل الشفاء)، (ص ٥٠).

(٣) أ/د ماجد فخري، مقدمة تفيحه لكتاب ابن سينا (النجاة)، (ص ١٢).

(٤) د/ مذكور، مقدمة الشفاء (ص ١٨). أ/د عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٤٧).

(٥) أ/د ماجد فخري، مقدمة تفيحه لكتاب ابن سينا (النجاة)، (ص ١٣ - ١٤) باختصار وتصرف.

منطق وطبيعة وميتافيزيقيا، أما الرياضيات فقد استبدلها بالتصوف، ولكن لا تناقض في الأفكار الجوهرية والنظريات الأساسية بين الإشارات والشفاء، وإن امتازت الإشارات ببعض التوضيحات البالغة الأهمية والتي لا نجد لها في الشفاء<sup>(١)</sup>.

(١٦) وقد قسم ابن سينا كتابه الإشارات الذي يعتبر من أواخر كتبه - إن لم يكن آخرها - إلى أنماط عشرة عالج فيها فلسفة الكون من إنسانية وغير إنسانية، وعالج فيها فلسفة ما وراء الكون كذلك، ومهد لهذه الأنماط العشرة بعشرة أنهج، عالجت مسائل المنطق علاجا لا يقل في أهميته عن علاج الأنماط لمسائل الكون ومسائل ما وراء الكون، وقد أطلق ابن سينا على مجموعة الأنماط والأنهج اسم: الإشارات والتبسيهات، ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذي سلكه ابن سينا في عرض أفكار الكتاب، فلقد قسم الأنماط والأنهج إلى فصول صغيرة سماها تارة إشارات، وتارة تبسيهات، وتارة أوهاما وتبسيهات، وأفكار الفصول مترابطة يعد السابق منها لما يلحقه، ويتابع اللاحق السابق، فكل (إشارة) لبنة وضعت في مكانها المناسب، وكل (تبسيه) تخلص لمادة لبنة من عنصر غريب أدخل عليها، ومجموعة الأوهام هي المواد الغريبة التي غنى ابن سينا عناية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصلية، وهكذا يستمر ابن سينا في صوغ لبناته وتنقيتها من الدخيل الغريب، وإحكام بنائها حتى يتم له صرح المعرفة<sup>(٢)</sup>.

(١٧) وقد رأى ابن سينا أن يكون كتاب الإشارات بعيدا عن تناول العامة، ووفقا على فئة خاصة، فعمد إلى الرمز والإشارة، فكانت الإشارات والتبسيهات أغلفة تحجب ما بداخلها، ولن يعيب ابن سينا أن يكون كتابه عسير الإدراك صعب التداول فإنه إلى هذا قصد وهكذا أراد، ولهذا أوصى أن يسان كتابه عن المتبذلين والجاهلين، ومن لم يرزق الفطنة الوفاة، والدربة والعادة، وكان صفاه مع الغاغة، أو كان من ملاحدة المتفلسفة، وهكذا يضع ابن سينا شروطا لقراءة الكتاب<sup>(٣)</sup>.

(١٨) أما كتاب عيون الحكمة، فينقسم إلى ثلاثة أقسام: المنطقيات والطبيعات والإلهيات، وهي الأقسام التقليدية في الفلسفة الإسلامية المشائية، وهو يعالج - على حد قول د/ بدوى - كل هذه الأقسام بإيجاز شديد، نظرا لأنه لم يتضمن إلا المعاني العامة في هذه الأقسام دون الدخول في التفصيلات، وفائدة هذا النوع من الموجزات ظاهر خصوصا في العصر الوسيط حيث كانت الذاكرة تلعب في التحصيل أخطر دور، فما على طالب الحكمة إلا استظهار هذا الكتاب ليكون ملما بأطراف الحكمة النظرية في أصولها العامة، وهذا هو الأساس الأول لكل تعليم مدرسي، وهو مع إيجازه بسيط لأنه لا يعرض إلا الأصول العامة المقررة بين أهل الحكمة، دون الدخول في الخلافات والآراء وترجيح بعضها على بعض، وما دام عيون الحكمة هكذا موجزا بسيطا فليس لنا أن نتظر منه أن يأتي بجديد، ولا أن يضيف شيئا إلى ما عرفناه من سائر مؤلفات ابن سينا، ففائدته تعليمية محضة، وعرض للحكمة النظرية العامة والسيناوية بخاصة في أبسط صورها، فلا يظلم أحد منه أكثر من هذا<sup>(٤)</sup>.

(١٩) وكما لحظة تاريخية حول منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا، فإن بعض المؤرخين ذكروا أنه ربما ألف ابن سينا كتبه بلا مصادر أو كتب بين يديه، فقد ألف الطبيعات والإلهيات من الشفاء، وهو متوارٍ من السلطان عند بعض أصدقائه، كما

(١) د/ المذكور، مقدمة الشفاء (ص ١٨-٢٠). - أ/د عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٥٠).

(٢) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه للإشارات والتبسيهات، (٢/٧-٨).

(٣) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه للإشارات والتبسيهات، (٢/١٣-١٦) باختصار وتصرف.

(٤) أ/د عبد الرحمن بدوى، مقدمة تحقيق عيون الحكمة (ص: د-ج) باختصار. وانظر أيضا: أ/د عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص

كتب رداً مطولاً على أسئلة وإشكالات لبعضهم حول منطق النجاة في (٥٠) ورقة في ليلة واحدة بلا مراجعة أيضاً<sup>(١)</sup>.

### القسم الثاني من الملاحظات: كان ما سبق هو ما استطعنا الوقوف عليه من خلال كلام الدارسين لابن سينا فيما

يتعلق بمنهج التصنيف الفلسفي عنده، فإذا انتقلنا إلى نصوصه نفسها، يمكننا إبراز بعض النقاط التالية:

١ - لا بد من الابتداء بأمر بدأ به أبو عبيد الجوزجاني - تلميذ ابن سينا وناشر مصنفاته - كلامه عن صحبته للشيخ الرئيس، والذي أثبت في صدر الشفاء، يقول أبو عبيد: ((... كثير التصانيف إلا أنه قليل الضنّ بها، والرغبة في ضبط نسخها، فحقت رغبتي في قصده... والالتماس منه أن يهتم بالتصنيف وأهتم بالضبط فيمتمته وهو بجرجان وسنه قريب من اثنتين وثلاثين سنة...))<sup>(٢)</sup>. فابن سينا كما يحكى أبو عبيد كان مشهور بكثرة التصنيف، وكان لا يضمن بنسخه على أحد، كما كان قليل الرغبة في ضبط النسخ وتحريها ومراجعتها على أصله الذي كتبه، ولا شك أن ذلك يرجع إلى شدة اشتغال ابن سينا بالنواحي العلمية فضلاً عن أمور الحياة العامة التي استهلكت كثيراً من وقته، مما صار معه لا يقدر على ضبط فروع النسخ التي تشر من كتبه، ومن هنا أتى مشروع تلميذه أبي عبيد أن يفوض له شيخه أمر هذا الضبط، ويبدو أن هذا هو ما تم بالفعل، فقد رافق أبو عبيد شيخه ابن سينا حتى آخر حياته وصار راوية كتبه. لكن المهم في هذه العبارة هو الوعي المتوفر لدى أبو عبيد وابن سينا بالفرق بين التصنيف وضبط النسخة، وأن كلا منهما مهمة مختلفة لها أسسها.

٢ - ويعطى ابن سينا لنا الخطوط الأساسية لمناهج التصنيف عامة، وذلك في معرض حديثه عن فضل أرسطو وإن كان فضله هذا لم يمنعه من مخالفته في الحكمة المشريقية، فيقول: ((... مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يعني أرسطو) في تنبه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاع الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مفسد، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه، ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاها...))<sup>(٣)</sup>.

٣ - وهناك عدة مفاهيم أساسية قدمها ابن سينا من الممكن أن نعتبرها الدستور العلمي والأخلاقي لمنهج في التصنيف الفلسفي، وقد قدمها ابن سينا في عهده الذي عاهد الله عليه فيما عرف برسالة العهد<sup>(٤)</sup>، وهي تشمل على أشياء كثيرة عاهد الله تعالى عليها منها أشياء عامة كالرحمة والوفاء، ومنها أشياء تصلح لما نحن فيه، وقد قمنا بانتخابه، فمن هذا: العلم (أن يدرك الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها لا يلحقها فيها خطأ ولا زلل، فإن كان ذلك بالحجج اليقينة والبراهين الحقيقية سمي حكمة) - البيان (أن يحسن العبارة عن المعاني التي تهجس في ضميره، فيحتاج إلى نقل صورها المتخيلة أو المعقولة إلى ضمير من يخاطبه) - الفطنة وجودة الحس (أن يسرع هجومه على حقائق معاني ما تورده الحواس عليه) - أصالة الرأي (أن تجود ملاحظته لعواقب الأمور التي يحير فيها رأيه وفكره حتى تبان جهة الصواب فيما يحتاج أن يستعمله فيها) - الصدق (أن يواطئ باللسان الذي هو الآلة المعبرة عما في الضمير مما يخبر به وعنه حتى لا يصير أمر ما في ضميره مسلوباً بلسانه، ولا مسلوباً في ضميره واجبا بلسانه، فيزيل بذلك الأمور عن حقائقها ويبطل به أحكاماً يكون

(١) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٦٣، ٦٦ - ٦٧).

(٢) ابن سينا، الشفاء - المنطق - ١ المدخل، كلام الجوزجاني تلميذ ابن سينا والمثبت في أول الشفاء (ص ٣).

(٣) ابن سينا، (ص ٤٩٩).

(٤) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٩٩ وما بعدها).



تعلقها به واجبا) - عظم الهمة (أن لا تقتصر على بلوغ غاية من الأمور التي تزداد بها فضيلة وشرفا حتى تسمو إلى ما وراءها مما هو أعظم قدرا وأجل خطرا) - التواضع (أن يمنع معرفته بالفطرة التي فطر الإنسان عليها من طباع الضعف والنقص والخور عن قصد الترفع على ذوى جنسه والاستطالة على أحد منهم بفضيلة...)، ثم أخذ بعد ذلك في بيان العمدة في وجه التدبير في تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل في بقية الرسالة، محيلا من أراد شرحه مفصلا على المطولات<sup>(١)</sup>.

٤ - ومن الملاحظ الصبغة العملية على مقدمات الكثير من كتب ابن سينا، فهي قصيرة للغاية، ولا يلقي بالا لديباجته، بل ربما يهملها أصلا فيضيفها النسخ من بعده، ويستوى في ذلك كتبه الرئيسية أو رسائله الصغيرة، فمقدمة الإشارات مثلا موجزة للغاية: ((... أيها الحريص على تحقق الحق إنى مهدت إليك في هذه الإشارات والتبسيطات أصولا وجملا من الحكمة، إن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها، ومبتدئ من علم المنطق، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله))<sup>(٢)</sup>، ومقدمة عيون الحكمة: ((الحمد لله حمدا كثيرا، وصلى الله على محمد وآله هذا كتاب يشتمل على ثلاثة أقسام: منطقي وطبيعي وإلهي))<sup>(٣)</sup>، ومقدمة رسالة الأجرام العلوية نصها وبدون ديباجة أصلا: ((هذه الرسالة حررتها في تعريف الرأى المحصل الذي ختمت عليه روية الأقدمين في جوهر الأجسام السماوية والعبارة عن مذهبهم المحقق عندي بمقدار اطلاعى على ما أخذهم))<sup>(٤)</sup>، وفي رسالته في القوى الإنسانية وإدراكاتها يستهلها بلا ديباجة بقوله: ((إن الإنسان لمنقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه، وأما سره فقوى روحه. فصل: إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين...))<sup>(٥)</sup>. وهنا تبدو الصبغة العملية على الشيخ إلى أقصى مدى - وهي الصبغة التي اصطبغت بها حياته كلها فيما يبدو. فلا وقت للزخرف وكثرة الكلام، وأظن أن هذا هو الغالب عليه، لما عرفنا من ملابسات تاريخه، والظروف المحيطة بتصنيفه، ولا مانع أن نجده يطيل الكلام قليلا وبما لا يخرج أيضا عن الصبغة العملية، فيتناول أسباب التأليف ومنهجه والمشكلة العلمية التي يحاول معالجتها، على ما نجده مثلا في مقدمة رسالة الحدود<sup>(٦)</sup>، والتي سيأتى الكلام عنها بشيء من التفصيل.

٥ - وربما غير قليلا في بعض مصنفاته كما في رسالة أقسام العلوم العقلية حيث يقول: ((الحمد لله ملهم الصواب ومنور الألباب، وواهب العقل، والمتكفل بالعدل، وصلواته على المصطفين من أنبيائه خصوصا محمدا النبي وآله، وبعد فقد التمسست منى أن أشير إلى أقسام العلوم العقلية إشارة تجمع إلى الإيجاز الكمال، وإلى البيان الإكمال، وإلى التحقيق التقريب، وإلى التثويب الترتيب، فبادرت إلى مساعدتك ونزلت عند اقتراحك، ولم أتعد شرطك، ولا تجاوزت مقالك واستعنت بمن ضمن للمجاهدين فيه الهداية...))<sup>(٧)</sup>، فقد بين أنه مستول في تأليفه هذا، وأن السائل قد اشترط عليه منهجا محددا في التأليف وأنه التزم به.

٦ - وقد يكون أكثر احتشادا للمقدمة إذا كان كتابه موجه إلى كبير من الكبراء كما في الرسالة النيروزية التي أهداها

(١) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٩٨-١٠٥).

(٢) ابن سينا، الإشارات والتبسيطات مع شرح الطوسي، (ق ١ / ١١٤-١١٦).

(٣) ابن سينا، عيون الحكمة، (ص ١).

(٤) ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٢٧).

(٥) ابن سينا، رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٤٣).

(٦) ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٥٠ - ٥١).

(٧) ابن سينا، رسالة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٧١).

إلى الشيخ الأمير السيد أبي بكر محمد بن عبد الرحيم، وخصه لتناول الحروف الواقعة في فواتح السور القرآنية<sup>(١)</sup>.

٧- والملاحظة العامة في مصنفات ابن سينا - كما يظهر من مقدماته - أنه مستول في أكثرها، وأن السائلين ربما اقترحوا هم خطة التصنيف، فيوافقهم ابن سينا على ذلك، مما يعني أن هؤلاء السائلين كانوا على درجة من العلم تسمح بذلك، أو تكون الخطة المقترحة هي خلاصة حوارهم مع شيخهم، ومن خلال شعوره بمدى حاجتهم العلمية يقترح ويعدل في أفكارهم، ثم يورد ذلك على لسانهم تحفيزاً لهم وتنشيطاً على المطالعة.

٨- يؤكد ابن سينا على أهمية دقة التعبير عن مذاهب الفلاسفة، وتحصيل آرائهم على وجه الصحة، فيقول في مقدمة رسالته في الأجرام العلوية: ((... هذه الرسالة حررتها في تعريف الرأي المحصل الذي ختمت عليه رواية الأقدمين في جوهر الأجسام السماوية، والعبارة عن مذهبهم المحقق عندي بمقدار اطلاعي على ما أخذهم...))<sup>(٢)</sup>.

٩- يميز ابن سينا بين العلوم الجزئية ومبادئها، والعلوم الكلية التي تبحث فيها مبادئ العلوم الجزئية، ويؤكد على أن مبادئ العلوم مسلمة لا كلام لصاحب العلوم الجزئية مع من ينكرها، وهذه الفكرة عند ابن سينا أساسية في منهجه في التصنيف، حيث لن يكون هناك جدل حول هذه المبادئ أو كلام حول أدلتها في العلوم الجزئية، بل في العلم الكلي لهذه العلوم، وفي ذلك يقول: ((هذا البحث الذي نحن فيه (الكلام في الأجرام العلوية) من جملة العلم الذي نسميه طبيعياً، والعلم الطبيعي والعلم الهندسي والعلم العددي وغير ذلك من العلوم التي يختص بشيء من الموجودات أو الموضوعات أو الموهومات، وبأحوال ذلك الشيء من جهة ما هو ذلك الشيء يسمى عندهم علماً جزئياً، وكل واحد من العلوم الجزئية فله مبادئ يتسلمها صاحب ذلك العلم يبنى عليها، ولا كلام له مع من جحدتها، أو عاند فيها من جهة ما هو صاحب ذلك العلم، بل مبادئ العلوم كلها في ضمان صناعتين: إما على السبيل البرهاني ففي ضمان الفلسفة الأولى، يسمى العلم الإلهي، وإما على سبيل الإقناع ففي ضمان الجدل، ويمكن أن تكون الصناعة الموسومة في عصرنا هذا بالكلام قريبة من مرتبة الجدل، وقليلة القصور عنها، وهذه الفلسفة الأولى يسمونها علماً كلياً، وذلك لأن الشيء الذي يبحث عنه فيه هو الموجود الكلي من جهة ما هو موجود كلي ومبديه، التي له من جهة ما هو موجود كلي، وهذا هو واحد هو الله تعالى، ولواحقه من جهة ما هو موجود كلي كالعلة والمعلول والكثرة والوحدة والقوة والفعل، وما ليس بمقتصر للحق على موجود دون موجود، وأما العلوم الجزئية فلا تبحث عن حال موجود من جهة ما هو موجود مطلق، بل من جهة ما هو موجود ما كالتطبيعي ينظر في الجسم القابل للحركة والسكون لا من جهة الموجود المطلق، ولا من جهة الجوهرية المطلقة، ولكن من جهة ما هو موجود شأنه كذا وكذا، أعني قبول الحركة والتغير والسكون، وتبحث أيضاً عن مبادئه التي تخصه من جهة ما هو كذا، لا عن المبدأ لموجوده المطلق، وتبحث عن عوارضه التي تخصه من هذه الجهة، كالامتزاج والافتراق والصعود والنزول وغير ذلك، وكذلك العددي مع العدد، والهندسي مع المقدار، وكل هؤلاء يتقلدون مبادئهم وأصولهم تقلد الفقيه مبدأه، وهو وجوب العلم بنص الكتاب وخبر الرسول والإجماع والقياس عن المتكلم، فإن حاول الفقيه تصحيح هذه الأصول فليس بما هو فقيه، ولكن بما استحال متكلماً، كذلك الطبيعي يتقلد عن الإلهي حال مبادئ الأجسام التي هي الهيولى والصورة ثم يبنى بعد ذلك))<sup>(٣)</sup>. وهذه قاعدة مهمة في منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا، وهو وضوح التمييز بين العلوم وموضوعاتها ومبادئها، وجزئيتها وكليتها. ويرى ابن سينا في النص السابق أن الصناعة الكلامية قريبة من مرتبة الجدل، مما يعني أنها ليست برهانية

(١) ابن سينا، رسالة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٩٢).

(٢) ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٢٧).

(٣) ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٢٨ - ٢٩).

١٠- يرتب ابن سينا المشتغلين بالفلسفة مراتب، فأدناها المشتغل بالفلسفة ممن لم يحكم الأصول فهؤلاء ينكرون ما لم يشاهدوه، وأعلى منهم المحققون من الحكماء يجوزون وقوع النوار، وأعلى منهم الصابرون بعد الفراغ من الاشتغال بالصناعة، وهؤلاء يقرون بوقوع الأمور النادرة لسعة علمهم، يقول ابن سينا: ((... وهؤلاء القوم المتفلسفة لما لم يعرفوا الأصول، وأخذوا يتعجبون من النادر، وأخذوا ينكرون أيضا ذلك النادر إذا لم يضطرهم إلى الإقرار به المشاهدة فأنكروا الوحي ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة وكثيرا من أمثال هذه الأشياء، وأما المحققون من الحكماء ففرقة موجبة لوجود جميع هذه الأشياء لما أمنت في البحث إمعانا مستقصيا، وفرقة مجوزة لما كادت أن تبلغ درجتهم ولم تبلغ بعد، والمشهورون من أهل الدرجة الأولى عددهم قليل، ويوشك أن يكون عدد من أعرفه منهم في هذه السنة آلاف سنة من المتفلسفة ثلاثة أو أربعة، ولهذا نحن ننكر أن يشتغل الناس بهذه العلوم، فإن المستعدين لها قليل، والمستفرغين من المستعدين أقل، والصابرين بعد الفراغ أقل كثيرا...))<sup>(١)</sup>، وهذا الكلام على مستوى منهج التصنيف يساعدنا في مخاطبة كل مرتبة بما يصلح لها.

١١- ولابن سينا موقف خاص من مشكلة المصطلح فرغم أنه صنّف في الحدود فإنه يدرك خطورة المشكلة، ويقول في صدر رسالته: ((... أما بعد فإن أصدقائي سألونني أن أملئ عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدتها، فاستعفيت من ذلك علما بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا، أو رسما، وأن المقدم على هذا بجرأة وثقة لتحقيق أن يكون من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الرسوم والحدود فلم يمنعم ذلك بل ألحوا عليّ بمساعدته إياهم وزادوا اقتراحا آخر وهو أن أدلهم على مواضع الزلل التي في الحدود، وأنا مساعدهم على مُلتَمَسِهِم، ومعترف بتقصيري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني، وخصوصا على الارتجال والبدئية إلا أني أستعين بالله واهب العقل، فأصنع ما يحضرنى على سبيل التذكير...)) ثم قال بعد أن ذكر شيئا مما اشترطه المنطقيون في الحدود: ((فمن أين للبشر أن يحصّل جميع الفصول المقومة للمحدود إذ كانت مساوية... وأما الحدود الناقصة والرسوم فأسباب عجزنا وتقصيرنا فيها كثيرة...))<sup>(٢)</sup>، ويؤكد ابن سينا على أن مشكلة المصطلح هي مشكلة موضوعية ترجع إلى عملية الاصطلاح في نفسها، وليس مشكلة ذاتية ترجع إلى الباحث فيقول: ((أما الصعوبة التي بحسب الحد الحقيقي فهي أمر ليس بعادتنا وإشفاقنا على نفسنا من الزلة، إنما هو بحسبها...))<sup>(٣)</sup>، ثم أخذ ابن سينا يشرح فيما يقع فيه التقصير في الحد والرسم بما هو معروف في علم المنطق<sup>(٤)</sup>. فرغم الشروح النظرية المطولة لمباحث التعريفات في منطقياته، فإن ابن سينا مدرك على المستوى التطبيقي لصعوبة عملية التعريف، وفي رسالته هذه يعتنى بتعريف المصطلحات الكبرى فحسب كالعقل والنفس، والصورة، والهيولي، والجسم، والطبيعة... ولهذا فكل ما ذكره (٧٢) حدا فحسب، وهو يعنى بالمعنى الفنى الاصطلاحى دون تعرض لأصل المعنى اللغوى، وطريقته في عرضه واضحة وسلسلة، وإذا كان للمصطلح أكثر من استعمال بيّن ذلك.

١٢- وقد كان لابن سينا طريقة ما في الاطلاع على مصنّفات غيره، تكشف لنا شيئا من طريقته في التصنيف، وهو الاهتمام بالمشكلات والمسائل الصعبة، كما توضح لنا منهجه في القراءة، وذلك أنه كان إذا وقع لديه كتاب جديد، لم يقرأ

(١) ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٥٣ - ٥٤).

(٢) ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٥٠ - ٥٢).

(٣) ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٥١).

(٤) ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٥١-٥٤). وط المعهد الفرنسى، (ص ١-٦).

جميعه، بل يقصد إلى المشكلات، يقول صاحبه أبو عبيد: ((إنه ما رآه (يعنى ابن سينا) ينظر في كتاب جديد على الولاء، بل يقصد المواضع الصعبة، والمسائل المشككة منه، فينظر ما قاله المصنّف فيها فتبين عنده مرتبته من العلم))<sup>(١)</sup>.

١٣ - ويتابع ابن سينا تقديم منهجه في القراءة في موضع آخر، حيث يؤكد على ضرورة أن يقوم على النقد الداخلي (استبطان المعاني) أكثر من النقد الخارجي (التعلق بالألفاظ والرسوم)، فيقول في نص ثرى للغاية رغم قصره: ((أما كتاب يحيى النحوى في مناقضة الرجل، فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف، وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم، وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب الشفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل حتى الموسيقى بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول، وتلك الشكوك ليست مما يفتن لعقدها الرسميون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبنى على فروع أصول من كتاب السماع الطبيعي، وتلك الفروع غير مصرح بها في السماع الطبيعي تصريحاً بالفعل بل بالقوة، فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني السماع الطبيعي عن زُبد تلك الفروع كان مفرطاً فيما يحاوله من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوى، ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأتوا البيوت من ظهورها دون أبوابها))<sup>(٢)</sup>، وهنا ينبه ابن سينا قارئ أى كتاب على أنه لا ينبغي أن يقف على ظاهره، بل لا بد أن يغوص في باطنه، وقد نبه على ذلك ثلاث مرات في كلامه: أولها بخصوص كتاب يحيى النحوى، وثانيها في سخريته من الرسميين الذين يقفون مع رسم الكلام دون أن يغوصوا إلى باطنه، وثالثها بخصوص كتاب السماع الطبيعي حيث يدعو القارئ إلى مخض زبده والتحول بما فيه من مستوى (بالقوة) إلى مستوى (بالفعل) وحتى لا يغلط في الفهم كغلط يحيى النحوى وغيره، بل وكغلط من حاول الرد على يحيى النحوى من دون هذا المنهج.

١٤ - ثم هو بعد ذلك في النص السابق يصرح لنا بمنهج تصنيفه لكتابه الشفاء: (الشرح - التفصيل - التفريع على الأصول - التحول بالأمر المفهومة بالقوة إلى المصرح بها بالفعل - حل الشكوك بما فيه قوة للنفس وغزارة للعلم - استيعاب خطة تصنيف علوم الأوائل). أما عن طريقته في تأليفه وملايسات ذلك فقد ذكره الشيخ باختصار فيما حكاه عنه تلميذه وصاحبه الجوزجاني أنه سأله شرح كتب أرسطوطاليس ((فذكر (يعنى ابن سينا) أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت، ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك فرضيت به... - ثم ذكر أحداثاً من تقلبات الدولة والأمور بابن سينا إلى أن قال - وأقام في دار أبى غالب العطار متوارياً، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة، فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل، وبقي فيه يومين، حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره، ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد، فكان ينظر في كل مسألة، ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات، ما خلا كتابى الحيوان والنبات، وابتدأ بالمنطق، وكتب منه جزءاً...))<sup>(٣)</sup>. ولهذا فلا نعجب إذا قدّم ابن سينا تقويمًا لكتابه حيث يقول: ((... كتاب الشفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل))<sup>(٤)</sup>.

(١) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٦٤).

(٢) ابن سينا، رسالة إلى الكيا (مقدمة المباحثات)، ضمن كتاب د/ بدوى أرسطو عند العرب، (ص ١٢١).

(٣) ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٤٤١).

(٤) ابن سينا، رسالة إلى الكيا (مقدمة المباحثات)، ضمن كتاب د/ بدوى أرسطو عند العرب، (ص ١٢١).

١٥- ومع كون الشفاء سايرَ فيها المشائين، سواء في موضوعاتها أو خطة تصنيفها، فإنها لا تخلو من نزاعات أصيلة بخصوص منهج التصنيف، ويؤكد ابن سينا على هذا بقوله في مقدمة الكتاب: ((غرضنا في هذا الكتاب... أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين، المبنية على النظر المرتب المحقق، والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد فيها زمانا طويلا، حتى استقام آخره على جملة اتفقت عليها أكثر الآراء، وهجرت معها غواشى الأهواء، وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة، وأورد الفروع مع الأصول، إلا ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نُبصره وتحقق ما نصوره، أو ما عذب عن ذكرى ولم يلح لفكرى، واجتهدت في اختصار الألفاظ جدا، ومجانبة التكرار أصلا إلا ما يقع خطأ أو سهوا، وتنبكت التطويل في مناقضة مذاهب جليلة البطلان، أو مكفية الشغل بما نقرره من الأصول ونعرفه من القونين، ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا، فإن لم يوجد في الموضوع الجارى يثباته فيه العادة، وجد في موضع آخر رأيت أنه ألبق به، وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكرى وحصلته بنظري، وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها، وفي علم المنطق، وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية، وإنما هي للصناعة الحكمية أعنى الفلسفة الأولى، فتجنبنا إيراد شيء من ذلك، وإضاعة الزمان به، وأخرته إلى موضعه... ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر، أسميه كتاب اللواحق... ويكون كالشرح لهذا الكتاب، وكتفريع الأصول فيه، ولى كتاب غير هذين الكتابين أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجهه الرأي الصريح، الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره، وهو كتابى فى الفلسفة المشرقية، وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة، ومن أراد الحق الذى لا مجمحة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترضى ما إلى الشركاء وبسط كثير... فعليه بهذا الكتاب. ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت فى ذلك من الأسرار اللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة...))<sup>(١)</sup>.

١٦- ولا يجد غضاضة من الابتكار والتعديل فى منهج التصنيف إذا وجد سببا موضوعيا لهذا، وفى ذلك يقول: ((ولنتكلم الآن فى الحيوان محتذين فى جميع هذا الكتاب حذو التعليم الأول، إلا فى تشريح أعضاء الإنسان، فإننا نؤثر أن نجمع التشريح والمنفعة فى موضع واحد، وفى أشياء قليلة، ونقص من الأخبار ما أفيض فيه، ونورد من الكلام النظرى ما يليق برأينا وجمعنا لهذه الفنون))<sup>(٢)</sup>، والكلام ظاهر لا يحتاج إلى بيان ما فيه من دلالة على أصالة ابن سينا، فقد اتبع الترتيب الصناعى كما فى التعليم الأول (الترتيب المشائى التقليدى) لا تقليدا بل عن اقتناع به من ناحية الصناعة، ولهذا فمتى وجدته غير محكم الترتيب، أو غير متنسق مع مذهبه هو الفلسفى يعدل عنه إلى ما يجعله متنسقا، وهو لا يبنى يضيف من مشاهداته وتجاربه وملاحظاته المبنية على التجربة الكثير فى ثانيا كلامه عن الحيوان، بحيث لا يكاد يخلو فصل من فصول ذلك من ملاحظاته<sup>(٣)</sup>.

١٧- وهو متى خالف نبه على مخالفة التعليم الأول وعلى سببها، فيقول مثلا: ((ويليق بنا أن نذكر حال الاختلاف فى المنى والجنين فى هذا الموضوع، لا على النسق الذى فى التعليم الأول، بل على ما نراه فى وقتنا أولى...))، فإذا فرغ

(١) ابن سينا، الشفاء - المنطق - المدخل، (ص ١٠ - ١١).

(٢) ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ٨ الحيوان، (ص ١).

(٣) انظر مثلا: ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ٨ الحيوان، (ص ٥٦، ٦١، ٦٨).

من موضع المخالفة نبه إلى الرجوع إلى خطة الأصل فقال ((فصل نرجع فيه إلى مأخذ التعليم الأول...))<sup>(١)</sup>.

١٨- وفي نص آخر للشيخ الرئيس يؤكد على ذلك السابق، وينبه على قواعد جديدة لمنهج في التصنيف، وذلك في أول الطبيعيات، وأول هذه القواعد: قاعدته في الجدل مع المخالفين. وثانيها: كيفية تناول المسائل الخلافية والتفصيل فيها. وثالثها: منهج الشرح في نظره. ورابعها: أسباب عدوله عن التصنيف بمنهج الشرح إلى التصنيف بمنهج التأليف المستقل. وخامسها: أنه ينبغي على كل مصنف أن يكون ديدنه طلب الحق فحسب. وسادسها: أن غرضه من التصنيف العلم والمعاني دون التعلق بالألفاظ والمشاححة فيها على الطريقة التي يجرى عليها الشراح في شروحوهم، وأن من أراد ذلك فليرجع إلى كتب الشراح. يقول: ((وإذا قد فرغنا بتيسير الله وعونه مما وجب تقديمه في كتابنا هذا وهو تعليم اللباب من صناعة المنطق، فحرى بنا أن نفتح الكلام في تعليم العلم الطبيعي، على النحو الذي تقرر عليه رأينا وانتهى إليه نظرنا، وأن نجعل الترتيب في ذلك المقام مقارنا للترتيب الذي تجرى عليه فلسفة المشائين، فنشدد فيما هو أبعد عن البداية والنظر الأول، والمخالف فيه أبعد من الجاحد، ونتساهل فيما نفس الحق تكشف عن صورته، ونشهد على المخالف بمرائه وجحده، وأن لا يذهب عمرنا في مناقضة كل مذهب، أو العدول عن الاقتصاد في مناقضته على البلاغ، فكثيرا ما نرى المتكلمين في العلوم إذا تناولوا بنقضهم مقالة واهية، أو أكبوا ببيانهم على مسألة يلحظ الحق فيها عن كتب، نفضوا كل قوة، وحققوا كل قسمة وسردوا كل حجة، فإذا تلججوا في المشكل وخلصوا إل جانب المشتبه مروا عليه صفحا، ونحن نرجو أن يكون وراء ذلك سبيل مقابلة لسبيلهم، ونهج معارض لنهجهم، ونجتهد ما أمكن في أن ننشر عنم قبلنا الصواب، ونعرض صفحا عما نظنهم سهوا فيه، وهذا هو الذي صدنا عن شرح كتبهم وتفسير نصوصهم، إذ لم نأمن الانتهاء إلى مواضع يظن أنهم سهوا فيها فنضطر إلى تكلف اعتذار عنهم، أو اختلاق حجة وتمحلها لهم، أو إلى مجاهرتهم بالنقض، وقد أغنانا الله عن ذلك، ونصب له قوما بذلوا طوقهم فيه وفسروا كتبهم فمن انتهى الوقوف على ألفاظهم، فشروحوهم تهديه، وتفاسيرهم تكفيه، ومن نشط للعلم والمعاني فسيجدها في تلك الكتب منثورة، وبعض ما أفاده مقدار بحثنا مع قصر عمرنا في هذه الكتب التي عملناها وسميناها كتاب الشفاء...))<sup>(٢)</sup>.

١٩- ومن الأسباب التي تدعوه إلى المغايرة: تطور العلم، وحصول ما جدّ فيه بعد الأصول المشائية، ومن أمثلة ذلك أن بنى علم الهيئة من الرياضى على المجسطى لبطليموس، ثم أضاف مقالة في آخره ترجم لها بقوله ((ابتداء المقالة المضافة إلى ما اختصر من كتاب المجسطى مما ليس يدل عليه المجسطى))، ثم قال في صدرها: ((إنه يلزمن أن نطاق بين المذكور في المجسطى وبين المعقول من العلم الطبيعي، ونعرف كيفية وقوع هذه الحركات، وأن نورد من الفوائد ما أدرك بعد المجسطى))<sup>(٣)</sup>.

٢٠- فالشيخ الرئيس لا يتابع عن تقليد، ولا يفارق عن عناد، وليس الاختلاف عنده لمجرد المخالفة، وله نص يؤكد على هذه الفكرة عنده إذ يقول المقالة الرابعة من الحساب (المتواليات العشر): ((وقد جرت العادة أن نذكر في هذا الموضوع المناسبات وأصنافها وخواصها، ومن الناس من يخترع للمناسبات شروحا كثيرة، يبلغ بها عشرين وجها، ومنهم من

(١) ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ٨ الحيوان، (ص ١٤٤-١٤٥، ١٥٨).

(٢) ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعي، (ص ٣-٤). وراجع مقال آخر في علم الهيئة عنده حيث اختار أن يحذو حذو بطليموس في المجسطى إلا في أشياء يسيرة نبه عليها، راجع: الشفاء، الرياضيات، ٤ علم الهيئة، (ص ١٥).

(٣) ابن سينا، الشفاء، الرياضيات، ٤ علم الهيئة، (ص ٦٥١).

اقتصر على عشرة، وهو المنقول من القديم، ومن غرضي أن أقتصر على تلك العشرة، وعلى الاقتصار عليها، فليس تميل نفسى إلى إيراد جميع ما أورده وذكر جميع ما قالوه، فذلك مما لا محصول له، وأنت فيجب أن تعلم أن هذه المناسبات المعتبرة أكثر محصولها فيما بينها تفاوت...<sup>(١)</sup>.

٢١- وفي ضوء ما تقدم يمكن القراءة بعين النقد لما قاله د/ بدوى فى مقدمة تحقيقه للبرهان من الشفاء: ((حاول ابن سينا أن يحاذى التعليم الأول فى نصه الأصيل دون الشراح، وكرر هذه الرغبة فى كل فصل تقريبا... ثم حاول إلى جانب هذا أن يفيد مما قاله الشراح اليونانيون عامة، وما يرتضيه من أقوال الشراح العرب خاصة... ولكنه لا يلتزم فى هذه المحاذاة للتعليم الأول قاعدة ثابتة، فأحيانا يقتبس نصا منه ولكن يدمجه فى خلل كلامه، فلا يميزه بنصه، وأحيانا أخرى وهذا هو الأغلب يعرض المسائل الواردة فى التعليم الأول دون تقييد بنص... والنتيجة فى نظرنا أن المتبع لنص كتاب البرهان لأرسطو حين يقارن ما ورد فيه بما أورده ابن سينا فى برهان الشفاء لا يعثر على جديد خليق بهذا الاسم، فليس من الجدة فى شىء أن تزيد بعض الأمثلة والشواهد... وليس من الجدة فى شىء ترتيب الكلام فى العرض ترتيبا آخر غير الترتيب الذى سار عليه أرسطو فى نص كتاب البرهان))<sup>(٢)</sup>.

٢٢- فى ضوء ما تقدم، تصبح مغايرة الترتيب عند ابن سينا إذا وقع فلأمر موضوعى منهجى أو لأمر صناعى منطقي، وليس لأمر شكلى خارجي، ومن هنا لا نملك موافقة د/ بدوى فى هذه العبارة الأخيرة من كلامه.

٢٣- وقد دفع د/ مذكور كلاما نحو هذا وردّه بخصوص مدخل الشفاء، فقال: ((تلقى ابن سينا إيساغوجي ومعه شروحه الحديثة والقديمة، العربية والمعربة، فتأثر بها جميعا وأخذ عنها، وبذا نخطف إن زعمنا أن مدخله ليس شيئا آخر سوى إيساغوجي، فإنه وإن حاكاه أضاف إليه أبوابا لم يعرض لها فرفوربوس أو توسع فيما أكتفى بالإشارة إليه، فتحدث مثلا عن حقيقة المنطق، وصلته بالعلوم الأخرى، وعن موضوعه ومنفعته، وعن الفكر واللغة، وعقد فصلا للوجود الثلاثي للكليات، فقسم الجنس إلى طبعي وعقلي ومنطقي، وهذا الصق ما يكون بنظرية المعرفة، وبذا أضحي مدخله مقدمة حقيقية للمنطق جميعه، بدل أن يكون مقدمة للمقولات فقط...))<sup>(٣)</sup>.

٢٤- ومن منهج تصنيفه فى الشفاء: العناية بالتوضيح، وأسباب الانتقال من موضوع إلى آخر وأمثلة ذلك كثيرة جدا كما نراه فى عامة فصول ((السماع الطبيعي)) مثلا، ويتميز العلوم الفلسفية بعضها عن بعض، والتبويب الدائم على وجوه الاتفاق والاختلاف بينها، لتمييز ذلك فى الذهن، ومن أمثله تنبيهه على الفرق بين البراهين الرياضية والهندسية والبراهين الطبيعية<sup>(٤)</sup>.

٢٥- ومن منهج تصنيفه فى الشفاء: الوعي الدقيق بطبيعة المذهب الفلسفي، وأنه محاولة للتفسير فحسب، ولا ينبغي التكلف فى حل كل تناقض يفشل المذهب فى تفسيره، وقد أشار إلى ذلك عند بحثه فى اختلافهم فى نسبة الحركة إلى المقولات، فيقول بعد أن يذكر مذاهبهم فيها ويناقشها: ((وأما نحن فإننا لا نتشدد كل التشدد فى حفظ القانون المشهور من أن الأجناس<sup>(٥)</sup> عشرة، وأن كل واحد منها حقيقي الجنسية، ولا شىء خارج منها))<sup>(١)</sup>، فالأجناس والمقولات

(١) ابن سينا، الشفاء - الفن الثاني فى الرياضيات - ٢ الحساب، (ص ٦٥).

(٢) أ/د بدوى، مقدمة تحقيق البرهان لابن سينا، (ص ٤٣-٤٥) باختصار واسع.

(٣) د/ مذكور، مقدمة المدخل (مدخل الشفاء)، (ص ٥١).

(٤) ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعي، (ص ٤٥).

(٥) الأجناس العشرة هنا هى المقولات العشرة عند المتأخرين: الجوهر، الكم، الإضافة، الكيف، الأين، متى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال، انظر: ابن

عنده هي مجرد محاولة للتفسير، ولا مانع من أن يخرج شيء عنها، ولا مانع أيضا من أن يشترك شيء في أكثر من مقولة مثل الحركة، وقد أفاض في بيان ذلك في الفصل التالي<sup>(٢)</sup>.

٢٦- وفي هذا النص يطرح ابن سينا فكرة مهمة، وينقض بها أساس القسمة العقلية التي بنى عليها حصر المقولات أو الأجناس في تلك العشرة، ودعوى أن تنتظم الموجودات كلها، ولا يخرج عنها شيء، فيذهب ابن سينا إلى أنه لا ينبغي التشديد في ذلك الحصر، فيجوز أن يخرج شيء عنه.

٢٧- ومن منهج تصنيفه في الشفاء: الترتيب الصناعي المحكم، والحركة دائما من العام إلى الخاص، ومن أمثلته أنه بدأ أولا ببيان المبادئ العامة للأمور الطبيعية، ثم انتقل العوارض العامة، وبدأ الكلام فيها عن الحركة والسكون لأنه ((لا أعلم لها من الحركة والسكون، والسكون كما سنيين من حاله عدم الحركة، فحرى بنا أن نقدم الكلام في الحركة))<sup>(٣)</sup>.

٢٨- وهو دائما يتحسس طريقه إلى الخاص بعناية شديدة، ويتخير فيها اللحظة المناسبة للانتقال من العام إلى الخاص، مدركا في وعى عميق بميزات العام، وبآثار الانتقال إلى الخاص، ومن نماذج هذا قوله في أول الفن السادس من الطبيعيات، وهو يبحث في طريقة لتناول مشكلة النفس، ليست النفس الإنسانية فحسب بل والحيوانية والنباتية أيضا، ويتبصر طريقه جاهدا، فيقول رحمه الله: ((وبقى لنا من العلم الطبيعي: النظر في أمور النباتات والحيوانات، ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم، والأعضاء وكان أولى ما يكون علما بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولا في النفس، ولم نر أن نبت علم النفس فتكلم أولا في النفس النباتية والنبات، ثم في النفس الحيوانية والحيوان، ثم في النفس الإنسانية والإنسان، وإنما لم نعمل ذلك لسببين: أحدهما أن هذا التبتير مما يوعر ضبط علم النفس المناسب لبعضه لبعض. والثاني: أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتغذية والتوليد، ويجب لا محالة أن ينفصل عنه بقوى نفسانية تخص جنسه، ثم تخص أنواعه، والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات هو ما يشارك فيه الحيوان، ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسي في النبات، وإذا كان الأمر كذلك لم تكن نسبة هذا القسم من النظر إلى أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان، إذ كانت نسبة الحيوانات إلى هذه النفس نسبة النبات إليها، وكذلك أيضا حال النفس الحيوانية بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الأخرى، وإذ كنا إنما نريد أن نتكلم في النفس النباتية والحيوانية من حيث هي مشتركة وكان لا علم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك وكنا قليلي الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس، ونبات نبات، وحيوان حيوان لتعذر ذلك علينا فكان الأولى أن نتكلم في النفس في كتاب واحد، ثم إن أمكننا أن نتكلم في النبات والحيوان كلاما مخصصا فعلنا، فلأن نُقدِّم تعرّف أمر النفس، ونؤخر تعرّف أمر البدن أهدي سبيلا في التعليم من أن نقدم تعرّف أمر البدن ونؤخر أمر النفس، فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة البدن في معرفة الأحوال النفسانية، على أن كل واحد منهما يعين على الآخر وليس أحد الطرفين بضروري التقديم إلا أننا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أعليناه من العذر، فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه. فهذا هو الفن السادس، ثم تلوه في الفن السابع بالنظر في أحوال النبات، وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوانات، وهناك نختم العلم الطبيعي، وتلوه بالعلوم الرياضية في فنون أربعة، ثم

سينا، النجاة، (ص ١٢٧-١٢٨، ط مصر).

(١) ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعي، (ص ٩٧).

(٢) ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعي، (ص ٩٨-١٠٧).

(٣) ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعي، (ص ٨١).



نتلو ذلك كله بالعلم الإلهي ونردفه شيئاً من علم الأخلاق ونختم كتابنا هذا به<sup>(١)</sup>، ويعجز البيان أمام هذه النصاعة وذاك الوضوح عند الشيخ الرئيس رحمه الله للمنهج ولإدراك مشكلة البحث والإمكانيات العلمية المتاحة، وطرق الحل وميزات كل طريق وعيوبه، والموازنة بينها، واختيار الأفضل إذا كان، وبيان المساحة التي يمكن فيها الاختلاف بلا مناقشة، حيث يكون الاختيار لا عن ضرورة علمية، فلتختر ما شئت من الاحتمالات الجائزة غير مترجحة الأطراف.

٢٩- وهذا المنهج في الحركة من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي اتبعه الشيخ أيضاً في القانون في الطب، وقد بين هذا بقوله: ((... وبعد فقد التمس مني بعض خلص أخواني ومن يلزمني إسعافه بما يسمح به وسع أن أصنف في الطب كتاباً مشتملاً على قوانينه الكلية والجزئية اشتمالاً يجمع إلى الشرح الاختصار، وإلى إيفاء الأكثر حقه من البيان [و] الإيجاز، فأسعفته بذلك، ورأيت أن أتكلم أولاً في الأمور العامة الكلية في كلا قسمي الطب أعنى القسم النظري والقسم العملي، ثم بعد ذلك أتكلم في كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم جزئياتها، ثم بعد ذلك في الأمراض الواقعة بعضو عضو، فأبتدئ أولاً بتشريح ذلك العضو، ومنفعته، وأما تشريح الأعضاء المفردة البسيطة فيكون قد سبق مني ذكره في الكتاب الأولى الكلي وكذلك منافعها، ثم إذا فرغت من تشريح العضو ابتدأت في أكثر المواضع بالدلالة على كيفية حفظ صحته، ثم دلت بالقول المطلق أمراضه وأسبابها وطرق الاستدلالات عليها وطرق معالجتها بالقول الكلي أيضاً، فإذا فرغت من هذه الأمور الكلية أقبلت على الأمراض الجزئية، ودلت أولاً في أكثرها أيضاً على الحكم الكلي في حده وأسبابه ودلائله، ثم تخلصت إلى الأحكام الجزئية، ثم أعطيت القانون الكلي في المعالجة ثم نزلت إلى المعالجات الجزئية بدواء دواء بسيط أو مركب... وإن أقر الله تعالى في الأجل وساعد القدر انتصبت لذلك انتصاباً ثانياً، وأما الآن فياني أجمع هذا الكتاب وأقسمه إلى كتب خمسة على هذا المثال: الكتاب الأول: في الأمور الكلية في علم الطب. الكتاب الثاني: في الأدوية المفردة. الكتاب الثالث: في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضو عضو من الفرق إلى القدم ظاهرها وباطنها. الكتاب الرابع: في الأمراض الجزئية التي إذا وقعت لم تختص بعضو وفي الزينة. الكتاب الخامس: في تركيب الأدوية<sup>(٢)</sup>). وهو بعد ذلك يقسم الكتاب إلى فنون، والفنون إلى تعاليم أو مقالات، والتعاليم والمقالات إلى فصول، وبعض الفصول قد تنقسم إلى جُمَل، ثم تعود الجُمَل فتقسم إلى فصول أصغر مرة أخرى، وهكذا بحسب المادة، وربما غير في شيء من ذلك بحسب ما يقتضيه محل البحث، فينقسم التعليم إلى جُمَل، والجمل إلى فصول.

٣٠- إذن نفس المنهج بنفس مجاله على الخطة والتصنيف، وبنفس تغيراته بحسب الموضوع، فروح منهج البحث

ومنهج التصنيف واحدة عند ابن سينا سواء في علوم الفلسفة أو في الطب أو في غيرها، والذي يتغير هو الموضوع فحسب.

٣١- أما النجاة - فبالإضافة إلى ما سبق من كلام عنه - فإنه تبرز فيه أيضاً فكرة الحركة من الكلي إلى الجزئي،

كما تظهر فيه فكرة الاقتصار على الضروري، تلك الفكرة التي سنها في أبرز صورها فيما بعد عند ابن رشد، ولكننا نجد جذورها لها عند ابن سينا في النجاة حيث يقول: ((... فإن طائفة من الأخوان سألوني أن أجمع لهم كتاباً يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز إلى الخاصة ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة، وسألوني أن أبدأ فيه بإفادة الأصول من علم المنطق، ثم أتلوها بمثلها من علم الطبيعيات، ثم أورد من علمي الهندسة والحساب ما لا بد منه لمعرفة القدر الذي يقرون بالبراهين على الرياضيات... ثم أورد العلم الإلهي على أبين وجه وأوجزه وأذكر فيه حال المعاد والأخلاق

(١) ابن سينا، الشفا - الفن السادس من الطبيعيات - القسم الأول، (ص ٧-٨).

(٢) ابن سينا، القانون في الطب، (٢/١ - ٣).

والأفعال النافعة فيه لدرك النجاة من العرق في بحر الضلالات فأسعفتهم بذلك، وصنفت الكتاب على نحو ملتصمهم...))<sup>(١)</sup>، وهو كعادته يبدأ أقسام الكتاب الثلاثة المنطقي والطبيعي والإلهي بمحاولة تحديد مجرى البحث فيه باستخدام القسمة العقلية<sup>(٢)</sup>. ومع أهمية الكتاب التي سبق الإشارة إليها في القسم الأول من هذه الملاحظات، فيبقى أن الكتاب خلا من تلك النظرات والإشارات واللطائف التي امتلأ بها الشفاء، وتجرد مشائيا محضا إلا في النادر، ولا شك أنه في ذلك واف بشرطه ومنهج الذي التزمه في مقدمته، وإنما يعاب على المصنف عدم الوفاء بذلك، والكتاب في هذا الحدود له موقعه الذي لا يقارن به غيره كمدخل للفلسفة المشائية.

٣٢- ويعتبر كتاب الإشارات والتبهيها بين المؤلفات السنيوية بيتمة العقد، وجوهرة التاج الثمينة، وثمره النضج الكامل، يمتاز بسمو أسلوبه، وعمق أفكاره، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى<sup>(٣)</sup>، فالكتاب يعبر عن رأى ابن سينا في دور النضج، وهو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده، وخاصة في الفصول الثلاثة الأخيرة منه، والتي تناولت التصوف، ووصفها الفخر الرازي بأنها أجل ما في الكتاب، حيث رتب ابن سينا علوم الصوفية ترتيبا وُصف بأنه ما سبقه فيه من قبله ولا لحقه من بعده<sup>(٤)</sup>.

٣٣- وبالإضافة إلى ما تقدم في القسم الأول من الملاحظات حول هذا الكتاب فإن أبرز شيء يمكن ملاحظته في منهج تصنيف ابن سينا فيه أنه يعطى خلاصة خبرته الفلسفية في الإشارات التي تمثل تمهيدات ومداخل للإشارات التي يقدم بها بين يدي المباحث الأساسية المعتادة، فمدخل النهج الأول (المنطق) في غرض المنطق، والإشارات أو الفصول الأربعة التالية<sup>(٥)</sup> هي تمهيدات في معنى المنطق والمراد بالفكر وكيفية انتقاله من المعلوم إلى المجهول... ليأتي في الإشارة الخامسة أو الفصل الخامس الكلام على مباحث الألفاظ الذي اعتدنا البداية به.

٣٤- وهو يعني فيه ببيان مآخذ المسائل والعلاقات بين المباحث، والتصريح بالمضامين التي حصلها خلال رحلته الفلسفية، والتي ربما لا نجد لها بهذا الوضوح في غيره، وهو يُعنى بكل ذلك أكثر مما يهتم بإيراد المسائل والمباحث الفلسفية التقليدية، وتظهر إشارات وتبهيهاته دائما كإضاءات كاشفة للمعاني الغامضة، أو تحديد لموضع الإشكال في مبحث ما، أو الثمرة المرجوة من ورائه، أو أثره في مبحث آخر، فالكتاب جولة فلسفية حرة ومركزة.

٣٥- ومثله مثل النجاة، يخلو كتاب الإشارات والتبهيها غالبا من ذكر الخلاف الفلسفي في القضايا، ويميل به نحو الاختصار والإيجاز، وإن كان يتعرض أحيانا لنقد بعض الأخطاء العلمية التي يقع فيها بعض المشتغلين بهذه الصناعة<sup>(٦)</sup>. وتعتبر الأنماط الثلاثة الأخيرة التي تناول فيها الشيخ الرئيس التصوف هي الأمر الأساسي المميز للكتاب.

٣٦- أما عيون الحكمة ورغم ما تقدم من حديث د/ بدوى عنه، وأنه مختصر تعليمي، ((ليس لنا أن نتنظر منه أن يأتي بجديد)) فإنه في ضوء مناهج التصنيف ما زال هناك سؤال قائم: فما هو منهج تصنيف ابن سينا لمختصر تعليمي؟ إن التعامل مع هذا النص الموجز البسيط من خلال أداة منهجية مقترحة يمكنها أن تلاحظ شيئا جديدا بخصوصه، فلقد سار

(١) ابن سينا، النجاة، (ص ٢-٣، ط مصر).

(٢) ابن سينا، النجاة، (ص ٣، ١٥٨، ٣٢٢، ط مصر).

(٣) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٤٦).

(٤) د/ عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٧٢ - ٢٧٣).

(٥) ابن سينا، الإشارات والتبهيها مع شرح الطوسي، (ق ١/١١٧-١٣٨).

(٦) ابن سينا، الإشارات والتبهيها مع شرح الطوسي، (ق ١/١٨٥، ٢١٥، ٢٢٠).

ابن سينا في هذا المختصر التعليمي على طريقة الضوابط والقواعد الكلية، المتتالية التي يسردها سردا قاصدا به ضبط الفصول التي يتكلم فيه، دون أن يربط بين ذلك ربطا ظاهرا، فمثلا يقول في مطلعها: ((كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء منه على جزء معناه فهو مفرد... وكل لفظ تريد أن تدل بجزء منه على جزء معناه فهو مركب... وكل لفظ تدل به على أشياء كثيرة بمعنى واحد فهو كلي...)) ويمضي هكذا إلى آخر الفصل، بل إلى آخر الكتاب منتقلا من فصل إلى آخر حسب الخطة التي ينتويها، والمدخل المعتاد في المتون أن نقول: اللفظ إما مفرد أو مركب، فالمفرد كذا، والمركب كذا، ومن جهة أخرى إما كلي أو جزئي، فالكلي... وهكذا تمضي الأقسام مع بيان وجه القسمة، وأقسامها وما يتعلق بها من مسائل. فهذه هي الطريقة التقليدية التعليمية الشائعة التي ما على الطالب إلا استظهارها وفكها أو شرحها على شيخه أو من خلال الشروح، حيث تقدم له هذه الطريقة القسمة والأقسام والمسائل وليس عليه إلا الحفظ والفهم. أما طريقة ابن سينا فلم تمض هكذا، بل هو يقتصر على ذكر الأقسام ووجه القسمة، وعلى القارئ أن يُعمل عقله في الوصول إلى نتيجة ذلك بملاحظة القسمة، وجمع الأقسام معا. ويتراوح كلام ابن سينا بين التقسيم والضبط بالقاعدة الكلية لكل باب دون ذكر مسائله غالبا، بينما في المختصرات التعليمية من المفترض ذكر أمهات المسائل، فابن سينا هنا يتوجه بخطابه إلى من تعدى مرحلة الطلب ويحتاج إلى الضبط والتفصيل ولمّ شتات القواعد في الذهن. وفي ضوء هذا يمكن انتقاد توصيف عيون الحكمة على أنه ((مختصر تعليمي)) التي وصفه بها د/ بدوي، بل هو مختصر فحسب، وإذا أردنا وصفه فلن نجد أفضل مما وصفه به مؤلفه ((عيون الحكمة)).

٣٧- وعن كتابه الإنصاف تحدث ابن سينا بوضوح عن منهجه في التصنيف، ذلك الكتاب الذي فُقد في حياته حيث يقول: ((... إني كنت قد صنفت كتابا سميت به كتاب الإنصاف، وقسمت العلماء فيه: قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللدد تقدمت بالإنصاف، وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة، وأوضحت شرح المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر أثولوجيا، على ما في أثولوجيا من المطعن، وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حُرر لكان عشرين مجلدة، فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهة... وأنا بعد فراغى من شيء أعمله أشغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا، لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم، والآن فليس يمكنني ذلك ولا لي مهلته ولكن أشغل بمثل الأسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم، وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يُجرى مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف...))<sup>(١)</sup>.

٣٨- إذن فمنهج تصنيف كتاب الإنصاف يقوم على: ١- إشعال حركة الجدل بين المشرقيين والمغربيين، وقيام ابن

سينا حكما بالإنصاف بين الاثنين، وبغض النظر عن الاختلاف في تفسير مراده بالمشرقيين والمغربيين<sup>(٢)</sup>، ومن المتخيل -

(١) ابن سينا، رسالته إلى الكيا (مقدمة رسالة المباحثات)، ضمن كتاب د/ بدوي أرسطو عند العرب، (ص ١٢١).

(٢) عرض لشيء من ذلك: أ/ بدوي، أرسطو عند العرب، (ص ٢٤ - ٣١، ٣٤ المقدمة)، وانتهى إلى أن المغربيين عنده: هم الشراح القدماء الأغرقي، والمشرقيين: هم المشاءون من أهل بغداد. وقد توسعت أ/د مرفت عزت بالي في بيان ذلك وعرض اتجاهات الباحثين وما تقدمه هذه الاتجاهات من حلول وتناقضات مع مذهب ابن سينا، ومناقشة رأي د/ بدوي على الخصوص، وذلك في دراستها: الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، (ص ٨٣ - ٩١). وعلى رأي د/ بدوي هذا يكون الخلاف هنا داخل المدرسة المشائية فحسب، وهو متسق تماما مع النصوص التي قدمها د/ بدوي خاصة رسالة (التعليقات على حواشي النفس لأرسطاطليس، ص ٧٤ - ١١٦)، والتي من الواضح للغاية أن تحت يد ابن سينا عمل أو أكثر لفلاسفة الإسلام علقت على كتاب النفس لأرسطو وأبدت شكوكا واعتراضات عليه يرى ابن سينا أنها لم تحسن فهم مذهب أرسطو، إلا أنه يتناقض مع كون مذهب ابن سينا الذي حاول الترويج له (الحكمة المشرقية)، ورغم أن من تعرض للموضوع - بحسب عرض الدكتورة ميرفت - اتجهوا جميعا إلى محاولة وضع تفسير

نظرا لفقد النص - أن يكون منهجه في التصنيف هكذا: (قال المشركيون... واحتجوا بكذا، وقال المغربون... واحتجوا بكذا وأجابوا بكذا، وعارضهم المشركيون بكذا... فأجابوا بكذا... والإنصاف كذا وكذا)). ٢- استيعاب المسائل، واستقصاء الأقوال. ٣- شرح المواضيع المشككة. ٤- التعليق على سهو الشراح. ٥- تحقيق الرياضة النفسية والنزهة العقلية الجميلة بالنظر في الخصومات الفلسفية.

٣٩- وفي ضوء هذا التحليل فإن أقرب رسالة إلى هذه الطريقة هي رسالة (التعليقات على حواشي النفس لأرسطاطاليس) والتي يرى د/ بدوى أن ((لب كتاب الإنصاف ووظيفته يمكن أن يستخرج من هذا النص على وجه التخصيص))<sup>(١)</sup>.

٤٠- وبناء على منهج تصنيف ابن سينا للإنصاف وهذا اللب والوظيفة اللذان ذكرهما د/ بدوى فإنها جميعا لا تساعد على تأييد كون الرسالتان المنشورتان<sup>(٢)</sup> قبل رسالة (التعليقات) هما من بقايا كتاب (الإنصاف)، وخلافا لما جزم به د/ بدوى بخصوصهما<sup>(٣)</sup>، وإن بقيت صحة نسبتها لابن سينا سليمة، لكن كونها من الإنصاف أصبح موضع شك لافتقادهما لمنهج تصنيف الإنصاف الذي نص عليه ابن سينا، والوحيدة التي فيها روحه هي هذه الرسالة (التعليقات) متفقين في ذلك مع رأى د/ بدوى بخصوصها<sup>(٤)</sup>، وهنا تبرز وظيفة منهج التصنيف كأداة نقدية، يمكن استخدامها في النقد الداخلي للنص.

٤١- وطريقة ابن سينا في كتابه (المباحثات)<sup>(٥)</sup> تذكرنا مباشرة بما سبق الكلام عنه عند الفارابي من الكتابة في عدة مصنفات بطريقة الكناش، أو المنتخبات والمختارات، والتي ضمنها خلاصة فكره الفلسفي<sup>(٦)</sup>. والمباحثات السنيوية تجرى على هذه الطريقة المدهشة ولقدّم لنا ابن سينا من خلالها (٥٠٠) مباحثة أو مختارة أو لطيفة أو صيد الخاطر أو فيضه، فلنسمها ما شئنا فقد آثر هو عدم تسميتها بشيء، وسردها سردا، منتقلا بنا بين شتى صنوف المعارف العقلية والتجارب العملية والخبرات الخاصة به والتي لا تقتصر على المشكالات الفلسفية النظرية، بل أيضا تعرض لبعض مشكالات الحياة المعتادة وكيف يواجهها هو بعقليته الفلسفية، والتي آثر عرضها بهذه الطريقة التي لا تفقد جدتها وروعيتها، رغم فقدان منهج تصنيف منطقي صارم لها، ويبقى أن لها منطقيتها الخاصة التي سبق الحديث عنها عند الكلام على الفارابي.

٤٢- وابن سينا مدرك لأهمية التصنيف في مواجهة الشبهات، ولهذا يعتنى بالإجابة عن سألته، ولو كان في أمر ماسّ بالعقيدة كإنكار النبوات، فهذا رجل تتأكد عنده الشبهات فيها ويسألها رفعها عنها فيجوابه، ويصدره بقوله:

أحادي (للمشركين) عند ابن سينا، مقدمين حلولاً متنوعة لرفع التناقض والتعارض بين نصوص ابن سينا السابقة وبين مذهبه الخاص، رغم كل ما سبق فإنه من الممكن طرح خيار آخر جديد بازدياد ابن سينا في استخدام مصطلح (المشرق) فقد استخدمه للدلالة على جمهور المشائين الشرقيين الذين لم يحسنوا فهم مذهب أرسطو في مقابل المشائين اليونانيين القدماء الذين أحسنوا الفهم، وقد استخدم المشرق في وصف الحكمة (الحكمة المشرقية) لتقابل (الفلسفة المشائية). وهذا الازدواج في المصطلح هو الذي يميل إليه الرأي، بناء على ازدواج الموقف الفلسفي السنيوي، ومن خلال النصوص التي قدمها د/ بدوى والتي لا يمكن أبداً من خلال أن يفهم المشركين على فلاسفة الإشراف، حيث أنطقهم ابن سينا بأراء مشائية محضة، مع ثبوت استخدامها أيضاً لمصطلح الحكمة المشرقية المقابلة للمشائية.

(١) ابن سينا، رسالة (ومن كتاب الإنصاف - شرح كتاب حرف اللام)، (ص ٢٢ - ٣٣)، ورسالة (تفسير كتاب أولوجيا من الإنصاف)، (ص ٣٧ - ٧٤) ضمن: أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، وانظر كلام د/ بدوى عليها (ص ٢٢ - ٣٣ من المقدمة).

(٢) ابن سينا، رسالة (التعليقات على حواشي النفس لأرسطاطاليس)، (ص ٧٤ - ١١٦)، ضمن: أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، وانظر نص كلام د/ بدوى (ص ٣٤ المقدمة).

(٣) أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، (ص ٢٧ - ٢٩ المقدمة).

(٤) أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، (ص ٢٨ المقدمة).

(٥) ابن سينا، رسالة المباحثات، ضمن كتاب د/ بدوى أرسطو عند العرب، (ص ١١٧ - ٢٣٩). وانظر كلام د/ بدوى بخصوصها في مقدمته (ص ٣٥ - ٤٠).

(٦) انظر هنا: (ص ٢٤٤).

((سألت أصلحك الله تعالى أن أجعل جمل ما خاطبتك به في إزالة الشكوك المتأكدة عندك في تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب ولم يقد عليه حجة لا برهانية ولا جدلية ومنها ممتعة تجرى مجرى الخرافات التي للاشتغال في استيضاحها من المدعى ما يستحق أن يهزأ به في رسالة؛ فأجبتك مد الله في عمرك إلى ذلك))<sup>(١)</sup>، لم يعنف ابن سينا السائل، ولا تعسف معه في الرد، بل بدأه بالدعاء له، ثم أخذ في تناول شبهاته بالتفصيل.

٤٣ - ولا يكتفى ابن سينا باتباع الأسلوب الرمزي في قصصه الفلسفي، بل أحيانا يحاول التنظير والتأطير لهذه الرمزية، كما في الرسالة النيرونية، وهي محاولة لفهم حروف فواتح السور - كما سبقت الإشارة - والوقوف على ما في هذه الفواتح من رموز، عن طريق إيضاح مراتب الوجود، وجعل كل حرف من حروف (أبجد هوز...) بإزاء مرتبة من مراتب الوجود، فالألف تدل على الباري، والباء على العقل، والجيم على النفس، والدادل على الطبيعة هذا إذا أخذت بما هي ذوات، ثم الهاء على الباري والواو على العقل والزاي على النفس والحاء على الطبيعة هذا إذا أخذت بما هي مضافة إلى ما دونها، وتبقى ط للهولي وعالمها، وليس له وجود بالإضافة إلى شيء تحته...، ثم تناول فواتح السور من خلال هذه المنظومة الرمزية، فهو هنا يضع نظرية في الرمز، يحاول أن يفسر بها شيئا من الرموز التي وقعت في القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>.

٤٤ - وقد سبق الحديث عن أصالة ابن سينا، تلك الأصالة التي من مظاهرها الميتافيزيقيا السينية في كتاب مثل المبدأ والمعاد، ومعنى المبدأ ((الإشارة إلى ترتيب الموجودات على تقدمها وتأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذي هو أشد تأخرا بشرط أن يكون الأقدم منها بالطبع أقدم في الكمال والشرف))، ومعنى المعاد ((الإشارة إلى ترتيب الموجودات على تقدمها وتأخرها بشرط أن يكون الأقدم منها بالطبع أشد تأخرا في الكمال بل يكون الثواني في الوجود أقدم في الكمال، فيعود هذا الترتيب دائرا على ذلك الترتيب الأول، فهناك ابتداء من أشرف إلى أدنى حتى وقف عند الأسطقسات، ثم هنا ابتداء عائدا من الأدنى إلى الأشرف معاكسا للأول، فمن المبدأ الأول إلى الأسطقسات هو الترتيب الآخذ على نظام المبادئ، ومن الأسطقسات إلى الإنسان هو الترتيب العائد على نظام المبادئ، وعند الإنسان يتم المعاد، وله المعاد الحق والتشبه بالمبادئ العقلية، فكانها دارت على أنفسها، فكان عقل، ثم نفس، ثم أجسام ثم نفس ثم عقل يعود إلى مرتبة المبادئ))<sup>(٣)</sup>.

٤٥ - وهكذا ينتظم الوجود كله في حركة دائرية وتتقابل الوجودات متى دارت من أول الدائرة إلى منتهاها، ومن حركة الوجود إلى حركة البحث في الوجود ومن حركة بحثه إلى حركة تصنيفه، تتداخل الدوائر وتتقابل وتتلاقى.

٤٦ - لقد اعتمد ابن سينا في منهج تصنيفه هنا على التقابل، ومقتضى التقابل الدوران: ما بعد الطبيعي في مقابل الطبيعي، وثمره الأول في مقابل ثمرة الثاني، ومن خلال هذا وذلك يتجلى الأثر الإسلامي واضحا على فلسفة ابن سينا، خالق وخلق، واجب وممكن، مبدأ ومعاد، يقول الشيخ الرئيس رحمه الله: ((... وبعد فإنني أريد أن أدل في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد، فيتضمن مقالتي هذه ثمرة علمين كبيرين، أحدهما: الموسوم بأنه في ما بعد الطبيعة، والثاني: العلم الموسوم بأنه في الطبيعيات، فإن ثمرة العلم الذي هو في ما بعد الطبيعة هو القسم

(١) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٨٢).

(٢) ابن سينا، الرسالة النيرونية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ٩٢ - ٩٧). والجدير بالذكر أن هذه الطريقة الرمزية معروفة في كلام الأوائل من الحكماء كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس رموز وألغاز، أرادوا بذلك ألا يغوص على أسرار الحكمة من ليس لها بأهل، وألا يتوانى الطالب لها في بذل العناية لاقتنائها، وتشجيع الطباع باستكداد الفكر، انظر: الإشكوري، محبوب القلوب (١/١٢٤).

(٣) ابن سينا، المبدأ والمعاد، (ص ٩١).

المعروف منه بأثولوجيا وهو في الربوبية، والمبدأ الأول ونسبة الموجودات على ترتيبها إليه. وثمرة العلم الذي في الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الإنسانية وأنها ذات المعاد. وقسمت هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث: المقالة الأولى في إثبات المبدأ الأول لكل ووحدانيته وتعديد الصفات التي تليق به. المقالة الثانية: في الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدأ عن أول موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده. المقالة الثالثة: في الدلالة على بقاء النفس الإنسانية والسعادة الحقيقية الآخريّة والتي هي سعادة ما وغير حقيقية والشقاوة الحقيقية الآخريّة، والتي هي شقاوة ما وغير حقيقية. وأتحرى في هذه المقالات: أن أوضح ما أغلقوا، وأعلن ما ستروا وكنتموا، وأجمع ما فرقوا، وأبسط ما أجملوا، بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي، ممن مُني بانقراض زمان العلماء، وانصرف الهمم إلى أغراض شتى عن الحكم، وتسلبت المقمت على من تعاطى من الحقيقة طرفا، ثم كلال الحد، وانفلال الغرب من خاطر الممتحنين بمثل محتى والمدفوعين إلى ما دفعت إليه من نوائب الزمان...))<sup>(١)</sup>.

٤٧- وكل كلامه هنا هو في المنهج، وهو يؤكد مضيه فُدما على منهج واحد في البحث والتصنيف، ولكن تظهر هنا بصورة واضحة المقابلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، ولكن الإشارة الأكثر إبهارا في كلامه هو إصراره المنهجي رغم المحنة على إعلان ((ما ستروا وكنتموا))، فالحقيقة هي الحقيقة، وإن امتنح بسببها، وهنا نشهد تراجعا كبيرا لفكرة المضمون به على غير أهله، وانتقال الأفكار الفلسفية من طور الكتمان إلى طور التجلي، ومن الكمون إلى الظهور بلا موارد ولا تقية.

٤٨- ومن توقع أن يتجلى الأثر الإسلامي عند الشيخ الرئيس في استدلال مباشر بالنصوص الدينية فلم يفهم حقيقة الموقف الفلسفي عامة ولا الإسلامي خاصة، بل لا بد أن يكون تجلي هذا الأثر الإسلامي عن طريق محاولة التغاضي (مؤقتا ومرحليا وباستخدام الشك المنهجي) عن ثبوت المبدأ الإسلامي بالنص، ومحاولة الوصول إليه مرة أخرى - بعد قطع الالتفات إلى ثبوته شرعا - عن طريق العقل والتفكير الفلسفي الحر، وحل تناقضات العقل والنقل في أثناء الطريق، ومن هنا أثبت الشيخ الرئيس رحمه الله تعالى الوحي، والنبوات، والمعاد، والعذاب الأخرى، والمعجزات، والكرامات، ووجود النفس، والتجديد في نظرية المعرفة بإثبات الحدس بطريق عقلي، وانتقل من إثبات الحدس إلى إثبات النبوة والوحي... إلخ فعاد وتقابل مع الشرع مرة أخرى في حركته الدائرية التي لا تنقطع.

٤٩- فالموقف الفلسفي الإسلامي كما نتصوره: أن تثبت بالعقل ما أثبتته النقل، بناء على أنه لا تناقض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وليس أن تثبت فحسب ما أثبتته النقل بالنقل، فكل المؤمنين يقفون معه ولا يتجاوزونه، ويسلمون إليه، ولكن يتقدم الموقف الفلسفي عن ذلك بخطوة يمتاز بها.

٥٠- وختاما فإن الملاحظة الأساسية التي برزت من خلال محاولة دراسة منهج التصنيف عند ابن سينا أنه مجيد إذا توسع وأفاض كما في الشفاء وغيره من مطولاته، ومتقن إذا توسط كما في المباحثات والإشارات، ومحسن للغاية إذا اختصر كما في رسائله العديدة كرسالة العهد والنيروزية وعيون الحكمة ورسالة أقسام العلوم العقلية، وغيرها، وما أروع ذلك الفصل الذي أجمَل فيه كيفية تدبير تحصيل الفضائل من رسالة العهد، فقد استطاع في صفحات قليلة أن يقدم ما يمكن أن نسميه دليلا عمليا أو برنامجا لتعديل السلوك وتهذيب الأخلاق، وبعملية شديدة، ووعى عميق بطبيعة النفس البشرية، وفهم دقيق لما طرحه الفلاسفة والمختصون في ذلك حتى عصره، قدم ابن سينا خلاصة تجربته في صفحات معدودة<sup>(٢)</sup>، وقدم شيئا

(١) ابن سينا، المبدأ والمعاد، (ص ١).

(٢) ابن سينا، رسالة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ١٠١-١٠٥).

قريبا من هذا في رسالة (في علم الأخلاق)، والتي يظهر فيها البعد الإسلامي والعناية بالشريعة بصورة أكبر<sup>(١)</sup>. وهذه الإجابة إطالة وتوسطا واختصارا من المميزات الأساسية في منهج التصنيف عند ابن سينا، بينما نرى كثيرا من العلماء من يغلب عليه الإجابة في الإطالة فقط، أو في الاختصار فقط، بحسب ملكته، بينما نرى ابن سينا تتسع ملكته للجميع.

## ٥- منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ)<sup>(٢)</sup>:

- أ- ما مدى أصالة فلسفة ابن رشد      ب- نظرية المعرفة عند ابن رشد      ج- تصنيف العلوم عند ابن رشد  
د- التوفيق بين الدين والفلسفة عند      هـ- ملاحظات حول منهج      و- ابن رشد مؤلفا وملخصا وشارحا  
ابن رشد      التصنيف الفلسفي عند ابن رشد

((لم يكن ابن رشد شارحا للفلسفة فحسب، بل إنه كان فيلسوفا أيضا، بل يمكن القول بأنه كان واحدا من أكبر

(١) ابن سينا، رسالة ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، (ص ١٠٧-١١٠).  
(٢) وللاستزادة بخصوص ابن رشد وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٣٠-٥٣٣). - إنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير، والذي يعتبر أقدم مرجع عن ابن رشد في العصر الحديث (طبع أول مرة سنة ١٨٥٢ م). - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مع تعليقات د/ أبي ريدة (ص ٣٨٤-٣٩٨). - فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته. - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٥٢ - ٥٣، ١٠٤ - ١٠٥، ١٧٩/٢، ٨٤ - ٨٦، ١٤٧ - ١٤٨). - أ/د محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني. - أ/د محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية. - أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد. - الأب الدكتور جورج شحاتة قناتي، مؤلفات ابن رشد، والذي يشمل بالإضافة إلى الحديث عن مؤلفات ابن رشد ومخطوطاتها العربية، رسدا لأهم ما كتب عنه قديما وحديثا، وتاريخا موجزا لأثر ابن رشد عند اللاتين واليهود وفي عهد النهضة والعصر الوسيط الأوربيين. - أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد. - عباس محمود العقاد، ابن رشد. - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات ويحوت، كليات الطب عند ابن رشد (ص ٢٦٧ - ٢٩٥). - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٨٩ - ١٩٥). - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، (ص ٣٤٥ - ٣٥٦). - أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٢٨ - ٢٦٥). - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، (ص ٥٠١ - ٥٠٨). - أ/د عبد الفتاح الفاوي (بالاشتراك)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، (ص ٢٧١ - ٢٨٣). - أ/د عاطف العراقي، ومؤلفاته المتعددة عن ابن رشد، مثل: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ١٣١ - ١٤٥، ١٩١ - ٢٦٤)، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية. - أ/د الصاوي الصاوي أحمد، الخطاب السياسي عند ابن رشد. - أ/د زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. - د/ محمد عمارة، المادية والثالفة في فلسفة ابن رشد. - أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٢١ - ١٣٠) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية. - أ/د محمد عابد الجابري، ابن رشد - سيرة وفكر - دراسة ونصوص. كما كتب مقدمة تحليلية عن ابن رشد وتصحيح العقيدة وذلك في مقدمة التحقيق الذى أشرف عليه لمنهج الأدلة (ص ٦٣ - ٨٨)، وتناول بالتحليل النظرية السياسية عند ابن رشد، وذلك في مقدمة التحقيق الذى أشرف عليه كتاب (الضرورى فى السياسة). - أ/د الطباوى محمود سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد. - أ/د عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم. كما قدم د/ التليلي أيضا دراسة ضافية عن (ابن رشد فى المصادر العربية) يشتمل على ما انطوت عليه المصادر العربية من معلومات تحوم حول ابن رشد، وسجلا لما تضمنته المكتبة العربية مما يتصل بسيرته وترجمته وآثاره. - د/ وائل غالى، ابن رشد فى مصر، ويناقش فيه مسألة تطويع الدارسين لأفكار ابن رشد والصراع الأيدولوجى حولها. - أ/د حمادى العبيدى، ابن رشد الحفيد (حياته - علمه - فقهه)، وله بحث آخر بعنوان (ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية). - أ/د بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، ويطرح فيه قضية مهمة عن كيفية الاستفادة المعاصرة من قراءة ابن رشد. - كما اهتم د/ محمد المصباحى بدراسة (اشكالية العقل عند ابن رشد)، ونشرت الدراسة تحت العنوان نفسه، كما انتقد نظرية العقل عند ابن رشد فى دراسته (الوجه الآخر لحدثات ابن رشد) والتي تناولت أيضا نقدا للمشروع الحدائى العربى المعاصر اعتمادا على الفلسفة الرشدية. - وقدم أ/د حسن مجيد العبيدى، دراسة خاصة عن (العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد). - كما اهتمت د/ زينب غففى شاكور، بدراسة (العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية). - واهتمت د/ ألفت كمال الروبي، بدراسة (نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين - من الكندى حتى ابن رشد). - وكان لأثر ابن رشد فى العصر الحديث محل عناية أ/د عصمت نصار، فى بحث (الخطاب الفلسفى عند ابن رشد وأثره فى كتابات محمد عبده وزكى نجيب محمود). - كما أنه من المهم الاطلاع على مقدمات د/ تشارلس بتروث لتحقيقاته للتلاخيص الرشدية المنطقية: المقولات - العبارة - القياس - البرهان - الجدل - السفسطة - الخطابة - الشعر. حيث أبدى ملاحظات مهمة وجوهية حول منهج التصنيف الرشدى لهذه التلاخيص مقارنا لها بين بعضها البعض من جهة حيث تنوع منهج ابن رشد فيها، ومقارنا لها بأصولها الأرسطية. - كما نجد دراسة تحليلية عامة أيضا لمنطقيات ابن رشد قدمها أ/د جبرار جهامى لنشرته لهذه النصوص (ج ١٧/١ - ١٢٦). - كما عقدت حلقة نقاشية عن (العطاء الفكرى لأبى الوليد ابن رشد)، فى حرم جامعة آل البيت فى مدينة المفرق بالأردن بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى (٢٩ رجب ١٤١٩ هـ - ١٨ تشرين ثانى ١٩٩٨ م)، وقام بتحريرها الدكتوران فتحى ملكاوى وعزمى طه، وتشمل مجموعة الأوراق البحثية عن ابن رشد والتي طرحت بالحلقة، كما تشمل فى خاتمتها (ص ٣٢٢ - ٣٧٨) ملخصات لأهم مؤلفات ابن رشد والمؤلفات التى كتبت عنه، وهى قائمة حديثة ومفيدة، خاصة فى رصد مجموعة من الدراسات الأكاديمية الحديثة حول ابن رشد.

الفلاسفة الذين تمثلت في فكرهم وإنتاجهم خصائص التفكير الفلسفي... وقد كان لزاما على ابن رشد أن يبين - في معرض رده على الغزالي - أن الدين لا يتعارض مع الفلسفة، ولم يكتف في إيضاح ذلك بما كتبه في تهافت التهافت بل إنه ألف كتابين آخرين يعالج فيهما هذه القضية من الناحيتين النظرية والتطبيقية: مناهج الأدلة في عقائد الملة، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال... حيث أوضح أن الفلسفة لا تغني عن الشريعة كما أن العقل وحده ليس كافيا دونها، بل إن العقل نفسه لا يرى بدا من التسليم بضرورة الوحي لأن الشريعة هي التي ترسم أكمل الطرق إلى سعادة الدنيا والآخرة...<sup>(١)</sup>.

ورغم مواقف رينان المتسمة بالتعصب ضد الفلسفة الإسلامية فإن موقفه من ابن رشد حاول أن يضيف عليه شيئا من الاتزان فيقول: ((... فلما بقى ابن رشد وحده تحت النظر مثل مُمَثِّلٍ للفلسفة العربية كان له حظ آخر الآتين، فعد مبدعا لمذهب لم يصنع غير عرضها عرضا أكمل مما صنع أسلافه، ولا يعني هذا أن الإبداع يُعوّز مذهب ابن رشد عند النظر إليه بعينه، ومع أن ابن رشد لم يطمح إلى مجد آخر غير مجد الشارح، فإنه لا ينبغي أن نُخدع بهذا التواضع الظاهر، فالنفس البشرية تعرف دائما أن تطالب باستقلالها، فإذا ما قيدتها بنص عرفت أن تجد حريتها في تفسير هذا النص، أي إنها تفضل أن تحرف النص على العدول عن حقوقها التي يتعذر التنزل عنها...))<sup>(٢)</sup>، هكذا يقر رينان لابن رشد بالإبداع، وإن اختلفنا معه تماما في مبرراته، خاصة في الرغبة في تحريف النص التي لا يعرفها المسلمون بصفة عامة، وإن أفادنا كلام رينان في معرفة أحد خصائص النفسية الغربية - لا البشرية عامة - المحرفة للنصوص والكتب المقدسة.

ولابن رشد موقف منهجي متميز تجاه علم الكلام حيث يرى في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة أن الطرق التي اتبعها المتكلمون في البرهنة على العقائد الإسلامية ليست هي الطرق التي جاء بها القرآن، وضرب لنا مثلا على ذلك بأدلتهم على وجود الله تعالى، فإنهم استخدموا أدلة جدلية في حين استخدم القرآن الكريم أدلة عقلية تصلح للعامّة والفلاسفة في آن واحد، فمن ذلك دليل العناية الإلهية، ودليل السببية أو الاختراع<sup>(٣)</sup>.

أ- ما مدى أصالة فلسفة ابن رشد: يقول ابن سبعين<sup>(٤)</sup> في ابن رشد: ((وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى... وأكثر تأليفه من كلام أرسطو إما يلخصها، وإما يمشي معها)).

وهذه الفكرة التي عبّر عنها ابن سبعين قديما استمرت طويلا حول أصالة فلسفة ابن رشد، ووضعتها في موضع الريبة سواء لدى كثير من الباحثين الشرقيين أو الغربيين على حد سواء والذين يرونه أرسطوطاليسيا أكثر من أرسطو نفسه، والحقيقة أن ابن رشد لا يخفى إعجابه البالغ بأرسطو - وهي فكرة مألوفة وشائعة لدى فلاسفة تلك الفترة وما قبلها لم يتفرد بها ابن رشد - غير أن ذلك لا يحول دونه ودون تعديله لنظرية النفس الأرسطية تعديلا شاملا، لأن النفس - كما يرى ابن رشد - إذا كانت ذاتا غير جسمية وصورة للبدن في آن واحد، فإنها تفسر لنا كنه المعرفة تفسيرا عقليا، وعلى نحو أفضل مما لو كانت مجرد صورة للبدن ومنتحلة بها اتحادا جوهريا كما كان يقول أرسطو، كما أن مسلك الحرية الذي اتخذه ابن رشد

(١) أ/د عبد الحميد مذكور، محاضرات في الفلسفة، (ص ١٥٥ - ١٥٩) باختصار.

(٢) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١٠٥).

(٣) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤-٢٥).

(٤) ضمن مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام، لماسنيون. نقلا عن:؟؟؟



تجاه فلسفة أرسطو أتاح له تقرير نظرية متسقة عن المعرفة الإنسانية، وهي تلك النظرية التي تجمع بين الجسد والروح<sup>(١)</sup>. ومن مظاهر أصالة ابن رشد موقفه من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فهذه المشكلة قد عولجت قبله بصور شتى، لكن لا يكفي أن تثار مشكلة ما وأن تعرض عرضا مناسبا، بل أهم من ذلك بكثير أن يجيد المرء تحديدها، وأن يعثر لها على حل جديد لا أثر فيه للتقليد أو التكلف، وهذا هو ما فعله ابن رشد بطريقة منهجية منظمة، على نحو لم يسبقه إليه أحد، ويكفيه أصالة وابتكارا أنه خصص لها كتابين مثل كتاب مناهج الأدلة وفصل المقال، ففي الأول عالج المشكلة من الناحية التفصيلية التطبيقية، وفي الثاني حددها وعالجها من الوجهة النظرية، ولقد كان ابن رشد فذا في معالجة هذه المشكلة، فهو الوحيد من فلاسفة الإسلام الذي أجاد تحديدها وأجاد حلها دون أن يلجأ إلى آراء غريبة عن الإسلام كالأفلاطونية المحدثة، تلك الآراء التي لم يستطع التحرر منها فلاسفة الإسلام بما فيهم الغزالي نفسه<sup>(٢)</sup>. وفي ضوء هذا يتضح مدى تأثير أصالة ابن رشد على منهج التصنيف الفلسفي عنده، فقد أدته هذه الأصالة إلى تأليف مصنّعات مستقلة، وسيأتي في تناولنا لابن رشد مؤلفا وملخصا وشارحا تناول جانب آخر من أصالته سواء في تأليفه أو تلخيصاته أو شروحه، وأن كل ذلك أثر بوضوح وقوة على منهج التصنيف عنده<sup>(٣)</sup>.

وقد أقر المستشرق الدكتور تشارلس بتروث والذي قام بتحقيق سلسلة تلاخيص ابن رشد لكتب أرسطو في المنطق، بإبداع ابن رشد الفلسفي، وقد ظهر هذا من خلال مقارنته لنص أرسطو الأصلي مع تلخيص ابن رشد له، وحاول ((إبراز إبداع ابن رشد حين يتحرر من نص أرسطو)) عن طريق نظام خاص في تقسيم الفقرات ونشر الكتاب حيث يشير في الهامش إلى أرقام صفحات وسطور نص أرسطو كما ورد في نشرة بيكر لكتب أرسطو (برلين ١٨٣١ م) وكان هذا خير معين لمتابعة نص أرسطو، وأبضا لإبراز إبداع ابن رشد<sup>(٤)</sup>.

**ب- نظرية المعرفة عند ابن رشد:** إن نظرية المعرفة كما كان يفهمها ابن رشد تعتمد على أن النفس عقل فعال لا يحتوى في جوهره على أى شيء بالقوة، فالعقل المادى إذن ليس إلا مظهرا من مظاهر النفس التي تتصل بالبدن، وليست نظريته في المعرفة نظرية أفلاطونية محدثة بحال ما<sup>(٥)</sup>، وقد سبقت الإشارة إلى أن خلاصة نظرية المعرفة الرشدية تقوم على أن المعانى أو اسم الصور العقلية للأشياء لا تهبط من السماء، وإنما تصعد من الأرض - إن أجزى هذا التعبير - بمعنى أن المعرفة الإنسانية ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية، فإن هذه النظرية تتجلى واضحة فى كل مصنّعات ابن رشد، والتي تتجلى فيه النزعة العقلية والواقعية، حتى فى رصده ونقده للمناهج النظرية بينى ذلك - ضمن ما بينيه - على مدى تأثيرها ونجاحها فى الواقع، ومن ثم فقد حكم مثلا على مناهج المتكلمين الجدلية بالفشل لعدم مناسبتها فى الواقع للجمهور<sup>(٦)</sup>. وفى ضوء نظرية المعرفة الرشدية يمكن نقد ما يدعيه بعض مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى: أن فلسفة ابن رشد فلسفة مادية مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحي، ويمكن البرهنة على أنه مذهب واقعي ينتهى إلى مذهب مثالي ذاتي

(١) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ١٩ - ٢٢) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ٤٤ - ٤٥).

(٣) انظر هنا: (ص ٢٨٨).

(٤) د/ تشارلس بتروث، مقدماته لكتب السلسلة، انظر مثلا: مقدمته لتحقيق تلخيص كتاب البرهان، (ص ٢٦)، ولتلخيص القياس (ص ٥٤).

(٥) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣١-٣٢، ٣٥) باختصار، وقد تناول الحديث بالتفصيل عن قضية أن نظريته فى المعرفة ليست نظرية أفلاطونية محدثة بحال ما فى فصل خاص (ص ٧٨ - ١١٨).

(٦) عرض ابن رشد لهذه القضية بالتفصيل فى فصل المقال، (ص ٥٤ - ٦٦).

تدرك فيه الذات المدركة أو الروح نفسها، على اعتبار أنها نشاط عقل روحى محض<sup>(١)</sup>، فمعرفة الله عند ابن رشد لا تكتسب إلا بالبحث النظري الذي يبدأ من المدركات الحسية ثم يرقى في مدارج المعرفة حتى يصل إلى أسمى مراتبها، وهى المعرفة الفلسفية، أى: تلك المعرفة النظرية التى تنحصر فى معرفة الأشياء بأسبابها - كما يقول العلم الحديث - لا فى الاتحاد الصوفى المراد به الفناء فى الله سبحانه والاطلاع على أمور يعجز العقل عن إدراكها<sup>(٢)</sup>.

**ج- تصنيف العلوم عند ابن رشد:** يشير ابن رشد إلى أنه تكلم عن تصنيف العلوم فى غير ما موضع، وهذا التصنيف الذى يحيل عليه مبنى على أن ((الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف، وهى إما صنائع نظرية، وهى التى غايتها المعرفة فقط، وإما صنائع عملية وهى التى العلم فيها من أجل العمل، وإما صنائع معينة فى هذه ومسددة وهى الصنائع المنطقية. وقد قيل فى كتاب البرهان: إن الصنائع النظرية صنفان: كلية وجزئية. فالكلية هى التى تنظر فى الموجود بإطلاق، وفى اللواحق الذاتية له، وهذه ثلاثة أصناف: صناعة الجدل، وصناعة السفسطة، وهذه الصناعة (يعنى ما بعد الطبيعة). وأما الجزئية فهى التى تنظر فى الموجود بحال ما. وقيل أيضا هنالك: إن الجزئية اثنتان فقط: العلم الطبيعى، وهو الذى ينظر فى الموجود المتغير، وعلوم التعاليم وهو الذى ينظر فى الكمية مجردة عن الهولى، وهذا كله مما وضع وضعاً فى كتاب البرهان))، ثم أخذ فى بيان وجه ذلك بطريق السبر والتقسيم<sup>(٣)</sup>.

إن تصنيف العلوم عند ابن رشد أداة أساسية من أدوات منهج التصنيف الفلسفى عنده، فيما ينبغى أن يقال أولاً، وفيما ينبغى أن يذكر فى هذا العلم دون ذلك، وما هو مسلّم فى هذا العلم ولا يناقش فيه بل فى صناعة أخرى، فصاحب علم ما بعد الطبيعة يتسلم أشياء عن العلم الطبيعى، وأخرى عن صناعة التعاليم، كما أنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحح مبادئ علمها، ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها، وإنما ذلك إلى صناعة عامة إما علم ما بعد الطبيعة والذى من ضرورته تصحيح مبادئ الصنائع الجزئية، وإما صناعة الجدل<sup>(٤)</sup>، ومن ثم يصبح مناقشة ذلك فى العلوم الجزئية خطأ فى منهج التصنيف عند ابن رشد.

ويقول فى مقدمة الضرورى فى أصول الفقه ممهداً لنقده لمنهج التصنيف الأصولى بناء على تصنيف العلوم الذى سيذكره: ((إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف:

١) إما معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها فى النفس فقط، كالعلم بحدوث العالم، والقول بالجزء الذى لا يتجزأ وأشباه ذلك.

٢) وإما معرفة غايتها العمل، وهذه منها جزئية وكلية... فالجزئية كالعلم بأحكام الصلاة... والكلية كالعلم بالأصول التى تبنى عليها هذه الفروع م الكتاب والسنة والإجماع....

٣) وإما معرفة تعطى القوانين والأحوال التى بها يتسدد الذهن نحو الصواب فى هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها... وهذه فلنسمها مسباراً وقانوناً<sup>(٥)</sup>.

إن ابن رشد يستخدم تصنيفه للعلوم فى نقد منهج التصنيف فى أصول الفقه، مما يعطينا نموذجاً واضحاً لما يمكن

(١) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣٢).

(٢) أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ٧٨).

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١-٧).

(٤) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ٤-٦) بتصرف.

(٥) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٣٤ - ٣٥).

أن يستفيده موضوع البحث من مناهج تصنيف العلوم، يقول ابن رشد: ((وأنت تعلم مما تقدم من قولنا فى غرض هذه الصناعة (أصول الفقه) وفى أى جنس من أجناس العلوم هى داخله (بناء على تصنيفه للعلوم) أن النظر الخاص بها إنما هو فى الجزء الثالث من هذا الكتاب، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التى غايتها العمل<sup>(١)</sup>، ولذا لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعواها بأصول الفقه، والنظر الصناعى يقتضى أن يفرد القول فى هذا الجزء الثالث إذ هو مبين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى، ويقتصر من تلك على أحد أمرين: إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلاً أهل السنة، وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التى بها تستتبط الأحكام بحسب رأى رأى فى تلك الأصول... وهذا هو الوجه الأنفع فى هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية كافية فى نظر الجميع من أهل الاجتهاد))<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا التطوير المقترح لمنهج التصنيف الأصولى، والذى بناه على تصنيفه للعلوم لا ينتقل به ابن رشد من القوة إلى الفعل، ومن النظر إلى العمل، بل يرضخ للواقع الذى جرى عليه أهل هذا الفن، ويجرى فيه مجراهم فيقول: ((لكن رأينا أن نجري فى ذلك على عادة المتكلمين فى هذه الصناعة، ونتحرى فى تقسيمها الترتيب الواقع فى هذا الكتاب (يعنى المستصفي) إذ هو أحسنها نظراً، وأحرى أن يكون صناعياً، غير أننا سنشير إلى شىء من ذلك الغرض))<sup>(٣)</sup>، وكنا نود بالفعل من ابن رشد - وهو الذى لم يكن ينقصه العقل ولا الجراءة ولا المقدرة العلمية - ألا يجرى على عادة الأصوليين، وأن يطبق بنفسه ما اقترحه من منهج.

على أية حال، فهذا النص السابق وإن لم يضعه صاحبه على محك التطبيق فإنه يضع بين أيدينا على أقل تقدير دلالات واضحة على إدراكه لمشكلات التصنيف ومناهجه، وكيفية انتقادها وتطويرها.

ومن جهة أخرى فإن ابن رشد بعد أن يقدم لنا هذا التصنيف الإجمالى السابق سنة (٥٥٢ هـ)، يقدم لنا بعد عامين (سنة ٥٥٤ هـ) الفكرة العامة لتصنيف أرسطو لعلوم الفلسفة وسبب ترتيبه كتبها على ما رتبها عليه فيقول فى مقدمة الآثار العلوية: ((ابتداءً أولاً فى هذا الكتاب بذكر غرض كتاب من الكتب التى سلفت، ويشير إلى موضعه فى الرتبة، ثم يعرف غرض هذا الكتاب، وما بقى عليه بعده من هذا القول فى هذه الحكمة الطبيعية، فنقول: إنه لما كان قد تكلم فى المبادئ الأولى لجميع ما قوامه بالطبيعة، وتكلم مع ذلك فى اللواحق العامة للموجودات الطبيعية كالزمان والمكان... وهذا كله فى الكتاب المترجم بالطبيعى، كان بالواجب تقدم هذا الكتاب فى التعليم على سائر الكتب لعمومه على ما تبين، وتكلم بعد ذلك أيضاً فى أجزاء العالم البسائط... وذلك فى كتاب السماء والعالم... ولما فرغ من هذا النظر كان هاهنا أيضاً أمور عامة لشيء من الأمور الجزئية الكائنة الفاسدة... وذلك فى الكتاب الملقب بالكون والفساد، وكان أيضاً بالواجب تلو هذا الكتاب لكتاب السماء والعالم، وتقدمه على ما بعده من الكتب، وذلك أنه لما كان غرضه الأدنى التكلم فى موجود موجود من الأمور الجزئية الكائنة الفاسدة... ولما تم له هذا النظر شرع فى هذا الكتاب يفحص عن الأشياء التى توجد فى

(١) قسم ابن رشد كتابه إلى أربعة أجزاء، والجزء الثالث من كتابه (ص ٩٩ - ١٣٤) فى: مباحث الألفاظ كالتصنيف والمجمل والظاهر والمؤول... إلخ، وقال فى صدره: ((وهذا الجزء هو الذى النظر فيه أخص بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف، وهو ينقسم بحسب الأشياء التى يقع بها الفهم عن النبى صلى الله عليه وسلم وذلك إما لفظ أو قرينة))، بينما الجزء الأول (ص ٣٨ - ٦٠) فى الحكم، والثانى (٦١ - ٩٨) فى الأصول (الكتاب - السنة - الإجماع - دليل العقل)، والرابع والأخير (١٣٥ - ١٤٥) فى الاجتهاد والتقليد.

(٢) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفي، (ص ٣٦ - ٣٧).

(٣) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفي، (ص ٣٧).

الأُسْطُفُسَات بالأعراض واللواحق، وذلك في أُسْطُفُسَيْن منها، أعنى الهواء والأرض كالشهب والأمطار والزلازل والرواجف، لذلك لقب بكتاب الآثار العلوية...<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء تصنيف ابن رشد للعلوم يمكننا رصد أسس منهج التصنيف الفلسفي عنده.

#### د- التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد: ((مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها)) هذه العبارة لابن

رشد تعبر في إيجاز بالغ عن حقيقة موقفه من هذه القضية، وقد أفرد هذه القضية ابن رشد بالبحث في تأليف مستقل مشهور وهو فصل المقال، وتناول موقفه منها عامة من درسوا فكره وفلسفته، والذي يعيننا في مجال دراستنا هو مدى تأثير موقفه التوفيقى بينهما على منهجه في التصنيف، بداية من مناقشة هذه القضية من الناحية النظرية في تأليف خاص، ومرورا بالتناول التطبيقي لها في نقده للمواقف الكلامية للمتكلمين خاصة الأشعرية والمعتزلة، ومحاولة وقوفه موقف كلامي نقدي في ضوء هذا الموقف التوفيقى، وذلك في كتابه مناهج الأدلة، وانتهاء بآرائه التفصيلية في القضايا الكلامية والفلسفية المتأثرة في جانب منها بذلك الموقف كراهيه في أدلة وجود الله، وموقفه من مبادئ الشرائع وأنه لا ينبغي تناولها بالبحث، وموقفه من المعاد وهل هو روحاني أو جسماني وتفهمه لموقف الفلاسفة منه ومحاولة تبريره من الناحية الدينية بعد قبوله له من جهة العقل، إلى غير ذلك من الوجوه التي ستظهر عند تناولنا التفصيلي لمنهج التصنيف عنده.

والحقيقة أن بعض مؤرخي الفلسفة يرونه فيلسوف التوفيق بين الدين والفلسفة على التحقيق، وقد ألف رسالته المشهورة ((فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال))، للتوفيق بين الدين والفلسفة وخصوصا في المسائل التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة، كما ناقش في رسالته ((ضميمة في العلم الإلهي)) حكم النظر في الفلسفة وعلوم المنطق من جهة الشرع، حيث يرى أن الفلسفة ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، والشرع قد ندب إلى هذا وحث عليه في غير ما آية من كتاب الله تعالى، ولكن ابن رشد جعل النظر بالعقل في الموجودات الذي أوجبه الشرع هو منطق أرسطو فيقول: ((وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس (يعنى القياس العقلي)، فواجب أن نجعل نظرا في الموجودات بالقياس العقلي... فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها... كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي... فبين أن كان لم يتقدم أحد ممن كان قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير، أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي))، ويؤكد ابن رشد بعد ذلك على وجوب النظر في كلام المتقدمين ونقده فإن كان صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه<sup>(٢)</sup>، فلم يدع ابن رشد إلى تقليد أحد، أو النظر بناء على منطق أرسطو أو غيره كما اتهمه بذلك بعض الباحثين<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ١٣-١٤).

(٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٢٢ - ٢٦) باختصار. ولمزيد من التوسع حول التوفيق عند ابن رشد انظر: فصل المقال لابن رشد (ص ٧١ - ٧٧)، ومقدمة تحقيقه للدكتور محمد عمارة (ص ٨ - ١١). أ/د محيي الدين أحمد الصافي، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ١٠٧ - ١١٢). أ/د عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، (ص ٢٨٩ - ٣١٨).

(٣) أ/د محيي الدين أحمد الصافي، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ١٠٧ - ١٠٨، ١١٣).

وفي ضوء ما تقدم يمكننا أن نقرر ونؤكد على أن أبا الوليد بن رشد كان أول فيلسوف مسلم حاول معالجة مشكلة التوفيق بين الدين والعقل معالجة علمية برهانية، لأن الفلاسفة السابقين عليه لم يفعلوا أكثر من أن أشاروا بصفة إجمالية إلى ضرورة الاتفاق بين الدين والعقل، دون أن يبذلوا جهداً للعبارة بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم، أما ابن رشد فقد حدد غايته تحديداً دقيقاً، وبرهن عليها أولاً بطريقة إجمالية، ثم بطريقة تفصيلية<sup>(١)</sup>.

### هـ - ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد:

على أن هناك العديد من الملاحظات الضافية التي أبداها الدارسون لابن رشد، وستتكمّل عنها في القسم الأول من الملاحظات، وأخرى يمكن استخراجها من خلال التعامل مع نصوصه مباشرة وهو ما سيأتي في القسم الثاني من الملاحظات، والقسمان بمجموعهما يساهمان في إبراز منهج التصنيف الفلسفي عنده:

### القسم الأول من الملاحظات:

(١) كان ابن رشد ملتزماً بخصائص الوقفة الفلسفية والموقف الفلسفي<sup>(٢)</sup> فيما صدر عنه من آراء ومواقف ومصنّفات فلسفية، وفيما دخل فيه من معارك فكرية مع خصومه من المتكلمين والفلاسفة.

(٢) ومعنى الفيلسوف - عند ابن رشد - ((المحب في علوم الحق))، يقول: ((وشرح هذا الاسم يرفع عن السامع له المنصف الشناعة التي لحقت هذه التسمية في زماننا هذا من قبل قوم انتسبوا إلى علم الشرع، وهم معرّون مما تعرفه العامة))<sup>(٣)</sup>، فمحبّة الحق ومحبّة معرفته والإنصاف هي خلاصة موقف ابن رشد، ولهذا فمنهجه الذي لا يحدد عنه: ((نتحرى في ذلك الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة))<sup>(٤)</sup>.

(٣) الغالب على ابن رشد طابع العقل والاعتداد به<sup>(٥)</sup>، والثقة في أحكامه والاعتزاز بالمعارف التي يتوصل إليها واعتباره حجة وميزانا توزن به الآراء والأفكار، وقد أثمر هذا الطابع لديه موقفاً نقدياً من بعض الاتجاهات الفكرية والمذهبية التي تركزت في موقفها على التقليل من شأن العقل أو إلغاء دوره، أو عدم الالتزام بمعايير الدققة، وقد ظهر آثار هذا الطابع في جدله مع الحشوية والصوفية والمتكلمين والفلاسفة<sup>(٦)</sup>، وأتت عقلانيته صافية متميزة عن العقلانية الممزوجة بالتصوف عند غيره من فلاسفة الإسلام في المشرق أو المغرب<sup>(٧)</sup>، وكان لهذا الطابع مظهره الواضح على مصنّفات ابن رشد.

(٤) يمثل الموقف النقدي عند ابن رشد ركناً من أركان مذهبه الفلسفي، ومن أركان منهجه التصنيفي، ((بل قد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا بأنه من أهم وأبرز دعائم مذهبه العقلي الذي تركه لنا... نجد هذا واضحاً في نقده للمتكلمين وخاصة الأشاعرة، ونجد هذا أيضاً في نقده لآراء أكثر من فيلسوف من الفلاسفة الذين سبقوه وخاصة ابن سينا...))<sup>(٨)</sup>، ومن جانبنا

(١) أ/د محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، (ص ٦٠ - ٦١).

(٢) أ/د عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٣٩).

(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٢).

(٤) ابن رشد، الكليات في الطب (ص ١٩).

(٥) اهتم أ/د عاطف العراقي، في بحثه: ((النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد))، بدراسة هذا الجانب من فلسفة ابن رشد. كما قام محمد المصباحي بدراسة (إشكالية العقل عند ابن رشد) ونشرت هذه الدراسة تحت العنوان نفسه.

(٦) أ/د محمد الأنور السنهوري، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٣٠).

(٧) أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ص ٢٠).

(٨) أ/د عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، (ص ١١). وانظر أيضاً بخصوص النقد في الفلسفة الرشدية: أ/د عاطف العراقي، الفيلسوف

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ١٣٩ - ١٨٧)، ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، (ص ٢٥ - ٧٤).

نرى أن موقفه النقدي تجلّى واضحا على مصنّفاته ومنهجه فيها فأخرج لنا تهافت النهافت، ومناهج الأدلة، وفصل المقال، وهي الكتب الأوسع شهرة، والأكثر تمثيلا لفلسفة ابن رشد وموقفه النقدي، وتميزه في مجال التصنيف الفلسفي والكلامي، كما تجلّى أيضا في شروحه وتلاخيصه الأرسطية التي امتلأت بالنظرات النقدية الفاحصة، ومن نصوصه في هذا المجال قوله في نقده لكلام جالينوس لأنواع الأمزجة عند القدماء وانتقاده لهم: ((... وجالينوس يرى أنه قد استدرك في هذا المعنى أمرا ذهب على جميع الفلاسفة والأطباء، وكل من أتى بعد جالينوس من الأطباء والفلاسفة الذين وصلت إلينا أقوالهم لم يذكر عنهم مخالفة جالينوس في هذا المعنى، بل كلهم اتبع جالينوس على هذا المعنى، ونحن ننظر في ذلك، فإن كان ما استدركه جالينوس على القدماء حقا شكرناه على ذلك، وإن لم يكن حقا عرفنا موضع الغلط في قوله، وصواب قول القدماء في ذلك))<sup>(١)</sup>. وهذا الموقف النقدي يظهر جليا في تعريف ابن رشد للحكيم أنه ((إذا قال صوابا، وإذا سمع كلام غيره ميز الكذب منه من الصواب))<sup>(٢)</sup>، ولن يستطيع الحكيم أن يقول صوابا وأن يميز بين كذب غيره من صوابه إلا إذا امتلك الموقف النقدي الذي يميز به الصواب من الخطأ.

٥) يمتاز ابن رشد بأنه مفكر جري لا اضطراب في تفكيره، ولقد وعى خطورة الخلط بين المناهج والموضوعات، كما حاول أن يزيل الخلاف حول كثير من المشكلات الفلسفية والكلامية في تراث السابقين عليه من خلال أدوات التحليل اللغوي، وضبط الاصطلاح الفلسفي، وعدم الاستغراق في الصياغات المحفوظة والمستقرة في تقاليد الكتابة الفلسفية من قبله<sup>(٣)</sup>.

٦) والفلسفة عند ابن رشد ما هي إلا آلة فكرية للاجتهاد داخل الملة<sup>(٤)</sup>، فبتحليل فقهي وعلى مقاييس التأويل الجائز يؤكد ابن رشد أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع - بحسب رأيه - لمن كان أهلا للنظر فيها بأن جمع بين ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخُلُقِيَّة، وأنه لا ينبغي صد الناس عن ذلك بسبب غاوية غاو ممن اشتغل بالفلسفة لنقص فطرته أو سوء ترتيب نظره فيها أو غلبة شهوته أو عدم معلم يرشده أو اجتمع فيه كل هذه الأسباب أو أكثر من واحد منها، ويؤكد على أن هذا الذي يعرض لبعض من يشتغل بالفلسفة هو شيء عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلّة تورعه<sup>(٥)</sup>.

٧) وإذا أوجب ابن رشد النظر في كلام المتقدمين، فقد ألزم نفسه هذا المنهج، ((فلقد كان المنهج المفضل لديه يتلخص في أن يعرض جميع الآراء التي تتصل بإحدى المسائل الخاصة، ويتوسع في تقديم جميع تفاصيل تلك الآراء، ثم يعضدها بكل الحجج الممكنة التي ربما شهدت باحتمالها للصدق، لكي ينتقل إلى نقدها فيما بعد))<sup>(٦)</sup>، وهذه الطريقة في منهج التصنيف الرشدي تحتاج إلى دقة في قراءة نصوصه، وفي استخلاص مذهبه وإلا تعرضنا لسوء الفهم لمذهبه، فهؤلاء الذين وقفوا عند عرض فيلسوفنا لإحدى النظريات، ولم يحاولوا معرفة رأيه الشخصي هم هؤلاء الذين أساءوا فهمهم وتفسيرهم لتفكيره، ففي كثير من الأحيان نجده يسرد آراء الآخرين التي لا يرتضيها دون أن يجد ما يدعوه إلى التنبية مباشرة

(١) ابن رشد، كتاب في أصناف المزاج لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٣٧٦).

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب السفسطة (ص ٩).

(٣) أ/د مصطفى لبيب عبد الغني، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ص ١٦).

(٤) أ/د عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم، (ص ٢٥).

(٥) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، (ص ٢٨ - ٣٠) بتصرف واختصار.

(٦) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ١٧) باختصار وتصرف يسير.

على ما عقد عزمه عليه من دحضها فيما بعد، وهدفه هنا شبيه بهدف الغزالي في كتابه مقاصد الفلاسفة، وذلك لأن المرء إذا لم يتعمق آراء الناس، ولم يبحث عن أصولها فإنه لن يستطيع التعرف على الأخطاء التي نسبت إليهم، والتمييز بينها وبين ما هو حق<sup>(١)</sup>، من ثم فلا تناقض ألبتة بين أن يعرض ابن رشد مثلاً نظرية قدم العالم مدعومة بحججها في أحد شروحه لأرسطو، وأن يبرهن على الخلق من العدم في كتبه الخاصة<sup>(٢)</sup>.

٨) يميز ابن رشد بوضوح بين المصنّفات التي يذكر فيها مذهبه وآراءه هو، وبين المصنّفات التي يقتصر فيها على شرح آراء أرسطو أو غيره من الفلاسفة، وأن غرضه هو التعبير عن رأيهم، دون أن يقول رأيه الخاص، كما صنع الغزالي عندما اقتصر على عرض المذاهب الفلسفية في كتابه مقاصد الفلاسفة، ويتفق ابن رشد في ذلك مع ابن سينا أيضاً<sup>(٣)</sup>.

### القسم الثاني من الملاحظات:

١) نقطة البدء في النقد - في موقفه النقدي - الأمور الكلية أولاً ثم ينزل منها إلى الأمور الجزئية، وفي ذلك يقول: ((ولنجعل مبدأ الفحص في ذلك من الأمور الكلية التي تبينت في الرابعة من الآثار، وفي الثانية من كتاب الكون والفساد...))<sup>(٤)</sup>، والعناية بالأمور الكلية هي الصفة المؤكدة واللازمة في عامة مصنّفات ابن رشد، وربما بنى عليه أحد كتبه ككل مثل الكليات في الطب.

٢) ويقوم المنهج العقلي والموقف النقدي عند ابن رشد على تخليص الفلسفة من الطريق الخطابي والإقناعي والجدلي، واللجوء إلى البرهان فحسب وتجاوز الطرق غير اليقينية<sup>(٥)</sup>، وهذا هو معنى الحكمة عنده ((وأعنى بالحكمة: النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان))<sup>(٦)</sup>، ولهذا اعتمد ابن رشد في تلخيصه لكتب أرسطو على تجريد الأقاويل البرهانية دون غيرها من الأقاويل الخطابية والجدلية، وفي ذلك يقول: ((قصداً في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعية في علم ما بعد الطبيعة، على نحو ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة))<sup>(٧)</sup>، وهو ما يؤكد أيضاً في موضع آخر بقوله: ((فلنبداً بالنقاط الأقاويل العلمية من هذه المقالة على عادتنا))<sup>(٨)</sup>، إذن فالاعتماد على الأقاويل العلمية (=البرهانية) هو منهج سار عليه ابن رشد في تلاخيصه، ويقول أيضاً: ((... وهنا انتهى القول في تجريد الأقاويل البرهانية من الكتب الأربعة من كتب أرسطو بحسب ما اشترطنا...))<sup>(٩)</sup>، ويقول أيضاً: ((فلنبداً بأول كتاب من كتبه، وهو المعروف

(١) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ١٧، ٧٨) يتصرف.

(٢) أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ١٣٦).

(٣) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٢)، وقد ذكر عدة نصوص لابن رشد تؤيد هذا المعنى.

(٤) ابن رشد، كتاب في أصناف المزاج لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٣٧٦).

(٥) أكد ابن رشد على هذا المعنى كثيراً، راجع مثلاً: ابن رشد، تهافت التهافت، (٢/٦٢٣، ٦٤٧ - ٦٤٨)، وانظر أيضاً: أ/د عاطف العراقي، النزعة

العقلية في فلسفة ابن رشد، (ص ٥٠).

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، (٢/٦٢٥).

(٧) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١).

(٨) ابن رشد، جوامع الكون والفساد، (ص ١٠).

(٩) ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ٧٨). ويبدو أن هذا المنهج تأثر فيه ابن رشد بمن سبقه من الفلاسفة كأرسطو والذي نقل عنه ابن رشد في تلخيص كتاب النفس (ص ١) قوله: ((لما كنا نرى أن المعرفة النظرية من الأمور الجميلة النفسية، وكنا نرى أن العلوم النظرية يفضل بعضها بعضاً في هذا المعنى بأحد أمرين، أو بمجموعهما، وهما شرف الموضوع، ووثاقة البرهان الحاصل في تلك الصناعة...)). وكجالينوس الذي ينقل عنه ابن رشد قوله في كتاب القوى الطبيعية يقول: ((... وإنما تكلمت في هذه الأشياء، مع أن القدماء قد ذكروها، لأنني قصدت أن أقيم البراهين في ذلك، وأبطل المعاندات الكاذبة، لما حدث من السوفسطائيين في هذا الوقت الذين يردون المحسوسات ويناقضون القدماء كثيراً، واعلم أن القدماء لو ناقضوهم لما ناقضوهم إلا بهذا الذي قلته... ولذلك أرى أنه يجب على من رام أن يتقدم غيره في المعرفة أن يكون أولاً في طبيعته وتأديبه بعلم المنطق على أفضل ما يوجد عليه كثير من الناس، حتى يكون رجل يداخله من العشق لمعرفة الحق بمنزلة ما يداخل من ذلك من يوحى إليه الله بذلك وحياً، ولا يترك النظر ليلاً ولا نهاراً،

بالسماع الطبيعي، ونلخص ما في مقاله مقالة منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضا منها الأقاويل الجدلية، لأنها إنما كان مضطرا إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية، قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية، فإما أنه أوقع عليها، فلا يدخل لها في التعليم (إلا على جهة الارتياض))<sup>(١)</sup>، فالعمدة عند ابن رشد ليس كلام أرسطو، ولكن ما قام البرهان عليه، دون غيره، ولهذا نجده في ثانيا كتبه يعتمد كثيرا على مشاهدته بنفسه<sup>(٢)</sup>، وعلى نقد بعض آراء أرسطو، وترجيح آراء غيره من الفلاسفة بناء على قوة برهانهم<sup>(٣)</sup>، كما نلاحظ في النص الأخير وعى ابن رشد باحتياجات منهج التصنيف وأغراضه وتطوره بحسب ذلك، وأنه إذا كانت ثمة حاجة في وقت ما لذكر الأقاويل الجدلية ثم زالت هذه الحاجة فإنه لا بد أن يتطور التصنيف في ضوء ذلك، وهي فكرة في صميم منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد. ومع هذا التأكيد على ضرورة الاقتصار على البرهان، وتجريد الاستدلال من الأدلة الإقناعية والجدلية والخطابية، إلا أن هذا المنهج لم يستقم لابن رشد في جميع المسائل وأعوزه أحوج ما يكون إليه وفي أخطر المسائل العقديّة، فمثلا في مسألة المعاد، فإنه في محاولته الدفاع عن مذهب الفلاسفة بالمعاد الروحاني أخذ يرسل الدعاوى إرسالاً دون أن يقيم عليها دليلاً من أي نوع ولا حتى الجدلي أو الخطابي، انظر قوله: ((والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف - في الحقيقة - في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أعنى للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا...))<sup>(٤)</sup>، فدعواه أن من الشرائع من جعله روحانياً، وأنه وقع اختلاف في الشرائع في صفة المعاد هي مجرد دعوى أرسلها إرسالاً دون أن يحاول إقامة الدليل على دعواه تلك، ولا حتى بالاعتماد على المقدمات المشهورة المسلمة عند الجمهور، إذ المشهور عند الجمهور العكس أن الشرائع متفقة على أن المعاد جسماني وروحاني معا، من ثم أتى كلامه هنا خالياً من أي مستوى من مستويات الاستدلال حتى من أضعفها والتي طالما انتقد استعمال المتكلمين لها.

(٣) أبرز ابن رشد مكانة الشريعة عنده وعند كل مسلم ((وكننا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نهت على هذه السعادة، ودعت إليها... وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له))<sup>(٥)</sup>، بل يحكى عن الفلاسفة جميعاً تعظيم الشرائع وأن ((الذى يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية، والصنائع العملية... وأن

لكي يكون نظره متصلاً وهمته مصروفة إلى فهم ما قاله أفاضل القدماء، فإذا فهم جميع ذلك داور البحث عنه زماناً طويلاً، ولكن فيما يوافق من آرائهم ما يظهر بالحس، وفيما يخالفه فيختار ما يوافق الحس من ذلك، ويناقض ما يخالفه)). من ثم فإن ابن رشد ينتقد على جالينوس في الخاتمة عدم التزامه بالأقاويل البرهانية، فيقول: ((... فهذا كله مما ينبغي أن يفرد الفحص عنه، ويتقصى النظر فيه إلى أن يبلغ مرتبة البرهان، وأما الأقاويل المشبهة في هذا الكتاب في هذه الأشياء فهي إقناعية، لا تتجاوز في الإقناع رتبة الأقاويل الجدلية، وربما ساوى بعضها في ذلك الأقاويل البلاغية))، راجع: ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٢٧٤ - ٢٧٥، ٢٩٦).

(١) ابن رشد، تلخيص السماع الطبيعي، (ص ٣)، نقلاً عن: أ/د عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، (ص ٦٩).

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٩).

(٣) انظر على سبيل المثال: ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ١٧، ٢٣، ٣٩).

(٤) ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص ٢٤١).

(٥) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٣٠ - ٣٢) باختصار.



الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة... ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر، ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى أو لا يعبد؟<sup>(١)</sup>، ويعلق ابن رشد الباب أمام التشكيك في الشرائع ويقطع بأن الذين يفعلون ذلك ((هم الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات، ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونهم))<sup>(٢)</sup>، وكان ابن رشد حريصا بصورة واضحة على الالتزام بعقيدة أهل السنة والاستدلال بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع كما يظهر ذلك في بعض رسائله<sup>(٣)</sup>، ومن ثم فإن ابن رشد كان فيلسوفا مؤمنا في الوقت الذي كان فيلسوفا من أنصار المذهب العقلي، دون أن يكون هناك تناقض ما في وصفه بهذين الوصفين في آن واحد، كما قد يتبادر إلى تفكير من ألفوا هذا التناقض في دراستهم للتفكير الغربي في العصور الوسطى<sup>(٤)</sup>، ويرجع ذلك في حقيقته إلى أنه لا تعارض بين العقل والنقل في الفكر الإسلامي، بل ذهب بعض الدارسين إلى أنه لا تناقض بين المادية (بمعنى التصور المادي للكون) والمثالية (بمعنى الإيمان بالله) في فلسفة ابن رشد<sup>(٥)</sup>.

٤) وفي ضوء هذا تحدد العلاقة بين الشريعة والفلسفة عند ابن رشد فالشريعة تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، من ثم فهي واجبة عند الفلاسفة، بينما تنحو الفلسفة نحو تعريف السعادة لبعض الناس، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نهت بما يخص الحكماء، وعينت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته<sup>(٦)</sup>.

٥) وبناء عليه يؤسس ابن رشد لأصل خطير ومهم للغاية في منهج التصنيف الفلسفي، وفي منهج البحث الفلسفي، ويتحدد في ضوئه مجال البحث الفلسفي عنده، وذلك في معرض مناقشته لكلام الغزالي حول مذهب الفلاسفة في المعجزات حيث يقول: ((أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل: هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعللة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة، وإذا كانت الصنائع العملية لا تتم إلا بأوضاع ومصادر يتسلمها المعلم أولا فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية... وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، (٢/٨٦٥ - ٨٦٦).

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، (٢/٨٧١).

(٣) انظر مثلا: ابن رشد، الرد على من ذهب إلى تصحيح علم الغيب من جهة الخط، والرسالة كلها تعتبر مثلا واضحا على هذا الاتجاه عند ابن رشد.

(٤) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣٦). وانظر أيضا بخصوص الموضوع نفسه: أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ٥٩-٦٢).

(٥) تناول د/ محمد عمارة، هذا الموضوع في بحثه تحت نفس الاسم (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد)، وعنى فيه بالإجابة عن سؤالين طرحهما في مقدمة البحث (ص ١٣): ١- هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديا وفي الوقت ذاته مؤمنا؟ ٢- وهل في الفكر الفلسفي الإسلامي منهج وتصورات وجهود فكرية تصلح أن تكون منطلقات لجهود فكرية معاصرة تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب؟

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، (٢/٨٦٧).

مبادئ فواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفى أو إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك لأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها - ولا بد - الواضع لها، فإن جَحَدَهَا والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها مبادئ تثببت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال فيها بعد الموت، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ففرضه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه {والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا}، هذه هي حدود الشرائع، وحدود العلماء<sup>(١)</sup>.

٦) أما في مجال العقائد فمنهج ابن رشد الكلامي مغاير لمنهجه الفلسفي، حيث يرى في علم الكلام - وبناء على استقراره لمنهج القرآن الكريم - جواز استعمال الطرق جميعها بحسب المخاطب حيث يقسم الناس إلى مراتب، ولا بد أن يستعمل مع كل مرتبة ما يصلح لها، وقد اعتمد على ذلك في نقده للمتكلمين وخاصة الأشاعرة الذين يتهمهم دائما بأنهم يتبعون الطريق الجدلي في مخاطبة الجمهور مما يشوشهم، دون الطريق الإقناعي الذي صار عليه القرآن الكريم بصفة عامة لمناسبة أغلب الناس، والبرهاني الذي أشار إليه القرآن الكريم أيضا<sup>(٢)</sup>.

٧) على أن منهج ابن رشد في التصنيف الكلامي لا يأبى أفراد مخاطبة الجمهور - وحدهم - بالتصنيف، دون الخاصة، وهو ما رآه في مناهج الأدلة، حيث يقول: ((... إن الشريعة قسمان: ظاهر، ومؤول، وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء... فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة... وهذا كله عدول عن مقصد الشارع... وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات... وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشارع ظهر أن جملها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة، وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده، من قبل التأويل الذي ليس بصحيح، وأبتدى من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى<sup>(٣)</sup>.

٨) ولا تعوز ابن رشد الجراءة والقوة في إبداء الرأي، حتى في مواجهة المذاهب ذات الانتشار والعصية الكبيرة، وهذه قاعدة كبيرة وأساس في منهجه التصنيفي، وأدل مثال على ذلك مخالفته للأشعرية، سواء في ذلك مخالفته لأبي الحسن الأشعري نفسه - حتى إنه يصف مذهبه في الكسب بأنه مخالفة للحس ورأى غريب جدا عن طباع الإنسان<sup>(٤)</sup> - أو

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، (٧٧٣/٢ - ٧٧٤، ٧٩١ - ٧٩٢).

(٢) ابن رشد، فصل المقال، (ص ٣٠ - ٣١، ٤٥ - ٤٦، ٥٢ - ٥٣، ٥٥ - ٥٩، ٦٢، ٦٤ - ٦٦). وراجع أيضا بخصوص منهج البرهنة في العقائد عند ابن رشد: أ/د محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، (ص ٦٢ - ٧٦)، والفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ٥١ - ٦٢).

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، (ص ١٣٣ - ١٣٥).

(٤) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، (ص ٥٣).

لأصحابه من بعده، رغم تعصب المغاربة والأندلسيين بصفة خاصة لمذهب الأشعري، والأمثلة على ذلك كثيرة سواء في مناهج الأدلة أو فصل المقال، أو غيرها من كتبه<sup>(١)</sup>، ومن ذلك ما تراه في صدارة كتابه تهافت التهافت: ((وبعد حمد الله الواجب، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه، فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأفاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان))<sup>(٢)</sup>، ورغم اتحاد المنهج الرشدي في طلب البرهان والتخلص من الأساليب الإقناعية والجدلية فإنك تراه، فإنه قد ساق هذا سوقاً لطيفاً وهو بصدد تلخيصه لأرسطو، وجعل ذلك محك البحث والفحص، بينما يسوقه سوقاً عنيفاً حاكماً بالقصور ومن أول لحظة.

٩) كما أنه على ثقة كبيرة من علمه وفهمه وسعة اطلاعه مع القدرة على مراجعة النفس والاعتراف بالتقصير، ومن ثم فهو لا يبالي بمن خالفه في الرأي بالعين ما بلغوا في العلم أو في كثرة العدد، فيعقب على توضيح لأمر غامض من كلام أرسطو في القياس فيقول: ((وأحسب أن هذا القصد من التفسير هو شيء ذهب على جميع المفسرين اللهم إلا الإسكندر، فإنه لم تصل إلينا أقواله في هذه الأشياء (لاحظ احترازه عن التعميم) والرجل عظيم القدر جداً، وأما تامسطيوس فإننا نجد قد ذهب عليه هذا الأمر، كما ذهب على قدماء المشائين، وكذلك يشبه أن يكون هذا المعنى ذهب على أبي نصر، وذلك بين من شرحه لهذا الموضوع، فما أعجب شأن هذا الرجل (يعني أرسطو) وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني، محسوساً ومشاراً إليه فما هو إنسان، ولذلك كان القدماء يسمونه الإلهي (لاحظ مغالاته في أرسطو)، ونحن في تلخيصنا هذه المواضع قديماً أجرينا العبارة فيها على ما يعطيه مفهوم قوله في بادي الرأي - وهو الذي فهمه المفسرون - لنجد بذلك سبيلاً إلى حل الشكوك الواردة فيه إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول، فمن أحب أن يحول العبارة فيها إلى ما لا يتطرق إليه شك فليفعل (لاحظ القدرة على مراجعة النفس والاعتراف بالتقصير في الفهم وضرورة تصحيح ما سبق من تصنيفاته) وإن أمهل الله في العمر فسندشرح هذا الموضوع من كلامه على اللفظ فإن هذا الموضوع إلى هذه الغاية فيما أحسب لم يشرح شرحاً تاماً))<sup>(٣)</sup>.

١٠) يؤكد ابن رشد على قضية التراكم المعرفي، وأنه لا يمكن لأحد أن يصل إلى جميع ما يحتاجه من أدوات النظر ومناهج الاستدلال من نفسه دون الاستعانة بمن سبقه، ولهذا يجب علينا أن نستفيد من جهود من تقدمنا، فنقبل ما فيها من صواب وننبه على ما فيها من خطأ، بتفكير حر وناقد وغير مقلد، وفي ذلك يقول: ((وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس (يعني القياس العقلي)، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي... فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها... كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي... فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن كان قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير، أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهية... فننظر فيما قالوه (يعني الأوائل) في ذلك فإن كان كله صواب قبلناه

(١) انظر مثلاً: ابن رشد، مناهج الأدلة (ص ١٣٤، ١٣٦، ١٤٩)، فصل المقال (ص ٣٣، ٤٠، ٤١، ٥٠، ٥٢، ٥٧، ٦٣، ٦٤).

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، (٥٩/١).

(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، (ص ١٧٠ - ١٧١).

منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه... فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل، ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام لكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه، وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط، بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر على أن ينشئها واحد بعينه...<sup>(١)</sup>

(١١) وقضية التراكم المعرفي وما يترتب عليه من آثار في التصنيف ومناهجه نجدتها عند ابن رشد في موضع آخر حيث يقول: ((ويبين أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعباً، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر))<sup>(٢)</sup> إذن فتقنين العلوم وتقييدها هو حاجة علمية تملئها تشعب العلوم وتراكمها، ويصبح معها ظاهرة التقنين والتقييد هو أمر طبيعي في التطور العلمي، وكلما مال العلم أكثر جهة التشعب، كلما كانت الحاجة أكثر إلى التقنين والتقييد، وهو ما يفسر اتجاه حركة العلوم الإسلامية إلى ذلك فيما يعرف بظاهرة (المتون).

(١٢) ومن ثم ((لا يمكن أن يتبدى واحد بإنشاء علم من العلوم ويتممه وحده، ونذم من تكاسل عن ذلك، وكذلك نذم أيضاً من كان نظره في ذلك على جهة الافتخار والامتداح بذلك، حتى يحمله ذلك على إحداث آراء فاسدة - كما فعل أرسطوطاليس في الأخلاق - وفي مصادرة ما يظهر من آراء الحق ومناقضتها، كما فعل هذا الرجل وكثير من الحدث))<sup>(٣)</sup>، وهنا تبرز أيضاً قضية التراكم المعرفي، وقضية إدراك ابن رشد لمساحة الحركة الحقيقية التي تتاح للعالم، كما يبرز ابن رشد المثالي صاحب القيم الرفيعة، الذي يدرك ما لا بد أن ينويه المصنّف من مصنّفه، وهو إظهار الحق لا غير، وليس الافتخار والامتداح.

(١٣) وقضية إيمان ابن رشد بتراكم المعرفة تؤثر من جهة أخرى في منهج التصنيف عنده وفي موقفه النقدي، فكما لا بد من الاطلاع على معارف القدماء أولاً لندرك صوابهم من خطئهم، لا بد أن ندرك أننا لولاهم ما كان لدينا ما لدينا من علم، وهو يعيب على جالينوس أنه في أحد المواضع تجاوز في نقده لأرسطو واسقليداس، فتعقبه ابن رشد قائلاً: ((قلت هذا القول يا جالينوس منك ليس يقتضيه مكانك في العلم، وحبك في الحق، وقد كان الأليق بمكانك ألا تحمل على هذين الرجلين هذا الحمل، فإنه كما يقول أرسطوطاليس: "لو لم يكن المتقدم لم يكن المتأخر"، ولو لم يكن من تقدمك من الأطباء لم تكن أنت، فكل من قال شيئاً على طريق البحث والنظر أخطأ فيه أو أصاب يجب أن يشكر، كما يقول أرسطوطاليس: "فإنهم لم يكن لهم من الفضل إلا أنهم خرجوا أذهاننا")<sup>(٤)</sup> يعني لكفاهم ذلك لحسن الأدب معهم.

(١٤) ومن لطائف منهج التصنيف عند ابن رشد المتعلق بذلك قوله: ((ليس بمنكر على الناظر أن يؤصل أصولاً ثم يسهو عن تلك الأصول في موضع من المواضع، ولذلك لا ينبغي أن يتطرق إلى العلماء في أمثال تلك المواضع، وبخاصة إذ كانوا هم الذين أفادونا الأصول التي بها وقفنا على سهوهم في هذه المواضع))<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٢٢ - ٢٨) باختصار.

(٢) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، (ص ٣٥).

(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٢٥٢).

(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٢٠٥).

(٥) ابن رشد، تلخيص كتاب الحميات لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٣١٥).

(١٥) ويقرر ابن رشد قاعدة في غاية الأهمية في منهجه، حيث يبنى عليها موقفه الكلامي والفلسفي، وهي قاعدة التأويل، ومعنى التأويل عند ابن رشد ((إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي، وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني... وما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتُبر وتصفحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تُخرَج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المأول منها من غير المأول...))<sup>(١)</sup>، ويؤكد ابن رشد على أن ((من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به))<sup>(٢)</sup>، ولهذا يضع حدودا واضحة للتأويل وذلك أن لا يأتي التأويل بالتشكيك في المبادئ الشرعية، ولا يناقض ما عليه الأنبياء صلوات الله عليهم، ومن فعل ذلك ((فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر))<sup>(٣)</sup>.

(١٦) وينتقل ابن رشد من قاعدة التأويل إلى قاعدة الإجماع حيث يقرر أن الإجماع متصور في العمليات والفقهيات لأن الناس منذ الصدر الأول كانوا يرون إفشائها، بخلاف النظريات والعلميات، فلو ثبت فيها الإجماع بطريق يقيني لم يصح لأحد أبدا مخالفته، أما إذا ثبت بطريق ظني فقد يصح مخالفته، ولهذا لا يقطع بكفر مخالفه، ويؤكد ابن رشد على أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في النظريات بطريق يقيني بخلاف العمليات، لما روى عن كثير من السلف الأول فضلا عن غيرهم، والاختيار عند ابن رشد هو الوقوف على قوله تعالى {والراسخون في العلم}، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله بها العلماء إجماع مستفيض<sup>(٤)</sup>.

(١٧) ومن أهم قواعد منهج التصنيف الفلسفي والكلامي عند ابن رشد التمييز بين التصنيف بحسب أصناف الدلائل الثلاثة التي قررها القرآن الكريم، والتي لا يخلو أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذی كُفِّ بمعرفته، وهي: الدلائل الخطابية، والجدلية، والبرهانية، ويبنى ابن رشد على هذا أمراً مهماً في منهج التصنيف أنه ((يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، فأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد (يعني الغزالي) فخطر على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل (يعني الغزالي أيضا) إنما قصد خيرا... فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية... - ثم أخذ في تقرير ذلك وتوضيحه ثم قال - فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية (المكتوبة للجمهور) فضلا عن الفاسدة))<sup>(٥)</sup>، ويؤكد ابن رشد

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٣٢ - ٣٣) باختصار. وقد تناول ابن رشد أيضا قضية التأويل وما يجوز منه في الشريعة وما لا يجوز في مناهج الأدلة في عقائد الملة، (ص ٢٤٩ - ٢٥٢).

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، (ص ١٣٣).

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، (٢/٨٦٨).

(٤) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٣٤ - ٣٨) باختصار.

(٥) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٤٥، ٥٢، ٥٩، ٦٢) باختصار، وقد أفاض في هذا الموضوع (ص ٤٥ - ٦٢) في تقرير هذه القضية وبيان أن للشرع ظاهر وباطن، وبيان مراتب الناس الثلاثة بخصوص هذا: جمهور وهم الأغلب الأكثر من الناس ويناسبه طريق الخطابي - أهل الجدل - أهل البرهان وهم الأقل، وأن الشارع الحكيم خاطب الجميع بما يناسبه، وأكثر لهم من الطريق الخطابي مراعاة لأنهم الأكثر.

على أن هذه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط، وهي الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة، وأنه لا ينبغي أن يعدل عنها إلى سواها من طرق تشغيب المتكلمين، وأن هذه الطرق الثلاث المصرح بها في الكتاب العزيز - كما يقول ابن رشد - دالة على الإعجاز القرآني بثلاث خواص: ١ - لأنه لا يوجد أتم إقناعاً منها وتصديقاً للجميع منها. ٢ - وأنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها إن كانت مما فيها تأويل إلا أهل البرهان. ٣ - وأنها تتضمن التنبية لأهل الحق على التأويل الحق، وهذا لا يوجد في مذاهب المتكلمين كالأشعرية والمعتزلة بحسب رأى ابن رشد<sup>(١)</sup>، إذن فمن حيث منهج التصنيف الفلسفي والكلامي عند ابن رشد ينبغي أن يدرك المصنّف الفرق بين الطرق الثلاثة: الخطائية - الجدلية - البرهانية، وأن يصنف في كل طريقة بما هو المناسب لها، وإلا كان ما يفسده أكثر مما يصلحه.

(١٨) إذن فأفضل الطرق في التصنيف الفلسفي والكلامي عند ابن رشد هو اتباع طريقة الكتاب العزيز لا طرق المتكلمين التي يصفها ابن رشد بأنها بدعة، ويقترح منهج تصنيف محدد لرفع هذه البدعة ومن خلال الطرق الثلاث التي قررها فيما سبق: ((فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة (تشغيبات المتكلمين التي أدت إلى الفرقة وتكفير الأمة بعضها بعضاً) أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها، ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً، إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، أعنى ظهوراً مشتركاً للجميع؛ فإن الأقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس إذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره إلا من كان من أهل البرهان، وهذه الخاصة ليس توجد لغيرها من الأقاويل، فإن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص، دلت على الإعجاز...)) فذكر ما سبق بيانه من خواص الإعجاز الثلاث<sup>(٢)</sup>. ومن هنا يوجه ابن رشد نقده للطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه بأنها ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على وجود الصانع، فالطرق الشرعية تجمع في الأكثر وصفين: أنها يقينية، وأنها بسيطة غير مركبة، بل قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى<sup>(٣)</sup>، ومن ثم جرى المنهج الكلامي عند ابن رشد على التماس الطرق الشرعية في إثبات وجود الله وفي الوحدانية والصفات وغير ذلك من المسائل الكلامية.

(١٩) ويختتم ابن رشد كلامه عن منهج القرآن في الاستدلال والفرق بينها وبين مناهج المتكلمين بهذه العبارة الجامعة: ((... فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو... وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورجعوا في معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٦٤ - ٦٦) باختصار.

(٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٦٥ - ٦٦) باختصار.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، (ص ١٤٩).

(٢٠) ومن جهة أخرى فإن ابن رشد يطرح فكرة منهجية في مجال التصنيف عالية القيمة، وهي فكرة الضرورى من علم ما، ويؤلف فيه بناء على ذلك، وبحسب ما يراه الضرورى من هذا الفن، وقد ألف ابن رشد فى ذلك عدة كتب مما يؤكد أنها فكرة منهجية عنده حاول تطبيقها أكثر من مرة، وذلك فى: الضرورى فى السياسية، الضرورى فى المنطق، الضرورى فى النحو، الضرورى فى أصول الفقه<sup>(٢)</sup> والذى فرغ منه سنة (٥٥٢ هـ) يعنى وعنده من العمر (٣٢) عاما بينما توفي سنة (٥٩٥ هـ) مما يعنى أنه اشتغل بهذه الفكرة وهو بعد فى أوائل حياته العلمية كمصنّف، وابن رشد فى هذه الفكرة - كمنهج للتصنيف - يتجاوز فكرة الاختصار إلى فكرة الاقتصار والانتقاء من العلم ما هو الضرورى لطالب العلم أو لغير المتخصص فيه، وفى ذلك يقول فى مقدمته: ((فإن غرضى من هذا الكتاب أن أثبت لنفسى على جهة التذكرة من كتاب أبى حامد رحمه الله فى أصول الفقه الملقب المستصفي جملة كافية بحسب الأمر الضرورى فى هذه الصناعة، ونتحرى فى ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه أكثر ذلك صناعى)).

(٢١) يفرق ابن رشد بين وظيفة المختصر والمختصر، وأنه يجوز للمصنّف أن يجمع بينهما، فيقول فى خاتمة الضرورى فى أصول الفقه: ((وهنا انتهى غرضنا فى هذا الاختصار، وهو يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمختصر من جهة التميم والتكميل...))<sup>(٣)</sup>، ذلك النهج صار عليه أيضا قبيل وفاته بسنوات قليلة فى كتابه الضرورى فى السياسة حيث أتت إضافاته على الجمهورية لأفلاطون قرابة الثلث، فصار أيضا يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمختصر من جهة التميم والتكميل<sup>(٤)</sup>.

(٢٢) وكما اعتنى ابن رشد بفكرة الضرورى فى منهجه التصنيفي، فقد اعتنى بفكرة أخرى هى فكرة الكلى أو الكليات فى مقابل التصنيف فى الجزئيات، وهو ما نراه فى كتابه الكليات فى الطب حيث وجه عنايته إلى بيان الأحكام الكلية والأقويل العامة فى صناعة الطب، محيلا من أراد الجزئيات على أصحاب الكنائيش فيقول: ((الغرض فى هذا القول أن تثبت هاهنا من صناعة الطب جملة كافية على جهة الإيجاز والاختصار، تكون كالمدخل لمن أحب أن يتقصى أجزاء الصناعة، وكالتذكرة أيضا لمن نظر فى الصناعة))، ومثل هذا الاهتمام بالكلى النظرى نجده عنده أيضا فى مجال الفقه حيث يقول فى مقدمة بداية المجتهد: ((فإن غرضى فى هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها والتبني على نكت الخلاف فيها ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد))<sup>(٥)</sup>، ونستطيع أن نلتمس امتدادا لهذه الفكرة فى أعمال أخرى لابن رشد حيث يقول فى افتتاح

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٦٦ - ٦٧) باختصار.

(٢) راجع بخصوص هذه الكتب: الأب قنوتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ٢٩، ٣٣، ٣٦، ٣٨)، على أنه لم يقف على مخطوطات لأى منها، وإنما اقتصر على ذكرها ضمن القوائم التى ذكرها المتقدمون لمؤلفات ابن رشد، كابن أبى أصيبعة، والذهبي. فيستدرك على الأب قنوتى فيما عثر له على مخطوطات: كتاب الضرورى فى أصول الفقه، والذى اعتمد محققه الأستاذ جمال الدين العلوى على مخطوطة وحيدة له محفوظة بالأسكوريال تحت رقم (١٢٣٥)، ومن جهة أخرى فهو من الكتب المؤرخة عند ابن رشد حيث صرح فى خاتمته بأنه فرغ منه فى العشر الوسط من ذى الحجة من سنة اثنتين وخمسين وخمسة مائة، فيستدرك ذلك على القائمة التى ذكرها الأب قنوتى لمؤلفات ابن رشد فى إطارها الزمنى (ص ٨٤).

(٣) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفي، (ص ١٤٦).

(٤) د/ الجابري، مقدمة الضرورى فى السياسة، لابن رشد، (ص ١٠ - ١١).

(٥) ابن رشد، الكليات فى الطب (ص ١٩)، وابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (٢/١). وانظر: أ/د سعيد شيان، وأ/د عمار الطالبي، مقدمة تحقيق الكليات فى الطب لابن رشد، (ص ٥ - ٦).

تلخيص الجدل مثلا: ((غرض هذا الكتاب هو تعريف القوانين والأشياء الكلية التي منها تلثم صناعة الجدل))<sup>(١)</sup>.

(٢٣) ((من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد، لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها)) - ((ليس ينبغي أن نفحص عن كل شيء ولا عن أشياء كثيرة في موضع واحد، بل ينبغي أن يفرد بالقول كل واحد منها في الموضع اللائق به، والذي يحمل على هذا حب التكثير بما ليس يفيد شيئا))<sup>(٢)</sup>، هكذا يعطينا ابن رشد هذه القاعدة المنهجية في التعلم والتعليم<sup>(٣)</sup>، وبنى عليها في منهج التصنيف الأصولي أنه أعرض في مختصره عن المقدمة المنطقية الشهيرة التي قدم بها الغزالي للمستصفي، ويمكننا تعميم هذه القاعدة على سائر العلوم، بحيث يتميز في التصنيف ومنهجه كل علم عما سواه ويستقل بمنهجه ومصنّفاته، وقد امتد أثر هذه القاعدة لكثير من المسائل التي رأى ابن رشد بناء عليها أن علم أصول الفقه ليس موضعها، أو أن هذا الموضع من الكتاب ليس هو موضعها<sup>(٤)</sup>.

(٢٤) وابن رشد على وعى تام بأن التعلم والتعليم صناعة، لها موجباتها، وشرائطها، وأركانها، وفي رأينا أن هذا الوعي أحد الأسباب التي يرجع إليها عناية ابن رشد بكتب أرسطو، وذلك لأنها أتم ما يمكن تحصيل صناعة العلوم الفلسفية من خلالها في هذا العهد، وليس اختياره لها اختيارا فلسفيا، بل أيضا اختيارا صناعيا، ولهذا قد يترك صناعا ترتيب أرسطو إلى ترتيب غيره لأنه أليق بالصناعة، وهو ما فعله في المقالة السادسة من كتابه تلخيص الجدل والتي تتناول موضوع (مواضع الحدود) يقول ابن رشد: ((فهذه هي مواضع الحدود قد رتبناها على ما رتبها عليه ثاوفرسطس وثامسطيوس، إذ كان أدخل في الترتيب الصناعي وأسهل للحفظ))<sup>(٥)</sup>، وقد عبر عن هذه الفكرة بإزاء تلخيصه الرسائل الطبية لجالينوس والذي يعادل في الطب أرسطو في مجال المنطق والفلسفة، فيقول ابن رشد: ((والله المشكور على ما تم من ذلك (يعني تلخيص كتاب المزاج) والمسئول أن يعين على تمام هذا الغرض في كتب هذا الرجل بأنه إن كل ذلك كان فيه تقريب على من أحب أن ينظر في هذه الصناعة، فإن تعلمها على المجرى الصناعي إنما هو في كتب هذا الرجل، لكن في كلامه طول، ربما كسل عنها كثير من الطلب...))<sup>(٦)</sup>، والقاعدة في الأمور الصناعية عنده ((أن الحال في وجود الأمور الصناعية، كالحال في وجود الأمور الطبيعية، فكما أن الأمور الصناعية ينتقل فيها الصانع من مبدأ محدود إلى مبدأ محدود، وعلى نظام محدود، حتى يبلغ إلى غايته التي يقصدها، وهو وجود المصنوع، كذلك الحال في وجود الأطوار الطبيعية، ينتقل الكون فيها من مبدأ محدود إلى مبدأ محدود وعلى نظام محدود حتى ينتهي إلى الغاية، وهو وجود الشيء الطبيعي، إلا أن انتقال الصانع في الأمور الصناعية من شيء إلى شيء هو بالنظر العقلي، والنظام الذي بين تلك الأشياء المحدودة، التي تنتقل عليها للصانع، هو شيء يدركه العقل، بين تلك الأشياء، فإذا أدركه سلك عليه في الفعل، وانتقل من واحد واحد منها إلى الآخر حتى يبلغ إلى وجود مصنوعه، وانتقاله بالنظر بالعكس من انتقاله بالعمل، وذلك أن انتقاله بالنظر هو على طريق التحليل، وانتقاله بالعمل هو بطريق التركيب... وهذا معنى ما قيل: إن الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة، وأما انتقال الكون في الأمور الطبيعية فهو على ما جعل الله تعالى في طباعها من النظام والتلازم، وبين تلك الأشياء المنتظمة التي ينتقل عليها

(١) ابن رشد، كتاب تلخيص الجدل، بتحقيق د/ بترورث (ص ٢٩)، وبتحقيق د/ سالم (ص ٣).

(٢) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، (ص ٣٧ - ٣٨، ٥٢).

(٣) للتوسع بخصوص ترتيب التعليم عند ابن رشد راجع: أ/د محمد عابد الجابري، ابن رشد، (ص ٣٣ - ٣٧).

(٤) انظر مثلا: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، (ص ٤٢، ٤٥، ٤٩) الفقرات على التوالي: (١٣، ٢٠، ٣٠).

(٥) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، (ص ٣٦٨).

(٦) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٢).



الكون، لا بأن الطبيعة تدرك ما تنتقل عليه من النظام، بل ذلك النظام والنزوم هو فى جواهر تلك الأشياء، ولذلك وجود الطبيعة أدل دليل على أن هاهنا عالما متقدما عليها سبحانه هو أفادها ذلك النظام، إلا أن بين الفعلين فرقا وذلك أن فى الأمور الصناعية: الصانع هو الذى يباشر الفعل بنفسه، فى كل واحد من تلك الأشياء المنتظمة، وينتقل بالفعل من واحد منها إلى الآخر، حتى يكمل مصنوعه، وأما فى الأمور الطبيعية فالأشياء الطبيعية هى التى تتحرك من ذاتها بما جعل الله تعالى فيها من القوى الطبيعية بعد أن يفيدها مفيد مبدأ الحركة من خارج...))<sup>(١)</sup>، وقد آثرنا نقل النص على طوله لأهميته، وإذا كان التصنيف صناعة فقد أعطانا ابن رشد فى هذا النص النفيس طريقا واضحا للمصنّف لكى يشرع فى تصنيفه بناء على قاعدة صناعية محكمة.

(٢٥) وكنهج - وبناء على المفهوم الصناعى لتحصيل التعلم - يحرص ابن رشد على البداية بالأمور التى ينفع الطالب تصورها عند الشروع فى التعلم، ومن كلامه فى هذا الشأن: ((فلنبتدىء أولا فنخبر بغرض هذا العلم، ومنفعته، وأقسامه، ومرتبته، ونسبته، وبالجملة فنبتدىء بالأمور النافع تقدم تصورها عند الشروع فى هذه الصناعة))<sup>(٢)</sup>. وفى أغلب النصوص التى ذكرناها عن ابن رشد نرى أن بيان الغرض من كتابه هذا أو ذلك هو دائما التصدير المميز الذى يصدر به ابن رشد مؤلفاته، وهى ملاحظة جديرة بالانتباه.

(٢٦) كما نجدده يعنى ببيان المنهج ومرتبة العلم الذى سيسرّح فيه، ونسبته إلى غيره من علوم الصناعة والمصطلحات أولا وقبل الشروع فى العلم، ففى كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة، يفعل ذلك فىخصص المقدمة للكلام فى المنهج وما تبعه، ويخصص المقالة الأولى من الكتاب فى بيان المصطلحات ذات الصلة<sup>(٣)</sup>. كما نجد العناية نفسها - إن لم تزد - فى مقدمته لتلخيص كتاب الجدل، وربما كانت هذه المقدمة أطول وأوفى مقدمات ابن رشد ببيان منهجه فى تصنيف كتاب ما<sup>(٤)</sup>.

(٢٧) لم يكن ابن رشد يلقى بالكتاب لينفصل عنه بالمرّة إلى كتب أخرى، بل كان دائم المراجعة لما كتب، يصحح ويعدّل ويحيل إلى السابق واللاحق من المؤلفات، لم يكن يترك العلم يتقادم فى كتبه، ولم يكن يفصل بين تخصص وتصحيح إلا على صعيد المنهج، أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك كعالم متعدد التخصصات، يستحضر الطب فى الفقه، والفقه فى الطب، والقرآن والحديث فى الفلسفة، والفلسفة فى العلم، والعلم فى كل ذلك، وبعبارة عصرنا: كان يتصرف من منطلق وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة، وكان هذا عنده سلوكا يشخص قناعة وطيدة عنده، وهى: (تطابق العقل والوجود)، ومن هنا كانت الحقيقة عنده وكان العلم الحق وكان البرهان فى المطابقة مع الوجود<sup>(٥)</sup>.

(٢٨) وبالإضافة إلى ما تقدم فقد كانت عناية ابن رشد باللفظ كبيرة، يقول رحمه الله: ((وفضيلة اللفظ إنما هو فى جودة الإبانة، لأن فضيلة كل شىء هو فى فعله، وفعل اللفظ الإبانة))<sup>(٦)</sup>، وإذا كان هذا هو موضع اللفظ عنده، فلا شك أن التصنيف: إبانة وزيادة، لأنه ألفاظ مركبة ومرتبة ومصنّعة على نحو مقصود للإبانة عن مقصود المؤلف من تصنيفه.

(١) ابن رشد، كتاب فى حيلة البرء لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٤٣٤ - ٤٣٥).

(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١). وقد جرى على هذا أيضا فى العديد من كتبه كجوامع الكون والفساد (ص ٩ - ١٠).

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١ - ٣٢).

(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، (ص ٣ - ١٥).

(٥) أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ١٤).

(٦) ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٥).

(٢٩) أما معرفة مذاهب الخصوم فيؤكد ابن رشد على ضرورة الرجوع إلى كتب الخصوم نفسها، ولهذا السبب اعتنى ابن رشد في جدله الكلامي بمناقشة الأشعرية حيث وقف على كتبهم، أما المعتزلة فيعتذر عن ذلك بأنه لم يصل شيء من كتبهم فيقول: ((وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى (أدلة وجود الله) ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية))<sup>(١)</sup>.

(٣٠) كما يطرح العديد من الدارسين لابن رشد فكرة مهمة حول منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد، وهي: ابن رشد المؤلف والملخص والشارح، وقيمة كل نوع منها، ونظرا لأهمية هذه الفكرة فقد آثرنا تناولها تحت عنوان مستقل.

(٣١) كما أن ابن رشد في بعض نصوصه المهمة كتهافت التهافت ومناهج الأدلة يعطينا الكثير من الإشارات الضافية التي تلقى بمزيد من الضوء عن منهج التصنيف الفلسفي عنده، والتي لا يتسع المقام هنا لإيرادها، ولا يقلل هذا من أهميتها بخصوص منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد<sup>(٢)</sup>.

و- ابن رشد مؤلفا وملخصا وشارحا: لا بد لدارس الفلسفة الرشدية أن ((يضع في اعتباره أهمية شروح ابن رشد على أرسطو، وعدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد، أما إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفته فلا بد من الرجوع إلى شروحه، فطالما نجد بين تضاعفها نقدا حرا جريئا ودعوة إلى اللجوء إلى البرهان وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية))<sup>(٣)</sup>، على أننا نجد أكثر من باحث في مجال الفلسفة الإسلامية كرينان وتبعه قنواتي يذهبون في مجال منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد إلى التفريق بين ما هو تأليف (بمعنى أنه ألفه استقلالا)، وما هو شرح أو تلخيص، ومن ثم يأخذ قنواتي على باحث آخر قديم قائمة بمؤلفات ابن رشد أنه لم يميز ((بين ما هو من تأليف ابن رشد، وما هو شرح أو تلخيص لكتب أرسطو))، وقد بنى قنواتي منهجه في تصنيف قائمة مؤلفات ابن رشد على هذا التفريق بين ما هو تأليف ابن رشد وما هو شرح له على أرسطو أو أفلاطون<sup>(٤)</sup>، مع اعتباره التلخيصات الفلسفية هي نوع من الشروح أيضا عند ابن رشد، والتي تتكون من ثلاثة أنواع، فقد ((خصص ابن رشد لتفسير كتب أرسطو ثلاث أنواع من الشروح: الشرح الأكبر، والشرح الأوسط، والشرح الصغير... أما الشرح الكبير وهو خاص بابن رشد فمؤداه أن يتناول كل فقرة للفيلسوف بعد الأخرى، ويوردها كاملة، ويوضحها جزءا بعد جزء، مميزا النص الأصلي بكلمة (قال) التي تقابل الحاصرتين المزدوجتين، وتدرج المناقشات النظرية على شكل استطرادات، ويقسم كل كتاب إلى فصول ونصوص. ومن الواضح أن ابن رشد قد اقتبس من مفسري القرآن هذا المنهج في العرض الحرفي حيث يفرق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلف، وما هو خاص بالشارح، وهذا النوع من الشرح يقال له أيضا تفسيرا... أما في الشرح الأوسط يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقي من غير تفريق بين ما هو خاص بابن رشد، وما هو خاص بأرسطو. وفي التلخيص أو التحليل يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائما، فيعرض مذهب أرسطو مضيفا حاذفا باحثا في الرسائل الأخرى ما تكمل به الفكرة، متخذًا ترتيبا

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص ١٥٠-١٥١).

(٢) انظر مثلا: ابن رشد، تهافت التهافت، (١/ ٦٦-٦٧، ٨٦، ٩١-٩٢، ٩٩، ١٠٤، ١١٧، ١٩٨-١٩٩، ٣٤٢، ٣٤٥-٣٤٩، ٣٥٨، ٣٧٣، ٤٠١-٤٠٢، ٥١٢/٢، ٥٤٢، ٥٥٠-٥٥٢، ٥٩٧، ٦٢٤-٦٢٥). - تلخيص كتاب الجدل، (ص ٣-١٥ باختصار واسع، ٤٠-٤١).

(٤١) - كتاب تلخيص الآثار العلوية، بتحقيق العلوي (ص ١٧-١٨). - الضروري في السياسة، (ص ٧١، ٧٢-٧٣، ٧٣-٢٠٧، ٢٠٨).

مناهج الأدلة، (ص ١٥١، ١٥٥، ١٧٤، ١٨١، ١٩٤-١٩٥، ٢٠٨).

(٣) أ/د عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٥١-٥٢) باختصار وتصرف.

(٤) الأب قنواتي، مؤلفات ابن رشد، (ص ٧٥، ٨٢-٨٣).

ومنهجها من اختياره، وهكذا التلخيصات رسائل حقيقية كرسائل أرسطو... ومن المؤكد أن ابن رشد لم يحرر لكل كتاب من كتب أرسطو الأنواع الثلاثة من الشروح، فأحيانا يخصص لها نوعا واحدا وتارة نوعين، وتارة ثلاثة، وقد كان من الرأى الشائع في عصر النهضة (يعنى الأوروبية) أنه ألف تلخيصاته فى شبابه، وألف شروحه الوسطى فى كهولته، وألف شروحه الكبرى فى مشيئه<sup>(١)</sup>.

وهكذا نجد أن لابن رشد منهجا فى التصنيف يختلف فى كل نوع عن الآخر، ((ويتميز منهج ابن رشد فى كل نوع من الشروح، بمعنى أننا نجد له طريقة يسير عليها فى الشرح الأكبر غير الطريقة التى يسير عليها فى الشرح الوسيط وهكذا))<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد رينان وتبعه آخرون من الدارسين على أن شكل الشرح الأكبر خاص بابن رشد، ولم يستعمل الفلاسفة الذين ظهروا قبله من الشرح غير التلخيص<sup>(٣)</sup>.

ومع هذا التفريق الواضح بين الشرح الكبير والصغير الذى هو تلخيص أو تحليل واعتباره كرسائل حقيقية مثل رسائل أرسطو، فقد آثر قنوتى ذكر تلخيصات ابن رشد ضمن ((ابن رشد الشارح))، وليس ((ابن رشد المؤلف))، ليؤكد على أنه لم تخرج رغم ذلك من الدوران فى فلك الفلسفة الأرسطية، وإنما فقط خرجت من أسر العبارة الأرسطية فحسب.

ولكن من الأسف أن هذا التفريق بين التأليف والشرح للأب قنوتى لم يطرد عليه باستمرار سوى فى شروح ابن رشد الأرسطية، بينما ذكر فى فصل (ابن رشد المؤلف) العديد من شروح ابن رشد على آخرين وذلك تحت عنوان (رسائل فلسفية أخرى)، حيث ذكر شرحه على رسالة ابن باجة فى اتصال العقل بالإنسان، وعدة شروح على الفارابى، شرح الإلهيات الأوسط لنيقولائوس، وشرح مقالة لأسكندر الأفروديسى فى العقل، وغير ذلك<sup>(٤)</sup>.

ويتابع رينان على هذا النحو دارس آخر لابن رشد فى أن ابن رشد شرح أرسطو بثلاثة مستويات: الشرح الوجيز، والمتوسط، والمطول، لكنه يخالف قنوتى فى أن الشرح الوجيز يتناول فيه مواضيع أرسطو ويؤلف فيها من عند نفسه فصولا فى غاية الأهمية، فهو فى هذا الكتاب مؤلف لا شارح<sup>(٥)</sup>.

والى هذا النحو يميل بعض الباحثين المعاصرين فى دراسته للخطاب السياسى عند ابن رشد حيث يؤكد أن ابن رشد لم يكتف فى تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون بالتلخيص بل أضاف الكثير من الآراء والاستشهادات على صحة آرائه من واقع الحياة السياسية فى بلاده، والمتفحص للكتاب بدقة يجده عبارة عن وجهة نظر نقدية لجمهورية أفلاطون، وليس مجرد

(١) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٣ - ٧٥). وتبعه على أصل الكلام من لحقه، مثل: الأب قنوتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ١١٠ - ١١١)، والسياق منه، وقد أخذ الأصل الكلام من رينان فى الموضوع السابق مع حسن تلخيص وسبك. أ/د عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، (ص ٦٤ - ٧٤)، وفى كتابه الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٧٨)، الذى أخذ بهذا التقسيم أيضا للشرح، لكنه خالف فى الفصل بين المؤلفات والشروح من حيث الأهمية، ذاهبا إلى أن الشروح لا تقل أهمية فى بيان مذهب ابن رشد عن المؤلفات، مع ذكر الكثير من الشواهد من كلام ابن رشد نفسه لتأييد كلام رينان وتأصيله. بينما يرى تشارلس بتروث، فى مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٧) أن هذا التقسيم هو بوجه عام، وقد اضطرب فيه استعمال الباحثين، مع اكتشاف أن النشرات الحديثة لبعض الشروح قد حددت بصورة خاطئة تعريف النص المنشور، بالإضافة إلى الاعتراف بعدم وجود أمثلة لهذه الأنواع الثلاثة من شروح ابن رشد فى نصوصها العربية، مما أدى ببعض الباحثين المعاصرين إلى التساؤل عن مدى دقة هذا التقسيم. وللتوسع أيضا فى الموضوع نفسه راجع: أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ٧٢ - ٧٨).

(٢) أ/د عاطف العراقى، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ١٠٧).

(٣) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٤). أ/د عاطف العراقى، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٧٧-٧٨).

(٤) الأب قنوتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ١٠٢ - ١٠٦).

(٥) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، (ص ٨٨ - ٨٩). وانظر تعليق

شرح أو تلخيص فقط، بل ناقش وحاوّر وحلّل ونقد وأضاف إلى أفلاطون الكثير، وعلى وجه الإجمال أبدع أجمل إبداع، وإن المقارنة بين الجمهورية (الأصل) والتلخيص يؤكد هذا، ويلقى بظلال من الأسف بعد ذلك على رأى رينان أن ابن رشد ليس لديه فكر سياسي خاص به<sup>(١)</sup>، وقد تجلّى أثر استقلال ابن رشد في منهجه في تصنيف تلك الرسالة حيث لم يتقيد بطريقة كتابة المحاورّة التي اعتمد عليها أفلاطون في جمهوريته، بل تجاوزها ابن رشد إلى خطاب تحليلي وتركيبى وبرهاني في نفس الوقت، فأول ما يلفت النظر عنده هو التزامه بالمنهج البرهاني والموقف النقدي في تحليله للفكر السياسي منذ عصر اليونان حتى عصره، وانتقاده للمنهج الخطابي والجدلي الذي ساد المقدمة والكتاب الأول من جمهورية أفلاطون، ولم يتقيد أيضا بطريقة تبويب الجمهورية إلى عشرة كتب أو مقالات، بل قام بتبويب جديد يتماشى مع الصياغة العلمية التي توخاها، مختصرا لها في ثلاث مقالات بدلا من عشرة، بالإضافة إلى أنه تصرف كشريك في إنتاج النص مبرزا وجهة نظره النقدية تتناسب مع فكره كمسلم مما يصل إلى حوالي ثلث الكتاب من إضافات واعتراضات ونقد وتحليل واستبدال لآراء أفلاطون بآراء غيره من الفلاسفة كأرسطو أو الفارابي أو ابن باجه، كما اهتم ابن رشد بتحديد المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها لتفعيل المنهج البرهاني الذي اتبعه<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أننا نجد ابن رشد مثلا في اختصاره للمستصفي للغزالي أو الضروري في أصول الفقه شديد الاستقلال عن أصله، بحيث لا تكاد أن تمر مسألة دون أن يبدى فيه ابن رشد رأيه، إما معارضا لرأى صاحب الأصل، أو معرضا عنه جملة، سواء في المنهج أو في الموضوع أو في المسائل، حيث عارض الغزالي في منهجه، وعارضه في موضوع علم أصول الفقه، كما عارضه في المسائل الأصولية مسألة مسألة، والكتاب كله من أوله إلى آخره على هذه الصورة، وقد سبقت بعض أمثله. وهذه الملاحظة حول استقلال نص ابن رشد في تالخيصه نجده أيضا في تالخيصه الأرسطية، ((فمقارنة تلخيص ابن رشد لكتاب المقولات، وتلخيصه لكتاب العبارة يظهر جليا للفاحص بعض الاختلافات في طريقة التلخيص، وأول هذه الاختلافات أن ابن رشد يذكر في مقدمة كتاب المقولات: ((الغرض في هذا القول تلخيص المعاني التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق... وذلك على عادتنا في سائر كتبه)) بينما لا يشير إلى مثل ذلك في مقدمة كتاب العبارة. وثانيها: هو التغير الملحوظ في طريقة العرض، نراه في عرضه كتاب العبارة يخرج عن هذه المتابعة، ويقدمه في صورة مغايرة تماما لترتيب وتقسيم أرسطو<sup>(٣)</sup>، فنلاحظ في ((تلخيص ابن رشد لكتاب العبارة أنه قد نحى نص أرسطو، والإشارة إليه جانبا، فلم يذكره إلا في حالات نادرة جدا، فقد أشار إلى أرسطو بصورة مباشرة في مواضع خمسة فقط، وفي موضعين من هذه المواضع الخمسة نلاحظ أن نص أرسطو الذي أشار إليه ابن رشد لا يوجد ما يماثله في نص أرسطو لكتاب العبارة، وأيضا فإن ابن رشد لم يتقيد حرفيا بترتيب نص أرسطو بل سمح لنفسه باتخاذ مسار خاص من أجل أن يقدم نص أرسطو بصورة تبدو مفيدة لفهم نص أرسطو، فنراه يفصل في مواضع أوجزها أرسطو، ورأى ابن رشد ضرورة بسطها، ورغم هذا الخروج على نص أرسطو، فإن ابن رشد نجح في أن يجعل نص أرسطو أسهل تناولا للقارئ<sup>(٤)</sup>، ومقابل هذا يتحدث ابن رشد بضمير المتكلم المفرد أو الجمعي في مواضع كثيرة، ولا يصحب أرسطو معه إلا نادرا طوال تلخيصه هنا، فهو رغم اتباعه الإطار

(١) راجع: رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١٧٠).

(٢) أ/د الصاوي الصاوي أحمد، الخطاب السياسي عند ابن رشد، (ص ٣٨ - ٣٩، ٤٦ - ٤٧، ١٦١) بتصرف.

(٣) د/ تشارلس بتورث، مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، (ص ١٧).

(٤) د/ تشارلس بتورث، تصديده لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، (ص ١٣ - ١٤).

العام الذي سار فيه أرسطو، يسرف في الخروج عن محتوى هذا الإطار، وكثيرا ما يخرج إلى قضايا أخرى مختلفة خلال نقاشه لبعض القضايا التي ذكرها أرسطو، يضاف إلى ذلك أن ابن رشد ينصرف إلى مناقشات ليس لها نظائر في نص أرسطو في ما يقرب من خمس هذا الكتاب، ونخرج من هذا بانطباع عام أنه ليس من الممكن بالضرورة أن يسير المؤلف على منهج واحد في تلخيصه، خاصة إذا أحس أن تقيده بالمنهج يحرمه من توصيل الفائدة التي ابتغها من عمله<sup>(١)</sup>.

وإذا انتقلنا إلى تلخيصه لكتاب الشعر، فسنجد وجوه الاستقلال كثيرة، فهناك محاولة وضع تعريف لصناعة الشعر ووجه كونه صناعة منطقية، وهو ما لا نجده عند أرسطو واضحا، وهناك مراعاة الاستشهاد بالشعر العربي، وتبيين ما كان يوجد في أشعار اليونان ولا يوجد في شعر العرب وبالعكس، حيث ذكر (٦٨) شاهدا في (١٠١) بيتا، وهو ما تفرد به ابن رشد إذا قارناه بالفارابي وابن سينا في تلخيصهما لكتاب الشعر، حيث خلت رسالتا الفارابي في الشعر من الشواهد الشعرية تماما، بينما ذكر ابن سينا شاهدا واحدا<sup>(٢)</sup> بل إن ابن رشد يتجاوز الشواهد الشعرية إلى الشواهد القرآنية عند استشهاده على القضايا البلاغية<sup>(٣)</sup>.

وهذا المنهج الذي تم رصد من خلال تحقيق نص تلخيص العبارة، يمكننا أن نجد إشارة له في نص كلام ابن رشد نفسه، حيث يقول في خاتمة التلخيص: ((وهنا انقضى تلخيص المعاني التي تضمنها هذا الكتاب بانقضاء المعاني التي تضمنها هذا الكتاب))<sup>(٤)</sup>، فموضع نظر ابن رشد في تلخيصه هنا هو المعاني لا العبارات<sup>(٥)</sup>.

ولقد كان الأستاذ العقاد صادقا في وصفه لتلخيصات ابن رشد بأنها: ((تأليفات ملخصة، أو ملخصات مؤلفة، لأنها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتجاربه، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص... وطريقة التلخيص عند ابن رشد هي: استيعاب المعنى وكتابته بعد ذلك على لسان الملخص، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده))<sup>(٦)</sup>، ولهذا لا يمكن الحديث عن نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه، وأن تأليفه كلها عبارة عن مقالات في المنهج<sup>(٧)</sup>.

وما يسبق يعضد الرأي القائل بأن أهم كتبه مقسمة إلى ثلاثة أقسام: التأليف - التلاخيص - الشروح، حيث إن هذا التقسيم يلقي نظرة شاملة على مؤلفات ابن رشد، ويحدد بوضوح المجال الذي بذل فيه الرجل جهوده للبحث والتصنيف عموما<sup>(٨)</sup>، وأن الأنواع الثلاثة من مناهج التصنيف عند ابن رشد لا يقل أي منها أهمية عن البقية، وإن كانت صفة التأليف في تلاخيصه تبدو ظاهرة أكثر مما هو الحال في شروحه الكبرى والوسطى، حيث تعبر هذه التلاخيص إلى حد كبير عن الفكر الحقيقي لابن رشد<sup>(٩)</sup>. ويمكن القول بأن الشروح الكبرى يمكن وصفها بأنها شرح على اللفظ، بخلاف نوعي الشروح الآخرين فإنهما شرح على المعنى، والمراد بذلك أنه في الشرح الكبير يتبع اللفظ المشروح ويهتم بإيراده ومناقشته، بخلاف نوعي

(١) د/ تشارلز بتروث، مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، (ص ١٨-١٩) باختصار.

(٢) د/ تشارلز بتروث، تصديره ومقدمته لتحقيق تلخيص كتاب الشعر لابن رشد، (ص ١٧ - ٢٥) بتصرف واختصار.

(٣) انظر مثلا: ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر (ص ٥٥).

(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة بتحقيق بتروث، (ص ١٢٥)، وبحقيق سالم (ص ٢٠٠).

(٥) لمزيد من التوسع حول منهج تلخيص ابن رشد لمنطق أرسطو راجع: د/ جبرار جهامي، مقدمته لتحقيق تلاخيص ابن رشد المنطقية، (١٧/١ - ١٢٦).

(٦) العقاد، ابن رشد، (ص ٦٠، ٨٤) باختصار وتصرف.

(٧) أ/د عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم، (ص ٢٢، ٢٤)، وقد تناول منهج ابن رشد بتوسع (ص ٢٢ - ٢٧).

(٨) د/ حمادى العبيدى، ابن رشد الحفيد، (ص ٧٥ - ٧٦).

(٩) أ/د عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، (ص ٦٩).

الشروح الآخريين فإن اهتمامه ينصب بصفة أساسية على المعنى، وبيان مراد أرسطو وتوضيح أفكاره بغض النظر عن عباراته. وما أحسن صنيع بعض كبار الباحثين الذي لفت الانتباه إلى أهمية الشروح الرشدية، على خلاف الشائع من الاهتمام بمؤلفاته أكثر، وأنا لا بد أن نضم شروحه إلى مؤلفاته إذا أردنا أن نفهم فلسفة ابن رشد فهما دقيقا، وأن الاتجاه السليم في دراسة آراء ابن رشد ونظرياته هو عدم الفصل بين شروحه ومؤلفاته، بل ذهب إلى أن المؤلفات تعد من بعض الزوايا أقل أهمية من شروحه، وإنه من الخطأ إهمال تلاخيص ابن رشد أو تفاسيره - والتي نجد كثيرا من نظريات ابن رشد الخاصة في تضاعفها - عند دراسة مذهبه استنادا إلى أن التفاسير والتلاخيص شيء، والمؤلفات شيء آخر، بحيث يكون من العبث دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها من خلال تلاخيصه وشروحه، وعلى سبيل المثال فإن ابن رشد في معرض رده على الغزالي في تهافت التهافت يقرر قضية قدم العالم مفضلا إياها على قضية الحدوث، فإنه في تلخيص السماع الطبيعي، وفي تفسير الكبير لما بعد الطبيعة يضيف براهين جديدة تعضد من رأيه، وبذلك يعطينا تأليفه مع شروحه صورة متكاملة، وفي مناهج الأدلة يأخذ بدليلين للبرهنة على وجود الله، ويضيف دليلا ثالثا في تلخيص السماع الطبيعي، كما أن كتابه تفسير ما بعد الطبيعة يعد - من وجهة نظر هذا الباحث - أعظم كتب ابن رشد على الإطلاق، والذي عرض فيه لآراء أرسطو وكثير من شراحه اليونان ولاين سينا وللمتكلمين خاصة الأشاعرة<sup>(١)</sup>، ولا بد من التأكيد في هذا المقام على أن ابن رشد الشارح لا يناقض ابن رشد المؤلف، وأنا بصدد ابن رشد واحد متسق مع فكره ومنهجه، وإن تعددت مستويات الذين يكتب لهم<sup>(٢)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن ابن رشد في تلخيصاته ربما خرج عن خطة تصنيف أرسطو، ولا يتابعه عليها، مما يؤكد على الحرية الفكرية التي تمتع بها ابن رشد، فله دائما اختياره المستقل سواء في الموضوع أو الشكل، وليس هو مقلد أعمى لأرسطو، فالمقالة الثانية مثلا من تلخيص ما بعد الطبيعة تشمل من المقالات المنسوبة لأرسطو على ما في السادسة والسابعة كما يقول ابن رشد نفسه<sup>(٣)</sup>.

وهذه الحرية الفكرية نجدها عند ابن رشد في تلخيصاته الأخرى لغير أرسطو، إلى حد أنه ربما صار على منهج (قال وقلت)، هكذا رأسا برأس، وهو الذي اتبعه مع جالينوس، في تلخيصه لرسائله الطبية، فيذكر خلاصة رأى جالينوس مصدرا له بقوله: ((قال))، ثم إذا كان له تعقيب عليه - وهو كثير - يصدر تعقيبه بقوله: ((قلت))<sup>(٤)</sup>، على أن تلخيصاته الطبية لكتب جالينوس قد قام بها في فترة متأخرة من عمره بالمقارنة بتلخيصاته لأرسطو على الفكرة الشائعة، وقد ذكر في خاتمة تلخيصه لكتاب المزاج لجالينوس أنه فرغ منه سنة (٥٨٨ هـ) وأنه عازم على متابعة ذلك في بقية كتبه<sup>(٥)</sup>.

ومع هذه الحرية الفكرية فإن تلاخيص ابن رشد تبين مقدرته على أن يكون دليلا خبيراً إلى فكر أرسطو، وهو يميز بدقة بين رأيه الشخصي ورأى أرسطو، وهو يتصرف بفكر وتدبر دون متابعة عمياء لأرسطو كما يزعم بعض الباحثين الذين

(١) أ/د عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (٧٣)، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٥٢، ٧٩ - ٨٠، ٨٤) بتصرف، وقد توسع في هذه الفكرة في فصل خاص تحدث فيه عن تراث ابن رشد برؤية نقدية (ص ٧١ - ٩٧)، كما أكدها أيضا في تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٢١٧ - ٢٤٩).

(٢) د/ محمد عمار، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، (ص ٢٠).

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ٧٨).

(٤) ابن رشد، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، وهي ظاهرة واضحة، تبدأ من الصفحة الأولى والثانية للرسائل، وتمتد بطول الرسائل وعرضها.

(٥) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج، رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٢).

كتبوا عنه، ولا ينفى هذا احترام ابن رشد للنص الأرسطي سواء في الترتيب أو الحفاظ على الأهمية المتناسبة التي أعطاها أرسطو لكل من القضايا المختلفة، مع احتفاظ ابن رشد دائماً بالقدرة على الانفصال عن النص في وقت الحاجة العلمية إلى ذلك، وقد أكد ابن رشد بنفسه على أنه قد سلك هذه الطريقة في تلخيصه لكتب أرسطو الأخرى حين يقول: ((الغرض في هذا القول تلخيص المعاني التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا، وذلك على عادتنا في سائر كتبه الأخرى))<sup>(١)</sup>، وبعبارة أخرى: فإن محاولته بيان ترتيب قول أرسطو، وقيامه بتحديد المطالب التي قد تحدث لبسا وحلها، واهتمامه المستمر بما يقصده أرسطو كل هذه تمثل معالم بارزة لهذا النوع من الشروح الرشدية المسمى بالتلاخيص، بخلاف ما يعرف بالجوامع فإنه ابن رشد يغير فيها تنظيم كتب أرسطو، ويعطيها عناوين أخرى، وبمقارنة هذين النوعين من شروح ابن رشد يتبين أن إخلاصه لنص أرسطو إنما هو فقط للوصول إلى الغرض الخاص الذي استهدفه وهو شرح أفكار أرسطو في المنطق، وليس لعدم المقدرة العلمية أو الركون إلى التقليد<sup>(٢)</sup>.

ولهذا لا يتمتع ابن رشد من الابتعاد عن هذه المعالم البارزة لتلاخيصه إذا اقتضت الضرورة العلمية ذلك، وهو ما نراه في تلخيصه لكتاب العبارة، حيث قدمه في صورة مغايرة تماما لترتيب وتقسيم أرسطو، واختط لنفسه نهجا خاصا، وأثر تقسيمه إلى خمسة فصول فحسب يجمع في كل فصل منها فصلا أو أكثر من الفصول المتناظرة في كتاب أرسطو، ورغم اتباعه للإطار العام الذي سار فيه أرسطو فإنه خرج كثيرا عن محتوى هذا الإطار وتناول قضايا مختلفة لم يذكرها أرسطو تبلغ قرابة خمس الكتاب، مما يؤكد على أن ابن رشد لم يسر على منهج واحد في تلخيصه، خاصة إذا أحس أن تقيده بمنهج ما يحرمه من توصيل الفائدة التي ابتغها من عمله، وما فعله ابن رشد في تلخيص كتاب العبارة هو أمر مقبول - إن لم يكن ضروريا - نظرا لاختلاف اللغة اليونانية عن اللغة العربية، من ثم فما فعله ابن رشد في كتاب العبارة، لم يكن هناك ما يستلزمه في كتاب المقولات مثلا والذي يناقش فيه قضايا عقلية عامة في جميع اللغات، بخلاف كتاب العبارة، ورغم ذلك فإن استيعاب ابن رشد غير العادي جعل عرضه ناجحا في تقديم نص أرسطو في صورة أوضح وأكثر ترتيبا، وبهذا المعنى يعد ابن رشد مفسرا كفؤا مفيدا لنص أرسطو، وهو يرشدنا إلى كيفية قراءة هذا النص، ونبهنا إلى المشاكل التي قد نهملها لولا تنبيهه لنا على وجودها، واهتمام ابن رشد المتوالي بالفسير المتقن يؤدي به إلى الاستفاضة في عرض المعاني المتضمنة في ملاحظات أرسطو وإلى الكشف عما يجمع الأجزاء المختلفة للنص، ومعرفته ووعيه بآراء المفسرين المتقدمين يتحان له أن يطيل في تبين ملاحظات أرسطو دون أن يؤدي به ذلك إلى إساءة الفهم أو الشرح أو إلى استنباط نتائج ينكرها أرسطو، فطريقة عرض ابن رشد التي اختارها لتلخيص كتاب العبارة ساهمت في تأويل أوفى وأدق للنص مع إدراك لوصف أرسطو الشامل لكيفية تأدية اللغة لوظيفتها، وابن رشد في كل ذلك هدفه إنما هو بيان مذهب أرسطو، ولا يدعى في أي مكان قط أنه يقصد إلى تنقيح هذا المذهب، وتلخيصه شاهد صدق على الجمع بين العمق والبساطة الذي تعودنا أن نجده في كتب المتقدمين<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا فمن الصواب القول بأن هذا التصنيف لابن رشد (مؤلفا وملخصا وشارحا) مفيدٌ بدون شك، ولكنه ككل تصنيف تنحصر فائدته في كونه يقربنا من نصوص ابن رشد، دون أن يعني ذلك أن نصوصه تخضع لهذا التصنيف خضوعا

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، (ص ٧٥).

(٢) تشارلس بتوروث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٩-٣١) بتصرف واختصار وإضافة.

(٣) د/ تشارلس بتوروث، مقدمة تحقيق تلخيص كتاب العبارة لابن رشد، (ص ١٧ - ٢٠، ٢٩، ٤٥) باختصار وتصرف.

مطلقاً، خصوصاً وأنه تصنيف من وضعنا نحن، وبالتالي فهو لا يعكس أى تصنيف مسبق قد يكون المؤلف التزمه في كتبه، بل يعكس فقط درجة اقترابنا نحن منها، ولا شك أن مثل هذه التصنيفات تتحول من وسائل إجرائية مفيدة إلى عوائق معرفية إذا نسينا أنها من وضعنا نحن، ورحنا نتخذها مطية لاستنتاجات أخرى لا أساس لها من التاريخ أو الواقع<sup>(١)</sup>.

وبناء عليه فمن الممكن طرح أى تصنيفات أخرى لمؤلفات ابن رشد تساعدنا على الفهم والاقتراب، من ذلك التصنيف الذى يرى أن مؤلفات ابن رشد سبعة أنواع هي:

١ - مؤلفات علمية كتبها ابتداء وليس شرحاً أو تلخيصاً أو ردوداً ونقداً، وهي كتابه في الفقه على المذاهب الأربعة (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، والكليات في الطب.

٢ - الردود النقدية، مثل رده على الغزالي في: فصل المقال، والضميمة، وتهافت التهافت. ورده على الأشاعرة في الكشف عن مناهج الأدلة.

٣ - المختصرات ويسمبها أيضاً الضرورى في كذا، مثل الضرورى في النحو، والضرورى في المنطق... أو مختصر المجسطى والمختصر في النفس... وتتميز بكونه يعرض فيها ما يعتبره الضرورى في الموضوع الذى يتناوله، مستقياً مادته من مراجع عامة، أو من كتاب بعينه.

٤ - الجوامع الصغار، ويسمبها ابن رشد بهذا الاسم، مثل جوامع العلم الطبيعى لأرسطو، وجوامع السماع الطبيعى، وجوامع الكون والفساد....

٥ - التلاخيص مثل تلاخيصه العديدة لكتب أرسطو وجالينوس.

٦ - الشروح المطولة، مثل شرح كتاب البرهان، وشرح السماع الطبيعى، وشرح كتاب النفس...، وطريقته في هذا الصنف أشبه بطريقة المفسرين للقرآن الكريم، كما سبق الحديث عن ذلك.

٧ - المقالات والمسائل، وهذا الصنف يشمل عدداً كبيراً من النصوص القصيرة في المنطق والعلم الطبيعى والطب والفلك... إلخ<sup>(٢)</sup>.

وأخيراً كانت هذه محاولة لتحليل منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد من خلال ما أمكن الوقوف عليه من نصوصه أو من الدراسات التى قام بها الباحثون والدارسون للفلسفة الرشدية، وما زالت نصوص ابن رشد والدراسات الرشدية يمكنها أن تعطينا الكثير.

(١) أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ٧٤). ويؤكد على الفكرة ذاتها في مقدمة تحقيق (الضرورى في السياسة)، (ص ٢٧ - ٢٨)، وقد قام بتحليل دقيق محاولاً تصنيف كتاب (الضرورى في السياسة)، حيث اضطرت المصادر في تسميته، وفقد أصله العربى، واعتمد في نشره على ترجمة عبرية سيئة، إلى أى منهج من مناهج ابن رشد في التصنيف ينتمى: الجوامع أو الضرورى، (ص ٢٨ - ٣٥) مبيناً أنه لا توجد حقبة زمنية معينة لتأليف ابن رشد في هذا المنهج أو ذلك، خلافاً للشائع أنه بدأ حياته بتأليف المختصرات، وانتهى بتأليف الشروح الكبيرة، والصحيح أنه ليس هناك تاريخ أو فترة زمنية واحدة تجمع هذا المنهج من التصنيف الرشدى، يعنى منهج الضرورى أو المختصرات - بحسب تصنيف الجابرى - فمنها ما ألفه في أوائل عهده بالتأليف كالضرورى في المنطق والضرورى في النحو والضرورى في أصول الفقه (سنة ٥٥٢ هـ)، ومنها ما ألفه في أواخر عمره كالضرورى فيما بعد الطبيعية المنشورة خطأ باسم جوامع ما بعد الطبيعة (بعد سنة ٥٩٠ هـ)، والضرورى في السياسة (الفترة المضطربة قبل نكته السياسية في أواخر حياته بعد سنة ٥٨٧ هـ). وهذا الموضوع عند الجابرى يعتبر داخلاً أتم الدخول في موضوع بحثنا، ونموذجاً لأهميته.

(٢) أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ٧٤ - ٧٥).



## الباب الثاني: مناهج التصنيف في علم الكلام

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في علم الكلام

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمسة اتجاهات وشخصيات كلامية

## الباب الثاني: مناهج التصنيف في علم الكلام

### مدخل:

أ- تعريف علم الكلام وأغراضه	ب- موضوع علم الكلام	ج- نشأة علم الكلام ومناهجه
د- أدوار علم الكلام وتطوره	هـ - ما مدى أصالة علم الكلام	و- نظرية المعرفة عند المتكلمين

من المعلوم أن علم الكلام الإسلامي كان أسبق في نشأته من الفلسفة المشائية الإسلامية، فقد بدأ ظهور الفكر الكلامي في البيئة الإسلامية منذ فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، وعرف مدارسَ كلاميةً، قبل أن يُعرف الفلاسفة الإسلاميون، وقبل أن تتحدد مذاهبهم، بل خاض المتكلمون الإسلاميون في كثير من القضايا التي تكلم فيها الفلاسفة فيما بعد<sup>(١)</sup>، وقد استطاع المتكلمون المسلمون أن يقدموا مناهج خاصة بهم في علم الكلام قبل انتشار الفلسفة، ولم يظلوا حيارى حتى سقطوا في تقليد المنهج الجدلي الأرسطي، كما أن حركة الجدل مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى كان لها أثر واضح في مسيرة علم الكلام الإسلامي<sup>(٢)</sup>.

ومن الضروري في هذا المقام التمييز بين: الدين الإسلامي، والفكر الإسلامي، وفلسفة الإسلاميين، ولا بد من هذا التصنيف لتحديد موضع الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الدين الإسلامي، فالدين إلهي لا تغيير فيه ولا تبديل، وليس هو من قبيل الفكر العقلي، ولا نتيجة جهد بشري، وهذا أهم ما يميز الدين الإسلامي عن الفكر والفلسفة الإنسانيين، أما الفكر الإسلامي فإنه نشأ نشأة طبيعية منذ حياة النبي صلى الله عليه وسلم وتأثر في تطوره بحركة المجتمع الإسلامي نفسه، أما الفلسفة الإسلامية فقد تميزت عن الفكر الإسلامي بما أحدثته من قضايا جديدة، لم تكن نتاج المجتمع الإسلامي تحديداً<sup>(٣)</sup>.

ويعتبر كثير من الباحثين أن علم الكلام هو الفلسفة الإسلامية الخالصة، وأن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون<sup>(٤)</sup>، ففي علم الكلام نلتقي بنظريات دقيقة ومذاهب محكمة هي من صميم البحث الفلسفي، ولا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم<sup>(٥)</sup>، وإن كان يقف في المقابل اتجاه - ينتمي في جذوره للغزالي من جهة ولابن رشد من جهة أخرى - يرى أن المتكلمين اتبعوا منهجا فلسفيا أقل وضوحا وقوة، ووجه أصحاب هذا الاتجاه نقدا لادعا لمناهج المتكلمين لأنه كان منهج جدلي، لا منهج برهاني، ولذا فهو لا يصلح - بحسب وجهة نظرهم - لا للعلماء ولا للعامّة<sup>(٦)</sup>.

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٩١ - ٩٢) بتصرف يسير.

(٢) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٧٠/١، ٨٠ - ٨٢).

(٣) راجع: أ/د محمد إبراهيم الفيومي، ملاحظات حول المدرسة الفلسفية في الإسلام، (ص ٢٧ - ٣٨).

(٤) راجع: أ/د يحيى هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٧). أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٨٤). أ/د يميني

طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ص ٢٢ - ٢٣).

(٥) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٩).

(٦) أ/د محمود قاسم، في نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة في عقائد الملة)، (ص ٩).

بل إن أبا حيان التوحيدى يرى أن علم الكلام إنما هو باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاعتدال والتعجيز، والتعديل والتجويز، والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه، ثم التفاوت فى ذلك بين المتحليين به على مقاديرهم فى البحث والتقىير<sup>(١)</sup>، ولا تخفى النزعة المعتزلية الواضحة فى هذا الموقف، لكنه يدل على مدى ما وصلت إليه الحركة العقلية الكلامية فى الفلسفة الإسلامية.

((ولقد فطن بعض الدارسين من المستشرقين إلى أهمية علم الكلام، وذلك مثل رينان<sup>(٢)</sup> الذى ذهب إلى القول بأن الحركة الفلسفية الحقيقية ينبغى أن تلتبس عند فرق المتكلمين... كما قرر دوجا أيضا أن مذاهب كمذاهب المعتزلة والأشعرية لا يمكن أن تكون إلا ثمار بديعة من ثمار العقل العربى))<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا دعا د/ بدوى إلى إعادة التأريخ للفلسفة الإسلامية الكلامية فى ضوء الذخائر الهائلة التى اكتشفت ونشرت، لأن ما نشر فى الفترة الأخيرة يكفى لوضع دراسة شاملة هى بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول<sup>(٤)</sup>.

وسنجد العديد من القضايا التى كانت مظهرا لهذه الحركة الجدلية كقضية النسخ، والبداء، والنبوة... ونحو ذلك من القضايا التى شكلت هذه الحركة، ومثلت أجزاء من المصنّفات الكلامية.

ويبين ابن عربى أثر حركة الجدل مع الخصوم على علم الكلام بقوله: ((علماء علم الكلام ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا فى أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه رادعا للخصوم))<sup>(٥)</sup>.

ونستطيع القول بأن علم الكلام وأصول الفقه هما الناحية الأصيلة للفكر الإسلامى<sup>(٦)</sup>، فعلم الكلام هو النتاج العقلى الخالص للمسلمين، ومهما صادف من مؤثرات خارجية لكنه - فيما يرى الدكتور النشار - بقى فى جوهره إسلاميا بحثا حتى القرن الخامس، وبعد هذا شابهته عناصر يونانية، ومزج بالعلوم الفلسفية<sup>(٧)</sup>.

وهذه فكرة جوهرية يمكن من خلالها نقد مصنّفات علم الكلام، ولكن يبدو أنه بقى أيضا فى جوهره إسلاميا حتى بعد القرن الخامس، وإن اختلفت اللغة والمصطلحات.

أ- تعريف علم الكلام وأغراضه<sup>(٨)</sup>: ((العلم الباحث فى الأحكام الاعتقادية هو العلم المعروف باسم علم الكلام... والعلم الباحث فى الأحكام العملية على اختلافها فهو علم الشرائع والأحكام أو علم الفقه))<sup>(٩)</sup>.

(١) أبو حيان التوحيدى، رسالة فى العلوم، (ص ٢١ - ٢٢).

(٢) تناول رينان ذلك بتوسع فى: ابن رشد والرشدية، (ص ١١٦ - ١٢١)، كما أكده بوضوح فى موضع سابق (ص ١٠٦).

(٣) أ/د الفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ب).

(٤) أ/د بدوى، تصديره لكتابه مذاهب الإسلاميين، (صفحاته دون ترقيم).

(٥) ابن عربى، الفتوحات، (١/٣٥).

(٦) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرزاق (ص ٢٦-٢٧). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/٤٧).

(٧) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/٥٤).

(٨) للتوسع بخصوص تعريفات علم الكلام راجع: ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤٣ - ١٤٩). - محمد عليان المرزوقى الشافعى، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٢٢ - ٢٣٨). - على رجب الصالحى، تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر، (ص ٣٣-٣٦). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٧-٢٧). - أ/د حسن محمود الشافعى، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣ - ٢٣). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٤٨ - ٥٣). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٢٣٥ - ٢٣٨). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ٧-١٣). - أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٥١ - ٥٧). - هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/٣٧-٤٠)، وقد قدم مدخلا تاريخيا للمصطلح قبل الإسلام.

(٩) علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٣ - ٤).

وله عدة تعريفات بحسب توجه كل عالم وموقفه الكلامي، وسوف نذكر هنا بعض التعريفات التي يظهر بها مدى تأثير هذا التعريف أو ذلك في منهج التصنيف الكلامي، فمن ذلك:

١ - تعريفه بأنه: ((شرعا بمعنى الفن المدون: علم يبحث فيه عن إثبات العقائد الدينية المكتسب من أدلتها اليقينية، وبغير معنى الفن المدون: أفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفات وأفعالا. وقيل: إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات))<sup>(١)</sup>.

والعقائد الدينية هي الأحكام الشرعية التي يجب اعتقادها شرعا، ولا يقصد بها إلا ذلك، بخلاف الأحكام الشرعية العملية مثلا والتي يقصد بها العمل بمقتضاها ومحلها علم الفقه.

وهذا التعريف كما ترى لا ينطبق إلا على علم الكلام عند المتقدمين، لأنه لا يشمل العلم بالقضايا التي هي وسائل لإثبات العقائد، لأنها ليست عقائد دينية بذلك المعنى؛ لأنه لا يجب اعتقادها، ولا تؤخذ من الشرع، إذ يمكن إثبات العقائد بالأدلة السمعية فحسب<sup>(٢)</sup>.

فمنهج التصنيف الكلامي بناء على هذا التعريف لن يشمل المسائل العقلية التي هي وسائل لإثبات العقائد، والتي اشتهرت عند المتأخرين بالمقدمات والأمور العامة، كما أنه لن يشمل شبه المخالفين، إنما سيقصر فحسب على ذلك العقائد بأدلتها اليقينية.

٢ - وقد يُعرّف بأنه: ((علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه))<sup>(٣)</sup>، ومع اقتراب هذا التعريف من التعريف الأول إلا أنه أضاف إلى منهج التصنيف في علم الكلام تناول الشبه الكلامية ودفعها، وهو ما لم يتناوله منهج التصنيف الكلامي المبني على التعريف الأول.

٣، ٤ - وعرفه آخرون بأنه: ((علم يبحث فيه على قانون الإسلام عن ذات الله تعالى وصفاته وأحواله الممكنات في المبدأ والمعاد. أو علم يعرف به أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد وأفعاله تعالى وأحكامه في الدنيا والآخرة على قانون الإسلام. فيبحث عن ذاته تعالى بأنه موجود قديم مخالف للحوادث، وعن صفاته من حيث إنها واجبة للذات أو جائزة، قديمة أو حادثة كصفات الأفعال، إلى غير ذلك من التقسيمات. والمراد بأحوال الواجب: ما يعم صفاته الثبوتية كالوجود والسلبية كالقدم، وأفعاله في الدنيا كإحداث العالم وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما أيضا كوجوب بعث الرسل والثواب والعقاب، والمراد بأحوال الممكنات أحوالها التي تلحقها من حيث بدؤها وإعادتها واحتياجها إلى الواجب بذاته، والمراد بقانون الإسلام: القواعد التي تنبئ عليها الأحكام الشرعية، مثل كون القديم الأول مؤثرا بالاختيار، وكون الواحد تصدر عنه الكثرة... ويجوز أن يراد بقانون الإسلام الكتاب والسنة، فالمعنى أنه يجب أن يكون البحث عن تلك الأحوال مطابقا لما يستفاد من الشرع الشريف، بحيث لو أدى العقل إلى ما يخالفه لا يكون مقبولا، وهذان التعريفان منطبقان على كلام المتأخرين))<sup>(٤)</sup>، وأثرهما على منهج التصنيف الكلامي واضح للغاية، وفي ضوءهما يتسع هذا المنهج ليشمل كل المباحث الكلامية التي تم استقدامها من الفلسفة، ليبدى فيها المتكلمون آرائهم بناء على قانون الإسلام.

(١) الباجوري، شرح السنوسية، (ص ٩).

(٢) راجع: محمد عليان المرزوقي الشافعي، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٢٣ - ٢٢٥).

(٣) محمد عليان المرزوقي الشافعي، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٢٦).

(٤) محمد عليان المرزوقي الشافعي، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٢٩ - ٢٣٠) بتصرف واختصار.

ويمكن استخلاص أغراض علم الكلام من جملة التعريفات التي قدمها علماء الكلام، وذلك فيما يلي:

- (١) إثبات العقائد الدينية بإيراد البراهين على صحتها، والدفاع عنها ضد شبهات المخالفين.
- (٢) تحقيق الإيمان الجازم بالله تعالى ورسله بالاستناد إلى الأدلة القاطعة والبراهين الجلية.
- (٣) الفصل بين الحجة والشبهة، والتمييز بين السنة المأثورة والبدعة المحدثثة.
- (٤) إرشاد المسترشد بإيضاح الحجة له، وإفحام المعاند بإقامة الحجة عليه.
- (٥) بناء العلوم الشرعية عليه بوصفه أساسا ومصدرا عطاء لها.
- (٦) تحصيل السعادة في الدنيا والفوز في الآخرة، وتلك هي الغاية النهائية لعلم الكلام<sup>(١)</sup>.

إن هذه الأغراض ونحوها ينبغي أن تكون محل رعاية أى مصنف في علم الكلام، مما سيؤثر قطعاً في منهجه في التصنيف، فلا بد أن يراعى المصنف مثلاً استخدام البراهين الصحيحة في إثبات العقائد، ومراعاة الجواب عن شبهات المخالفين، وأن يبنى كلامه على السنة المأثورة...، وهكذا وكل ذلك له أثره الجلي في منهج التصنيف الكلامي. ويمكننا أن نعتبر القدرة على رد الشبه وعدم إثارتها أساساً من الأسس المهمة في تكوين منهج التصنيف في علم الكلام، ويستفاد هذا الأساس من كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في تحريم النظر إلى علم الكلام فيما ذكره عنه الإمام السيوطي أن العلة عند الشافعي في ذلك ما يخشى منه من إثارة الشبه والانجرار إلى البدع، فحرمه قياساً على تحريم النظر في المتشابه، حيث قال: ((حكى في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ))<sup>(٢)</sup>. ولهذا فمن الضروري أن تنتقد مناهج التصنيف في علم الكلام في ضوء هذه العلة التي ذكرها السيوطي عن الإمام الشافعي، وقد وُجِّهَ نحو هذا الاعتراض بالفعل إلى بعض أعمال الفخر الرازي، حيث يستوعب شبه الخصم، ثم يختصر في الجواب عنها، مما قد يوقع القارئ في برائين تلك الشبه دون أن يجد الإجابة الشافية. ولهذا فإن هذه العلة التي نقلت عن الإمام الشافعي ينبغي أن تكون معياراً هاماً عند التصنيف في علم الكلام.

**ب- موضوع علم الكلام:** موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، كبدن الإنسان لعلم الطب، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض، وكالكلمات لعلم النحو فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء، أما مسائل أى علم فهي: المطالب التي يبرهن عليها في العلم، ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها<sup>(٣)</sup>.

وقد تنوعت اتجاهات العلماء في تحديد موضوع علم الكلام، وبناء عليه اختلفت مناهج التصنيف الكلامي عندهم:

- (١) فبعضهم يرى أن موضوعه: العقيدة الدينية.
- (٢) وبعضهم يذهب إلى أن موضوعه (ذات الله تعالى وأحكامه في الدارين).
- (٣) أو موضوعه - فيما يراه آخرون - ذاته الله تعالى وذات رسوله عليهم السلام.
- (٤) وبعضهم يرى أنه: الحكم الشرعي العلمي.
- (٥) ورآه بعضهم: أقسام الحكم العقلي وهي الوجوب والاستحالة والجواز بناء على قانون الإسلام.
- (٦) وبعضهم جعله: الموجود من حيث إثباته للعقائد الدينية بناء على قانون الإسلام.

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، (ص ٢٤٠ - ٢٤١)، وفي كتابه أيضاً مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص ٢٠ - ٢٦) باختصار.

(٢) السيوطي، صون المنطق، (ص ١٩).

(٣) الجرجاني، التعريفات، (ص ١٨٧، ٢١٢).

(٧) وبعضهم يراه: المعلوم من حيث إثبات العقائد الدينية.

(٨) وبعضهم صيّر موضوعه: ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على موجودها.

وسوف نعرض فيما يلي لبعض هذه الاتجاهات بشيء من التفصيل، بما يوضح مدى تأثيرها المباشر على مناهج

التصنيف في علم الكلام، ويقاس في ضوء ذلك تأثير بقية هذه الاتجاهات<sup>(١)</sup>.

ففي بداية ظهور علم الكلام اتخذ معنى اصطلاحيا استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وصار الكلام: العلم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل، كان من المؤكد أن يكون موضوع علم العقيدة يدور حول قضايا العقائد الإيمانية بشكل عام، وفي الدين الإسلامي بشكل خاص، والتي تتضمن الأصول الأساسية لعقيدة الإسلامية: الإلهيات (معرفة الله وصفاته والإيمان بهما) - النبوات (الإيمان برسول الله) - السمعيات (الإيمان ببعث والحساب والجزاء)<sup>(٢)</sup>.

وهذا هو الاتجاه العام الذي نراه عند كثير من المتكلمين، والذي في ضوئه أتت مناهج التصنيف في علم الكلام معبرة عنه من خلال هذه الأصول الثلاثة. ولكن هناك اتجاهات أخرى عند المتكلمين تغير معها موضوع علم الكلام، وتأثر بسبب ذلك منهج التصنيف الكلامي.

ويأتي على رأس ذلك الاتجاه الذي يمزج موضوع علم الكلام - بحسب التصور السابق - بموضوع علم الفلسفة، لكن باختلاف بينهما أنه في علم الكلام يكون البحث فيه بناء على قواعد الإسلام، وفي ضوء أدلته. ويعبر عن ذلك الشريف الجرجاني حيث يقول: ((الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيّد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة))، ثم يعرض الجرجاني بعد ذلك لما يوضح موضوع علم الكلام بالاتجاه العام السابق، فيقول بعد ذلك: ((الكلام علم يبحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراف والميزان والثواب والعقاب، وقيل: الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب عن الأدلة))<sup>(٣)</sup>.

فمن خلال كلام الجرجاني السابق يتبين لنا التطور الذي حصل لعلم الكلام، والذي تحول فيه موضوع علم الكلام من القواعد الشرعية الاعتقادية إلى أن يكون موضوعه البحث في ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات، لكن بناء على قانون الإسلام، وهذا القيد ضروري ليفترق من خلاله علم الكلام عن العلم الإلهي عند الفلاسفة، وفي ضوء هذا التطور لموضوع علم الكلام تطور معه منهج التصنيف فيه لنرى المتكلمين المتأخرين يتناولون فيه من خلال مباحث الأمور العامة مباحث فلسفية محضة مبدين ما ترحح لديهم أنه رأى الإسلام فيها، لم يكن المتكلمون الأوائل يتعرضون لتلك المباحث بشكل مفصل.

ويذكر الإمام سعد الدين التفتازاني الدوافع التي دفعت المتكلمين إلى مزج موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة قائلا: ((ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات))<sup>(٤)</sup>.

(١) للتوسع بخصوص أغلب هذه الاتجاهات حول موضوع علم الكلام راجع: محمد عليان المرزوقي الشافعي، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٣١ - ٢٣٤). وانظر أيضا: أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص ٢٧ - ٣٥). - على الرباني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام، (ص ٢٧ - ٣٠).

(٢) أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٦٠ - ٦١).

(٣) الجرجاني، التعريفات، (ص ١٦٢ - ١٦٣).

(٤) السعد التفتازاني، شرح العقائد النسفية (ص ١٤)، وراجع: أ/د التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٥).

ويوضح لنا بعض العلماء المتأخرين هذا التطور رغم كون علم الكلام أو التوحيد منبثقا في أساسه من تصنيف إسلامي محض مبنى على أساس (تصنيف الحكم) فيقول: ((اعلم أن الأحكام إما شرعية وإما غيرها، والشرعية المأخوذة من الشرع وهو الكتاب والسنة وما ينسب إليهما كالإجماع والقياس... وهي ثلاثة أقسام: عملية، وعلمية، وغيرهما، والعملية المتعلقة بكيفية العمل من حيث التكليف الشرعي، وتسمى فرعية، وأحكاما ظاهرية، والعلم بها هو علم الفقه، والعلمية التي قصد بها اعتقادها فقط، وتسمى اعتقادية وأصلية، ويصح تسميتها أحكاما باطنية لمقابلتها الظاهرية، والعلم بها هو علم التوحيد عند المتقدمين، ولما كثرت الاختلافات والشبه والضلالات بين الفرق الإسلامية حتى خاضوا في القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لبسط أدلة تلك العقائد وتفصيلها، ودفع الشبه والضلالات الواردة عليها، وجعلوا المسائل المتعلقة بذلك من علم الكلام حتى قال السيد على المواقف وعبد الحكيم عليه: إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإثبات الحدوث، وصحة إعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء المحتاج إليها في صحة إعادة الأجسام، بناء على أنها بجمع الأجزاء المنفردة، وإنها مستلزمة لفناء هذا العالم المستلزم لجواز الخلاء، وكانفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته متعددة موجودة في ذاته))<sup>(١)</sup>.

((وهناك بعض المتكلمين يذهبون إلى القول بأن المنطق جزء من علم الكلام، وذلك مثل الإيجي الذي يذهب في كتابه المواقف<sup>(٢)</sup> إلى أن موضوع الكلام هو ((المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا))، فجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادئ القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود داخلة عنده في موضوع علم الكلام، ولعل ما يدعو المتكلمين مثل الإيجي إلى اعتبار المنطق جزء من الكلام هو أن مبادئ المنطق ليست في ذاتها مخالفة للشرع أو العقل، وإن كانت مما استخرجه الفلاسفة أولا... وهناك طائفة أخرى من المتكلمين قالوا إن إثبات مسائل العقائد محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصولة إلى المقصود، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية، على أن هذا لا يعنى في رأيهم أن المنطق جزء من الكلام بل المنطق علم على حدة، والمشهور بين أولئك المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة))<sup>(٣)</sup>.

ويؤكد الدكتور أبو ريان على أن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية<sup>(٤)</sup>، ومن هنا يقول الجرجاني في شرحه على الإيجي: ((إن مسائل علم الكلام إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإثبات الحدوث للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء، وكانفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات))<sup>(٥)</sup>.

((وقيل: موضوع علم العقيدة: الوجود من حيث هو موجود باعتبار أنه يبحث فيه عن أحوال الموجود لإثبات العقائد الدينية، وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث عن أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع، وفي الإلهي على مقتضى العقل.

(١) محمد عليان المرزوقي الشافعي (ت ١٣٥٥ هـ)، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٢٢ - ٢٢٣).

(٢) العضد الإيجي، المواقف، (ص ٧).

(٣) أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٦ - ٢٧) باختصار وتصرف يسير.

(٤) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٢٥).

(٥) نقله عنه: أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٢٦).

ويرى البعض أن موضوع علم العقيدة هو ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجد لها وصفاته وأفعاله، أى لا من حيث كونها جواهر وأعراضاً<sup>(١)</sup>.

ويطور العضد الإيجي موضوع علم الكلام تطويراً واسع المدى إذ يجعله ((المعلوم من حيث ما يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً))<sup>(٢)</sup>، فيوسع العضد من موضوع علم الكلام ليكون المعلوم من الحيثية التي ذكرها، ومن هنا يكون موضوع علم العقيدة أوسع من أن يحصر فيما ذكر المتقدمون من العلماء، وتظهر الصلة واضحة لكثير من المباحث التي قد تبدو غير وثيقة الصلة بدراسة العقيدة، ولكن التحقيق أثبت أنها لازمة وضرورية في دراستها كأحوال الممكنات التي يتوصل بها إلى ضرورة الإيمان بوجود واجب الوجود مثلاً، فموضوع علم العقيدة - كما يطرحه العضد الإيجي - المعلومات من حيث دلالتها على موجد لها واجب الوجود، ومن حيث دلالتها على صفاته ونعوتها الجليلة، ومن حيث دلالتها على أفعاله الحكيمة، أى من حيث ما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة وجواز، لنصل من ذلك إلى واجب الوجود وصفاته وأفعاله<sup>(٣)</sup>.

ثم يتعرض الإيجي بعد ذلك بالمناقشة لبعض آراء العلماء السابقين عليه بخصوص موضوع علم الكلام فيقول: ((وقيل: هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام، والثواب والعقاب، وفيه نظر من وجهين: الأول: أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والأعراض، لا من حيث هي مستندة إليه تعالى... وليس ذلك من الأمور البينة بذاتها، فلا بد من بيانها في علم، فإن بُين في هذا العلم فهو من مسائله، أو في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعي، وأنه (اقرأ = وكلاهما) باطل اتفاقاً. الثاني: أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبيناً في علم أعلى والقسمان باطلان. وقيل: هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار، وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام، وفيه أيضاً نظر من وجهين: الأول: أنه قد يبحث فيه عن المعدوم والحال (يعنى وليس هي موجودات)، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل. الثاني: قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل، وبهذا القدر لا يتميز العلم، كيف وكل يدعى ذلك من أرباب علم الكلام...))<sup>(٤)</sup>.

ويخلص د/ بدوى هذا التطور الذي حدث لمهمة علم الكلام فيقول: ((ويبدو أن النظر إلى مهمة علم الكلام قد اختلفت في القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة، ففي المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلي، وليس مجرد دفاع، ويتبين هذا من التعريف الذي أورده أبو حيان التوحيدي في كتابه ثمرات العلوم قال: وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقييح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتنجيز... ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداءً في أصول الدين على أساس عقلي، ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصره العقيدة... في القرون الثاني والثالث والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم

(١) أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٦٤). محمد عليان المرزوقي الشافعي، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٣١).

(٢) العضد الإيجي، المواقف، (ص ٧).

(٣) أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٦٣ - ٦٤).

(٤) العضد الإيجي، المواقف، (ص ٧ - ٨) باختصار وتصرف يسير. وقد تعرض الشيخ محمد عليان المرزوقي الشافعي، في اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، (ص ٢٣١ - ٢٣٤) إلى الاختلاف في موضوع علم الكلام.



الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة (يعنى فى مقابل ما بعد القرن الرابع الذى اتخذ علم الكلام فيه موقفاً الدفاع)... ونعتقد أن السبب فى توكيد جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التى قام بها الحنابلة ضد علم الكلام... وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل الذين ردوا على دعوى الحنابلة فى ذم علم الكلام والنهى عن الخوض فيه، إذ قد تعرض لهذه المسألة فى كتاب بعنوان رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام...<sup>(١)</sup>

فى ضوء ما تقدم يتضح لنا ما حدث لعلم التوحيد من تطور فى موضوعه إلى أن أصبح علم الكلام بصورته المتأخرة بسبب ظهور الفرق والجدل الكلامى والفلسفة، والذى أثر بدوره فى تطور مناهج التصنيف فيه فإنه ((لما حصل هذا الاختلاط بين موضوعات علم الكلام وموضوعات الفلسفة، خصوصاً عند المتأخرين من المتكلمين، عرضت مشكلة تحديد موضوع علم الكلام، فقيل: هل يشمل الكلام مسائل الاعتقاد فقط بغية إثباتها، أم أنه يشمل أيضاً الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات، فيدخل فى نطاق موضوعه ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات، وما يصطنعونه من فنون البحث العقلى والدليل المنطقى))<sup>(٢)</sup>.

فمتى قلنا إن موضوع علم الكلام: العقيدة الدينية فقط صار منهج التصنيف يتكلم عن الإيمان بالله وصفاته وأسمائه، ورساله وكتبه، وباليوم الآخر، ومتى قلنا: إن موضوعه الوجود مثلاً، صار منهج التصنيف فيه يتناول مفهوم الوجود وصفات الموجودات ومقابل الموجود، من ثم تطرق علم الكلام إلى الجواهر والأعراض والوحدة والكثرة والمعدوم... إلخ، ومتى قلنا: إن موضوعه (المعلوم... إلخ) فلا بد أن يشمل منهج التصنيف فيه مباحث عن العلم ومفهومه ووسائله... إلخ. وهكذا كان لاختلاف العلماء حول موضوع علم الكلام أثر مباشر فى اختلافهم فى منهج التصنيف فيه.

**ج- نشأة علم الكلام ومناهجه:** لقد ظهرت بواكير الفكر الكلامى فى أواخر عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وكان هذا الظهور على يد جماعة خاصوا فى القدر والاستطاعة كمعبد بن خالد الجهنى، وغيلان بن مسلم الدمشقى، وجعد بن درهم، وهؤلاء هم القدرية الأولون الذين يعدون أسلاف المعتزلة، كما ظهر من ينفى عن الإنسان القدرة والاستطاعة، وينفى الصفات عن الله تعالى، وزعيمهم هو جهم بن صفوان، ويسمون بالجبرية أو المعطلة<sup>(٣)</sup>. وقبل هؤلاء كانت فرقة الخوارج التى تكلمت فى حقيقة الإيمان والكفر والعلاقة بين الإيمان والعمل وغير ذلك من المسائل، على أن المتكلمين الأوائل فى العهد الأموى كانوا على معرفة بالفلسفة اليونانية عامة، وإن لم تشع الفلسفة المشائية التى كان لها السيطرة فيما بعد، فكتابات أمثال أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما تدل على معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ومصطلحاتها، وذلك قبل حركة الترجمة الرسمية التى بدأت فى عهد الدولة العباسية، ومما يمكن القول معه بأن بيئة الفرق الكلامية شاطرت بيئة المترجمين فى وضع دعائم الدراسات العقلية فى الفلسفة الإسلامية<sup>(٤)</sup>.

ولم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة، ولا نتيجة سبب بعينه، بل مر بأدوار مختلفة، وتأثر بأسباب وعوامل عدة ومتضامنة، وتصدت نشأته إلى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى، حيث بدأ فى صورة مشاكل كلامية متفرقة أملتها ظروف خاصة، ثم أخذ فى تنسيقها وتنظيمها إلى أن أضحت فى أوائل القرن الثالث علماً له منهجه وموضوعه<sup>(٥)</sup>.

(١) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ١٣ - ١٥) باختصار وتصرف.

(٢) انظر: أ/د الفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٥).

(٣) انظر بخصوص الجبرية ونشأتهم وأهم آراؤهم: الشهرستانى، الملل والنحل (١/ ٨٥ - ٩١).

(٤) راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٢ - ٩٥).

(٥) د/ إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ٣٠). أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٥٧ - ٥٨).

والحقيقة أنه ((لم ينشأ علم الكلام في الإسلام نتيجة سبب بعينه... فهناك عوامل منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها: ١- كالاخلاف حول بعض النصوص الدينية مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر في تفسير العقائد، والخوض في مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول. ٢- والاختلاف السياسي الحادث حول مسألة الإمامة، وهو الخلاف الذي أدى إلى ظهور الفرق، وهو وإن كان سياسياً في منشئه، إلا أنه تطور فأصبح متعلقاً بالعقائد. وهناك عوامل وافدة من خارج الجماعة الإسلامية، وذلك مثل: ٣- التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، مما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه. ٤- ومثل حركة الترجمة التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، ووجود نشاط فكري هائل امتد أثره فيما امتد إليه إلى علم الكلام...)).<sup>(١)</sup>

وممن كان لهم أثر بالغ في نشأة الفكر الفلسفي والفرق الإسلامية: الإمام محمد بن الحنفية، حيث ساهمت المرويات عنه في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، كما كان لها أثرها في نشأة عدة فرق<sup>(٢)</sup>. ولقد كانت للعوامل اللغوية والسياسية أثرها في تكون بعض الفرق الكلامية<sup>(٣)</sup>، وفي حركة التصنيف، فقد كان هناك أمثال ابن المقفع أخذوا يترجمون كتب الزنادقة والملحدون، فأمر الخليفة المهدي علماء الجدل من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد عليهم<sup>(٤)</sup>. وقد قيل: إن الفلسفة المشائية جلبت إلى العالم الإسلامي لتدعيم طرز معينة من السياسة، والفارابي مثال صادق على هذا<sup>(٥)</sup>.

هذه باختصار وإجمال هي عوامل نشأة علم الكلام الإسلامي<sup>(٦)</sup>، والتي - منفردة أو مجتمعة - قد أثرت تأثيراً مباشراً في حركة التصنيف في علم الكلام وفي مناهجه:

فاعامل الأول: ترتب عليه الكلام في التشبيه والتجسيم والجهة والتأويل والأسماء والصفات... إلخ من المسائل الكلامية التي تناولها علم الكلام إما في مصنفاته العامة أو في رسائل مفردة لبعض هذه المسائل. والعامل الثاني: الخلاف السياسي ومشكلة الإمامة، حيث صارت هذه المشكلة جزءاً من علم الكلام، وإن كانت مسألة فقهية بالأصالة اهتم بها فقهاء السنة في علم فقهي مستقل هو علم الأحكام السلطانية، لكن الجدل الكلامي حول مسألة الإمامة بين الفرق دفع بهذه المسألة دفعا لأن تقحم على علم الكلام وتذكر في مصنفاته، حيث اعتبرها الشيعة من أصول العقيدة عندهم، مما دفع أهل السنة إلى الرد عليهم.

وتعتبر الفرق الدينية المهدي الأول لعلم الكلام، وهي تقوم في أغلبها على أساس سياسي، فقد كانت الإمامة أو

(١) انظر: أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٦-٧) باختصار يسير.

(٢) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٢٩).

(٣) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٢٤ - ٢٢٦).

(٤) أ/د عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص ٣١).

(٥) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٢٥).

(٦) لمزيد من التوسع حول نشأة علم الكلام والعوامل الداخلية والخارجية المؤثرة فيه، انظر: أ/د يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٧٧ - ١٢٠). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٣٧ - ٤٧). - أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص ١١١ - ٢٢١). - هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/٣٧ - ١١٣) والذي قدم فيها تحليلاً لمصطلح الكلام ونشأته وتطوره وقدم من خلالها رؤيته لنشأة علم الكلام وتطوره، ثم تناول المؤثرات الخارجية (١/١١٥ - ١٣٣). على أنه بطول الكتاب ومن خلال النظريات الكلامية الست التي تناولها (مشكلة الصفات، والقرآن، وخلق العالم، والمذهب الذري، والعلية، الجبر والاختيار) يهتم للغاية بالتأريخ للمشكلة قبل الكلام الإسلامي، ثم أثر ذلك على الكلام الإسلامي، ثم يتابع تطور الفكرة فيه، مقارنة لها بتطوره في الكلام غير الإسلامي. - أ/د على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٤٦ - ١٠٩). - على الرباني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام، (ص ٦٧ - ٨٢).

الخلافة أهم مسألة اشتهد فيها الخلاف<sup>(١)</sup> وتكوّن حولها أهم الفرق من: خوارج<sup>(٢)</sup>، وشيعة<sup>(٣)</sup>، ومرجئة<sup>(٤)</sup>، ((فمشكلة الإمامة ولو أنها ليس داخلية في نطاق العقائد عند أهل السنة، إلا أنهم لما احتاجوا إلى الرد على الشيعة فيها أدرجوا البحث فيها في كتبهم الكلامية، وهذه المشكلة كانت أول مشكلة اختلف المسلمون حولها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها، فهي من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق))<sup>(٥)</sup>.

وقد ظهر في ظل ذلك ثلاث جماعات كبرى أسهمت إسهاما كبيرا في تكوين علم الكلام وهي: السلف، والمعتزلة، والأشاعرة<sup>(٦)</sup>. وهنا سنجد أن العوامل السياسية أثرت بشكل مباشر على منهج التصنيف في علم الكلام، وقد كان للخلاف بأسبابه المتنوعة أثره الواضحة بالخلاف بين المتكلمين<sup>(٧)</sup>.

والعامل الثالث: التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، وبما كان لديهم من أفكار وثقافات<sup>(٨)</sup>، مما ترتب عليه صراع عقائدي بينها وبينه، كان له أثره الواضح في مصنّفات علم الكلام من خلال الشبهات التي أثارها أهل الأمم، والرد عليها، مما أسهم في تطوير مناهج التصنيف في علم الكلام، ومن تلك المسائل مسألة القدر، وحرية الإرادة، والتجسيم. ((هذا وقد قام صراع بين عقائد الإسلام وعقائد أهل الكتاب لما بين هذه وتلك من اختلافات، وقد لخص لنا ابن حزم أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق بين العقائد اليهودية والعقائد الإسلامية، فاتفقوا على الإقرار بالتوحيد، ثم النبوة، وبآيات الأنبياء، وبنزول الكتب من عند الله، إلا أنهم خالفوا المسلمين في بعض الأنبياء دون بعض، فلا يعترفون بنبوة عيسى ولا نبوة النبي صلى الله عليه وسلم. أما النزاع بين العقائد المسيحية والعقائد الإسلامية فقد ذكر الشيخ رحمة الله الهندي أنه يدور حول خمس مسائل: التحريف، والنسخ، والتثليث، وحقية القرآن، ونبوة سيدنا محمد))<sup>(٩)</sup>، وسوف نجد لهذه المسائل التي أثّرت في الجدل الكلامي مع اليهود والنصارى صداها الواضح على مناهج التصنيف في علم الكلام، فمن الجدل مع اليهود ثار البحث حول حقيقة النبوة وحقيقة الشريعة، كما كان لهم تأثيرهم على مسألة الإمامة عند الشيعة،

(١) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٣٠).

(٢) وللاستزادة بخصوص الخوارج ونشأتهم وأهم أفكارهم وآرائهم: - الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٨٦ - ١٣١). - الشهرستاني، الملل والنحل (١/١١٤ - ١٣٨). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٢٢٩ - ٢٣٣). - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص ٢٥ - ٧٦). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ١١٧ - ١٣٩). - أ/د عبد اللطيف محمد العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٦ - ١٨٩). - أ/د على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ١٦٩ - ١٩٥).

(٣) وللاستزادة بخصوص الشيعة ونشأتهم وأهم أفكارهم وآرائهم: - الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٥ - ٨٥). - الشهرستاني، الملل والنحل (١/١٤٦ - ١٩٨). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، المجلد الثاني كله والذي خصه للكلام عنهم. - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص ٧٧ - ١٣٦). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٦٧ - ١١٥).

(٤) وللاستزادة بخصوص المرجئة ونشأتهم وأهم أفكارهم وآرائهم: - الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ١٣٢ - ١٥٤). - الشهرستاني، الملل والنحل (١/١٣٩ - ١٤٦). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٢٢٩ - ٢٤١). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ١٤٣ - ١٥٢).

(٥) أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ج).

(٦) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٣٠).

(٧) قدم أ/د على عبد الفتاح المغربي، في بحثه (حقيقة الخلاف بين المتكلمين) دراسة لمعنى الخلاف الكلامي وبدايته وتطوره، ومظاهره، وأسبابه.

(٨) اعتنى أ/د محمد إبراهيم الفيومي، في دراسته القيمة (في الفكر الديني الجاهلي) بالكشف عن ذلك، ليس عند العرب فقط كما قد يوهم العنوان، لكنه تناول الثقافات الهلينية، واليهودية، والنصرانية، والصابئة، والمجوسية، وأخيرا الوثنية العربية، وما كانت عليه هذه الثقافات من أهم الآراء والمواقف الفكرية.

(٩) انظر: أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢١ - ٢٢) باختصار وتصرف يسير.

ومن الجدل مع النصارى ثار البحث حول طبيعة المسيح، وخلق القرآن حيث أرادوا أن يبنوا على قدم كلمة الله قدم المسيح، كما كان الجدل معهم أحد أسباب إثارة موضوع القدر، وبحث علاقة الذات بالصفات إلى غير ذلك من مسائل<sup>(١)</sup>. كما أن الجدل معهم قد أثر من جانب آخر وهو ظهور الحاجة إلى الاطلاع على المنطق اليوناني والاستعانة به في هذا الجدل الدائر مع أهل الكتاب الذين كانت ثقافتهم فلسفية يونانية، فكان ذلك من أسباب وجود علم الكلام العقلي باعتباره العلم المدافع عن العقائد الإسلامية بالحجج العقلية<sup>(٢)</sup>.

فقد ((كان تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى هو التسامح الذي لم يسمع بمثله في العصور الوسطى سببا في أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل، ولم تكن نشأة هذا العلم من جانب المتكلمين، ذلك أن النوبختي وهو مؤلف أول كتاب له شأن في الآراء والديانات كان من نقلة كتب اليونان إلى لسان العرب...))<sup>(٣)</sup>.

كما كان هناك صراع بين عقائد الإسلام والفكر الديني الشرقي القديم كعقائد الفرس الوثنية كالمجوسية والمانوية والزرادشتية<sup>(٤)</sup>، وهي ديانات شرك ووثنية فكان لا بد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوى الخبرة بالمنطق وبراهينه للرد عليهم، وهو ما فعله المعتزلة الذين كانت بينهم وبين المجوس مجادلات معروفة. وقد أدى هذا كله إلى إرساء قواعد علم الكلام، وإظهار وجه الحاجة إليه عند المسلمين بوضوح<sup>(٥)</sup>.

والعامل الرابع: حركة الترجمة التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين بمسائلها وأدواتها ومشكلاتها، كل ذلك بدوره أدى إلى حركة فكرية هائلة، لم يستكف المتكلمون المسلمون فيها أن يستفيدوا مما قدمته الفلسفة اليونانية من أدوات عقلية تعين على البحث العقلي الصحيح، وإن كانت النتائج التي وصل إليها علماء الكلام جد مختلفة عن نتائج الفلاسفة، لأنهم لم يعتمدوا العقل وحده كما فعل الفلاسفة، بل اعتمد المتكلمون العقل كأداة فحسب لفهم النقل، والتعمق فيه، وقد أثر كل هذا بصورة واضحة على التصنيف في علم الكلام ومناهجه<sup>(٦)</sup>.

لقد كانت الترجمة ((من العوامل التي أدت إلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسي، وأعانت على تحديد مسأله، وتعميق مباحثه، ودقة مناهجه... وكان من نتائج ذلك أن اصطنع المتكلمون المنطق اليوناني أداة لهم، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية، وبعض موضوعات الفلسفة مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة، ثم خاضوا في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد كالبحث في الجوهر والأعراض وأحكامها، وطبائع الموجودات، وغير ذلك من مسائل قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلي... وكان المعتزلة من المتكلمين هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة))<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر بخصوص الجدل مع أهل الكتاب وأصحاب الملل والديانات وأثره في نشأة علم الكلام وتطوره: أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص ١٨٥ - ٢١٠). هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (ص ١١٥ - ١٣٣)، وقد أشار إلى أن كل المؤرخين عموما يشيرون إلى هذه التأثيرات، وإن كان بعضهم قد نفى ذلك خاصة عند المتكلمين الأوائل.

(٢) راجع: أ/د الشنازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٢).

(٣) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، (١/٣٦٦).

(٤) اعتنى بالوقوف عند هذا الصراع: أ/د علي عبد الفتاح المغربي في دراسته (الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين)، حيث تناول في القسم الأول من الدراسة آراء الفرق الشرقية القديمة، وفي القسم الثاني وضح الصلة بين الفكر الشرقي القديم وبين الفكر الإسلامي، وختم دراسته في القسم الثالث ببيان موقف المتكلمين المسلمين من هذا الفكر.

(٥) راجع: أ/د الشنازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٢-٢٣).

(٦) للتوسع بخصوص أثر الترجمة على تطور علم الكلام: أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص ٢١١-٢١٣).

(٧) انظر: أ/د الشنازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٣ - ٢٤).

ويؤرخ آدم ميتر لنهاية تطور علم الكلام في أوائل القرن الخامس بحادثة معينة هي إصدار الاعتقاد القادري، فيقول: ((وكانت الحكومة في أوائل القرن الخامس الهجري تتدخل نوعاً من التدخل الرسمي لفض المنازعات المذهبية، ففي عام ٤٠٨ هـ أصدر الخليفة القادر العباسي كتاباً ضد المعتزلة... وصدر في بغداد كتاب آخر سمي الاعتقاد القادري وذلك في سنة ٤٣٣ هـ وقرئ في الدواوين، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر، وكان هذا أول اعتقاد رسمي يعلنه الخليفة (سبقة إعلان آخر معتزلي على يد المأمون)، وكان معنى ذلك نهاية تطور علم الكلام، ويستطيع الرجل الثاقب النظر أن يتبين في كل كلمة من هذا الاعتقاد جراثيم المنازعات التي مضت عليها قرون...))<sup>(١)</sup>، ثم أورد نص الاعتقاد القادري بتمامه.

والمقصود بنهاية التطور - على ما يظهر - عدم ظهور مذاهب جديدة، واستقرار المذاهب الكبرى التي نشأت، بل وبداية ذبول بعضها تمهيداً إلى اختفائها كمذهب مستقل مثلما حدث للمعتزلة.

أما عن مناهج علم الكلام وتطورها<sup>(٢)</sup>: فمن الممكن التأريخ لمناهج علم الكلام من أكثر من وجهة أو مدخل، فيمكن النظر إلى مناهجهم من حيث الموقف الكلامي، كما يمكن النظر إليها من حيث المدخل التاريخي. أما بخصوص الوجهة الأولى فيرى أحد كبار الباحثين<sup>(٣)</sup> أن هناك عدة مناهج للمتكلمين اتبعوها في تأييد موقفهم منها:

(١) طريقة البرهان الكلامي، حيث يتسلم مقدمات من خصومهم، ويستنتج منها نتائج، وتسمى هذه الطريقة: التمانع، أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم، وفي ذلك يذكر الإمام الغزالي أن المتكلمين ((اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً))<sup>(٤)</sup>، ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم، ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها. لكن يرى الغزالي أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات، بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية.

(٢) طريقة التأويل: حيث يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة. وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق.

(٣) طريقة التفويض: وهو ترك الأمر لله، واعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل، وهو مذهب السلف، وإليه مال الكثير من الأئمة، وممن نصره ابن خلدون، وقد ذكرنا كلامه بطوله في محله<sup>(٥)</sup>.

أما من الناحية التاريخية فيمكن التأريخ لمنهج علم الكلام فيما يلي:

١ - منهج الصدر الأول: ((لقد كان رجال الصدر الأول في كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلي

(١) آدم ميتر، الحضارة الإسلامية، (١/٣٦٣).

(٢) لمزيد من التوسع حول مناهج البحث والاستدلال الكلامية راجع: أ/د حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣١ - ٢٠٦).

- على الرياني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام، (ص ٤٥ - ٥٤).

(٣) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢١٨ - ٢١٩).

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص ٩٢ - ٩٣).

(٥) انظر هنا: (ص ٣٢٨).

لنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التأويل التي تجعل للنص ظاهراً وباطناً، ويقنعون بالاستمداد المباشر من ظاهر النصوص، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين<sup>(١)</sup>. وفي ذلك يقول ابن عبد البر: ((تناظر القوم وتجادلوا في الفقه، ونهوا عن الجدل في الاعتقاد))، ثم يقول في موضع آخر: ((ونهى السلف رحمهم الله عن الجدل في الله جل ثناؤه وفي صفاته وأسمائه، وأما الفقه فأجمعوا على الجدل فيه، والتناظر لأنه علم يحتاج إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت الأمة عليه، وليس كمثله شيء، فيدرك بقياس أو إنعام نظر، وقد نهينا عن التفكير في الله، وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه))، وعلى هذا الرأي أيضاً ابن تيمية وابن خلدون، الذي يرى أن المسلمين في الصدر الأول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو الوحي<sup>(٢)</sup>.

وهذا المنهج سنجده يتمثل فيما قدمه علماء الحديث من مصنّفات تتناول الآثار التي تتعلق بموضوعات العقيدة، ككتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل، والتوحيد لابن خزيمة... إلخ.

٢ - منهج علم الكلام في نشأته: ((حينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسليح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة، هكذا نشأ علم الكلام المسيحي، وكذلك علم الكلام الإسلامي، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولاً إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات<sup>(٣)</sup>. وإذا كانت أصول المعتزلة وُجدت في الصدر الإسلامي، فيمكن القول بأن نشأة علم الكلام تعد إسلامية بحتة، ولو أن المشاكل التي تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل، وناقشوها بنفس الأسلوب، والعصر الأموي لم يكن عصر نقل أو ترجمة، وإن كانت عملية التأثير والتأثر قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الإسلامية<sup>(٤)</sup>.

ومع بدء حركة الترجمة في العصر العباسي، وتطور المواقف الكلامية، أخذ علم الكلام في مرحلة جديدة، ويمكن أن نعد من نماذج هذه الفترة: مصنّفات الأشعري ومتقدمي أصحابه وأتباعه - إمام الحرمين - الغزالي - الباقلاني - شعب الإيمان للحليمي - مصنّفات البيهقي كالأسماء والصفات، وشعب الإيمان، والاعتقاد.

وتمتاز هذه المرحلة بالاستناد الكامل إلى التصديق بالعقائد والتسليم لها ابتداءً، ثم محاولة إثباتها بعد ذلك بدليل العقل.

٣ - منهج علم الكلام العقلي: ((ولما ظهر قصور هذا المنهج (منهج علم الكلام في نشأته) في حق من لا يسلم بالعقيدة أصلاً، وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الإيمان، بل تبدأ من نقطة الصفر، ولا تسلم إلا بقواعد المنطق الأساسية، لهذا كان لا بد من أن تتطور المواقف الكلامية، ويتعدل أسلوبها لكي تلتقى مع النظرة الفلسفية، وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلي لمفاهيم الدين وقضاياها. ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على

(١) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٤).

(٢) نقله عنهم: أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٤٢)، وقد ذكرنا كلام ابن خلدون تفصيلاً في محله.

(٣) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٤).

(٤) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٥١).

السواء، وقد تمثل هذا الاتجاه في مواقف المعتزلة المتأخرين، وفي كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي<sup>(١)</sup>.

وقد سبقت الإشارة<sup>(٢)</sup> إلى أثر الجدل مع أهل العقائد الأخرى على الفكر الإسلامي عند الكلام عن مدى أصالة الفلسفة الإسلامية، وأن أصحاب العقائد الأخرى كانوا يشترطون على المسلمين ألا يجادلوهم بأدلة الكتاب والسنة، ((ويدل ذلك على أن مجادلة علماء الكلام لغير المسلمين قد ألزمتهم باتباع منهج يكون ملائماً لتنفيذ الأدلة والشبهات التي يوردها هؤلاء على الإسلام، وعقائده وشرائعه، وكان هذا المنهج معتمداً في أسسه على استخدام الدليل العقلي<sup>(٣)</sup>.

ولا يعني هذا أن المتكلمين أهملوا النظر في الكتاب والسنة، بل على العكس فقد أدى المنهج العقلي الذي لجأوا إليه إلى إمعان النظر في النصوص الشرعية ((ليستخلصوا منها ما يعينهم على تحقيق غايتهم، مع صياغة ما يتوصلون إليه من أفكار أو قضايا أو أدلة بالطريقة التي يمكن بها إحداث التأثير في مخالفيهم، وتوصل المتكلمون من قرائتهم للنصوص إلى معان لا نجد لها لدى السابقين عليهم، لعدم الحاجة إليها، لأن التوصل إلى مثلها كان يحتاج إلى ظروف مماثلة لهذه الظروف التي نشأت فيها عندهم، واستخدم المتكلمون لهذه المعاني الجديدة عبارات وألفاظاً محدثة؛ لأن الحاجة اشتدت بهم إلى ذلك عند حدوث أبواب الخلاف، وعند اختلاط كثير من الملحدين بأهل الإسلام، وقد فعل الفقهاء وأهل الأدب مثله، فكيف يعاب ذلك على المتكلمين، الذين وصلوا بلطف النظر إلى معان لطيفة احتيج فيها إلى ألفاظ مشاكلة لها<sup>(٤)</sup>.

فهذه الحركة الجدلية والكلامية قد تركت آثارها على علم الكلام، ومن هنا بدأت تظهر مصطلحات الفلسفة في كلامهم، وتم ذلك أولاً على يد المعتزلة، ثم انتقل إلى كتب الأشاعرة، وخاصة عند متأخريهم الذين توغلوا في مخالطة كتب الفلسفة، وهكذا وجدنا الكلاميين يتحدثون عن الهيولى والجوهر والعرض والكمون والطفرة... ونحو ذلك من المصطلحات التي يستعملها الفلاسفة، بل وجدنا الكلاميين يستمدون من الفلسفة أدلة يستخدمونها في البرهنة على أصول العقيدة الإسلامية، كوجود الله الذي استدلوا له بعدد من الأدلة الفلسفية كدليل الجوهر الفرد، ودليل التناهي.

ولهذا النظر العقلي والتأمل الفكري الذي امتاز به علم الكلام - خاصة عند المتأخرين - كانت الدعوة إلى جعله فرعاً من فروع الفلسفة الإسلامية<sup>(٥)</sup>.

ويمكن أن نجمل سمات منهج البحث والاستدلال الكلامي الإسلامي فيما يلي<sup>(٦)</sup>:

- ١- موضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية.
- ٢- يقرر أكثر المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين - خاصة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة - أن الدليل العقلي مقبول في مسائل العقائد إلى جانب الدليل النقلى، ويوجب أكثرهم النظر العقلي، على خلاف بينهم في طريق إيجابه، فيرى

(١) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٤).

(٢) انظر هنا: (ص ١٥٥).

(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٥٢ - ١٥٣).

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٥٣ - ١٥٤).

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٥٤ - ١٥٦) باختصار.

(٦) للتوسع انظر: أ/د حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣٧ - ٢٠٦، ٢٢٣ - ٢٢٩). أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل

نقدي إلى علم الكلام، (ص ٩٣ - ١٠٩).

أهل السنة أن طريق إيجابه الشرع، فالنظر العقلي واجب بالشرع، والنصوص الشرعية متواترة في هذا الصدد<sup>(١)</sup>.  
٣- وبناء عليه يمكن القول بأن الاعتداد بالعقل هو طابع عام للفكر الكلامي الإسلامي، ما عدا طوائف الحشوية وأدعياء السلفية.

٤- أن الفكر الكلامي الإسلامي لا يقوم على العقل وحده، وإنما هو يتردد بين قطبي العقل والنقل، وإن تفاوتت مناهج المتكلمين اقترابا وبعدا من كل من هما، فالدليل السمعي عند المعتزلة مثلا يشمل القرآن والإجماع والخبر المجمع عليه (= المتواتر)، دون خبر الآحاد، الذي يأخذ به الأشعرية مطلقا إذا صح سنده في فروع العقائد دون أصولها، أما في أصول العقائد فلا بد أن يوافق خبر الآحاد القرآن والإجماع ودلالات العقل القطعية.

٥- مال الفكر الأشعري المتأخر بعد الغزالي - خاصة عند الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، والآمدي (ت ٦٣١ هـ) ومن تبعهما - إلى الدليل العقلي أكثر على حساب الدليل النقلى، ففقد علم الكلام ما حرص عليه متقدمو المتكلمين من أهل السنة من التوازن بين العقل والنقل.

٦- أن علم الكلام في طوره الثالث - فيما يراه العديد من الباحثين - اقترب من الفلسفة، وصار موضوعه الموجود بإطلاق، ممكنا كان أو واجبا، وتطلع المتكلمون إلى بناء نظرة شاملة للكون لكن من وجهة نظر إسلامية.

٧- وبالإضافة إلى استخدام الأدوات المنهجية التقليدية المستمدة من المجال الفقهي، فقد استخدم المتكلمون - خاصة المتأخرين منهم - المنطق الصوري للاستدلال وعرض الأفكار، وقد كان استخدامهم له كوسيلة منهجية، وقد أدى هذا التطور المنهجي إلى أزمة منهجية كبيرة في مجال علم الكلام وأصول الفقه معروفة لدى الدارسين.

وفي سعي المتكلمين للبحث عن الحق، ودفع شبه الخصوم اتخذوا خلاله منهجا كلاميا محددًا يمكن إجماله فيما

يلي:

(١) الاعتماد على العقل والنقل، حيث اتفق الكل وجوب النظر وإن اختلفوا في طريق وجوبه هل هو بالشرع أم بالعقل، كما اتفقوا على عدم تعارضهما، وإن اختلفوا في طريق الجمع بينهما.

(٢) الحق لا ينال إلا بالدليل، وهو إما عقلي محض، أو نقلي محض، أو مركب منهما.

(٣) الدليل العقلي هو ما لا يستند على السمع أصلا، وله صور عند المتكلمين منها: قياس الغائب على الشاهد - قياس الأولى (كل كمال ثبت للممكن فالواجب القديم أولى) - قياس الإحراج (عند تحتم الاختيار بين دليلين كلاهما مكروه، فيختار أحدهما لإفحام الخصم، وهو قياس جدلي) - التلازم (أن يلزم من وجود الشيء وجود شيء آخر) - الإلزام (إلزام الخصم لوازم قوله، واختلف فيه: هل لازم المذهب مذهب، أم لازم المذهب ليس بمذهب) - الاستدلال بالآيات الكونية - الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه - ما لا دليل عليه يجب نفيه - استخدام المنهج الجدلي (استقصاء كل الفروض الممكنة وردّها بما لا يدع للخصم حجة يستند عليها).

(٤) الاهتمام بوضع المصطلحات الكلامية الخاصة بهم، وتحديد المفاهيم بناء على مذهبهم الكلامي، ومن

(١) انظر بخصوص مشروعية النظر العقلي: أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام. - أ/د يحيى هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، (ص ١٨-٢٦). - أ/د علي عبد الفتاح المغربي، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، (ص ٧٥-١٠٩) حيث تناول المسألة بالتفصيل مع ذكر الخلاف فيها. ويكاد لا يخلو كتاب المتكلمين من تعرض لهذه المسألة المنهجية الرئيسية، وكثيرا ما تكون من أوائل المسائل التي يعرضون لها في المقدمات.



الملاحظ أن المعاني الاصطلاحية تختلف بين المتكلمين والفلاسفة مما يؤكد استقلال كل علم بمعانيه الاصطلاحية، وإن اشتركوا في ألفاظ المصطلحات نفسها.

(٥) أما مواقفهم من الدليل النقلى: فمتعددة فمنهم من رفض التأويل تماما وأخذ بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا، ومنهم من توسع في التأويل، ومنهم من رد الدليل النقلى، ومنهم من توسط وجمع بين الدليلين العقلى والنقلى، كما أن هناك خلاف بين المتكلمين في حجية الأخبار<sup>(١)</sup>.

وبنظرة عامة على مناهج المتكلمين فسنرى حرص جمهور المصنّين فى علم الكلام - خاصة المتأخرين منهم - على تقديم الدليل العقلى على الدليل النقلى، على أساس أنه لا يعرف النقل إلا بالعقل، وأن العقل يأتى أولا وبه تعرف صحة النقل، وأن النقل إنما يستدل به عند من يؤمن به ويسلم بصحته<sup>(٢)</sup>.

والذى نراه أن القرآن خوطب به المؤمن وغير المؤمن ولهذا فإنه دليل للعقائد الإسلامية مطلقا يصلح لخطاب الجميع.

كما أن المتتبع لسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وطريقته فى دعوة الكفار إلى الإسلام يرى أنه صلى الله عليه وسلم إنما خاطبهم بالدليل السمعى دائما، ذلك الدليل السمعى الذى حثهم دائما على أعمال عقولهم فيه وفيما حولهم وفيما توارثوه من عقائد باطلة.

ولهذا نرى أن السنة تقتضى البدء أولا بالدليل النقلى، ولا مانع بعد ذلك من إيراد الدليل العقلى. ولعل هذا هو ما انتهى إليه الفخر الرازى بعد رحلته الطويلة مع علوم المعقولات حيث رأى أن طريقة القرآن أفضل وأقوى بلا شك<sup>(٣)</sup>، ومع كون الإمام المحقق سعد الدين التفتازانى أحد أهم العلماء الذين تكلموا فى علم الكلام على طريقة المتأخرين، إلا أنه أكد على أهمية المنهج القرآنى فى مجال العقيدة، ويقول فى ذلك: ((وقد شاع فى الكتاب الإلهى الإرشاد إلى الاستدلال بالآفاق والأنفس بذواتها وصفاتها لإمكانها وحدوثها لأنه الظاهر فى نظر الكل النافع للجمهور، والاستكثار فيه ربما يفضى إلى اليقين، والتأمل فيه إلى أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنيا مطلقا موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال))<sup>(٤)</sup>. وممن نجده قد سار على هذه الطريقة من المتأخرين فى بداية عصر النهضة الإسلامية: الشيخ أحمد الحمالوى<sup>(٥)</sup>، وذلك فى رسالته: ((قواعد التأييد فى عقائد التوحيد)).

بينما نرى اتجاهها لدى بعض الباحثين يوجه نقدا لمناهج المتكلمين، ويرى أن منهج الكندى وابن رشد فى كثير من المسائل هو منهج القرآن الكريم، فى حين أن المتكلمين أشاعرة أم معتزلة اتبعوا منهجا فلسفيا أقل وضوحا وقوة، وإنما كان منهجهم منهجا واهيا لأنه كان منهج جدل، لا منهج إقناع، والمنهج الخاطى يودى إلى نتائج خاطئة، وربما كانت أهم هذه

(١) للتوسع راجع: أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ١٧-٤٥).

(٢) يقول الإمام الفخر الرازى فى هذا الشأن: ((الدليل إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو موجود، أو كلها نقلية وهذا محال؛ لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، أو بعضها عقلى وبعضها نقلى، وذلك موجود...))، انظر: معالم أصول الدين (ص ٢٣)، وراجع أيضا: مقدمة الاقتصاد فى الاعتقاد (ص ٣-٤).

(٣) انظر هنا: (ص ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٢).

(٤) التهذيب (ص ٧٧).

(٥) أحد علماء الأزهر الشريف، وأستاذ العلوم العربية بدار العلوم، وناظر مدرسة المرحوم عثمان ماهر باشا، ومن مؤلفاته الشهيرة: شذا العرف فى فن الصرف.

النتائج هي أن طرق المتكلمين في البرهنة على العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع<sup>(١)</sup>. ومن الممكن القول بأن أشهر نقد وجه للمنهج الكلامي هو نقد ابن رشد له - وقد سبق التعرض له أثناء الكلام على منهج التصنيف الفلسفي عنده - ويقوم هذا النقد على أن منهج المتكلمين جدلي، وليس برهاني<sup>(٢)</sup>.

٦ العربية موقف كلامي وليس لغويا فحسب: المراد بأن العربية موقف كلامي أن من سيفعل ذلك لن يقدم مفهوما ميتافيزيقيا يقوم على أسس عقلية فحسب كما يفعل الفلاسفة وبعض المتكلمين الموعولين في المعقولات، ولن يقدم مفهوما كلاميا عقليا يلتزم فقط بالإطار الإسلامي للمجال العقلي كما يفعله كثير من المتكلمين المسلمين، لكنه سيضيف إلى ذلك الموقف العقلي موقفا لغويا عربيا يبنى عليه مفهومه الكلامي.

وهناك فرق واسع بين الموقفين، فالموقف الميتافيزيقي الفلسفي أو الكلامي التقليدي يقدم مفهوما عقليا مجردا لا يرتبط في دلالاته بلغة ما، ولهذا سيكون تحديده للمفهوم وتحليله واستدلالاته صالحا لمواجهة أي لغة أخرى غير العربية، ولا يمتنع عن الترجمة والنقل لغير العربية من اللغات، وهذه ربما كانت ميزة لهذا الموقف عند مخاطبة غير العرب بالمفاهيم الكلامية الإسلامية المنبئة على الموقف الكلامي العقلي العام، غير المرتبط بموقف لغوي خاص.

لكن في الحقيقة أن المنهج الآخر الذي يعتبر العربية موقفا كلاميا - وإن فقد الميزة السابقة للموقف العقلي إلى حد كبير - فإنه يمتاز بأنه سيصير أكثر أصالة واقترابا من المفهوم الإسلامي الذي أتى به الشرع الحنيف واتخذ من اللغة العربية وعاء له، مما جعل تحديد المفاهيم الكلامية الإسلامية ملتصقا بضرورة بالعربية وقواعد فهمها وطرق الاستدلال فيها واستثمار المعاني من الألفاظ، ولهذا يقول أبو المعين النسفي: ((ويجوز أن يقال بأن الله تعالى يدا بالعربية، لا يجوز بالفارسية))<sup>(٣)</sup>. كما أنه موقف أدق من ناحية عدم الخلط بين أبعاد المشكلات، فمشكلة تحديد المفاهيم الإسلامية لها أدواتها التي ينبغي أن تكون العربية جزءا أساسيا منها بما أن الشارع قد اختارها الوعاء لدينه، وهذه المشكلة مختلفة عن مشكلة مخاطبة غير العرب التي تتحدد أساسا في مشاكل الترجمة، ولكن الترجمة لأي شيء، الترجمة لمعاني صحيحة في أساسها العربي، وأصيلة من الوجهة الإسلامية.

ويطرح الإمام السيوطي هذه الفكرة كأساس مهم في علم العقيدة استخرجه من قول الإمام الشافعي: ((ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس))، ويقول السيوطي شارحا عليه: ((من أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشرع ألبتة فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نسب إلى البدعة))<sup>(٤)</sup>.

وبناء عليه فإن أساس التصنيف في العقيدة كما يراه السيوطي هو تخريج القرآن والسنة على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، فلكل قوم لغة واصطلاح<sup>(٥)</sup>، وينقل السيوطي عن الإمام ابن تيمية أنه لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيين بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف

(١) أ/د محمود قاسم، في نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة في عقائد الملة)، (ص ٩).

(٢) انظر هنا: (ص ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٩٠). وبخلاف المصادر والمراجع المذكورة هناك انظر أيضا عرضا لنقد ابن رشد لمنهج المتكلمين: أ/د على عبد الفتاح المغربي، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٢١-١٢٩).

(٣) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٢١).

(٤) السيوطي، صون المنطق، (ص ١٦).

(٥) السيوطي، صون المنطق، (ص ١٥).

كانوا يعيونها<sup>(١)</sup>، وإنما كانوا ينكرونها ويعرضوا عنها لكونها خارجة عن سنن العربية وغير ملائمة لطرائق العرب في فهم النصوص.

وسنجد العربية كموقف كلامي أمرا واضحا عند العديد من المتكلمين المتقدمين كأبي المعين النسفي الماتريدي، وكالقاضي عبد الوهاب المالكي، وأبي سعد المتولي الشافعي، والذي سيأتي الحديث عن مناهجهم في التصنيف الكلامي<sup>(٢)</sup>. والحقيقة أن هذا الموقف بحاجة إلى مزيد تأمل وبحث، فمن الملاحظ أن فكرة (العربية موقف كلامي) كانت فكرة موجودة عند أوائل المتكلمين من المعتزلة وإلى أواسط طبقاتهم، الذين كان كثير منهم من كبار أدباء العربية وعلمائها كواصل بن عطاء والجاحظ والفارسي وابن جنى، ولكن حدث تراجع لهذا الموقف لصالح الموقف العقلي نتيجة - فيما يبدو - للاحتكاك المستمر والجدل الدائم مع أهل الملل والديانات من غير العرب، مما جعل الموقف العربي الكلامي يخرج من دائرة الجدل ويضعف الاعتماد عليها شيئا فشيئا.

(٧) علاقة علم الكلام وعلم أصول الفقه: ((إذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقا كثيرة، وفي إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التي استخدمتها الأخرى))<sup>(٣)</sup>.

وهذا الأمر - في الحقيقة - ينطبق على الأصوليين من الشافعية والمالكية ومن وافقهم من الحنابلة، والذين يطلق عليهم أيضا مدرسة المتكلمين الأصولية، في مقابل مدرسة الحنفية الأصولية، فقد اشتهرت مدرسة الأصوليين الشافعية ومن وافقهم بأنها أيضا مدرسة المتكلمين، وذلك لأن أغلب أعلامها كانوا من علماء الكلام أيضا، وقد ظهر أثر هذا على تصنيفهم في العلمين: أصول الفقه، وعلم الكلام.

ومن جهة أخرى فإن بعض الباحثين استعرض الرسالة للإمام الشافعي، ورأى أن خصائص المنهج الإسلامي تجتمع في أصول الشافعي:

فأولا: الاستقراء الدقيق للواقع والألفاظ والأساليب والنصوص والمعاني وأسانيد السنة واللغة، لاستنباط الدلالات والعلل والأحكام.

ثانيا: التزام الواقعية في الأخذ بدلالة الظاهر الثابت بالسمع أو البصر أو الحس، وما يجرى مجراها دون تعويل على الأمور الباطنية، أو المنطق اللفظي، أو الاحتفال بمصدر الرأي دون دليله.

ثالثا: وفاء نصوص القرآن والسنة ويلتحق بهما الإجماع ثم القياس على الأصول لكل ما يلزم البشر من أحكام.

رابعا: النهي عن اتباع رأى دون دليل عليه، أو الأخذ بالهوى أو الظن، أو أقاويل الآخرين، وإيجاب الاجتهاد على من تعين عليه.

خامسا: اشتراط شروط محددة فيمن يستعمل القياس لتحقيق الأصل والفرع والحكمة والعلة المؤثرة.

سادسا: أول هذه الشروط هو العلم مع النزاهة الخلقية، بينما تمثل بقية الشروط ضوابط عامة ملزمة بحيث لا يفلت عنصر من عناصر القضية القياسية.

(١) السيوطي، صون المنطق، (ص ١٣).

(٢) انظر هنا: (ص ٤٣١).

(٣) النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٦٨).

سابعاً: أن الاجتهاد قد يغيره اجتهاد جديد لدليل جديد، مما يفتح الباب للتطور<sup>(١)</sup>.

((ومنهج الشافعي في أصول الفقه منهج للوحدة الفكرية تضبطها قوانين عامة استطرد العلماء بها إلى العلوم التطبيقية

والكونية... والعقلية الإسلامية بوجه عام تنطلق من القرآن والسنة فهما درسها الأول))<sup>(٢)</sup>.

إن المنهج الأصولي كان له أثر واضح على مناهج التصنيف الكلامية في أوائل الأمر، خاصة عند المتكلمين الذين يعتمدون الدليل النقلى، ومن ثم تعاملوا معه واستنبطوا منه باستعمال الأداة الأصولية، وهو ما يظهر واضحاً عند من صنفوا في علم الكلام ممن هم برسم الفقهاء، وإن كان لا يخلو حديث المتكلمين المتقدمين من تأثير بعلم أصول الفقه، إلا أن هذا الأثر أخذ يضعف رويداً رويداً بينما يزداد تأثير علم الكلام بعلوم المعقولات شيئاً فشيئاً حتى كان لها الغلبة عند المتأخرين، والذين تعاملوا مع الدليل النقلى باستخدام علوم المعقولات أيضاً وعلى حساب علم أصول الفقه.

د- أدوار علم الكلام وتطوره: يرى العديد من كبار الباحثين أن علم الكلام قد اجتاز في تطوره عدة مراحل

رئيسية، نذكرها باختصار وبما يفيد مجال البحث، ويساعد على فهم أكثر لتطور مناهج التصنيف في علم الكلام من خلال عرض تاريخ تطور هذا العلم نفسه<sup>(٣)</sup>:

الدور الأول: مرحلة النشأة، وذلك في عصر الصحابة وعصر بنى أمية، وفيه ظهرت بواكير المواقف الكلامية، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها، كما ظهر أيضاً موقف المشبهة والمجسمة. ثم نشأت المعتزلة بعد ذلك كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز، ويعزى إليها فضل تطوير مباحث علم الكلام، ووضعها في إطار مذهبي واضح.

الدور الثاني: مرحلة التدوين وظهور المذاهب الكلامية، وذلك بداية من العصر العباسي وحتى القرن الخامس

الهجرى، والذي ينقسم إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: من بداية العصر العباسي إلى خلافة الرشيد والتي امتازت بمناصرة أهل الحديث، ومنع الجدل الكلامي، واضطهاد المتكلمين. المرحلة الثانية: من عصر المأمون إلى بداية خلافة المتوكل، وامتازت بازدهار الاعتزال حتى صار العقيدة الرسمية للدولة، وفي هذه المرحلة تم اضطهاد الفقهاء والمحدثين، وقد تميزت هذه المرحلة باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة. المرحلة الثالثة: من بداية خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ - ٢٤٧ هـ)، حيث تنكر المتوكل للمعتزلة، وتعقبهم، ومع بداية القرن الرابع بدأ عصر ازدهار علم الكلام السني، حيث ظهرت الحركة الأشعرية في العراق في حدود سنة (٣٠٠ هـ)، والماتريدية في الأقاليم الشرقية وقد توفي أبو منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ)، والطحاوية في مصر على يد الإمام أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٣١ هـ)، وتدور هذه الحركات الثلاث في فلك واحد وهو: الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة، وطريق الثلاثة يعتمد على النقل بكل العمق في فهمه،

(١) المستشار عبد الحلیم الجندی، القرآن والمنهج العلمی المعاصر، (ص ١٠٠ - ١٠١) بتصرف يسير.

(٢) المستشار عبد الحلیم الجندی، القرآن والمنهج العلمی المعاصر، (ص ١٠٥). وللتوسع بخصوص الصلة بين علم الكلام وغيره من العلوم راجع: على الرياني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام، (ص ٥٧-٦٤).

(٣) لمزيد من التوسع حول أدوار علم الكلام وتاريخه: - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٧٢ - ١٧٥). - أ/د حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ٥١ - ١٢٩). - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٢٨ - ٣٠٣). - أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص ٥٧ - ٩٢). - أ/د محمد عابد الجابري، مقدمة تحقيق الذي أشرف عليه لمناهج الأدلة لابن رشد (ص ١١ - ٤٥). - أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٢٦ - ٥٠). - هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/٤٠ - ٩٣). - على الرياني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام، (ص ٨٥-٩٤).

وعلى العقل بكل التريث والحذر في استعماله، وهذا هو الطريق الوسط بين الاعتزال والحشوية. وظهرت في هذا الدور المذاهب الكلامية المستقرة كالمذهب السلفي السنن على أيدي أئمة المذاهب الفقهية الأربعة، والمذهب الاعتزالي بمدارسه المتعددة، والمذهب الأشعري، والمذهب الماتريدي، والمذاهب الشيعية. واتجه المتكلمون في هذه المرحلة - إلى جانب الاستدلال على العقائد الإسلامية الأصلية - إلى بناء مذاهب كونية إسلامية متكاملة تقوم على عناصر دينية، وتهدف إلى تأييد العقيدة الإسلامية، وبدأ التأثير بالعناصر الفلسفية بصورة محدودة.

الدور الثالث: علم الكلام المتأخر، وتظهر فيه مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة<sup>(١)</sup>، ويبدأ من القرن السادس الهجري تقريبا ويمتد إلى القرن التاسع الهجري. وقد امتزج علم الكلام في هذه الفترة بالمنطق والفلسفة. ومن أبرز ملامح هذه المرحلة ظهور الموسوعات الكلامية الكبرى، وبدء ظاهرة التفسير والتحشية، وساد استخدام المنطق اليوناني، وتسربت الروح العقلية الاعتزالية والمنهج العقلي الذي يقدم العقل على النص إلى كثير من المذاهب السنن، وشهدت هذه المرحلة تجديدات في المجال السلفي على يد الإمام ابن تيمية، كما بدأ التقارب بين الكلام والتصوف. ويرى بعض الباحثين أن حقبة اكتمال علم الكلام امتدت من القرن السادس حتى القرن التاسع، حيث اكتمل على نحو ما يظهر في المواقف للعضد<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن هذا الدور بحاجة إلى وقفة متأنية، لأثره العظيم على مناهج التصنيف الكلامية، وبداية فإن علم الكلام يختلف عن الفلسفة في أن علم الكلام خاص بدين معين، فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث المنهج نجد أن علم الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها، فالمتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يلتمس الطرق لإثباتها، أما الفيلسوف فيبدأ من درجة الصفر، أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية، ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا<sup>(٣)</sup>. ومن البدهي أن الكلام عن قضية اختلاطهما يؤكد بوضوح اختلافهما.

ولعل ابن خلدون هو أفضل من أرخ لهذه القضية، مما سيضطرنا لازما إلى عرض رأيه بالتفصيل تحت عنوان خاص به<sup>(٤)</sup>، والذي أكد فيه على أنه قد ((خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا، وقدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات، وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية<sup>(٥)</sup>، وجميع من بعده

(١) اهتم د/ عباس محمد حسن سليمان، في دراسته (الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)، بالحديث عن هذه الصلة، وبيان أنها بدأت مع البواكير الأولى لحركة الترجمة الفلسفية في الإسلام، وسرى تأثيرها شيئا فشيئا إلى البيئة الكلامية، ليكون ذلك التأثير أو السيطرة جليا واضحا في هذا الدور الأخير، خاصة في الفصل الثاني من الدراسة وفي خاتمتها (ص ٤٧ - ٧٦، ٢١٣ - ٢٢٥)، وقد اهتم في بقية فصول الدراسة ببيان تلك الصلة عند الطوسي وابن خلدون.

(٢) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٧٠، ١٧١).

(٣) د/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢١٧ - ٢١٨). - أ/د علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ١١٤ - ١١٧).

(٤) انظر هنا: (ص ٣٢٨).

(٥) ناقش د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٠٦ - ٦٢٦) كلام ابن خلدون هذا بخصوص دور الفخر الرازي في هذا الخلط بين الفلسفة وعلم الكلام خاصة في كتابه المباحث المشرقية. وسيأتي المزيد من ذلك عند تناول منهج التصنيف عند الفخر الرازي، انظر هنا: (ص ٤٤٥).

من علماء الكلام، وصار الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه...))<sup>(١)</sup>.

ورغم أن بعض كبار الأشعرية المتأخرين قد اشتغلوا بهذا فإن كثيرين من الأشعرية اللاحقين قد استنكروا هذا النهج، فمن هؤلاء السنوسي (ت ٨٩٥ هـ) وساجقلى زاده، فيقول السنوسي: ((وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي ومن هذا حدوهم في ذلك، وقل أن يفلاح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه...))<sup>(٢)</sup>، وأقره ساجقلى زاده ثم قال: ((وأما المواقف والمقاصد فلم يحدوا حدوهم، إذ هما وإن نقلنا عقائد الفلاسفة لكنهما لم يستراها ولم يدساها بين عقائد الإسلام، بل صرحا بالنقل عنهما، وعقباها بالرد عليهم...))<sup>(٣)</sup>.

بينما يرى آخرون أن ذلك الخلط له ما يبرره، وأن من فعل ذلك فمعدور، ومن أنكر فمقصوده تحذير القاصرين فحسب، فيقول البرهان اللقاني فيما نقله عنه الشيخ الدسوقي وأقره: ((إن كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات والسمعيات، فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الإسلام، وأرادوا شبهها على ما قرره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم، فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه، وهدم تلك القواعد فاضطروا لإدراجها في كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود من ذلك، ولا يصح توجيه الذم إليهم، وتحذير بعض المتأخرين (يقصد السنوسي فيما يبدو) عن تعاطي كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها...))، ثم قال الشيخ الدسوقي متعقبا السنوسي: ((هؤلاء (يعنى الرازي ومن وافقه) لا اعتراض عليهم لأنهم إنما فعلوا ذلك ليمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب في ذلك الزمان...))<sup>(٤)</sup>، بل ذهب بعض الباحثين المعاصرين محقا إلى أن هذا المزج كان طبيعيا أدت إليه طبيعة البحث وشجعت عليه النظرة القرآنية، وطبيعة المرحلة العلمية نفسها، حتى ولو لم يفعل الرازي ذلك، لأن هذه هي طبيعة المرحلة التي مر بها علم الكلام السني<sup>(٥)</sup>.

ويبدو أن هذا الاتجاه يعتمد على ما قرره الإمام الفخر الرازي في أول الكتاب الثالث (الإلهيات) من المباحث المشرقية حيث يقول: ((... اعلم أن أكثر المقدمات التي تبنى عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحقتنا أن نركب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها، وأن لا نطول بإعادتها الكتاب...))<sup>(٦)</sup>، إذن فالبايان الأولان في الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض، قصد منهما بيان المقدمات التي ستركب منها براهين الإلهيات إذا قلنا إن البحث في الإلهيات هو المقصود الأول للمتكلم في علمه الذي يقصد به إثبات العقائد أو الدفاع عنها، فهذه قاعدة منهجية ترتب عليه أثر بالغ في مناهج التصنيف الكلامية فيما بعد الفخر الرازي، فتأثر بها متأخرو الأشعرية كالعصدي الإيجي والبيضاوي

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦ - ٤٦٧) باختصار وتصرف.

(٢) السنوسي، شرح متن السنوسية مع حاشية الدسوقي (ص ٧٠ - ٧١)، ونقله أيضا: ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤٨).

(٣) ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤٩).

(٤) الدسوقي، حشايته على شرح السنوسي على أم البراهين، (ص ٧١).

(٥) د/ حمودة السعفي، ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٢١٧).

(٦) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، (٢/٤٦٧).

والفتناني ومن نحا نحوهم، تأثرا مقصودا ومنهجيا، وليس وهما منهم - كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين<sup>(١)</sup> - في أمر المباحث المشرقية فظنوه كتابا في الكلام فسجوا على منواله.

على أن الإمام الغزالي قد نقد خلط الكلام بالفلسفة والمعقولات، وذلك عند مناقشته منكرى المعاد الجسماني ومما قاله: ((ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبيره كالعارض له، والبدن آلة له، ألزمنهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة وذلك برجوع النفس إلى تدبير البدن، والنظر الآن في تحقيق ذلك ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها، ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد))<sup>(٢)</sup>.

وقد سبق أن أشرنا عند الكلام على نظرية المعرفة الإسلامية وجدلية (النقل / العقل / الوجدان / الوجود) إلى أثر اختلاف الموقف الكلامي على منهج التصنيف<sup>(٣)</sup>.

ويرى أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور أن فكرة تقديم العقل على النقل هي فكرة فلسفية في الأساس أول من قال بها في المحيط الإسلامي هو الفارابي ثم ابن سينا، بحيث تم إخضاع النصوص الشرعية للتأويل الذي يؤدي بدوره في مواطن كثيرة إلى إنكار ظواهرها. ثم سرت هذه الفكرة الخطيرة من مجال الفلسفة إلى مجال علم الكلام - خاصة عند المتأخرين - وكان من أهم من دافعوا عن هذا الاتجاه من الأشاعرة: الفخر الرازي، الذي ذكر أن من الممكن أن يقع التعارض بين العقل والنقل، ولا بد عندئذ من تقديم العقل على النقل، لأن العقل هو أساس قبول الشرع، وأن تقديم الشرع أو النقل عليه يؤدي إلى الطعن في العقل وفي الشرع جميعا... ولقد تضاعف تبعاً لذلك دور النصوص الشرعية في نصرة العقيدة عند علماء الكلام، مع أن النصوص الشرعية هي صاحبة الاختصاص في هذا الشأن، ولكن علماء الكلام قل اعتمادهم عليها، حتى إن من كتبهم ما يكاد يخلو منهما، وما يساق منهما فلاستتناس لا للاستنباط والاستدلال، فالفكرة تقرر سلفاً، ثم تأتي الآيات والأحاديث لتأييدها، والأصل أن تكون النصوص الشرعية هي مصدر الدليل وأساسه لا أن تكون ظلالة<sup>(٤)</sup>.

ويتضح مما سبق شيء من أثر اختلاط الفلسفة بعلم الكلام في الموقف الكلامي أولاً، وفي منهج التصنيف الكلامي - المتأثر بالفلسفة - ثانياً، من حيث طريقة ترتيب المسائل، وطريقة الاستدلال عليها، والأدلة التي تقدم أولاً، وطريقة دفع التعارض بين العقل والنقل، ونحو ذلك من الآثار التي تنتج عن ذلك، ولها أثرها الواضح على منهج التصنيف في علم الكلام.

ورغم هذا الاختلاط الذي ذكره العديد من الباحثين، فقد ظلت هناك فروق واضحة بين الفلسفة حتى في صورتها الإسلامية، وبين علم الكلام حتى في صورته المتأخرة، فيختلف العلمان من حيث النشأة، فعلم الكلام علم إسلامي أصيل بمعنى أنه ذو نشأة إسلامية خالصة كما وضعنا سابقاً، وأنهما يتفاوتان من حيث الموضوع على ما سيأتي الحديث عن موضوع علم الكلام، كما يتمايزان: - من حيث الغاية، فالفلسفة بحث عقلي طليق، وعلم الكلام غايته إثبات العقائد الدينية. - ومن حيث المنطلق أو نقطة البدء حيث يبدأ المتكلم من العقائد الدينية المتسلمة من الشرع بخلاف الفيلسوف.

(١) د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٨، ٦١٣، ٦٢٩).

(٢) الاقتصاد، (ص ١٠٥).

(٣) انظر هنا: (ص ٨٨).

(٤) أ/د عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، (ص ٨٣ - ٨٥).

- ومن حيث المنهج، فمنهج الفلسفة البرهان العقلي، ومنهج علم الكلام الجدل<sup>(١)</sup>.

الدور الرابع: مرحلة الجمود، وهي التي سادت أكثر القرون التالية بين العاشر والثاني عشر الهجري، وقد اقتصر في الغالب على اجترار الفكر الكلامي في المراحل السابقة في صورة الشروح والحواشي على المتون والمختصرات النظرية والمنظومة، مع زيادة الميل نحو التصوف، وعناية ملحوظة بالمذهب الأشعري في مصر والشام والمغرب العربي، والمذهب الماتريدي في تركيا، والمذهب الاثنا عشري الشيعي في إيران.

الدور الخامس: مرحلة النهضة الحديثة، وتبدأ من القرن الثالث عشر الهجري وحتى يومنا هذا، وبرزت فيه الحركة السلفية على يد محمد بن عبد الوهاب ومدرسته، كما برزت عدة حركات تجديدية في أنحاء العالم الإسلامي، وكان للتيار التقليدي - أشعريا وماتريديا - الغلبة في عامة بلاد الإسلام، وظهر تجديد واضح في أسلوب التأليف الكلامي، وإن ظل الأسلوب القديم غالبا، وشهد هذا الدور الصراع مع المذاهب المادية والعلمانية والفلسفات الغربية المعاصرة. ويرى رينان أن علم الكلام الإسلامي - مثله مثل علم اللاهوت المسيحي - كان اعتقاديا في البداية، ولكن عندما حاق الخطر بالعقائد الإسلامية لما نالت الفلسفة من حظوة تغير دور علم الكلام، وقام على الدفاع عن العقائد بسلاح الجدل، فصار دفاعيا على الخصوص، وغاية المتكلمين الرئيسية هي أن يقيم حيال الفلاسفة: خلق الهيولي، وحدوث العالم، ووجود إله مختار منفصل عن العالم مؤثر في العالم...<sup>(٢)</sup>.

هد - ما مدى أصالة علم الكلام<sup>(٣)</sup>: لقد رأى كثير من كبار أئمة المسلمين أن علم الكلام ضرورة للدفاع عن الدين، وأنهم لا يسعهم السكوت عن إجابة المسائل المستحدثة حتى ولو لم يتعرض لها الصحابة رضی الله عنه، وفي ذلك يقول الإمام أبو حنيفة لما قيل له: ((رأيت أقواما يقولون لا تدخلن هذه المداخل، فإن أصحاب نبي الله صلى الله عليه وسلم لم يدخلوا في شيء من هذه الأمور، وقد يسعك ما وسعهم...)) فيجيب الإمام أبو حنيفة: ((... بلى يسعني ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم، وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا، ويستحل الدماء منا، فلا يسعنا أن لا نعلن من المخطيء منا والمصيب... فمثل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم، فلا يتكفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا...))<sup>(٤)</sup>.

وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التي ينبغي الاهتمام بها إذا كنا نريد حقا قيام فلسفة قرآنية - على حد تعبير أ/د يحيى هويدي - إلى جانب الفلسفة الإسلامية؛ لأن المتكلمين (يعني المتقدمين منهم) بدوا فيه أقل اعتمادا على التراث اليوناني من اعتماد فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعدهم، وبدوا فيه أكثر ترجيحاً لأساليب القرآن على أساليب اليونان، أو على الأقل بدوا في توفيقهم بين الحكمة والشريعة أكثر اعتمادا على روح القرآن من فلاسفة الإسلام الذين عولوا في هذا السبيل على نظريات مقتبسة من الفلسفة اليونانية، جاءت بعضها بعيدة عن روح الإسلام، واضطروا بإزاء بعض هذه النظريات إلى أن يجروا فيها تعديلات كثيرة لتجيء متفقة مع الشريعة... أما جهود علماء الكلام فكانت أكثر دلالة على روحها

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص ٣٩ - ٤٤) باختصار.

(٢) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١١٩ - ١٢٠).

(٣) بالإضافة إلى المصادر التالية التي رجعنا إليه بخصوص هذه القضية فقد اهتم الدكتور محمد صالح محمد السيد في دراسته (أصالة علم الكلام)، بالوقوف معها في دراسة مستقلة، عقد فصلها الأول كمدخل عام ليان أصالة علم الكلام، وفصلها الثاني لبيان المصادر الإسلامية لمباحث علم الكلام، وفصلها الثالث للمصادر الأجنبية وأثرها في تطور علم الكلام.

(٤) الإمام أبو حنيفة، رسالة العالم والمتعلم، (ص ١١-١٢).



الإسلامية حقا إن هذه الجهود عكست الثقافة اليونانية أيضا، وكانت ثمرة لالتقاء الثقافة الإسلامية بثقافات وديانات متعددة تأثرت بها وأثرت فيها لكن ما زال علم الكلام - بالرغم من هذا كله - أكثر تعبيراً عن روح الفلسفة القرآنية من الفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وترجع أصالة علم الكلام - فيما يرى الدكتور فيصل عون - إلى أنه مدين بوجوده كله إلى الإسلام، فلو لم يوجد الدين الإسلامي ما وجد علم الكلام، ولهذا فإن المشاكل التي اهتم بها كانت في أساسها مشاكل إسلامية خالصة<sup>(٢)</sup>.

فعلم الكلام - فيما ترى الدكتورة يمنى طريف محقة - هو نبتة إسلامية أصيلة، نشأ قبل عصر الترجمة، قبل التأثير بالفلسفة اليونانية، كأول محاولة للتعبير عن النصوص الدينية وفهمها فهما عقليا خالصا، حيث يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلي للعقائد الإسلامية التي هي المخزون النفسي والبناء الشعوري للجماهير، فكان بحق أوسع وأهم المجالات لما أسماه محمد عابد الجابري (العقلانية العربية الإسلامية) أو أنه - كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق - الفلسفة الإسلامية الشاملة، من ثم فقد أبدت اعتراضا شديدا على ما استقر في وعينا كبديهة أولى في درسنا للفلسفة الإسلامية أنها بدأت بالترجمة، وبالطبع - تقول الدكتورة يمنى طريف - لا جدال في أهمية وفاعلية حركة الترجمة، ولكن أن تكون هي نقطة البدء والمحرك الأول، فهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية محض نتاج للمؤثر الخارجي اليوناني، فنكون أصلا وامتدادا في وضع المنفعل المتلقى، ويظل الغرب وتراثه ابتداء وأبدا في وضع الفاعل الملقن، وتؤكد مركزيتهم وهامشيتنا، مؤكدة على نشأة علم الكلام في التربة الإسلامية ونموه في مناخها المور الفائر، بفعل مكوناتها وصرعاتها حتى وصل بفضل عوامل عديدة منها حركة الترجمة إلى طور الفلسفة الإسلامية، ليصبح بذلك الوهم الذي يجعلنا منفعلين فحسب، وقد ذهبت الدكتورة يمنى - في حماسة تحسب لها - إلى أن علم الكلام ليس مجرد كلام في العقيدة بل أصبح التمثيل العام للإيديولوجيا الإسلامية (والإيديولوجيا: منظومة فكرية تدعو إلى تفسير العالم وتغييره في آن واحد) بما أنه يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلي للعقائد الإسلامية التي هي المخزون النفسي والبناء الشعوري للجماهير، والنسيج القيمي وملامح المجتمع وقسماته وأطر معايير، والموجهات العامة للوعي وللسلوك، خاصة وأنه نشأ - دون غيره من العلوم الإسلامية - في أتون الصراع السياسي والفكري والاجتماعي والحضاري للأمة، مما يجعله يصلح إطارا وموجها أمثل للحضارة الإسلامية الحديثة، فهو وحده القادر على تأطير حضارتنا بكل خصوصيتها من أجل انبعاثه في عصر التحديات الضروس المستجدة شريطة أن يكون بدوره مستجدا<sup>(٣)</sup>، مؤكدة في مواجهة المهاجمين لعلم الكلام على أن علم الكلام ليس وصمة والتبرؤ منه ليس زهوا، إلا إذا كان هذا تبلا للنموذج الأوروبي، فعلم الكلام فلسفة خصبة زاخرة متميزة بحضارة ومميزة لها<sup>(٤)</sup>.

وفي ذات المضممار يؤكد الدكتور هويدى على أن علم مقالات الفرق الإسلامية هو علم أدنى إلى أن يكون فرعا لتاريخ فلسفة الإسلام، أو علم الفلسفة القرآنية من أن يكون أحد فروع تاريخ الفلسفة الإسلامية، وذلك لأن مصدره هو

(١) أ/د يحيى هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٧ - ٨) باختصار. وللمرحوم دكتور أبى ريدة عدة تعليقات ضافية ومهمة للغاية حول الفلسفة القرآنية - تعقب به على بعض كلام متسرع لدى بور كعادته عن القرآن الكريم - انظر فى: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، بالهامش (ص ٦٦ - ٩٣)، وهذه التعليقات تصلح أن تكون بحثا مستقلا.

(٢) أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٧).

(٣) أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ٢٢ - ٣٣) باختصار وتصرف واسعين وإضافة طفيفة.

(٤) أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٢٣).

القرآن الكريم، وليس مصدره التراث اليوناني<sup>(١)</sup>، وإن كنا نرى أن العديد من مواقف الفلاسفة الإسلاميين أقرب إلى روح الإسلام من كثير من مواقف الفرق خاصة الغلاة كالإسماعيلية مثلا.

فعلم الكلام - من خلال هذا التصور - الذي نجده في ربوع الفرق الإسلامية غير الغلاة هو علم أصيل ترعرع - أول ما ترعرع - في بيئة إسلامية محضة والتمس فلسفته من مصادر الإسلام الأصيلة.

ومن جهة أخرى فإن أحد وجوه أصالة علم الكلام الإسلامي هو نجاحه في تمثيل أسس الدين الإسلامي، وصياغتها في صورة نظريات ساهمت بشكل واضح في بناء الفرد والمجتمع المسلمين، فلم يكن علم الكلام مجرد كلام نظري أو تجريدي، أو مباحث بعيدة عن حياة الأمة، بل إنه بالإضافة إلى عنايته بالجانب العقدي من الإسلام، قدم إسهامات بارزة على مستوى تربية الفرد والمجتمع في الإسلام<sup>(٢)</sup>.

وسنجد هاري أ. ولفسون مع غرامه بالمنهج التاريخي في دراسته للمشكلات الكلامية الست (مشكلة الصفات، والقرآن، وخلق العالم، والمذهب الذري، والعلية، والجبر والاختيار) التي اختارها لكي يتناولها في دراسته الثرية (فلسفة المتكلمين) مقارنا جذور هذه المشكلات بالكلام المسيحي أو اليهودي أو بالنظريات الفلسفية السابقة على الإسلام، إلا أنه انتهى من دراسته إلى أن الكلام الإسلامي قدّم جديدا في علاج هذه المشكلات الكلامية، وقد رصد هذا الجديد في الفصل التاسع والأخير من كتابه<sup>(٣)</sup>.

ومن أصالة علم الكلام القديم أنه ما زال قادرا على العطاء حتى عصرنا الحديث، ولم يتحول كلية إلى أن يصير تاريخا فحسب ففي كلام المتقدمين من المتكلمين - بحسب ما يرى أحد كبار العلماء المعاصرين - ما يجب أن يسترشد به القائمون بالدفاع عن الدين في كل عصر، ومن البين أن طرق الدفاع عن عقائد الإسلام ووسائل الوقاية عن تسرب الفساد إلى الأخلاق والأحكام مما يتجدد في كل عصر بتجدد أساليب الخصوم، وهي في نفسها ثابتة عند ما حده الشرع لا تتبدل حقائقها، فيجب على المسلمين في جميع أدوار بقائهم أن يتفرغ منهم جماعة لتتبع أنواع الآراء السائدة في طوائف البشر والعلوم المنتشرة بينهم، وفحص كل ما يمكن أن يأتي من قبله ضرر للمسلمين، فيدرسون هذه الآراء والعلوم دراسة أصحابها أو فوق دراستهم ليجدوا فيها ما يدفعون به الشكوك بوسائل عصرية<sup>(٤)</sup>.

و - نظرية المعرفة عند المتكلمين: في موضع سابق من البحث<sup>(٥)</sup> جرى تناول نظرية المعرفة كأساس من أسس منهج التصنيف، ونظرية المعرفة هي جزء رئيسي من أي مذهب كلامي، ولهذا يتناول المتكلمون أول ما يتناولون مسألة النظر والمعرفة، وتعريفهما وشروطهما... إلخ، ومن الطبيعي أن نجد نظرية معرفة عامة لكل مذهب كلامي، فهناك نظرية معرفة معتزلية، وأخرى أشعرية، وثالثة ماتريدية، وهكذا، وداخل هذه النظريات العامة سنجد كثيرا من الاتجاهات والاختلافات بحسب اجتهاد كل متكلم في إطار مذهبه. وعند تناولنا بإذن الله لمناهج التصنيف الكلامي عند كل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة السابقة: المعتزلة - الأشعرية - الماتريدية، سنقف وقفة موجزة عند نظرية المعرفة لدى كل اتجاه.

(١) أ/د يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص ٣).

(٢) للتوسع بخصوص هذا الجانب من جوانب أصالة الفكر الكلامي الإسلامي راجع: أحمد عرفات القاضي، الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع. وقد أبرزت هذه الدراسة جوانب مهمة من دور علم الكلام الإسلامي، لا يتم الالتفات لها عادة.

(٣) هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (٢/٨٩٣-٩١٥).

(٤) الكوثري، مقدمة تبين كذب المفتري، (انظر: مقدمات الكوثري، ص ٥٢ - ٥٣) باختصار.

(٥) انظر هنا: (ص ٨٨).

لكن السؤال: ألا توجد نظرية معرفة كلامية عامة تشملهم جميعا؟

لقد حاول الإجابة على هذا السؤال بعض كبار الباحثين، واستطاع بالفعل تقديم نظرية معرفة كلامية عامة، متناولا خلال عرضه لكثير من التفاصيل والخلافات الكلامية، وسعرض للخطوط العريضة لهذه النظرية، ويقدر ما يحتاجه البحث:

(١) تقوم نظرية المعرفة الكلامية العامة على النظر العقلي الذي هو طريق للعلم أو الظن، من ثم لا بد من تصحيح طريق هذا النظر، وينقسم العلم عندهم إلى ضروري ونظري، وقد اختلف المتكلمون حول طريقة إفادة النظر للعلم هل ذلك بالعادة كما تقول الأشعرية أو بالتوليد كما تقول المعتزلة أو بغير ذلك من الوجوه التي ذهب إليها المتكلمون. ثم اختلفوا بعد إفادته للعلم إلى أى درجة يفيدته إلى درجة الظن أم اليقين.

(٢) كما تناولوا في بحثهم حكم النظر، وهل هو واجب أم لا، وما هو طريق وجوبه بالشرع أم بالعقل، لينتقلوا بعد ذلك إلى تناول أداة المعرفة (العقل وأنواعه)، وطرقها (المعرف طريق للتصور - والدليل طريق للتصديق)، وهذه هي الطرق الصحيحة عند المتأخرين، حيث ضعفوا طرق المعرفة الأخرى التي قال بها متقدمو المتكلمين (ما لا دليل عليه يجب نفيه - قياس الغائب على الشاهد - الإلزامات - التمسك بالأدلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين).

(٣) أما ميدان المعرفة الكلامية عندهم فيضيق ويتسع بحسب مذاهبهم في موضوع علم الكلام، هل هو إثبات العقائد، أم دفع الشبهات، أم الوجود... على ما تناولناه في موضعه<sup>(١)</sup>.

(٤) وهم خلال تناولهم لنظرية المعرفة يتطرقون إلى الكلام عن إمكانها ومذاهب الناس في ذلك، بين من ينكر إمكان المعرفة الحسية، أو ينكر إمكان المعرفة البديهية، ومن ينكرهما معا، كما أنكر آخرون إفادة النظر للعلم في الإلهيات، كما يتطرقون إلى الكلام عن طبيعتها وأنواعها كالمعرفة الأولية البديهية، والمعرفة الحسية والعقلية... إلى غير ذلك من المسائل التي تشكل في مجموعها نظرية المعرفة الكلامية<sup>(٢)</sup>.

(٥) ومن البين أن نظرية المعرفة ستؤثر تأثيرا مباشرا في منهج التصنيف الكلامي، وأول أثر لها هو تقديم عرضها في

أول التصنيف الكلامي نظرا لأهميتها، وهو ما سنجدده محل اتفاق عند المدارس الثلاثة (المعتزلة - الأشعرية - الماتريدية)، إذ تعتبر نظرية المعرفة الأساس الذي سينبنى عليه المذهب الكلامي كله. ثم تتعدد آثارها على مدى المذهب كله من حيث طريقة الاستدلال، ومجال البحث الكلامي... إلخ، ومع تنوع نظرية المعرفة تتنوع آثارها لتنتج لنا مناهج تصنيف متنوعة بتنوعها.

(١) انظر هنا: (ص ٢٩٩).

(٢) اعتمدنا في هذا العرض المجوز على أ/د يحيى هاشم حسن فرغل، في دراسته الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، والذي قدم عرضا كاملا ومفصلا ونقديا لنظرية المعرفة عند المتكلمين (ص ١٣٧-٢٨٨)، ثم خطأ بالبحث خطوة أخرى - بعد أن نقد نظرية المعرفة الكلامية - باقتراح نظرية معرفة أخرى تعتمد على القرآن الكريم والأصول الشرعية، وتسقط الموقف الكلامي العقلي المعتاد من حسابها (ص ٢٨٩ - ٤٠٩)، وهي محاولة فريدة وجدوية بالتشغيل والتفعيل والتواصل معها والبناء عليها.



## الفصل الأول: رصد عام لمناهج التصنيف في علم الكلام:

- أ- بدايات التصنيف في علم الكلام ب- تطور منهج التصنيف في علم ج- تطور علم الكلام من المنهج وأثر كبار الأئمة الكلام في رأى ابن خلدون الجدلى إلى المنهج البرهاني
- د- المنهج التصنيف الكلامي العام ه- تطور مناهج التصنيف في علم و- المدارس الكلامية وأثرها في تطور منذ القرن الرابع الهجرى الكلام المتأخر مناهج التصنيف الكلامية
- ز- بعض أنواع مناهج التصنيف الكلامية

### أ- بدايات التصنيف في علم الكلام وأثر كبار الأئمة: يقول الإمام أبو المظفر الإسفراينى (ت ٤٧١ هـ):

((اعلم أن جميع ما ذكرناه من اعتقاد أهل السنة والجماعة فلا خلاف فى شىء منه بين الشافعى وأبى حنيفة رحمهما الله وجميع أهل الرأى والحديث مثل: مالك، والأوزاعي، وداود، والزهرى، والليث بن سعد، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه، ومحمد بن إسحق الحنظلي، ومحمد بن أسلم الطوسي، ويحيى بن يحيى، والحسين بن الفضل البجلي، وأبى يوسف، ومحمد، وزفر، وأبى ثور، وغيرهم من أئمة الحجاز والشام والعراق وأئمة خراسان وما وراء النهر، ومن تقدمهم من الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين، ومن أراد أن يتحقق أن لا خلاف بين الفريقين فى هذه الجملة فلينظر فيما صنفه أبو حنيفة رحمه الله فى الكلام... ولينظر فيما صنفه الشافعى فى مصنفاته فلم يجد بين مذهبيهما تباينا بحال...))، ثم أخذ فى الكلام عن مصنفات أبى حنيفة بشىء من التفصيل وستأتى عبارته قريبا، ثم قال: ((وكل ما حكى عنهم خلاف ما ذكرناه من مذاهبهم فإنما هو كذب يرتكبه مبتدع ترويجا لبدعته، ومن لا يبالي أن يتدين بما لا حقيقة له فى دينه لا يبالي نسبة الخرافات إلى أئمة الدين لأن من كذب على الله تعالى ورسوله لا يبالي أن يكذب على أئمة المسلمين وقد نبغ من أحداث أهل الرأى من تلبس بشىء من مقالات القدرية والروافض مقلدا فيها، وإذا خاف سيوف أهل السنة نسب ما هو فيه من عقائده الخبيثة إلى أبى حنيفة؛ تسترا به فلا يغرنك ما ادعوه من نسبتها إليه فإن أبا حنيفة بريء منهم ومما نسبوه إليه))<sup>(١)</sup>.

((وهذا من الدليل على وحدة المعتقد بين الأئمة، ومع ذلك ما كانوا يرون خوض المرء فيما يعلو على مداركه، وكان

مالك يكره ما ليس تحته عمل من العلم، وكان أحمد بن حنبل مثله فى ذلك، منعا للجمهور عن الخوض فيما لا قبل لهم به... وكان أبو حنيفة مرهف النظر حيث اشتغل بالجدل مدة طويلة قبل إقباله على الفقه...))<sup>(٢)</sup>.

ويقال: إن أول كتاب فى العقائد فى الإسلام هو كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية (ت ١٠٠ هـ تقريبا)،

كما أن لأخيه أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية أثره فى نشأة علم الكلام، ولكتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية أثر كبير فى علم الكلام بعده، حيث يعتبر الحسن بن محمد بن الحنفية واضع مذهب الإرجاء، وقد تأثر به الإمام

(١) أبو المظفر الإسفراينى، التصير فى أصول الدين (ص ١٥٧-١٥٨).

(٢) الكوثرى، مقدمة إشارات المرام (ص ٥)، وانظر أيضا: (مقدمات الكوثرى، ص ١٧٦).

أبو حنيفة في الكتاب المشهور المنسوب إليه (الفقه الأكبر)<sup>(١)</sup>.

أما بخصوص أثر الإمام أبي حنيفة<sup>(٢)</sup>: فلعله أن يكون أوسع الأئمة الأربعة<sup>(٣)</sup> أثرا في مجال علم الكلام، حيث يرى العديد من الأئمة المتقدمين - كعبد القاهر البغدادي والبيضاوي على ما سيأتي نص كلامهم بعد قليل - أن الإمام أبا حنيفة أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء، وأول من دوّن الأصول الدينية بقواطع البراهين اليقينية، وإلى هذا النحو ذهب بعض الباحثين المعاصرين حيث يعتبر الإمام أبو حنيفة - في رأي الدكتور النشار - هو الفيلسوف الأول للإسلام، كما كان أول متكلم من الفقهاء<sup>(٤)</sup>، وقد تقدم أن لكتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية أثر كبير في علم الكلام بعده، حيث يعتبر الحسن بن محمد بن الحنفية واضع مذهب الإرجاء، وقد تأثر به الإمام أبو حنيفة في الكتاب المشهور المنسوب إليه (الفقه الأكبر). ورغم ما دار من شكوك خاصة عند الباحثين المعاصرين حول مدى صحة نسبة كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة فإن هذا الكتاب صار مشهورا ومعبرا عن آراء أبي حنيفة عند أصحابه، ولذلك فقد كان الكتاب محل عنايتهم وروايتهم وشروحهم<sup>(٥)</sup>، وللكتاب عندهم روايتان: رواية حماد بن أبي حنيفة عنه، ورواية الحكم بن عبد الله أبي مطيع البلخي صاحب أبي حنيفة عنه، وربما سموا الرواية الأولى بالفقه الأكبر، والثانية بالفقه الأيسر للتمييز بينهما، وربما نسب بعضهم الثانية لأبي المطيع نفسه، وهذا أمر كثير بالنسبة لرواة النسخ، خاصة إذا كان له ثمة دور في جمع الكتاب أو زيادات عليه، وهو أمر يكاد يكون شائعا في هذه الفترة المتقدمة من حركة التصنيف، ولا بد أن تؤخذ بعين العناية، حتى لا نشير شبهات

(١) د/أ على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٣٠، ٢٤٢، ٣٢١). وانظر بخصوص ذلك أيضا: الإمام أبو حنيفة، رسالة العالم والمتعلم، (ص ٢٦-٣٣)، ورسالة الإمام أبي حنيفة إلى عثمان البتي (ص ٦٩-٧٣)، وفيها مذهبه واضح، والجدير بالذكر - على ما يؤكد الكوثري في هوامش تحقيق رسالة أبي حنيفة إلى البتي ص ٦٩ - أن الشيخ القبلي عد من غلطات الخواص جعل المرجى اسما لمن قال: إن صاحب الكبيرة إذا لم يتب تحت المشيئة، وصرف أحاديث ذم المرجئة إلى ذلك، وإنما المرجئة هم من قال لا وعيد لأهل الصلاة، فأخرجهم عن الوعيد رأسا، أما الدخول تحت المشيئة فصريح الكتاب والسنة لفظا، ومعلوما بالتواتر، فيكون إرجاء أبي حنيفة محض السنة، ونزبه به على المعنى البدعي خطأ بالغ. وللإمام أبي حنيفة عبارة واضحة في رسالته إلى البتي تعبر عن مذهبه تماما حيث يقول (ص ٧٢): ((من أصاب الإيمان وضيع شيئا من الفرائض كان مؤمنا مذنباً، وكان لله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له)). والرسائل المكتوبة في هذه الفترة الأولى في أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثاني الهجري كالرسالة المنسوبة للحسن بن محمد بن الحنفية والرسالة المنسوبة للحسن البصري التي سيأتي الحديث عنها عند الكلام على منهج التصنيف عند المعتزلة، أو رسالة عمر بن عبد العزيز، هي رسائل كتبت إلى بعض الأخوان، ولا يطلق عليه تأليف أو تدوين بالمعنى الاصطلاحي، من ثم لا تنفق في الرأي مع علي الرباني الكلبايكاني حيث ذهب في كتابه (ما هو علم الكلام)، (ص ٧٩) إلى أن علم الكلام اجتاز المرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين والتأليف في هذه الفترة المبكرة اعتمادا على تلك الرسائل الثلاثة، والتي كتبت جميعا في أواخر القرن الأول الهجري. فهذه الرسائل وإن صح إطلاق الكتابة عليها، فلا تدخل في المعنى الفني للتدوين والتأليف.

(٢) اعتنى بعض الباحثين بدراسة الإمام أبي حنيفة من الناحية الكلامية، ومن هؤلاء: شمس الدين محمد عبد اللطيف، أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية، ماجستير، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ١٩٩٩م، تناول في الفصل الأول منها حياة الإمام ومؤلفاته، وفي الفصل الثاني المنهج عند الإمام أبي حنيفة، وفي الفصول التالية تناول موقفه من القضايا الكلامية المختلفة، ودفاعه عن مذهب أهل السنة فيها، وتأثيره الواضح على مدارسهم الكلامية بعده. ومنهم أيضا وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م): - محمد بن عبد الرحمن الخميس، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٤١٢هـ. - أحمد مويو هوسيتش، دور الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت في علم الكلام، جامعة آل البيت بالأردن، ماجستير، ١٩٩٩م.

(٣) اعتنى عبد العزيز أحمد الحميدي في أطروحته للدكتوراه - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة (المسائل التي نسبها المتكلمون إلى الأئمة الأربعة في أصول الدين)، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤١٨هـ.

(٤) د/أ على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٣٣-٢٣٤، ٢٤٢)، وموجز آرائه الكلامية (١/٢٣٥-٢٤٣).

(٥) ومن شروحه المشهورة: شرح ملا علي القاري، وهو من مشاهير علماء الحنفية المتأخرين، إلا أنه اتخذ موقفا معارضا واضحا من علم الكلام العقلي كما في مقدمة شرح الفقه الأكبر (ص ٣-٩)، وربما جرى في كلامه على آراء الشيخ ابن تيمية كما فعل في تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وهو ما لم يجر عليه أحد من الماتريديين. ولهذا فإننا نرى أن القاري يحتاج إلى دراسة مفصلة لآرائه الكلامية لمعرفة مدى علاقته بالمذهب الكلامي الماتريدي. وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فقد قام خميس سيع حسن الديلملي، بتقديم رسالته: الإمام أبوحنيفة ومنهجه في الفقه الأكبر، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ماجستير، ١٩٩١م.

حول صحة النسبة لا مبرر لها، وقد قدم البياضى الحنفى محاولة لجمع نصوص الإمام أبى حنيفة جميعها فى موضع واحد، مع قيامه بشرحها وذلك فى كتابه إشارات المرام، وبالإضافة إلى ذلك فقد جزم العديد من الأئمة بنسبته إلى الإمام أبى حنيفة<sup>(١)</sup>.

ولكن يبدو أن علماء الأشعرية والحنفية من المتقدمين والمتأخرين - ولعل الصواب معهم - يرون صحة نسبة خمسة رسائل إلى أبى حنيفة وهى (الفقه الأكبر، والفقه الأيسط، والعالم والمتعلم، ورسالته لأبى عثمان البتى، والوصية فى عقيدة أهل السنة) ويرون أن لأبى حنيفة أثرا أكبر حجما من هذا الذى اقتصر عليه الباحثون المعاصرون، فيقول الإمام عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) فى كتابه التبصرة البغدادية الذى نشر باسم أصول الدين: ((وأول متكلميهم (يعنى أهل السنة) من الفقهاء وأرباب المذاهب: أبو حنيفة والشافعى، فإن أبا حنيفة له كتاب فى الرد على القدرية سماه كتاب الفقه الأكبر، وله رسالة أملاها فى نصره قول أهل السنة أن الاستطاعة مع الفعل، ولكنه قال إنها تصلح للضدين وعلى هذا قوم من أصحابنا... مضى فقهاء الصحابة رضى الله عنهم على مذهب أهل السنة والجماعة... ثم من بعد الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة... ومن بعدهم أئمة الأمة فى الفقه مثل الأوزاعى ومالك والثورى والشافعى وأبى ثور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود صاحب الظاهر وتلامذة هؤلاء فى الفقه على سمت الحديث، فأما الذين وافقوهم فى أصول الكلام وخالفوهم فى فروع الأحكام فأبو حنيفة وابن أبى ليلى ومن فى طبقتهم من أهل الرأى، وأصل أبى حنيفة فى الكلام كأصول أصحاب الحديث إلا فى مسألتين إحداهما أنه قال فى الإيمان إنه إقرار ومعرفة<sup>(٢)</sup>، والثانية قوله بأن الله مائة لا يعرفها إلا هو<sup>(٣)</sup>... وقد دمر أبو حنيفة فى كتابه الذى سماه بالفقه الأكبر على المعتزلة ونصر فيه قول أهل السنة فى خلق الأفعال وفى أن الاستطاعة مع الفعل...<sup>(٤)</sup>)).

وقال الإمام أبو المظفر الإسفراينى (ت ٤٧١ هـ) بعد أن ذكر الكلام الماضى ذكره قريبا: ((... ومن أراد أن يتحقق أن لا خلاف بين الفريقين فى هذه الجملة فلينظر فيما صنفه أبو حنيفة رحمه الله فى الكلام وهو كتاب العالم، وفيه الحجج

(١) وراجع مثلا: قطع ابن النديم فى الفهرست (ص ٢٠٢) بنسبة الفقه الأكبر لأبى حنيفة، وكذلك رسالة العالم والمتعلم ورسالته إلى البتى ورسالة الرد على القدرية. وراجع أيضا: ابن تيمية دره تعارض العقل والنقل، (٢٦٣/٦، ٤٤١/٧)، ومجموع الفتاوى (٤٦/٥، ١٤٠، ١٨٣)، ومنهاج السنة النبوية (١٣٩/٣). ويلاحظ أنه فى هذه المواضع اعتمد على نصين أو ثلاثة أكثر من الاستشهاد بها من رواية أبى المطيع، وليست هذه النصوص موجودة فى ط القاهرة (١٣٢٤ هـ) والتي لم ينص ناشره على روايتها ولا سندها لكن يبدو أنها رواية أخرى غير رواية أبى المطيع.

بينما لا يكفى النهى بذلك بل يرى أن أبا المطيع نفسه هو صاحب الفقه الأكبر فيقول فى العبر (٣٣٠/١) وتبعه على العبارة نفسها الصفدى فى الوافى بالوفيات (٣٠٧/٤): ((وفيها (يعنى توفى فى سنة ١٩٩ هـ) أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخى الفقيه صاحب أبى حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر، وله أربع وثمانون سنة. ولى قضاء بلخ. وحدث عن ابن عون وجماعة)). أما أصحاب طبقات الحنفية كابن قطلوبغا والغزى فكلاهما فى ترجمة أبى المطيع من تاج التراجم (ص ٢٩) والطبقات السنينة (ص ٢٦٣) يقول: ((وكان من كبار أصحابه، وهو راوى الفقه الأكبر)).

ومن جهة أخرى فإننا نجد عند الحافظ ابن حجر تأكيدا آخر على كون الكتاب كان مرويا بالأسانيد، حيث ذكر فى تبصير المنتبه (٢٩٨/١) أن أبا مالك نصران بن نصر الختلى روى الفقه الأكبر لأبى حنيفة عن على بن الحسن الغزال، وعنه أبو عبد الله الحسين الكاشغرى.

وقد اعتنى الشيخ زاهد الكوثرى بالحديث عن الكتباين (الفقه الأكبر والفقه الأيسط) أو روايتى الكتاب (رواية حماد ورواية أبى المطيع) وأسانيدهما بما يقطع بالشكوك حولهما، ونقل كثيرا من نصوص العلماء حول صحة النسبة، وذلك فى مقدمته لتحقيق كتاب العالم والمتعلم ورسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى والفقه الأيسط رواية أبى المطيع عن أبى حنيفة، وفى تقديمه لتحقيق إشارات المرام، (انظر: مقدمات الكوثرى ص ١٦٣ - ١٨١).

وإنما اعتنينا هنا بذلك لأن نصوص أبى حنيفة الكلامية ستعتبر الأسس للمذهب الكلامى لأئمة أهل الرأى، والذين جرى التعبير عنهم بعد ذلك بمذهب الماتريديّة. وانظر بخصوص الأعمال العلمية التى دارت حول كتاب الفقه الأكبر: كشف الظنون (١٢٨٧/٢).

(٢) انظر بخصوص ذلك من نصوص الإمام أبى حنيفة نفسه: رسالة العالم والمتعلم، (ص ١٦-١٨)، رسالة الفقه الأيسط (ص ٤١-٤٣).

(٣) من المهم هنا الانتباه إلى أن هذه المسألة سنجدها بعينها عند ابن أبى زيد القيروانى المالكى فى الرسالة (ص ٦)، حيث يقول ابن أبى زيد: ((ولا يتفكرون فى مائة ذاته))، وناقش الشراح هل يجوز إطلاق المائة على الذات العلية أم لا.

(٤) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (ص ٣٠٨، ٣١١-٣١٢).

القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة، وقد تكلم في شرح اعتقاد المتكلمين، وقرر أحسن طريقة في الرد على المخالفين وكتاب الفقه الأكبر الذي أخبرنا به الثقة بطريق معتمد واسناد صحيح عن نصير بن يحيى عن أبي مطيع عن أبي حنيفة، وما جمعه أبو حنيفة في الوصية التي كتبها إلى أبي عمرو عثمان البتي، وردّ فيها على المتبدعين<sup>(١)</sup>.

ولقد كان لأبي حنيفة تأثيره الواضح على الإمام الطحاوي والذي يقول في مقدمة عقيدته المشهورة: ((هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به لرب العالمين))<sup>(٢)</sup>، كما كانت اختيارات الإمام أبي حنيفة الكلامية أحد المؤثرات المهمة في تنوع الآراء الكلامية بين الأشعري والماتريدي، حيث تبنى الشيخ الماتريدي آراء الإمام أبي حنيفة الكلامية، كالقول بقدّم صفات الأفعال، وخالفهما الإمام الأشعري<sup>(٣)</sup>، وسيأتي المزيد من بيان أثر أبي حنيفة على الماتريدي عند الحديث عن مدرستهم، وخاصة عند الكلام على مراد أبي المعين النسفي من قوله (أصحابنا) والذي انتهى الرأى فيه إلى أنه يريد بذلك أصحابه المتكلمين من أهل الرأى<sup>(٤)</sup>.

والصفات السبعة أول من حددها الإمام أبو حنيفة، ووافقها عليها أهل السنة أشعرية وماتريديّة<sup>(٥)</sup>، وقد كان لهذا التحديد أثره في مصنّفات علم العقيدة فيما بعد، حيث أصبح هو التقسيم السائد فيها.

على أنه لا بد من النقد الداخلي للنصوص المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة حتى يكشف ذلك لنا على مدى أصالة النسبة إليه، ويتضح ذلك مثلا من قضية خَلَق القرآن، وقضية حدوث المادة. كما أن الإمام أبا حنيفة أول من وضع نظرية قضية الكسب عند أهل السنة<sup>(٦)</sup>.

وينتهي بعض الباحثين المعاصرين بعد عرض الآراء الكلامية في الكتب المنسوبة للإمام أبي حنيفة مع إيضاحها من خلال ما كتبه الشراح من أتباعه إلى القول بأن أبا حنيفة كان له الفضل في وضع اللمسات الأولى لمذهب كلامي سني، لكنه لم يتوسع، ولا نستطيع من خلال النصوص المنسوبة إليه القول بأن لديه مذهباً متكاملًا في علم الكلام، لكننا نقول إنه قد وضع الخطوط العامة والرئيسية لهذا المذهب، الذي أقامه على أسس متكاملة من بعده: الإمام أبو منصور الماتريدي، وإن كانت هناك مؤثرات أخرى على الفكر الكلامي عند الماتريدي بسبب ظهور العديد من الفرق الكلامية بعد الإمام أبي حنيفة<sup>(٧)</sup>.

وإلى أبعد من هذا ذهب البياضى الحنفى (ت ١٠٩٨ هـ) في بيان دور الإمام أبي حنيفة الكلامي فيقول: ((... حامدا لمن شيد أصول الدين بمحكمات كتابه المبين، ومصليا على من سدد قواعد اليقين بينات خطابه المتين، وعلى آله وصحبه الهادين... والأئمة التابعين... لا سيما سابقهم في إظهارها بالتدوين، إمام الأئمة أبي حنيفة الكوفي أكرمهم الله تعالى

(١) أبو المظفر الإسفراييني، النصير في أصول الدين (ص ١٥٨).

(٢) الطحاوي، العقيدة، (ص ٣).

(٣) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٣٦، ٢٤٣). أ/د على عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، (ص ٢٠).

(٤) انظر هنا: (ص ٤٦٩ - ٤٧٠، ٤٨٣).

(٥) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٥٣٦).

(٦) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٣٧ - ٢٤٠).

(٧) أ/د على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٣٣٤ - ٣٦٥)، ودراسته الأخرى: إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، (ص ٢٠ - ٢١).



في عليين حيث أملاها على أصحابه المتقين في الفقه الأكبر والأبسط والرسالة وكتاب العالم والوصية المروية في كتب المحققين... وهي طوابع مسائل يشرق ببهجتها وجه اليقين، ومطالع دلائل يهتدى بلمعانها إلى دقائق أصول الدين، سلك فيها منهاجا بديعا في إشارات التحقيق... لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق (لاحظ مشكلة منهج التصنيف)... فجمعت بينها بترتيب أنيق، ضامًا إليها نبذا مما روى عنه أئمة التحقيق في تنقيح تبلج به أصول الدين صباحا... وهو أول ما دَوَّنَ الأصول الدينية وأتقنها بقواطع البراهين اليقينية في مبادئ أمره يُعيد رأس المائة الأولى، وإنما كانت رسائل من تقدمه في رد الخوارج والقدرية، ففي التبصرة البغدادية - ثم نقل طرفا من كلام الإمام عبد القاهر البغدادي السابق -... وقد ناظر فرق الخوارج والشيعية والقدرية والدهرية، وكان دعواتهم بالبصرة فسافر إليها نيفا وعشرين مرة وقصمهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أن كان المشار إليه بين الأنام، واقتفى به تلامذته الأعلام... وعن الإمام أبي عبد الله الصيمري أن الإمام كان متكلم هذه الأمة في زمانه، وفقههم في الحلال والحرام...))، ثم يؤكد على مصادر أبي حنيفة في أصول الدين فيقول: ((جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر والرسالة والفقه الأبسط وكتاب العالم، والوصية برواية الإمام حماد بن أبي حنيفة وأبي يوسف الأنصاري وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفصة بن سلم السمرقندي))، ثم أخذ البياضى في بيان العديد من المصادر التي اعتنت بنقل رسائل أبي حنيفة هذه أو بعضها، ليخلص بنتيجة وهي القطع بصحة نسبتها لأبي حنيفة ونفى المزاعم بغير ذلك فيقول: ((فقد ذكر جمل من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في ثلاثين كتابا من كتب الأئمة رحمهم الله، وإنما أنكرها المعتزلة ونسبوا إلى محمد بن يوسف البخارى المعروف بأبي حنيفة لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة))، ثم أخذ في بيان أسانيد أبي منصور الماتريدى بهذه الكتب، وأن الماتريدى إنما هو مفصل لمذهب الإمام وأصحابه، ثم يبين البياضى بعد ذلك أثر أصحاب أبي حنيفة في بناء مذهبهم الكلامي فيقول: ((وألحقت بها عشرين مسألة كلامية عن روايات الأئمة: أبي يوسف، ومحمد، والحسن بن زياد، وأسد بن عمرو، ويوسف بن خالد السمى، وعبد الكريم الجرجاني، وأبي عصمة المروزي وجدتها في كتب المشايخ المذكورين...)) (١).

وإلى هذا النحو يمضى الشيخ الكوثري حيث يقول: ((... إما بعد فإن العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن الإمام الأعظم أبي حنيفة، والرسالة التي بعث بها أبو حنيفة إلى عالم البصرة عثمان بن مسلم البتي المتوفى سنة ١٤٣ هـ رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة، والفقه الأكبر رواية أبي مطيع عن أبي حنيفة المعروف عند أصحابنا بالفقه الأبسط، والفقه الأكبر رواية حماد بن أبي حنيفة عن أبيه، والوصية في عقيدة أهل السنة رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة، فتلك الرسائل هي العمدة عند أصحابنا في معرفة العقيدة الصحيحة التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الغر الميامين ومن بعدهم من أهل السنة على توالى السنين، وإمام الهدى أبو منصور الماتريدى رضى الله عنه وعن سائر الأئمة بنى توضيح الدلائل على مسائل تلك الرسائل، كما جرى على ذلك الإمام المجتهد أبو جعفر الطحاوى في كتابه بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رضى الله عنهم، المعروف بعقيدة الطحاوى...)) (٢).

من خلال الصورة الماضية التي اتضحت لنا يتبين صحة ما تم الوصول إليه عند تناول مقصود أبي المعين النسفى

(١) البياضى، إشارات المرام (ص ١٨ - ٢٥ باختصار).

(٢) انظر الشيخ الكوثري، مقدمة تحقيقه لرسالة العالم والمتعلم، ورسالة أبي حنيفة إلى البتي والفقه الأبسط (مقدمات الكوثري، ص ١٦٥).

بقوله (أصحابنا) أنهم: متكلمو أصحاب الرأي، ليقابلوا متكلمي أصحاب الحديث، وليس مقصوده بأصحابنا الماتريدية فحسب أصحاب أبي منصور الماتريدي ليقابلوا الأشعرية<sup>(١)</sup>، وسنجد الحرص على الانتساب إلى الحنفية واستخدام هذا المصطلح موجودا عند متكلميهم عبر القرون حتى القرن الحادي عشر، كما سيأتي بيانه عند حديثنا عن الكمال ابن الهمام والبياضى، وهذا يؤكد على فكرة أن هذه المدرسة أكثر انتسابا لأبي حنيفة منها لأبي منصور الماتريدي، وأن أبا حنيفة هو أساسها ورائدها، وأن أبا منصور الماتريدي مقرر له، وأن الحنفية أنفسهم جروا على الانتساب إليه فرعا وأصلا واعتقادا، ولعل شيوع اسم الماتريدية إنما كان من أهل المذاهب الأخرى ليفرقوا بين متكلمي الحنفية وفقهائهم، ثم شاع ذلك عند المعاصرين تماما.

ومن جهة أخرى فهناك عدة أمور منهجية نجدها عند الإمام أبي حنيفة وكان لها أثرها عند متكلمي أهل الرأي من بعده وعلى رأسهم الماتريدية ومن هذه الأمور:

١- أن هناك صبغة سُنِّيَّة وعملية واضحة تصبغ مناهج التصنيف عند متكلمي أهل الرأي أو متكلمي الماتريدية، وتجد عندهم الوقوف عند الغرض دون تجاوزه، وهو ما لم تكن نتوقعه منهم خاصة مع منهجهم الفقهي القائم على الافتراض والتقدير، بينما منهجهم الكلامي ليس كذلك، وأن الغرض من علم الكلام هو دفع الشبه ورد البدع، وسنجد هذه الصبغة واضحة عن الشيخ أبي منصور الماتريدي، كما سنجدها واضحة عند أبي المعين النسفي، وما تلاهما من الماتريدية كما سيأتي إيضاحه عند تناول مناهج التصنيف في المدرسة الماتريدية بالبحث، وكما تعود هذه المدرسة الكلامية بأصولها إلى الإمام أبي حنيفة، فإنها أيضا تعود في هذه الصبغة العملية التي صبغت مناهجها التصنيفية إليه أيضا، وهو الذي يقول لعثمان البتي: ((واعلم أن أفضل ما علمتم وما تعلمون الناس السنة... ثم إنه لولا كراهية التطويل وأن يكثر التفسير لشرحت لك الأمور التي أجتكت بها فيما كتبت به، ثم إن أشكل عليك أهل البدع شيئا فأعلمني أجبك فيه إن شاء الله تعالى...))<sup>(٢)</sup>.

٢- ويؤكد الإمام أبي حنيفة على أمر منهجي مهم وهو أن العبرة بالمسميات لا بالأسماء عند تحقيق المذهب الكلامي، ولهذا يقول في اتهامه بالإرجاء الذي أرسل به إليه عثمان البتي يسأل هل صح ذلك عنه: ((وأما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا بعدل، وسماهم أهل البدع بهذا الاسم، ولكنهم أهل العدل وأهل السنة، وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن...))<sup>(٣)</sup>، فالعبرة دائما بالمسميات والمعاني وليس بالألفاظ.

٣- ومن الأمور المنهجية الأخرى التي نجدها عند الإمام أبي حنيفة وتأثر بها الماتريدية من بعده، هو الاستدلال الفقهي في أثناء البحث الكلامي، ومن نماذج ذلك قول الإمام رحمه الله تعالى: ((العمل غير الإيمان بدليل أن كثيرا من الأوقات يرتفع العمل عن المؤمن ولا يجوز أن يقال ارتفع عنه الإيمان، فإن الحائض يرفع الله تعالى عنها الصلاة ولا يجوز أن يقال: ارتفع عنها الإيمان أو أمرها بترك الإيمان، وقد قال الشارع: دعى الصوم، ولا يجوز أن يقال دعى الإيمان، ويجوز أن يقال: ليس على الفقير الزكاة، ولا يجوز أن يقال: ليس على الفقير الإيمان...))<sup>(٤)</sup>.

٤- الطريقة الحوارية في التصنيف، والتي ترجع في الحقيقة إلى تقدم الإمام أبي حنيفة زمانيا، وهذه الطريقة مع

(١) انظر هنا: (ص ٤٨٣).

(٢) الإمام أبو حنيفة، رسالة إلى عثمان البتي (ص ٧٢-٧٣).

(٣) الإمام أبو حنيفة، رسالة إلى عثمان البتي (ص ٧٢).

(٤) الإمام أبو حنيفة، الوصية (ص ٧٦).

الطبيعة الجدلية لعلم الكلام ستترك أثرها واضحة على مناهج التصنيف الكلامية.

٥- وعلى منهج أهل السنة يأتي مذهب أبي حنيفة الكلامي والذي يؤكد على الأخذ بالسنة النبوية الشريفة في مجالات الاعتقاد والسمعيات، فيقول مثلاً: ((ونقر بأن عذاب القبر كائن لا محالة وسؤال منكر ونكير حق لورود الأحاديث))<sup>(١)</sup>.

وهكذا إذا مضينا قدما في تحليل رسائل الإمام أبي حنيفة سنجد عنده العديد من الأسس التي قام عليها علم الكلام السني من بعده، وسنجد أنه ساهم في إرساء مناهج التصنيف الكلامية بكل قوة خاصة في مدرسة الماتريدية.

أما الإمام مالك بن أنس<sup>(٢)</sup>: فقد كانت للكلمات التي رويت عن الإمام مالك أثرها القوي في تدعيم مذهب أهل السنة والجماعة، مثل كلامه في الاستواء، وفيما عدا هذه الكلمات والأحاديث المتعلقة ببعض مسائل العقيدة التي رواها الإمام مالك في موطنه، فإنه ينسب إليه رسالة أرسلها إلى ابن وهب في القدر والرد على القدرية، وقد ذكر القاضي عياض أنه قد حدثه بها غير واحد من شيوخه بأسانيدهم الموصوفة بالصحة والثقة، وقد وصفت هذه الرسالة بأنها ((من خيار الكتب الدالة على سعة علمه بهذا الفن))، وإن كانت لم تصل إلينا في زماننا هذا<sup>(٣)</sup>. ويرى بعض الباحثين أنه يمكننا أن ((نرى أيضا مذهباً كلامياً يبتثق عنه، حقا إنه حارب التكلم في الصفات عامة، ومنع رواية أحاديث الصفات، وكانت المشبهة تغلو في تشبيه الله بالمخلوقات، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ينكرون الاستواء المادى... ووقف مالك بن أنس يقرر: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. فمالك بن أنس ينأى عن النقاش في الاستواء، ولكن قوله هو إنكار للمشبهة، وإنكار أيضا للمعتزلة... كان مالك يضع أساس العقيدة العملية، ويعلم أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل، ولكنه كان يمهّد أيضا لظهور أبي الحسن الأشعري، وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري، ودافعوا عنه أشد دفاع، وبرغم ذلك، فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية هي السالمية، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك، وما أبعدنا عنه))<sup>(٤)</sup>.

أما الإمام الشافعي<sup>(٥)</sup>: فذكر البغدادي في الفرق بين الفرق أنه المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة، وقد نسبت للإمام الشافعي بعض الكتب في هذا العلم منها: تصحيح النبوة والرد على البراهمة، ورسالة في الرد على أهل الأهواء<sup>(٦)</sup>، على أن الفقه الأكبر المنسوب للإمام الشافعي فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازي، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعي في أصوله<sup>(٧)</sup>. ويعد الشافعي فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول، وهو أصدق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا، وقد قام تلامذته بالعمل الأكبر في إنشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية<sup>(٨)</sup>.

(١) الإمام أبو حنيفة، الوصية (ص ٧٨).

(٢) اعتنى بعض الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة الإمام مالك من الناحية الكلامية حيث قام سعود بن عبد العزيز بن سالم الدعجان في أطروحته للدكتوراه بدراسة (منهج الإمام مالك في إثبات العقيدة)، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤١٣هـ.

(٣) راجع: أمين الخولي، مالك بن أنس (ص ٤٦٩ - ٤٧٠).

(٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٢٤٣ - ٢٤٤).

(٥) اعتنى بعض الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة الإمام الشافعي من الناحية الكلامية حيث قام د/ محمد بن عبد الوهاب العقيل في أطروحته للدكتوراه بدراسة (منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة)، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤١٣هـ.

(٦) الفرق بين الفرق (ص ٣٢١)، أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٤٤).

(٧) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٤٦).

(٨) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٤٧).

وإذا كان البحث قد أفضى إلى دفع الشكوك حول نسبة الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة، فإن البحث حول مدى صحة نسبة سمييه (الفقه الأكبر) إلى الإمام الشافعي سيفضي إلى تأكيد تلك الشكوك، فالنقد الداخلي لا يدع مجالاً للشك في عدم صحة هذه النسبة، فليس على الكتاب رونق أسلوب الشافعي، وقد زخر بالعديد من الاصطلاحات والتعبيرات التي لم تظهر إلا بعد الشافعي بقرون، ولهذا قال حاجي خليفة عنه: ((وهو جيد جدا مشتمل على فصول قرأه بعض أهل حلب على الشيخ زين الدين الشماع، لكن في نسبته إلى الشافعي شك، والظن الغالب أنه من تأليف بعض أكابر العلماء))<sup>(١)</sup>.

أما الإمام أحمد بن حنبل<sup>(٢)</sup>: فبالإضافة إلى ما له من مواقف مشهورة فقد نسبت له رسالة الرد على الزنادقة والجهمية، على أن النقد الداخلي والخارجي لنصها يثبت أنها ليست من نفس الإمام<sup>(٣)</sup>.

لقد كان للإمام أحمد بن حنبل أثره المباشر وغير المباشر في علم الكلام رغم كراهيته الشديدة له، ورغم ما أصابه من آثار عنيفة نتيجة الصدام الكلامي بين الفرق أبان فتنة خلق القرآن. ويظهر الأثر غير المباشر له في كلام الإمام أبي الحسن الأشعري الشهير في الإبانة عن أن معتقده هو معتقد الإمام أحمد حيث يقول: ((قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، ويسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل)). وقد اقتضى ذلك من د/ فوقية حسين أن تتكلم بالتفصيل عن الموقف الكلامي للسلف وخاصة الإمام أحمد لتقارن بينه وبين الموقف الكلامي للإمام الأشعري لتبين صدق هذه الدعوى التي ذكرها الأشعري وأنكرها عليه بعض الحنابلة<sup>(٤)</sup>.

ومن الإشارات المهمة في مجال نقد مناهج التصنيف، ما قام به النشار في نقد رسالة الرد على الزنادقة والجهمية المنسوبة للإمام أحمد حيث استخدم طريقة التصنيف كأداة في النقد الداخلي لهذه الرسالة، وسمى طريقة التصنيف منهجا، وتوصل من خلال استعمالها إلى أن هذه الرسالة لا يصح نسبتها للإمام أحمد<sup>(٥)</sup>. وقد أشار الدكتور النشار في نقده هذا إلى أنه لا بد من دراسة نقدية بناء على منهج التصنيف لكتابات مثل ابن كلاب والقلانسي والحارث المحاسبي<sup>(٦)</sup>.

وبالإضافة إلى الأئمة الأربعة سنجد جهودا كثيرة لا تحصى شارك بها أئمة أهل السنة في خدمة العقيدة، فألف الإمام البخاري كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية<sup>(٧)</sup>. وقد نشرت عدة نصوص لذلك، من أهمها: كتاب عقائد السلف، والذي ضم نصوص للإمام أحمد والبخاري وابن قتيبة<sup>(٨)</sup>.

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، (٢/١٢٨٧).

(٢) اعتنى العديد من الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة الإمام أحمد من الناحية الكلامية، ومن هؤلاء: - شركاتو عبد الله بكر سلبار، عقيدة الحنابلة وصلتها بالإمام أحمد بن حنبل، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٧٢ م. - سيد عبد العزيز محمد، العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية: دراسة مقارنة، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٨١ م. - السيد محمد عبده غريب، الجانب الميتافيزيقي ما بعد الطيعة عند ابن حنبل، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٩٨٢ م. - عبد الله بن سليمان بن حمد الجاسر، أصول الدين عند إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رضى الله عنه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٤٠٨ هـ. - عبد الإله بن سلمان بن سالم الأحمدي، الرسائل والمسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤٠٩ هـ.

(٣) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٤٧).

(٤) أبو الحسن الأشعري، الإبانة (ص ٢٠). وانظر بخصوص وقتي السلف والأشعري الكلامية: مقدمة الدكتور فوقية (ص ٩٣ - ١٣٢).

(٥) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٤٨).

(٦) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٤٩ - ٢٦٤).

(٧) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٤٨).

(٨) تحقيق الدكتورين على سامي النشار، وعمار الطالبي، ط مصر: منشأة المعارف. وانظر: أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٥٠).

والجدير بالذكر أن د/ كاظم حطيظ قدم دراسة له بعنوان (مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية - تقديم ودراسة وتحقيق كتاب الاختلاف في اللفظ

كما أن هناك رسائل لكبار الأئمة تسبق هذا العهد، فقد نسبت للخليفة عمر بن عبد العزيز رسالة في الرد على القدرية، ونسب للإمام الحسن البصرى رسالة إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية، وكذلك للإمام زين العابدين رسالة في الرد على القدرية، ونسب لجعفر الصادق: الرد على القدرية والرد على الخوارج والرد على غلاة الرافضة<sup>(١)</sup>.

ويغلب على كتابات هذه الفترة أنها تأخذ طابع الرسائل المطولة التي ترسل إلى التلاميذ أو الأتباع، وليس المقصود

بها التصنيف أصالة.

ويمكن القول بأن من أوائل المصنّفين في علم الكلام على معناه الاصطلاحي بعد أبي حنيفة: ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى، وجميعهم من أهل السنة<sup>(٢)</sup>، وإن كان أصحاب ابن كلاب (الكلابية) اندمجوا في الأشاعرة بعد ذلك<sup>(٣)</sup>، بينما يرى البياضى الحنفى أن ابن كلاب (وهو الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان) له قواعد وكتب وأصحاب، ومخالفاته للحنفية لا تبلغ عشر مسائل<sup>(٤)</sup>.

ومن الممكن من خلال استعراض آراء ابن كلاب الكلامية، والذي يعد بحق شيخ السنة الأول أن ندرك مدى تأثير ابن كلاب<sup>(٥)</sup> وأصحابه في الأشعرية، حيث يظهر أثره في الإمام الأشعري وابن فورك والباقلانى وإمام الحرمين، وغيرهم من الأشعرية<sup>(٦)</sup>، كما أن المحاسبى قد تأثر بابن كلاب، وظهر ذلك في كتبه، وخاصة فهم القرآن<sup>(٧)</sup>.

يقول التاج ابن السبكي: ((عبد الله بن سعيد أبو محمد ابن كلاب - بضم الكاف وتشديد اللام - أحد أئمة المتكلمين، وكراب مثل خطاف لفظا ومعنى، لقب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره، ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل، وابن كلاب على كل حال من أهل السنة))، ثم ذكر بعض آرائه الكلامية<sup>(٨)</sup>.

أما القلانسي فإنه أحد أئمة أهل السنة الذين اعتنوا بالتصنيف في موضوعات علم الكلام، فقد ذكروا أن له حوالى

الرد على الجهمية والمشبهة، وأشار إلى أنه درس ابن قتيبة أيضا في أطروحة للدكتوراه بعنوان (ابن قتيبة، آثاره، وأثره في الفكر العربى...))، مؤكدا على أنه واحد من رواد الكتابة في العقيدة الإسلامية.

(١) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٤٥، ٣١٦ - ٣١٧).

(٢) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٦٥). هناك ثلاثة متكلمين من أهل السنة اشتهروا بالقلانسى: أولهم وأقدمهم وهو المقصود هنا فى أوائل من صنف فى الكلام: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي، وهو متقدم على الأشعري طبقة، وهو مقصود ابن فورك بكتابه (اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري). وثانيهم: أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسي، وهو من طبقة الأشعري. وثالثهم: أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي ولد الثانى، وهو من طبقة ابن فورك، وهو أشهر الثلاثة وأوسعهم تصنيفا فى الكلام له (١٥٠) كتابا فيه، وقد ذكره البياضى وذكر أنه كانت له قواعد وكتب وأصحاب، وقد خلط بعض العلماء بين هؤلاء الثلاثة على ما نبه عليه محقق إشارات المرام. راجع: إشارات المرام للبياضى (ص ٢٤) مع تعليق المحقق بالهامش رقم (١).

(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٦٩).

(٤) البياضى، إشارات المرام (ص ٢٣-٢٤).

(٥) للتوسع بخصوص ابن كلاب وحياته وآرائه راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين (١٦٩-١٧٣، ٢٩٨-٢٩٩)، وغير ذلك من مواضع يمكن الوقوف عليها من خلال فهرس الأعلام بالكتاب. - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٣٢). - أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٦٥ - ٢٨٤). - أ/د محمد محمود أبو قحف، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياها، (ص ٩٢-٢١٤)، وقد قدم فيه باستفاضة وتفرد تحليل ونقدا الأصول الكلامية لابن كلاب، مع بيان أثرها فى المدارس الكلامية التالية له كالأشعرية والماتريدية. - كما اهتم هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، بالتأريخ لآراء ابن كلاب وبيان أصولها وتأثيرها فى من بعده من المتكلمين، انظر مثلا (١/٧٩-٨٦، ٣٥٣-٣٧٤، ٤٠٢-٤٠٨)، ويمكن من خلال تتبع مواضع الوقوف على أهميته ابن كلاب ومدى تأثيره فى المجال الكلامى الإسلامى.

(٦) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٧٧، ٢٨٣ - ٢٨٤).

(٧) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٨٤). وللتوسع بخصوص المحاسبى ومذهبه الكلامى راجع: - أ/د محمد محمود أبو قحف، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياها، (ص ٢١٥-٢٨٧)، وقد توسع فى الفكرة التى قدمها الدكتور النشار، وانتهى إلى نفس النتيجة، عارضا - فى سبق علمى يحسب له - لمذهب المحاسبى الكلامى، فى الوقت الذى اعتنى الباحثون دائما بالجانب الصوفى عنده.

(٨) التاج ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (٢/٢٩٩ - ٣٠٠).

وسنجد أثر هؤلاء الأئمة المتقدمين واضحا، فالعراقيون من أهل السنة أقرب إلى الإثبات بتأثير الإمام أحمد بن حنبل، أما الخراسانيون فأكثر منهم إعمالا للعقل بتأثير ابن كلاب وأتباعه<sup>(٢)</sup>، ولا شك أن لهذا أثره في آراء كل من الفريقين سنجد له انعكاسه على مصنّفاتهم.

وإذا تركنا جانب أهل السنة، وانتقلنا إلى جانب آخر: فسنجد أن معبد بن خالد الجهني أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة، ممن عرفوا بالقدرية أو نفاة القدر، وكانت له نظريته في العدل والمال، وقد أثر أثرا كبيرا في الحركات الفكرية بعده، وقد نشأ مذهب الإرادة الحرة (نفي القدر) في مقابل الجبرية المطلقة تلك النظرية التي ساندها الأمويون ليعضدوا من مركزهم السياسي، ومن هنا ثارت لدى خصومهم السياسيين الدوافع لرفض هذه الجبرية المطلقة مما أوقع بعضهم في نفي القدر<sup>(٣)</sup>.  
ومن جانب ثالث سنجد أن أصول العقلانية الإسلامية ترجع إلى فرقة المعتزلة الذين يعدون أصحاب العقلانية المطلقة في الإسلام، وتعد المعتزلة امتدادا لفريقي متضادتين: القدرية، والجهمية، وإن كانت هناك فروق جوهرية بين الفرق الثلاث، كما أن هناك بعض الصعوبة في تحديد عقائد أوائل المعتزلة في بعض المسائل<sup>(٤)</sup>. ومن أعظم شخصيات المعتزلة: غيلان بن مسلم، وكان مرجئا، وهو أول من وضع مذهب العدل، وقد خلت رسائله وكتبه من المؤثرات الخارجية، ومن المنطق اليوناني<sup>(٥)</sup>.

كما سنجد الجعد بن درهم، وهو أول من نادى بتعطيل الصفات، ويعد من أوائل رواد التفسير العقلي في الإسلام<sup>(٦)</sup>، والجهم بن صفوان، والذي تنسب إليه الجهمية<sup>(٧)</sup>، وله آراء كلامية أثرت في المعتزلة وفي الأشعرية، وإن كان منهج الأشعرية في التنزيه مخالف لمنهج الجهم، حيث وصلوا إلى معتقدهم في تنزيه الله عن طريق غير طريق الجهم والذي كان له منهج عقلي يحث<sup>(٨)</sup>، ومع كون الجهم رائدا من رواد العقلانية، فإنه يختلف عن المعتزلة في مسألة الجبر، كما أن له مذهبا خاصا في الإيمان، كما أن إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع هي القاعدة المشهورة التي وضعها جهم<sup>(٩)</sup>.

وقد تناول ابن النديم في الفهرست المتكلمين من فرق شتى<sup>(١٠)</sup>، وللأسف فإن أقل القليل من هذه الكتب وصلنا بالفعل، ولكن يمكن من تأمل أسماء الكتب التي أوردتها استنتاج أهم الموضوعات التي كانت محل الاهتمام، وأهم اتجاهات التصنيف في هذه الفترة الزمنية.

على أنه ما كاد ينتهي القرن الخامس حتى بدأ المسلمون يمزجون الفلسفة بالكلام فلم يعد كلاما دينيا محضا، بل

(١) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٢٧٩/١).

(٢) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٢٧٩/١ - ٢٨٠).

(٣) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٣١٤/١ - ٣٢٠).

(٤) من الضروري التأكيد على الفرق بين الجهمية والقدرية والمعتزلة، وإن لم تخل هذه الفرق من صلات فكرية بينها، راجع: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢٧/٢ - ٢٩)، أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٣١٣/١ - ٣٥٩ - ٣٦٠).

(٥) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٣٢١/١ - ٣٢٧).

(٦) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٣٢٩/١ - ٣٣٢).

(٧) راجع نبذة عنهما: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢٧/٢ - ٢٩).

(٨) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٣٤٨/١ - ٣٥٠).

(٩) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (٣٣٣/١ - ٣٣٦ - ٣٧٢).

(١٠) ابن النديم، الفهرست، (ص ٣٣١ - ٣٨٨).

وقد ظهر التدوين وألفت الكتب في علم الكلام كما ألفت في غيره من العلوم الإسلامية في صدر القرن الثاني الهجري، فألف في علم الكلام أهل الفرق مثل واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ)، وعمرو بن عبيد المعتزلي (ت ١٤٢ هـ)، وألف في هذا العهد كتب في العقائد لأهل السنة، مثل: الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ)، وراج في هذا العهد مذهب الاعتزال<sup>(٢)</sup>، يقول الشيخ طاش كبرى زاده: ((مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية، في حدود المائة من الهجرة، وقد ثبت في التواريخ الصحاح أن إحياء طريقة السنة والجماعة كان في حدود الثلاثمائة من الهجرة بالسعي الجميل والإقدام المشهور من جهة أبي الحسن الأشعري، إذ كانت ولادته سنة (٢٦٠ هـ)، ودام على الاعتزال أربعين سنة، فيكون علم الكلام بأيدي المعتزلة مائتي سنة ما بين المائة والثلاثمائة))<sup>(٣)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن الخطة التقليدية في علم الكلام - خاصة المتأخر منه - تتناول ما يلي:

(١) مقدمات علم الكلام. (٢) الوجود وما يتعلق به من مباحث ومفاهيم.

(٣) الإلهيات. (٤) النيات. (٥) السمعيات.

وهناك عدة اتجاهات عامة لمناهج التصنيف في علم الكلام:

(أ) أهل السنة: الأشاعرة - الماتريدية. (ب) المعتزلة.

فهذه أهم ثلاثة اتجاهات في مناهج التصنيف الكلامي، وسوف نتناول كل اتجاه بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا

الباب إن شاء الله<sup>(٤)</sup>.

**ب- تطور منهج التصنيف في علم الكلام في رأى ابن خلدون<sup>(٥)</sup>: استطاع ابن خلدون بفضل حسه**

التاريخي المرهف أن ينفذ إلى ما وراء الظواهر، وأسهم مساهمة عميقة في فهم طبيعة التحولات الأساسية في حركة علم الكلام، وقد استطاع رغم حزبيته الأشعرية أن يدرك قيمة الظروف التاريخية التي ساعدت على انتشار الفكر المعتزلي، وهو

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٦٧).

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد، (ص ٢٨٨).

(٣) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (٢/٣٧)، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد، (ص ٢٨٩)، باختصار وتصرف.

(٤) انظر هنا: (ص ٣٦٢).

(٥) للتوسع بخصوص منهج التصنيف في علم الكلام عند ابن خلدون انظر: - أ/د محمد علي أبو ريان، (علم الكلام الخلدوني بين لباب المحصل والمقدمة - دراسة مقارنة)، وقد قدم بها لكتاب لباب المحصل (ط الإسكندرية)، (ص ٧ - ٣٤). - د/ منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون. - د/ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، (ص ١٤٩ - ٢١٢) حيث خص الباب الثالث من الدراسة للكلام عن الصلة بين علم الكلام والفلسفة عند ابن خلدون، من خلال تحليل كتابه لباب المحصل في أصول الدين. - د/ رفيق العجم مقدمته لتحقيقه كتاب لباب المحصل (ط بيروت).

ولتقويم موقف ابن خلدون (٧٣٢ هـ - ٨٠٨ هـ) الكلامي لا بد أن نضع في الاعتبار أنه فرغ من كتابه لباب المحصل سنة (٧٥٢ هـ) فقد كان في العشرين من العمر، وهي سن مبكرة من حياة أى إنسان لا يكون قد كَوّن مواقفه الفكرية الخاصة بها والتي نراها عند ابن خلدون مثلا في مقدمته الشهيرة، ومن هنا فمن الطبيعي أن يكون في لباب المحصل مقلدا وتابعا للأصل في الأسلوب العقلي والفلسفي، ولن نجد فيه نقدا حاسما وواضحا لعلم الكلام الفلسفي كما نراه في المقدمة، ومن هنا فلا تنفق في الرأى مع أ/د أبو ريان في مقدمته المقارنة السابق الإشارة إليها، حيث شكك (ص ١٨) في صحة نسبة لباب المحصل نظرا لاختلاف الأسلوب إلى حد كبير عن أسلوبه السهل في المقدمة، ثم يعرض باختصار لموقف ابن خلدون الكلامي في المقدمة وفي اللباب، ثم يقارن بينهما (ص ٣٢ - ٣٣)، لينتهي في ذلك إلى نتيجة الدراسة (ص ٣٤) التي عبر عنها بقوله: ((ولهذا فإننا نرجح كثيرا ما يلي: إما أن هذه الرسالة مشكوك في أمر نسبتها إلى ابن خلدون، أو أن ابن خلدون قد استمع إلى ملخصها من شيخه الأبلبي)).

والحقيقة أننا رغم اتفاقنا مع أ/د أبو ريان على اختلاف موقف ابن خلدون الكلامي وأسلوبه بين الكتابين، فإننا لا نتفق معه في النتيجة التي وصل إليها، ونرى أنه يمكن تفسير هذا الاختلاف في ضوء السن الصغيرة التي ألف فيها ابن خلدون لباب المحصل - وهي الملاحظة التي لم يتوقف عندها أ/د أبو ريان - مما يجعل الاعتماد على اختلاف الأسلوب والموقف غير كاف للشك في صحة نسبة لباب المحصل له.

يرى أن تطور العلوم كان عاملاً مهماً في انتشار العلوم الفلسفية ولا بد من الاعتراف لابن خلدون بقدرته على النفوذ إلى سر العلاقة بين تطور علم الكلام وتطور النظر الفلسفي، فملاحظات ابن خلدون قدمت الإطار العام لتطور علم الكلام، ولوضع الإمام الفخر الرازي المميز<sup>(١)</sup>، ومن هنا تأتي أهمية عرض آرائه ومن خلال نصوصه نفسها، فيقول ابن خلدون رحمه الله تعالى: ((... علم الإلهيات وهو علم ينظر في الوجود المطلق، فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات، وأنها روحانيات، ثم كيفية صدور الموجودات عنها، ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام، وعودها إلى المبدأ، وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عين السعادة في زعمهم، وسيأتي الرد عليهم، وهو تال للطبيعات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة، وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس، ولخصه ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصه ابن رشد من حكماء الأندلس، ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها، ورد عليهم الغزالي ما رد منها.

ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في مباحثهم، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعات والإلهيات وخلطوها فنًا واحداً، قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة، وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل، ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد إن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد إن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها.

وكثيراً ما بين المقامين، وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيط بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف، والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونتق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل، ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع، ونعزل العقل عنه. والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضة العقائد السلفية بالبدع النظرية فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية، ومحاذاة العقائد السلفية بها.

وأما النظر في مسائل الطبيعات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك لتمييز به بين الفتنين فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف، والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء

(١) د/ محمد العربي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٣٢ - ٣٣).



طلب الإعداد بالدليل، وليس كذلك بل إنما هو رد على الملحدين، والمطلوب مفروض الصدق معلومه، وكذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفية المتكلمين بالمواعد أيضا فخلطوا مسائل الفنين بفنهم، وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك، والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبيناه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم والله أعلم بالصواب))<sup>١</sup>.

ويرى ابن خلدون أن علم الكلام ((هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وكل ما يقع في النفس - على ما يذكر ابن خلدون في نقده للمنهج الكلامي العقلي - من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس، لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة، فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدتها لترسخ صفة التوحيد في النفس، ولا تتقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفّه رأيه، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مدراكه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه، فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصص مجهول، والوجود أوسع نطاقا من ذلك، {والله من ورائهم محيط}، فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك، واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن ترن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره (يعنى طور العقل) فإن ذلك طمع في محال، لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، وتفطن في هذا لغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه،... فالمطلوب في التكليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطرارى للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذى تحصل به السعادة، وذلك سواء في التكليف القلبية والبدنية، ويتفهم منه أن الإيمان الذى هو أصل التكليف ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مسئولية على القلب فيستتبع الجوارح، إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف قال صلى الله عليه وسلم: لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ومعناه أن ملكة إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها، وبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان)).

ثم قال بعد أن ذكر أمهات العقائد الإيمانية: ((إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام... فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل... ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في الأنحاء، وألف

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦-٤٦٧).

المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آى السلوب فقضوا بنفى صفات المعانى من العلم والقدرة... إلخ وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلائي فتصدر للإمامة في طريقته، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية إلا أن صور الأدلة فيها جاءت بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي لسداجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع بالجملة، ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلائي: إمام الحرمين أبو المعالي، فأملى في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب الإرشاد، واتخذه الناس إماما لعقائدهم، ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة، وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدتهم إلى ذلك، وربما أن كثيرا منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مبينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم، وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما... والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد... ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم. إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو للطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حدوه. ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم. وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن الذى هو علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا... لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة إذ لا يحسن

ثم انتقل ابن خلدون إلى كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات، ومما قاله بعد أن عرّف المتشابه وذكر أصنافه، وبين التحقيق فيها، وعلام نحمل عامة أصنافه، أبقى صنفاً واحداً منه وقال فيه: ((ولم يبق من المتشابه إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه، مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً. وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قرنا مذهبهم. وتنازعا وتطرت البدع إلى العقائد... فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله. ثم اختلف الناس من بعدهم، وجاء المعتزلة فأثبتوا هذه الصفات أحكاماً ذهنية مجردة، ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيداً، وجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، ولا تتعلق بها قدرة الله تعالى، سيما الشرور والمعاصي منها، إذ يمتنع على الحكيم فعلها. وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه. وسموا ذلك عدلاً، بعد أن كانوا أولاً يقولون بنفي القدر، وأن الأمر كله مستأنف بعلم حادث وقدرة وإرادة كذلك، كما ورد في الصحيح. وإن عبد الله بن عمر تبرأ من معبد الجهني وأصحابه القائلين بذلك. وانتهى نفى القدر إلى واصل بن عطاء المعتزلي منهم تلميذ الحسن البصري، لعهد عبد الملك بن مروان. ثم آخراً إلى معمر السلمي، ورجعوا عن القول به. وكان منهم أبو الهذيل العلاف، وهو شيخ المعتزلة. أخذ الطريقة عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل. وكان من نفاة القدر، واتبع رأى الفلاسفة في نفى الصفات الوجودية لظهور مذاهبهم يومئذ. ثم جاء إبراهيم النظام، وقال بالقدر، واتبعوه. وطالع كتب الفلاسفة وشدد في نفى الصفات وقرر قواعد الاعتزال. ثم جاء الجاحظ والكعبي والجبائي، وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام: إما لما فيها من الحجاج والجدال، وهو الذي يسمى كلاماً، وإما أن أصل طريقتهم نفى صلة الكلام. فلهذا كان الشافعي يقول: حقهم أن يُضربوا بالجريد ويُطاف بهم. وقرر هؤلاء طريقتهم وأثبتوا منها وردوا. إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري وناظر بعض مشيختهم في مسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأى عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي من أتباع السلف وعلى طريقة السنة، فأيد مقالاتهم بالحجج الكلامية وأثبت الصفات القائمة بذات الله تعالى، من العلم والقدرة والإرادة التي يتم بها دليل التمانع وتصح المعجزات للأنبياء... وصار القرآن اسماً مشتركاً بين القديم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفسى والمحدث الذى هو الحروف المؤلفة المقروءة بالأصوات... وأما لفظ الاستواء والمجىء والنزول والوجه واليدين والعينين وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها، على طريقة العرب، حيث تتعدر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى المجاز. كما فى قوله تعالى: { يريد أن ينقض } وأمثاله، طريقة معروفة لهم غير منكورة ولا مبتدعة. وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفاً لمذهب السلف فى التفويض أن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة ارتكبوا فى محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى، مجهولة الكيفية. فيقولون فى: { استوى على العرش } ثبت له استواء، بحسب مدلول اللفظة، فراراً من تعطيله. ولا نقول بكيفيته فراراً من القول بالتشبيه الذى تنفيه آيات السلوب، من قوله: { ليس كمثله شيء }... ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه فى قولهم بإثبات استواء، والاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار والتمكن، وهو جسماني. وأما تعطيل الذى يشنعون بإلزامه، وهو تعطيل اللفظ، فلا محذور فيه. وإنما المحذور فى تعطيل الإله. وكذلك يشنعون بإلزام التكليف بما لا يطاق، وهو تمويه؛ لأن المتشابه لم يقع فى التكليف. ثم يدعون أن هذا مذهب السلف، وحاشا لله من ذلك. وإنما مذهب السلف ما قرناه أولاً من تفويض المراد بها إلى الله، والسكوت عن فهمها... ثم طردوا (يعنى

المحدثين والمتأخرين من الحنابلة) ذلك المحمل الذي ابتدعه في ظواهر الوجه والعينين واليدين، والنزول والكلام بالحرف والصوت يجعلون لها مدلولات أعم من الجسمانية وينزهونه عن مدلول الجسماني منها. وهذا شيء لا يعرف في اللغة. وقد درج على ذلك الأول والآخر منهم. ونافرهم أهل السنة من المتكلمين الأشعرية والحنفية. ورفضوا عقائدهم في ذلك، ووقع بين متكلمي الحنفية ببخارى وبين الإمام محمد بن إسماعيل البخارى ما هو معروف.

وأما المجسمة ففعلوا مثل ذلك في إثبات الجسمية، وأنها لا كالأجسام. ولفظ الجسم لم يثبت في منقول الشرعيات. وإنما جرائهم عليه إثبات هذه الظواهر، فلم يقتصروا عليه، بل توغلو وأثبتوا الجسمية، يزعمون فيها مثل ذلك وينزهونه بقول متناقض سفساف، وهو قولهم: جسم لا كالأجسام. والجسم في لغة العرب هو العميق المحدود، وأما غير هذا التفسير من أنه القائم بالذات أو المركب من الجواهر وغير ذلك فاصطلاحات للمتكلمين يريدون بها غير المدلول اللغوي. فلماذا كان المجسمة أوغل في البدعة بل والكفر. حيث أثبتوا لله وصفاً موهماً يوهم النقص لم يرد في كلامه، ولا كلام نبيه. فقد تبيين لك الفرق بين مذاهب السلف والمتكلمين السنية والمحدثين والمبتدعة من المعتزلة والمجسمة بما أطلعناك عليه. وفي المحدثين غلاة يسمون المشبهة لتصريحهم بالتشبيه، حتى إنه يحكى عن بعضهم أنه قال: اعفوني من اللحية والفرج وسلوا عما بدا لكم من سواهما. وإن لم يتأول ذلك لهم، بأنهم يريدون حصر ما ورد من هذه الظواهر الموهمة، وحملها على ذلك المحمل الذي لأئمتهم، وإلا فهو كفر صريح والعياذ بالله. وكتب أهل السنة مشحونة بالحجاج على هذه البدع، وبسط الرد عليهم بالأدلة الصحيحة. وإنما أومأنا إلى ذلك إيماء يميز به فصول المقالات وجملها. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله<sup>(١)</sup>.

وهذا النص النفيس من ابن خلدون يضع أيدنا على العديد من النقاط المهمة بخصوص مناهج التصنيف في علم الكلام، والتي يمكن أن نلخصها فيما يلي:

(١) إن هذا المنهج الكلامي عند ابن خلدون يمزج مزجا فريدا بين المقبول من المعقولات وبين المقبول من الرياضات النفسية التي بها يتحقق كمال الإيمان.

(٢) اهتم ابن خلدون في تعريفه لعلم الكلام بالجانب السلبي له، وهو الحجاج عن العقائد.

(٣) فائدة علم الكلام: إقامة الأدلة العقلية على مذاهب السلف، بعد تسليم ثبوت العقائد عن الشارع.

(٤) مع التسليم بأن العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا بد من التسليم أيضا بأن هناك مدارك أخرى فوق طور العقل لا بد من التسليم فيها للشارع الحكيم.

(٥) وفي هذا الطور الذي هو فوق طور العقل من الغلط أن يقدم العقل على السمع في قضاياها.

(٦) التوحيد فيما يراه ابن خلدون: هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره.

(٧) التوحيد عند ابن خلدون ليس نظريا فحسب، بل عمليا أيضا فالكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس.

(٨) يرجع سبب الخلاف الكلامي في أكثره إلى الآي المتشابهة.

(٩) مع تكاثر العلوم والصناعات العلمية وشيوع التدوين بدأ كثير من الفرق في الظهور خاصة المعتزلة.

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٢٣ - ٤٣٦) باختصار وتصرف.

(١٠) مر التطور الكلامي عند أهل السنة بعدة أطوار: طور التأسيس: ويمثله ابن كلاب والقلاسي والمحاسبي ويختتم بالشيخ أبي الحسن الأشعري والذي انتفض لنصرة عقائد السلف بالأدلة العقلية.

(١١) طور التهذيب ووضع المقدمات العقلية مع رفض الأخذ بالمنطق الأرسطي بصورة كاملة: وتمثل في طريقة الباقلاني في التصنيف الكلامي وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية، إلا أن صور الأدلة فيها جاءت بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي.

(١٢) طور التوسع والتلخيص مع رفض الأخذ بالمنطق الأرسطي بصورة كاملة أيضا: ويمثل هذا الطور إمام الحرمين أبو المعالي، الذي أملى في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب الإرشاد، فاتخذه الناس إماما لعقائدهم. وهذان الطوران يسميان بطريقة الأولين، حيث يجمعهما رفض المنطق الأرسطي، وتمتاز هذه الطريقة القديمة للمتكلمين بمحاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه.

(١٣) طور تخليص المنطق من الفلسفة، حيث رفض المتكلمون المنطق في بادئ الأمر لاختلاطه بالفلسفة، ثم قبلوه بعد التفريق بينه وبين الفلسفة، وتخليصه من المقولات الفلسفية بحيث صار قانونا ومعيارا للأدلة فقط. فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مبانة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم، وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة. وتمتاز هذه الطريق بأنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.

(١٤) طور التوغل في الفلسفة إلى درجة التباس موضوعي العلمين، واختلط النظر الفلسفي بالنظر الكلامي، ويمثله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم.

(١٥) أكد ابن خلدون على حقيقة مذهب السلف من الإثبات والتفويض، منتقدا طريقة المعتزلة في إثبات الصفات أحكاما ذهنية مجردة فحسب، مثنيا على طريقة متكلمي أهل السنة من العدول عن الحقائق اللغوية الموهمة للنقص إلى مجازاتها على طريقة العرب حيث تعذر حقائق الألفاظ، منتقدا على المحدثين ومتأخري الحنابلة ما ارتكبه من الولوج في الباب التشبيه فرارا من التعطيل، مقررا أن تعطيل اللفظ لا محذور فيه، وإنما المحذور تعطيل الإله، ومنتقدا ادعائهم أن تفويض المتشابه يفضي إلى التكليف بما لا يطاق، لأن المتشابه لم يقع أصلا في التكليف، منكرًا عليهم ادعائهم بعد ذلك الانتساب إلى السلف. وقد شدد ابن خلدون في النكير على المجسمة والمشبهة من غلاة المحدثين.

ج- تطور علم الكلام من المنهج الجدلي إلى المنهج البرهاني: علم المناظرة علم يقتدر به على معرفة الصواب، فغرض المناظرة إظهار الصواب، وعلم الجدل علم يقتدر به على حفظ أى وضع كان، وهدم أى وضع كان، فالجدلي إما مجيب يحفظ وضعًا، أو معترض يهدم وضعًا<sup>(١)</sup>.

والبرهان عبارة عن قياس يقيني المادة، بخلاف القياس الجدلي فمادته من المسلمات والمشهورات<sup>(٢)</sup>.

ورغم هذه التفرقة الفنية بين المناظرة والجدل والبرهان، فقد صار يوصف علم الكلام دائما بأنه جدلي، لأن الظاهر أن كل أطراف الحوار أو أغلبها أنه إنما يريد أن يحفظ مذهبه ويهدم مذهب خصمه، ولم يشرع المتكلمون في نقل علمهم

(١) ساحقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤١ - ١٤٢) باختصار وتصرف.

(٢) الأمدى، الأمدى المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب (ص ٣٤٠، ٣٤١).

من الجدل إلى البرهان إلا في وقت متأخر نوعا وتناج الحوار العلمي المتواصل مع الفرقاء من الفلاسفة وأهل الملل الأخرى، وبعد تكوين الوعي العميق بالفرق بين المنهجين: المنهج الجدلي في مقابل المنهج البرهاني شرع المتكلمون - في القرن الخامس تقريبا وكل بحسب مذهبه - في خوض تجربة كلامية جديدة بنقل مذهبهم من الجدل إلى برهان.

يمكن القول بنوع من التعميم والمقاربة - المقصودين اللذين يتعمدان غض الطرف عن بعض المنغصات على الفكرة حتى يمكن فقط إمساكها - أننا يمكن تصنيف كل نتاج المتكلمين الأوائل في المنهج الجدلي، خاصة مؤسسي المذاهب والفرق الكلامية الكبرى والجيل الأول من أصحابهم، سواء في الأشعرية أو الماتريدية. ثم يأتي الجيل الثاني من الأشعرية والماتريدية والذي يعاصر ما بعد الجيل الثاني عشر والأخير من المعتزلة (بحسب تقسيم ابن المرتضى)<sup>(١)</sup>، لينتقلوا بالكلام من طور الجدل إلى طور البرهان وهذا هو الدور الحقيقي الذي قام به أمثال الباقلاني وابن فورك وإمام الحرمين والغزالي ثم من بعدهم الفخر الرازي فمن صار على نهجه من الأشعرية، ومثل أبي المعين النسفي ونجم الدين النسفي من الماتريدية ولهذا سنجدهم في عامة كتبهم - خاصة مقدماتها - يؤكدون على هذا المعنى، ومن هنا أتت شهرتهم الواسعة وقيمتهم العلمية التي حفظها لهم التاريخ، ولم ينتبه لها بعض الدارسين المعاصرين، فانتقدوا عدم أصالتهم أو عدم أصالة بعضهم، كما فعل مثلا أ/د عبد الرحمن بدوي في تقويمه لدور إمام الحرمين كما سيأتي بالتفصيل عند الكلام على منهج التصنيف الكلامي عند إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>، متعجبا مما حققه هؤلاء الأئمة من شهرة ومكانة علمية.

ويمكن الجزم بأن المثير الأساسي للانتقال من المنهج الجدلي إلى المنهج البرهاني هو الحوار مع الفلاسفة على وجه التحديد، ومن خلال إدراك المشكلات التي يطرحونها، والاعتراضات التي يوجهونها دائما على المتكلمين، والمطالبة التي لا تنتهي - والتي وصلت في بعض الأحيان لحد السخرية والاستهزاء - من الفلاسفة للمتكلمين بأن يصححوا استدلالاتهم هي التي دفعت المتكلمين رويدا رويدا تجاه المنهج البرهاني<sup>(٣)</sup>.

ومن اللطيف ملاحظة علاقة التأثير والتأثر السريعة التي تمت بين المتكلمين والفلاسفة، فما أسرع ما تبني الفلاسفة - ومنذ الأجيال الأولى كالكندي (ت ٢٥٢ هـ) ثم الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) - الكثير من الآراء الكلامية الإسلامية ودعموها بحججهم الفلسفية، وما أسرع ما تأثر المتكلمون بالمنهج الفلسفي ونظرية المعرفة من منظورها الفلسفي وأدوات البحث الفلسفية والعقلية.

أما الأشعرية: فيبدأ طور المنهج البرهاني الأشعري على يد الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) متأثرا بحركة الجدل الكلامي مع فلاسفة ما قبل ابن سينا وربما أيضا مع ابن سينا (ت ٤٣٨ هـ) أيضا نظرا لتعاصرها ولسعة شهرة ابن سينا، ولكن ما إن يضع ابن سينا (ت ٤٣٨ هـ) المذهب الفلسفي الإسلامي المشائي في صورته النهائية - إن صح التعبير - حتى يشرع في الحال المتكلمون الأشعرية في التأثر بذلك ويبدأ عملهم في إنضاج طور المنهج البرهاني الكلامي ومنهج التصنيف البرهاني القائم عليه على يد إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)، والغزالي (٥٠٥ هـ)، والذي انتقى وهذب ورفض (لاحظ: لم يرفض فقط)،

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٦٩).

(٢) انظر هنا: (ص ٤١٢).

(٣) يذكر الفخر الرازي في المناظرات (ص ١٥٧) أن ((إبطال شبهات الملحدين بالأجوبة الخسيسة الضعيفة سعي في تقوية شبهاتهم)) مضعفا بذلك كلام للغزالي في نقض كلام الحسن بن الصباح في الفصول الأربعة، ويقول أيضا (ص ١٨٥) منكرا المنهج الجدلي على خصمه في أثناء مناظرة له ((فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا، وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معين على قول معين))، وفي هذا إشارة إلى الاتجاه الكلامي عند الرازي الآخذ في الحركة من الجدل إلى البرهان.

ولياخذ هذا المنهج صيغته النهائية على يد فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، ويتم تنقيحه وتدقيقه وتعميقه وتحريبه على يد المتأخرين من بعده كالبيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) ومرورا بالإيجي والسعد النفذاني والشريف الجرجاني وانتهاء بالسنوسي (ت ٨٩٥ هـ) والذي وضع المتن الأشعري البرهاني التعليمي المدرسي - متحورين في التعبير على سبيل المقاربة لاعتراضنا عليه أيضا<sup>(١)</sup> - في صياغته الأخيرة.

أما الماتريديّة: فنظرا لطبيعة منهجهم العملي فقد اقتصر انتقالهم من الطور الجدلي إلى الطور البرهاني على بعض آثاره ولم يبلغوا بالشروط مدها، فصححوا فقط المناظرة وتركوا التشغيب والطرق التي سلكت لإلزام الخصم فحسب، ولجأوا إلى البرهان، ووقفوا عند هذا الحد كما سيأتي الحديث عنهم بالتفصيل عند تناول منهجهم في التصنيف الكلامي، ولم يتوغلوا توغل الأشعرية في الانتخاب والتوفيق بين المواقف الثلاثة السنية والمعتزلية والمشائية.

أما المعتزلة والمشائية: فقد طال الطور الجدلي عند المعتزلة كثيرا حيث لا مؤثر حقيقي يدعو للانتقال إلى غيره، ريثما توتى حركة الترجمة وما أثارته من حركة فلسفية - بعد أن جاهدت طويلا لتجد لنفسها موطئ قدم في أرض الشرق تنتقل منه هي الأخرى من طور الدفاع لطور الاعتراض والهجوم - أكلها<sup>(٢)</sup>، فتأثر الحركة الكلامية وتنتقل من الطور الجدلي - وهنا تبدأ المعتزلة تقريبا في الاختفاء والاندثار - إلى الطور البرهاني - وهنا أيضا تبدأ الفلسفة المشائية الإسلامية في الاندثار أيضا - ليطم وضع علم الكلام الإسلامي السني في صورته (الجدلية / البرهانية / النقلية) الأخيرة على أيدي الأشاعرة خاصة. وكان المعتزلة ظهرت لتصطنع المنهج الجدلي في المحيط الإسلامي وتنشأ به علم الكلام وبظهوره واكتماله وبلوغه غايته مما يؤذن بالانتقال إلى طور آخر انتهى دور المعتزلة فاندثرت، ثم أتت المشائية لتصحيح الحركة الكلامية بما طرحته من أدوات ووسائل معرفية برهانية وما إن قامت بدورها هي الأخرى حتى اندثرت، فلو لم يكن للمعتزلة إلا فضل إنشاء المنهج الجدلي الكلامي الإسلامي، وللمشائية الإسلامية إلا فضل تصحيح وجهة الحركة الكلامية من الجدلية إلى البرهانية لكفاهما فخرا وأثرا في مجال الفكر الإسلامي، وبقيامهما بدورهما العلمي والتاريخي الذي قدّر لهما آل أمرهما إلى الاندثار بطبيعة الحال وقد حققا المراد.

أو بتعبير أدق - من التعبير بالاندثار - انضم الجميع تحت لواء واحد هو علم الكلام الأشعري في صياغته النهائية التي قدمها الفخر الرازي ونفحها المتأخرون عنه، وأكبر دليل على هذا اتفاق عامة الباحثين والمؤرخين على تأثر - بل تغير - علم الكلام الأشعري المتأخر بالمعتزلة من جهة، واتفاقهم من جهة أخرى على وصفهم لهذا الطور بأنه طور اختلاط الكلام بالفلسفة، فمع هذا التوحد القائم على الانتخاب والتوفيق - السمة الأساسية للفكر الإسلامي - تم انتقاء (بحسب توجه المنتقى بطبيعة الحال) أفضل العناصر والوسائل والأدوات من كل من الحركة الاعتزالية والمشائية وامتصاصها ودمجها مع أفضل عناصر الحركة الكلامية السنية لتصير كيانا واحدا، تتلاشى معه الحاجة إلى استمرار المعتزلة أو المشائية للبقاء منفردة كمذهب كلامي أو فلسفي.

إن هذا التحليل السابق - والذي يعتمد كما قلنا على المقاربة - يقدم طرحا مغايرا لبعض الأفكار الشائعة حول تاريخ

الفكر الإسلامي والتي ترى أن الفلسفة الإسلامية قضى عليها في الشرق على يد الغزالي، وأنه باندثار المعتزلة انتهى الاتجاه

(١) تم توجيه النقد لتصنيف المتون الإسلامية على أنه مدرسية (تشبيها بالمدرسية الغربية) انظر هنا: (ص ٣٥٠).  
(٢) تخصص بعض الباحثين الغربيين في دراسة تاريخ الأفكار، وكيفية انتقالها، والمدى الزمني الذي تحتاجه أي فكرة للانتقال والانتشار والتأثير، وهذا مهم في السياق الذي نحن فيه، لملاحظة المدى الزمني الضروري لكي توتى آثار المشائية الإسلامية أكلها في نقل علم الكلام من طور إلى آخر، من بدء حركة الترجمة فتأسيس الحركة المشائية نفسها وبدء استقرارها، فاقتناع المتكلمين - بعد رفض مبذئي لفلسفة - بأن ثمة جديد طرحه عليهم، راجع مثلا: أفريت م. روجرز، الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر، حيث تناول مناهج البحث في مجال انتشار الجديد من الأفكار، ثم ناقش عملية الأفكار المستحدثة وصفاتها وتبينها وانتشارها والموقف من محدثيها....

العقلي في الفكر الإسلامي، فتباكى هذه الأفكار الشائعة على موت العقلانية الإسلامية، على يد الغزالي، ولكن ما إن تلتفت تلك الأفكار الشائعة إلى علم الكلام المتأخر حتى تنتقده انتقادا لا ذعا لكونه عقلانيا، وفي تناقض مدهش للمواقف بين الموقف ونقيضه، ولا يجمع بين الموقفين إلا أنهما نقديان فحسب.

والرأى أنه لا هذا ولا ذاك مات ولا انقضى بل امتد بعد تنقيحه وبلورته وتهذيبه في صورة عقلية وفلسفية تقبلها أسس العقيدة الإسلامية السنية وإن لم تأت بها في الأساس، فقط تم نفي العناصر المخالفة لها، وأقرت العناصر الموافقة أو التي يمكن تمريرها من خلال مبدأ الجواز العقلي أو الشرعي، وإن لم يكن إسلامي النشأة في أصله، ومن هنا استمدت كل العناصر التي يجيزها الشرع ولا يعارضها - مع وجود خلاف بلا شك في مساحتها - واستبعدت العناصر التي يحرمها ويقف ضدها<sup>(١)</sup>. وفي ضوء هذا فإنه لا يبعد عن الحقيقة كثيرا إطلاق القول بأن كل المصنفات الكلامية لا تخرج عن هذا الإطار الذي قدمناه فيما أنها مصنفة بناء على منهج تصنيف قائم على المنهج الجدلي، أو منهج تصنيف قائم على المنهج البرهاني، ومع ملاحظة أن كتب المنهج البرهاني لا تخلو من حكاية ما في كتب المنهج الجدلي من طرق في الاستدلال والمناظرة والرد والاعتراض يتم تنقيحها وبيان عدم الرضا عنها، وأنها غير كافية في كثير من الأحوال.

ومن جهة أخرى: فإذا كانت كتب الكلام الواسعة لا تخلو من جدل ومناظرة، فإنه قد ظهرت بعض المصنفات التي تُعنى بهذا المنهج فحسب، ففي تاريخ الفكر العربي الإسلامي الزاخر بكل طريف وجديد - كما يقول بعض الباحثين - ظهرت مناظرات كثيرة بين علماء وفلاسفة إسلاميين، يمثلون اتجاهات مختلفة، ويتبنون أفكارا وعقائد ودعوات تتعارض مع بعضها البعض، كما برزت مراسلات عديدة عبر الكتب والمصنفات أعرب فيها هؤلاء العلماء عن آرائهم وعقائدهم ودعواتهم، ومن الجدير بالذكر أن الحرية الفكرية قد ظهرت واضحة جلية في التعبير عن الآراء والمعتقدات وعن دور الفلسفة في وجودها ومواقفها وخاصة بالنسبة للدين، ومن المناظرات والردود والمراسلات المشهورة:

(١) رسالة الغفران لأبي العلاء المعري إلى ابن القارح. (٢) رسالة عمر الخيام إلى القاضي أبي النصر عبد الرحيم النسوي تلميذ ابن سينا. (٣) رسالة ابن عربي إلى فخر الدين الرازي. (٤) رسالة نصير الدين الطوسي إلى صدر الدين القونوي، أما المناظرات التي ظهرت في كتب خاصة فأهمها مناظرة أبو حاتم الرازي الإسماعيلي مع أبي بكر الرازي الطبيب، وقد دون وقائعها وتفصيلها أبو حاتم في كتابه أعلام النبوة، وهناك مناقشة بديع الزمان الهمداني مع الخوارزمي، ومناظرة ابن سينا وأبي ريحان البيروني التي نشرت في مجموعة كتاب جامع البدائع المنشور في مصر سنة ١٩١٧ م، وكان البيروني قد سأل ابن سينا عن قضايا فلسفية فاعترض البيروني على الأجوبة<sup>(٢)</sup>.

وتحت هذا يمكن إدراج كتاب المناظرات للفخر الرازي، والذي احتوى على ستة عشر مناظرة جرت بينه وبين بعض العلماء والفقهاء، وتدور في نطاق علم الكلام والفقه والمنطق.

د- منهج التصنيف الكلامي العام منذ القرن الرابع الهجري: إن فحص طريقة عرض المسائل الكلامية التي

(١) فعلى سبيل المثال يرى د/ حسين آتاي في مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازي (المحصل)، (ص ٦ - ٧)، وهو يؤرخ لموقف الفخر الكلامي، وأثر منهجه أن هذا ((المنهج الذي اختلطت فيه الفلسفة بعلم الكلام أدى إلى عدم دراسة الفلسفة كعلم مستقل، وبالتالي إلى خمود التفكير الحر في العالم الإسلامي... لأن محبي الفلسفة اكتفوا منها بالتقدير الذي دخل في علم الكلام والتصوف، وبسبب ذلك لم ينم التفكير الفلسفي الحر المحاييد التام... والفلسفة إنما تنتج وتثمر إذا درست لذاتها، لا من أجل غيرها، ولهذا يجب أن تدرس من أجل الفيلسوف فقط، ولكن فخر الدين الرازي خالف ذلك عندما دمج الفلسفة بالكلام)).

(٢) د/ عارف تامر تقديمه لتحقيق كتاب فخر الدين الرازي، المناظرات، (ص ١١-١٢).



استقرت في كتب الباقلاني، ثم أبي منصور عبد القاهر البغدادي، من الأشاعرة، وكما تتجلى في الشامل والإرشاد لإمام الحرمين ومصنفات القاضي عبد الجبار من المعتزلة، يوضح أنها صارت هناك خطة عامة لدى المتكلمين على اختلاف مشاربيهم، استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أنها تمثل رؤوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام، وهذه الخطة هي<sup>(١)</sup>:

١- البدء بالكلام على النظر والعلم	٢- البحث في الجواهر والأعراض	٣- إثبات حدوث العالم عن صانع وطرقه
٤- صفات الله	٥- الأحوال	٦- معاني أسماء الله
٧- رؤية الله	٨- خلق الأفعال	٩- التعديل والتجويز
١٠- الصلاح والأصلح	١١- النبوات	١٢- السمعيات
١٣- الآجال	١٤- الرزق	١٥- الأسعار
١٦- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	١٧- الثواب والعقاب	١٨- الأسماء والأحكام
١٩- التوبة	٢٠- الإمامة	

وعن هذه الخطة المفصلة نوعا ما ظهرت الخطة الأخرى الرئيسية: المقدمات - الإلهيات - النبوات - السمعيات - الخاتمة في الإمامة وبقية المسائل المذكورة (من ١٣-٢٠)، وهذه الخطة الأخيرة تستوعب كل رؤوس المسائل العشرين أيضا، ولكنها حاولت ضم بعضها إلى بعض في أقسام أعم. ثم اتسعت المقدمات عند المتأخرين لتشمل ما أصبح يسمى بالأمور العامة والتي تبحث في الوجود وكل ما يتعلق به من مباحث.

#### هـ- تطور مناهج التصنيف في علم الكلام المتأخر: بالإضافة إلى التحليل الرائع السابق عرضه والذي قدمه

ابن خلدون عن تطور علم الكلام عند المتأخرين، فسجد هناك العديد من نصوص العلماء التي تؤيد الاتجاه الذي ذهب إليه ابن خلدون، فيقول الإمام المحقق السعد التفتازاني: ((لما نقلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد (يعني علم الكلام) لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين))<sup>(٢)</sup>.

ولهذا النص أهميته، فقائله هو أحد أهم علماء الكلام المتأخرين، الذين اصطبغت مصنفاتهم بالفعل بما انتقده هو نفسه، خاصة في كتبه الشهيرة: المقاصد، وشرحها، وتهذيب المنطق والكلام.

ويرجع الإمام الذهبي السبب في ذلك إلى كثرة البدع مما ألجأ العلماء المتأخرين إلى الاحتجاج بالمعقول أيضا، بعد أن كان المتقدمون يقتصرون على الاحتجاج بالمنقول فقط فيقول رحمه الله: ((كانت الأهواء والبدع حاملة في زمن الليث ومالك والأوزاعي، والسنن ظاهرة عزيزة، فأما في زمن أحمد وإسحاق وأبي عبيد فظهرت البدعة... بدخول الدولة (يعني

(١) أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص ٧٠٤-٧٠٦) باختصار وتصرف.

(٢) السعد التفتازاني، شرح العقائد النسفية، (ص ١٤).

تأييدها للمعتزلة... ثم كثر ذلك واحتج عليهم العلماء أيضا بالمعقول فطال الجدل واشتد النزاع...<sup>(١)</sup>.

أما الإمام السيوطي فبموقفه الصارم من علم الكلام العقلي المحض الذي تنصب فيه الأدلة العقلية وتنقل فيه أقوال الفلاسفة يرى أنه حرام بإجماع السلف على ما نص عليه الإمام الشافعي<sup>(٢)</sup>.

ويرى آخرون أن ((السلف الصالح قد تذرغ لفهم القرآن الكريم والعلوم التي انبثقت عنه بالذوق العربي الفصيح وبالسنة النبوية الصحيحة، وساروا في فهمه على أنه كل لا يتجزأ، ويفسر بعضه بعضا... وجاء المتأخرون الذين فقدوا الذوق العربي الفصيح والاسترشاد الواعي من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، فصبوا التوحيد في قواعد جافة، ومن ثم ضعف الإيمان...))<sup>(٣)</sup>، (... فقد مضى على المسلمين زمن غير قليل ومرجعهم في عقائدهم كتاب ربهم، ثم جاء دور التدوين والتأليف فأضافوا إلى آيات العقائد شيئا من الآثار، إلى أن اختلطت الفلسفة بالعقائد، فأكثر المتكلمون من كتب الجدل ليظفروا العقائد مما لوثها، فمنهم من وفق ومنهم من قارب، وكتاب الله تعالى الذي هو عصمة للعقول لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يزال قائما، فوجب أن نأخذ منه العقائد، ونعول عليه في أصول الدين {فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى} الآيات إلى قوله {قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى}. وقد رأيت أن أتكلم على أمهات العقائد وأصول الدين بأسلوب سهل لا يكلف الناظر نظم دليل على أسلوب المناطقة، ولا بحث مقدمات على نمط علماء الكلام، بل أُلْفِئُهُ إلى النظر فيما حوله من الآيات، وما يقع بصره عليه من عبر... فإن في ذلك وأمثاله ما يكفي لتثبيت يقينه وتقوية إيمانه بأسلوب يسهل على العامة فهم دينهم، وينقذ الخاصة من تكلفهم في استدلالهم، وتشدهم في طريق الوصول إلى عقائدهم))<sup>(٤)</sup>.

وعلى جانب آخر يرى الدكتور التفتازاني ((أن متكلمي الإسلام خصوصا المتأخرين منهم لم يقفوا عند حد تقرير العقائد، وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض في مسائل هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة الخالصة، وفي مسائل طبيعية اعتبروها مقدمات للعلم، كالبحث في الجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزأ، أو الذرة، وطبائع الموجودات بوجه عام، وهي مسائل وإن كان بينها وبين تقرير العقائد على وجه عقلي بعض الصلات إلا أنهم عالجهوا أحيانا معالجة تدعو إلى الإعجاب))<sup>(٥)</sup>.

ويؤكد الدكتور إبراهيم مذكور على مدى تأثير الشفاء لابن سينا في كتب الكلام المتأخرة فيقول: ((وهناك كتب ثلاثة قدر لها أن تسود الدراسات العقلية الإسلامية في العصور الأخيرة، ونعنى بها العقائد للنسفي، والمواقف للإيجي، والمقاصد للتفتازاني، والمتأمل في شروحها وحواشيها يتبين مدى تعويلها على الشفاء وأخذها عنه))<sup>(٦)</sup>.

و- المدارس الكلامية وأثرها في تطور مناهج التصنيف الكلامية: تأتي على رأس المدارس الكلامية مدرستا الأشعرية والماتريدية واللذين تمثلان عقيدة أهل السنة والجماعة، ((ويبدو أن تسمية أهل السنة والجماعة تطلق عند علماء المسلمين على كل من يلتزم السنة وهي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم ويتبع الجماعة وهم الصحابة، ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التي اعتبرت في بعض آرائها حائدة عن طريق السنة، وما مضى عليه الجماعة، وقد سمي أهل السنة أحيانا باسم السلف، لاتباعهم طريقة السلف في العقائد، وذلك منذ وقت مبكر

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (١٤٤/٨).

(٢) السيوطي، إتمام الدراية، (ص ٣).

(٣) أ/د عبد الحليم محمود، تصديره لكتاب الشيخ محمد أبو زهرة، العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، (ص ٣ - ٤).

(٤) الشيخ محمد أحمد العدوي، التوحيد، أو العقائد الإسلامية، (ص ٢-٣).

(٥) علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ب).

(٦) د/ مذكور، مقدمة الشفاء (ص ٣٠)، وقد ذكر بعض الأمثلة لذلك.

في تاريخ الإسلام، ولعل هذه التسمية - أعنى أهل السنة والجماعة - ظهرت منذ ظهور الفرق، وعلى الأخص المعتزلة، فقد أظهرنا الشهرستاني على أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجلود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام فيها سوفا واحدا، إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خيرية، ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتونها، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة، وكان من أولئك السلف أيضا من تأول الصفات، ومنهم من وقف في تأويلها. وكان من السلف الذين لم يتعرضوا لتأويل الصفات، ولم يقعوا في التشبيه: مالك بن أنس، وقد بين موقفه من مسألة الصفات حينما سئل عن استواء الله على عرشه، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ومنهم أيضا: أحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداود بن علي الأصفهاني، ومن تابعهم. ثم لما جاء عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبو العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وكان هؤلاء من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام وأبدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، ودرسوا وصنفوا في عقائد السلف. ثم لما جاء الإمام أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وجرت بينه وبين أستاذه الجبائي وكان معتزليا مناظرة في مسألة الصلاح والأصلح تخاصما وكان من نتائج ذلك أن انحاز الأشعري إلى طائفة السلف، فأيد مقاتلتهم بمناهج كلامية، وصار مذهب الأشعري بهذا مذهبا لأهل السنة والجماعة، هذا هو ما يظهرنا عليه الشهرستاني متعلقا بتاريخ نشأة أهل السنة والجماعة، ومنه يتبين أنهم ليسوا فرق بالمعنى الدقيق لكلمة فرقة، ولكنهم جماعة المسلمين كلها، التي ترسنت سنة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه في العقائد.

وكل ما فعله الأشعري هو أنه صاغ مذاهب تلك الجماعة صياغة كلامية، ودلل عليها بالبراهين العقلية وإن كان قد سبقه إلى ذلك آخرون كالكلابي والقلانسي والمحاسبي.

ومن هنا أمكن القول بأن مذهب الأشعري ليس إلا عقائد أهل السنة والجماعة في صورة عقلية منهجية.

ولكن يبدو أن الأشعري لم يكن هو وحده في عصره الذي لجأ إلى الدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية، وإنما كان يعاصره متكلم آخر توخى تحقيق نفس الهدف هو: أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ)<sup>(١)</sup>، والذي كان بينه وبين الأشعري خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد<sup>(٢)</sup>.

ومن خلال دراسة مذهب الأشعرية يتبين أنه منبثق عن الكتاب والسنة، ومتناسق تناسقا منهجيا مع العقل<sup>(٣)</sup>، ويعد كتاب تبیین كذب المفتري لابن عساكر أوسع وأدق كتاب عن حياة الأشعري وعصره وفكره الجدلي<sup>(٤)</sup>. ورغم ذكر ابن تيمية أن هناك ثمة علاقة بينهم وبين بشر المريسي وفرقته المريسية المرجئة، إلا أنها فكرة بحاجة إلى نقد<sup>(٥)</sup>.

فمذهب الأشعرية واختياراتهم له أثره على مصنفاتهم، على أن هناك فروقا عديدة بين المتقدمين منهم كالبيهقي والشيرازي والمتولي الذين كانوا أقرب إلى المنهج النقلي، من المتأخرين كالفخر الرازي والبيضاوي والإيجي والتفتازاني الذين

(١) أ/د التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٦١).

(٢) أ/د التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٦٠ - ٦١) باختصار.

(٣) أ/د علي سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٣٣٣)، وقد قدم نماذج مختلفة لمذهب الأشعرية من خلال ردهم على الجهمية، والوقوف على حقيقة مذهبهم في الكسب، نظرية العادة، إنكارهم للتشبيه، وعلاقته بنظريتهم في المحبة، مذهبهم في رؤية الباري، وأن اللذة الحاصلة هي لذة التأمل، وغير ذلك: راجع المصدر، (١/٣٦٦ - ٣٧٢).

(٤) أ/د عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص ٣١).

(٥) أ/د علي سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٣٦٥ - ٣٦٦).

كانوا أقرب إلى المنهج العقلي. وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما بعد<sup>(١)</sup>.

ويقدم أبو منصور البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) خمسة عشر ركنا يذكر أن جمهور أهل السنة والجماعة اتفقوا على أنها من أركان الدين يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقتها، وفي كل ركن مسائل وفروع، وأهل السنة مجمعون على أصول هذه الأركان وإن اختلفوا في بعض فروعها، وهذه الأركان باختصار هي: (١) إثبات الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم. (٢) العلم بحدوث العالم. (٣) معرفة صانع العالم وصفات ذاته. (٤) معرفة صفاته الأزلية. (٥) معرفة أسمائه وصفاته. (٦) معرفة عدله وحكمته. (٧) معرفة رسله وأنبيائه. (٨) معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. (٩) معرفة ما أجمعت الأمة عليه من أركان الشريعة. (١٠) معرفة أحكام الأمر والنهي والتكليف. (١١) فناء العباد وأحكامهم في المعاد. (١٢) الخلافة والإمامة. (١٣) أحكام الإيمان والإسلام في الجملة. (١٤) معرفة أحكام الأولياء ومراتب الأنمة. (١٥) معرفة أحكام أهل الكفر وأهل الأهواء<sup>(٢)</sup>.

إن هذه الأركان التي قدمها البغدادي الأشعري تترأى من خلالها خطة التصنيف المعتادة التي جرت عليها كتب الأشعرية وحتى وقت متأخر، فمتن جوهرية التوحيد مثلا المدرّس إلى وقتنا هذا في المعاهد الدينية جرى على هذه الخطة، والتي من الممكن ردها أيضا إلى الخطة الإجمالية السابقة فالركن الأول هو المقدمات، والأركان (٢ - ٦) تمثل الإلهيات، والركنان (٧، ٨) يمثلان النبوات، والأركان (٩ - ١٠) تمثل السمعيات، والبقية (١٢-١٥) تمثل الخاتمة. وبالإضافة إلى الأصول الخمسة هناك نظريات واضحة يختلف فيها المذهب الأشعري عن المذهب المعتزلي كنظرية خلق القرآن، التي تؤثر تأثيرا واضحا على منهج التصنيف المعتزلي ويوسع لها المعتزلة مساحة واسعة من مصنفاتهم، بينما هي عند الأشعرية ترجع إلى صفة الكلام، من ثم يندرج الكلام عليها في منهج التصنيف الأشعري تحت صفة الكلام من باب الصفات، ولا تستقل بنفسها كما عند المعتزلة.

وقد جرى الماتريدية على نحو منهج الأشعرية، ويصير الفارق الأساسي بينهما هو في العشرين مسألة التي اختلف فيها المذهبان - على ما سيأتي الإشارة إليه عند الكلام على منهج الماتريدية<sup>(٣)</sup> - كصفة التكوين مثلا، فمتى قال متكلم بصفة التكوين صار ماتريديا، ومن هنا تصير هذه المسائل العشرين معيارا تصنيفيا واضحا للفرق بين الأشعرية والماتريدية. وفي مقابل هاتين المدرستين نجد مدرسة المعتزلة، على إننا بصفة عامة يمكن استخدام نظرية (الأصول الخمسة) أو بعضها للحكم على مصنف ما بأنه معتزلي المذهب، كما أن هذه الأصول كلها أو بعضها ظلت هي الإطار الحاكم لمنهج التصنيف المعتزلي سواء في رسائلهم أو جوامعهم أو متونهم، لتظل هذه النظرية هي المسيطرة عليه وحتى النهاية كما سنراه عند متأخريهم كابن الملاحمي ثم تقى الدين النجرائي وأخيرا عند ابن المرتضى، مما يمكن اعتبار هذه النظرية هي المحور الذي ارتكز حول منهج التصنيف المعتزلي، بينما افتقدت المدرسة السنية لمثل هذا المحور منذ البداية فتعددت مناهجهم في التصنيف بين أهل الحديث والمتكلمين، حتى أتت الأشعرية واستطاعوا بلورة منهج تصنيف سني أشعري يقوم على نظرية (المقدمات - الإلهيات - النبوات - السمعيات - الخاتمة في الإمامة وما ألحق بها).

(١) انظر هنا: (ص ٤٢٥-٤٦٨).

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ١٩٤).

(٣) انظر هنا: (ص ٤٦٨).

ومن الممكن أن نأخذ من مسائل الخلاف الكلامي بين المدارس الثلاثة معيارا جيدا لمناهج التصنيف عندهم<sup>(١)</sup>. وإلى جانب هذه المدارس الكبرى هناك بعض المدارس الأخرى: فعلى هذا النسق السابق يمكن بالتماس الفروق المذهبية المؤثرة في مناهج التصنيف أن نفرق بين منهج وغيره، فالزيدية مثلا معتزلة في العقيدة إلا في باب الإمامة، ومن هنا يمكن الفرق بين منهج التصنيف المعتزلي الصرف، والمعتزلي الزيدي من خلال نظرية الإمامة، وإن كانت هذه النظرية قد احتلت مكانا متكافئا من المنهجين، وليس كما هو الحال في نظرية خلق القرآن مثلا بين المعتزلة والأشعرية كما سبق. وليس كما هو الحال بخصوص نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية حيث تحتل في فكرهم الكلامي مساحة أكبر مما هو عند الشيعة الزيدية مثلا.

كما سنجد من الفرق الإسلامية فرقة الكرامية، والتي كان لها أثرها في علم الكلام<sup>(٢)</sup>، وتنتسب هذه الفرقة إلى ابن كرام الذي يعد كتاب عذاب القبر من أهم كتبه، ولهذه الفرقة أثرها في العقائد إلى يومنا هذا من خلال ابن تيمية الذي تبنى كثيرا من آراء هذه الفرقة، ثم امتدت آراء ابن تيمية ذات الجذور الكرامية إلى العصر الحديث عن طريق أتباعه الذين أحيوا آراؤه وعلى رأسهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب والذي امتدت آراء ابن تيمية من خلاله إلى يومنا هذا، كما أنه لا يمكن فهم آراء الهروي الأنصاري دون مقارنة له مع الكرامية.

وقد فرق الكرامية بين الرسول والمرسل، ولهم مفهوم خاص في النبوة بنوا عليه عدم استحبابهم زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، كما أن لهم آراؤهم في نظرية الإمامة حيث ذهبوا إلى أن الإمامة بالإجماع لا نص ولا تعيين، وجوزوا تعدد الأئمة في الأقطار، كما تأثروا بنظرية الهيولي لأفلاطون، وتأثروا بالأفلاطونية المحدثة، ومن هنا ثار التسؤال عن مدى أصالة هذا المذهب، وهل استند إلى النصوص الإسلامية من القرآن والسنة، أم إلى الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة<sup>(٣)</sup>.

وقد كان في الكرامية قدر من الإرجاء، ولهذا عددهم الإمام الأشعري فرقة من فرقهم، حيث يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان، دون القلب، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان<sup>(٤)</sup>.

ويعتبر ابن كرام - في رأى بعض الباحثين - أول من وضع مذهب أحادية المادة في الإسلام، وهو المقدمات الأولى لمذهب وحدة الوجود، فالكرامية كانت تسير في طريق وحدة الوجود، والله عندهم هو الجسم الوحيد في الحقيقة، والموجودات ما هي إلا أعراض حادثة<sup>(٥)</sup>.

ومن الفرق المؤثرة أيضا فرقة (السالمية) وامتد أثرها إلى علم الكلام والتصوف، حيث كان لفرقة السالمية أثر كبير في العالم الإسلامي، فكان منهم أبو طالب المكي، ونجد عقائدهم محفوظة في قوت القلوب، واللمع، والغنية للشيخ عبد القادر الجيلاني، كما أثرت نوعا ما في عقائد الشاذلية، وكان من متكلمي السالمية بالبصرة من قبل الحسين بن منصور الحلاج وتعصبوا له، كما كان لها أثرها على الإمام الغزالي، والشيخ ابن عربي، ومن أخطر القضايا التي نجدها عند السالمية

(١) انظر بخصوص أهم مظاهر الخلاف بين المدارس الثلاثة: أ/د على عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، (ص ٥٧-١٠٢).

(٢) وللإستزادة بخصوص الكرامية ونشأتهم وأهم آراؤهم: الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ١٤١). الشهرستاني، الملل والنحل (١/١٠٨ - ١١٣).

أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ١٥٣ - ١٨١).

(٣) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١١ - ٣١٢).

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ١٤١).

(٥) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٩٩، ٣٠٣ - ٣٠٤). أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ١٦٦ - ١٧٥).

هو التجسيم وعلاقته بالاتحاد والحلول، كما قال السالمية بتجلى الله في الصور، وتعذير إبليس<sup>(١)</sup>.

### ز - بعض أنواع مناهج التصنيف الكلامية:

أولاً - منهج التصنيف الكلامي عند السلف<sup>(٢)</sup>: يراد بالسلف الصدر الأول من الإسلام من الصحابة والتابعين، والسلفى نسبة إليهم وهم - في رأى بعض كبار الباحثين - ((من يأخذون بالمأثور ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل، ويسمون أهل السنة والجماعة، لأنهم يرون مسلكهم الأصل، وما عداه خروج عنه، وكان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعاً، لا يأخذون في الأصول والفروع إلا بما ورد في الكتاب والسنة، آمنوا بالله من غير بحث ولا جدال، وفهموا الآيات القرآنية فهما مجملًا على حسب ظاهرها، فهم لا يؤولون ولا يشبهون، بل ينزهون ويفوضون... وفي هذا الطور كان العلم الذى يتناول أصول الإيمان على مذهب السلف يسمى بعلم العقيدة<sup>(٣)</sup>، حيث كانوا لا يرحبون بعلم الكلام على طريقة الفلاسفة، ويوم أن ظهرت الفرق وتعددت الآراء سلك هذا المسلك (مسلك السلف) عدد كبير من المسلمين، وعدوا سلفيين، وإن باعدت بينهم وبين الصدر الأول قرون طويلة... وبين السلفيين الأول: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم، وعمر بن عبد العزيز والزهرى، والأئمة الأربعة من السلف ولا شك، وتعزى إليهم كتب وآراء كلامية ينبغي أن تؤخذ في شىء من التحفظ، فالإمام أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) يعد الجدل الأعلى للماتريدية، والثلاثة الآخرون يكرهون علم الكلام وينفرون من الاشتغال به، ومع هذا ينسب إلى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) رسالة في الرد على القدرية، وإلى الإمام الشافعى (ت ٢٠٤ هـ) آراء تتصل بمشكلة الألوهية، وللإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) رسالة في الرد على الجهمية<sup>(٤)</sup>.

ويؤكد الإمام الحسن البصرى في الرسالة المنسوبة إليه في القدر أن ((السلف الذين عملوا بأمر الله ورووا حكمته واستنوا بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فكانوا لا ينكرون حقاً، ولا يحقون باطلاً، ولا يلحقون بالرب تبارك وتعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه في كتابه))<sup>(٥)</sup>.

وهذه العبارة مع اختصارها كاشفة للغاية عن خلاصة منهج السلف، والتي يمكن تلخيص خصائص عقيدتهم فيما يلي:

- ١) أنها تمثل ما كان عليه الصدر الأول من الصحابة والتابعين.
- ٢) تتلخص في أن الله واحد فرد صمد، لا إله غيره، ولا معبود سواه، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، هو حي عالم قادر سميع بصير مريد متكلم، والقرآن كلام الله، وهو غير مخلوق، والله وجهه لا كالأوجه، ويد لا كالأيدى، ويُرى بالأبصار يوم القيامة.
- ٣) أن السلف صفاتية، يثبتون صفات الله تعالى وأسماءه الحسنى كما وردت، وينكرون التعطيل.
- ٤) أنها عقيدة تأخذ الأمور على ظواهرها، وتصورها بصورة مألوفة للبشر، مع الاستمسك بالتنزيه ومخالفة الحوادث،

(١) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٩٣/١ - ٢٩٦).

(٢) وللاستزادة بخصوص السلف، وعقيدتهم، وأهم آرائهم الكلامية: الإمام الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٩٠ - ٢٩٧)، الإمام عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (ص ١٨٨ - ٢٢٣)، الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٩٢ - ٩٣).

(٣) للتوسع حول مصطلح العقيدة لغة واصطلاحاً، وأسباب ظهور هذا المصطلح، وما جرى له من توسع في مدلوله، وعلاقته ببعض المصطلحات الأخرى ذات الصلة، ومكانة العقيدة في الإسلام، وخصائص هذه العقيدة: انظر: أ/د عبد الحميد مذكور، دراسات في العقيدة الإسلامية، (٧ - ١٢٣).

(٤) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٣٠ - ٣١) باختصار.

(٥) ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (١/٨٣).

(٥) أنها دون نزاع تلائم العامة، وتقدم لهم صورة سهلة للإيمان والاعتقاد، أما تلك الصورة الفلسفية التي ظهرت في المدارس الأخرى فهي أنسب للخاصة، وهي التي دفعت الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى القول بـ ((إلجام العوام عن الكلام)).  
(٦) ولكن وقع بعض من انتسب إلى هذه العقيدة - ونظرا لنزعتها الظاهرية - في شيء من التشبيه والحشو والتجسيم، ومن هنا صارت هناك عدة فرق كالمشبهة والحشوية والكرامية القائلة بالتجسيم، تنسب نفسها إلى عقيدة السلف<sup>(١)</sup>.  
هذه أهم خصائص العقيدة السلفية<sup>(٢)</sup> التي لها تأثير على مناهج التصنيف الكلامية بحسب منهج السلف، ونرى أنه مع الجدل الفكري والعقائدي اتجه المؤمنون بعقيدة السلف اتجاهين في مناهج التصنيف:

الأول: اتجاه اتجه وجهة عقلية في إثبات العقيدة العقلية، بحيث يتناول هذه العقيدة العقلية بأساليب عقلية، ويرد عنها ما ورد عليها من اعتراضات، ويجيب على أهم الشبه بمنهج نقلى وعقلي، وأول من اتجه هذه الوجهة: ابن كلاب (ت ٢٤٠ هـ)، ثم يمتد هذا المنهج عند: أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، وأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) والذي أضحى مذهبهما هو المعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة في عرف المذاهب الثلاثة المتبعة: الشافعية والمالكية والحنفية وكثير من الحنابلة كابن الجوزي والقاضي أبي يعلى الفراء والبهوتي، كما نجد امتداد هذا المنهج عند: ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)<sup>(٣)</sup>، وابن تيمية (٧٢٩ هـ) والذي أضحى مذهبه هو المعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة عند عامة الحنابلة خاصة المتأخرين منهم<sup>(٤)</sup>. وسيأتي في الفصل التالي وقفة خاصة وطويلة أمام منهج التصنيف الكلامي عند كل من الأشعرية والماتريدية<sup>(٥)</sup>.

الثاني: اتجاه استمر على المنهج الأثرى في التصنيف، يقتصر على المنقول فحسب، ويحرص على إيراد الأحاديث والآثار في موضوعات العقيدة بالأسانيد، وهو منهج أهل الحديث. وتعبير عنه ما عرف في علم العقيدة بكتب السنة، مثل السنة لابن أبي عاصم، والسنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل، وغيرها من الكتب. فللمحدثين طريقتهم في التأليف في الموضوعات الكلامية، كالبخاري والإمام أحمد بن حنبل<sup>(٦)</sup>. وكان الحافظان الكبيران أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان ينكران وضع الكتب بالرأى بغير آثار ويأمران بهجران من يفعل ذلك<sup>(٧)</sup>. وتقتصر أغلب الكتب المصنفة في هذا المنهج على إيراد الأحاديث الواردة بأسانيد مصنفة على أبواب وفصول بطريقة مباشرة، ربما أوقعت في التشبيه والتجسيم، وهو ما كان مثار انتقاد علماء الكلام على ذكر بيانه في محله<sup>(٨)</sup>.

(١) راجع: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ٣١).

(٢) للتوسع بخصوص الفكر السنني وعقيدة السلف وأهم أفكارهم وآرائهم: أ/د عبد اللطيف محمد العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٦ - ٨٥).  
(٣) لابن صاعد موقف معارض لآراء ابن حزم المنطقية، يميل فيه للنصب لأرسطو ضد ابن حزم فيقول: ((عنى (يعنى ابن حزم) بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه التقريب لحدود المنطق، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط))، ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٩٨).  
وإذا كان الموضوع لا يسمح بتفصيل القول، فيكفى ابن حزم شرفا - في ظل هذه الأجواء المفعمة بتقديس أرسطو عن النقد والتي تظهر بوضوح عند ابن صاعد - الجراءة على النقد ومحاولة التفكير ومغايرة المنهج، ولا بأس بعد ذلك أن يصيب ويخطيء في انتقاداته لأرسطو.

(٤) راجع: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ٣٢ - ٣٥).

(٥) انظر هنا على التوالي: الأشعرية (ص ٣٨٩ - ٤٦٨)، الماتريدية (ص ٤٦٨ - ٤٩٩).

(٦) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/ ٢٤٨).

(٧) السيوطي، صون المنطق، (ص ٧٣).

(٨) انظر هنا: (ص ١٠٧، ٤٣٨).

ثانياً - منهج التصنيف اعتماداً على العناية بالمقدمات العقلية والأمور العامة: اعتنى المتأخرون من أئمة

المتكلمين كالسعد والبيضاوي والعضد بالكلام عن مقدمات عقلية بين يدى علم العقيدة، يقدمون من خلالها تصورهم للوجود كله، من خلال مباحث ومسائل دقيقة استخلصوا فيها مذهب أهل الحق فيما طرحه الحكماء والفلاسفة حول تصورهم للوجود، فطرحهم متكلمو الإسلام هذه المباحث لكن على أصول العقيدة الإسلامية، فالاشتراك بينهم إنما هو في استخدام اصطلاحات واحدة، مع الاختلاف الواسع بينهم في المعاني والأصول، فبينما يجرى الفلاسفة على مقتضى التفكير العقلي المحض فيضطربون ويتخبطون فيما لا مجال للعقل فيه كالإلهيات، يلتزم متكلمو الإسلام بالقواعد الدينية، والأصول النقلية.

ومن هنا أتت الأهمية البالغة لمعرفة هذه المقدمات، ليتمكن المرء من فهم كلام العلماء في هذا العلم فهما صحيحاً. وسنذكر رؤوس موضوعاتها ليتبين ما يتناوله العلماء فيها من مباحث:

فتشمل هذه المقدمات - فيما طرحه السعد في تهذيبه -: ١ - مبحث العلم وتعريفه وأقسامه وكيفية حصوله.

٢ - الأمور العامة وتكلم فيها عن الوجود، والماهية، والتعيين، والوجوب والامتناع والإمكان، والقدم، والتقدم والتأخر، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والأفعال، والدور والتسلسل.

٣ - الأعراض، ويتناولون فيها ما يعرف بالمقولات العشر: الكم (ويتكلمون فيه عن الكم المتصل والمنفصل، والعدد، والمقدار، والزمان، والمكان)، والكيف (ويتكلمون فيه عن: المحسوسات - والكيفيات النفسية من الملكة، والإدراك، والإرادة، والقدرة، واللذة والألم، والصحة والمرض - والكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء... - والكيفيات الاستعدادية لأن يفعل أو لا يفعل)، والأين (وهو الكون في الحيز، ويتكلمون فيه عن مفهوم الكون والاجتماع والافتراق والسكون والحركة)، والإضافة (أى النسبة، ويتكلمون فيها عن مفهوم التوافق والتخالف والانعكاس)، والتمت (الكون في الزمان)، والوضع (نسبة الجسم لأجزائه أو للخارج عنه)، والملك، وأن يفعل (التأثير فى الشيء)، وأن يفعل (التأثر بالشيء)، والشيء أثناء عملية التأثير يكون واقعا تحتها أما أن يفعل أو يفعل، فإذا حصل الاستقرار فيكون واقعا تحت غيرهما من المقولات إما كيفاً أو وضعاً أو غير ذلك. ومن المسائل التي يتناولها المتكلمون تحت باب العرض: أنه يستحيل انتقاله من محله، لأن وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله، فتشخص العرض ليس إلا بمحله، ولا يتوهم من حدوث مثل العرض فى محل مجاور آخر أنه انتقال للعرض الأول. وأنه لا يقوم بعرض بل يقوم بجوهر على معنى أن القيام هو التبعية فى التحيز، وأنه لا يبقى زمانين.

٤ - الجوهر، ويتكلمون فيه عن الجسم (الجوهر القابل للانقسام)، والجوهر الفرد، ومفهوم البسيط والمركب، والانقسام، والتلاقي، والتفكيك، والاتصال والانفصال، والجزئية، والنفس، والقوى النفسانية المدركة والمحركة، والعقل.

ومن المسائل المهمة: بيان أن اختلاف الأجسام عند أهل الحق إنما هو بالأعراض المختلفة بإرادة الخالق المختار، وليس باختلاف الأشكال كما قال الفلاسفة.

وهذه المباحث كما يظهر للمطلع عليها تضبط تصور الإنسان للوجود سواء الخارج المشاهد (الواقع) أو المجرد (الذهنى)، وينبنى على فهمها فهم كثير من براهين المتكلمين العقلية فى الإلهيات والنبوات، وهم فى بحثهم لها إنما يؤكدون على



الفارق بين المخلوق والخالق، جارين فيها على القواعد الدينية، والأصول النقليّة، الضابطة لنظر العقل وحركته في المعقولات<sup>(١)</sup>.

ثالثاً - منهج التصنيف الكلامي عند الفارابي الفيلسوف: سبق<sup>(٢)</sup> في أثناء عرض منهج التصنيف الفلسفي

عند الفارابي الحديث عما قدمه الفارابي من مناهج تصنيف لعدة علوم فلسفية وغير فلسفية في كتابه إحصاء العلوم، ومن تلك العلوم التي وقف عندها الفارابي وهي داخلية في إطار بحثنا هذا: علم الكلام، ويمكن عرض ذلك من خلال ما يلي:

علم الكلام عند الفارابي: ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة (بمعنى المشروعة التي حدّها الشارع، وفي نسخة: المحمودّة) التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل ما خالفها بالأقويل. وينقسم علم الكلام عنده إلى جزئين: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستتبط المتكلم منها أشياء أخرى، فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستتباطه عنها بما هو فقيه.

وقد استعرض الفارابي بطريقة نقدية مناهج المتكلمين ومناحيهم، دون أن يقدم بصورة مباشرة منهجه الذي يراه صحيحاً، لكن يمكن أن نستخلص من نقده للمناهج التي استعرضها المنهج الذي يرومه ويميل إليه: الاتجاه الأول من المتكلمين: الاتجاه النقلي: يرى أن آراء الملل ليس سبيلها أن تمتحن بالعقول الإنسية لأنها أرفع رتبة إذ كانت مأخوذة من وحى إلهي، والإنسان تفيده الملل بالوحي ما لا يدركه بعقله، وما تستكره العقول مما تأتي به الملل ليست هي في الحقيقة منكورة بل هي صحيحة في العقول الإلهية، والإنسان وإن بلغ الكمال فمنزلته عند ذوى العقول الإلهية منزلة الصبي، فمتى صحت الملل بالمعجزات وبشهادة الصادقين المقبولي الأقويل فليس ينبغي أن يبقى بعد ذلك في الأشياء التي يقولها صاحب الملة مجال للعقول ولا تأمل ولا روية ولا نظر. الاتجاه الثاني: الاتجاه العقلي: وهم قوم نصروا الملة بأن تتبعوا من المحسوسات والمشهورات والمعقولات ما يكون شاهداً - وإن بعد - لما صرح به واضع الملة، وإن وجدوا شيئاً مناقضاً لشيء مما في الملة وأمکنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ولو تأويلًا بعيداً تأولوه عليه، وإن لم يمكنهم وأمکن تزيف المناقض أو حمله على وجه يوافق الملة فعلوه، وإن لم يمكنهم شيء من ذلك قالوا بمثل ما قال الأولون.

الاتجاه الثالث: الاتجاه الجدلي: قوم رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء التي يخيل فيها أنها شعبة بأن يتبعوا سائر الملل فيلنقطوا الأشياء الشعبة التي فيها، فيدفعوا به خصومهم من أهل تلك الملل. ثم ذكر الفارابي اتجاهين آخرين يستعمل أصحابهما إما قهر الخصوم، وإما الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة<sup>(٣)</sup>.

ومن الضروري عند تناول منهج التصنيف الكلامي عند الفارابي من الوقوف على مفهوم الملة الوضعية عنده، وذلك في إطار تصوره لتطور الفكر البشري الذي بدأ يتطور في أساليب الجدل والإقناع حتى وصل إلى اكتشاف البرهان، وأن واضعي الملل إنما يستعملون الإقناع والتخييل المناسبين لمخاطبة جمهور الناس، إذ يرى الفارابي في كتاب الحروف أن ((الملة إذا جعلت إنسانية (= وضعية وليست إلهية) فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجملة، إذ كانت إنما يلتبس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استتبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتى لهم فهم ذلك بإقناع أو تخييل أو بهما جميعاً، وصناعة الكلام والفقه متأخرتان بالزمان عنها، وتابعتان لها... والملة متأخرة عن الفلسفة، وأن القوة الجدلية

(١) انظر: التهذيب (ص ٣٥ - ٧٧).

(٢) انظر هنا: (ص ٢٢٨).

(٣) انظر هذه النقاط في: الفارابي، إحصاء العلوم، (ص ١٣١ - ١٣٧) بتصرف واختصار واسع.

والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدمان الفلسفة البرهانية، والفلسفة بالجملة تتقدم الملة... والملة إذ كانت إنما تعلم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع، ولم يكن يعرف التابعون لها من طرق التعليم غير هذين، فظاهر أن صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة، ولا تصحح شيئا منها إلا بطرق وأقويل إقناعية، ولا سيما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها هي الحق<sup>(١)</sup>.

ثم يحاول الفارابي بعد ذلك أن يوضح دور المتكلم وينقده، فيقول: ((فالمتكلم إذن يقتصر في الأشياء النظرية التي يصححها على ما هو في بادئ الرأي المشترك، فهو يشارك الجمهور في هذا، لكنه ربما يتعقب بادئ الرأي أيضا، لكنه إنما يتعقب بادئ الرأي بشيء آخر هو أيضا بادئ الرأي، وأقصى ما يبلغ من التوثيق أن يجعل الرأي في نقضه جدليا، فهو بهذا يفارق الجمهور بعض المفارقة... وأيضا فإنه لما كان خادما للملة، وكانت الملة منزلتها من الفلسفة تلك المنزلة، صار الكلام نسبتته إلى الفلسفة أيضا على أنها بوجه ما خادمة لها أيضا بتوسط الملة إذ كانت إنما تنصر وتلتمس تصحيح ما قد صحح أولا في الفلسفة بالبراهين بما هو مشهور في بادئ الرأي عند الجميع ليحصل التعليم مشتركا للجميع، ففارق الجمهور بهذا أيضا، فلذلك ظن به أنه من الخاصة لا من الجمهور، وينبغي أن يعلم أنه أيضا من الخاصة، لكن بالإضافة إلى أهل تلك الملة فقط، والفيلسوف خاصيته بالإضافة إلى جميع الناس وإلى الأمم<sup>(٢)</sup>، ربما يلقي كلام الفارابي شيئا من الضوء على التطور الذي حصل في علم الكلام، ودفع المتكلمين إلى أحضان الفلسفة، التماسا للبراهين، وتصحيح طرق الاستدلال بناء على هذا التصور، وأملا في مخاطبة الآخر من خلال تقديم العقيدة الإسلامية بطريقة تتفق مع الأساليب الفلسفية في ذلك العصر.

ويؤكد على هذا في معرض حديثه عن تطور الفلسفة بداية من الأساليب الخطابية والشعرية وانتهاء إلى كمال الفلسفة بالوصول إلى البراهين اليقينية، ثم يقول: ((ومن بعد هذه كلها يحتاج إلى وضع النواميس، وتعليم الجمهور ما قد استتبب وُفِّرَ منه وُصِّحَ بالبراهين من الأمور النظرية، وما استتبب بقوة التعقل من الأمور العملية، وصناعة وضع النواميس (= لاحظ قوله إنها صناعة) فهي بالاقتدار على جودة تخييل ما عسر على الجمهور تصوره من المعقولات النظرية، وعلى جودة استنباط شيء من الأفعال المدنية النافعة في بلوغ السعادة، وعلى جودة الإقناع في الأمور النظرية والعملية التي سبيلها أن يعلمها الجمهور بجميع طرق الإقناع، فإذا وضعت النواميس في هذين الصنفين وانضاف إليها الطرق التي بها يُقنَع ويعلم، ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التي بها عُلِّمَ الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة... فإن رام مع ذلك قوم أن يستتببوا من الأمور النظرية والعملية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة أو غير ما صرح به منها محتذين فيها حذوه فيما صرح به حدثت من ذلك صناعة ما أخرى وتلك صناعة الكلام، وإن اتفق أن يكون هناك قوم يرومون إبطال ما في هذه الملة احتاج أهل الكلام إلى قوة ينصرون بها تلك الملة ويناقضون الذين يخالفونها، ويناقضون الأغاليط التي التمس بها إبطال ما صُرح به في الملة، فتكتمل بذلك صناعة الكلام...<sup>(٣)</sup>))، ثم أفاض بعد ذلك في بيان العلاقة بين الملة والفلسفة، وأن الفلسفة متى كانت ناقصة غير برهانية كانت الملة التابعة لها كذلك، ومتى كانت الفلسفة كاملة وصلت إلى صناعة البراهين اليقينية كانت الملة التابعة لها كذلك، وأنه متى تعاندت ملة وفلسفة فلا بد أن يكون لفساد في أحدهما، ليختم

(١) الفارابي، الحروف، (ص ١٣١ - ١٣٢).

(٢) الفارابي، الحروف، (ص ١٣٢ - ١٣٣).

(٣) الفارابي، الحروف، (ص ١٥٢ - ١٥٣).

كلامه بقوله: ((وظاهر في كل ملة كانت معاندة للفلسفة فإن صناعة الكلام فيها تكون معاندة للفلسفة، وأهلها يكونون معاندين لأهلها على مقدار معاندة تلك الملة للفلسفة))<sup>(١)</sup>.

ورغم أن كلام الفارابي السابق في الملل الوضعية، والتأريخ لكيفية حدوثها وتطورها، والحاجة لنشأة صناعة الكلام فيها، إلا أن حديثه بخصوص نشأة الصناعة الكلامية والحاجة إليها وكيفية تطورها يمكن استصحابه أيضا بخصوص علم الكلام الإسلامي، لأن الإسلام إذا كان ملة إلهية وليست إنسانية، وأتى بها الوحي الصحيح، فإن علم الكلام الإسلامي - وإن دافع عن دين وعقيدة إلهية صحيحة - فإنه صناعة إنسانية تلتبس من قواعد الفكر الإنساني ما يساعدها على عرضها في ضوء ما قررت العقيدة من أصول وضوابط. وربما استطاع موقف الفارابي الكلامي هذا أن يفسر لنا شيئا مما حدث بخصوص علم الكلام واتجاهه نحو الفلسفة شيئا فشيئا.

رابعا - منهج التصنيف في المعتقدات (المتون الأولية) / المتوسطات / المبسوطات: في نص كاشف

لإمام الحرمين يحدد لنا مفهوم هذه المناهج وخصائصها، فيقول: ((... هذا ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد، ورباطا لأسباب التأييد، وألفينا الكتب المبسطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصادقة، لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات، منحطا عن جلة المصنفات...))<sup>(٢)</sup>. ويضع إمام الحرمين يده على مشكلة منهج التصنيف في كلامه هذا ويقدم حله لها على ما سيأتي بالتفصيل عند الكلام على منهجه في التصنيف<sup>(٣)</sup>.

والذي يعيننا هنا أن المعتقدات من خصائصها: مخاطبة عامة الناس - تخلو من الأدلة القطعية بصفة عامة. ومنهج

التصنيف هذا يقابل منهج التصنيف في المبسوطات العالية (جلة المصنفات) الذي تذكر فيها الأدلة البرهانية وتقررها بتوسع. ومنهج التصنيف في المعتقدات هذا سجد فيه الكثير من المصنفات المشهورة كعقيدة الطحاوي، وعقيدة الشيباني، والاعتقاد القادري، والاعتقاد للبيهقي، العقائد النسفية، وغيرها كثير<sup>(٤)</sup>، وتخلو من الأدلة التفصيلية عادة، وربما تقتصر على الأدلة القريبة الفهم، والأدلة النقلية فحسب، والمقصود منها هو الوقوف على ما ينبغي للإنسان أن يعتقد من أقرب طريق. ومن الممكن اعتبار المعتقدات على اصطلاح إمام الحرمين هي المتون الأولية على مصطلح المتأخرين، التي يخاطب بها الطالب المبتدئ، على ما بينا في منهج التصنيف في المتون.

أما المبسوطات فهي تلك الكتب الكلامية الواسعة التي تستوعب وجوه الأدلة العقلية والنقلية، كالمعنى للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وكالمطالب العالية للفخر الرازي، وشرح المقاصد للسعد التفتازاني.

خامسا - منهج التصنيف بالاختصار على المقدمات: وهو منهج يقصد به الاختصار في التصنيف على ذكر

المقدمات المهمة في العلم، دون الدخول في مسائله وموضوعاته، ومن نماذج هذا المنهج: المقدمات السنوسية للإمام السنوسي (ت ٨٩٠ هـ)، وهي رسالة لطيفة ونافعة للغاية للدخول في علم الكلام، ذكر فيها ثمانية مقدمات:

الأولى: مقدمة الأحكام. الثانية: مقدمة المذاهب.

(١) الفارابي، الحروف، (ص ١٥٤ - ١٥٧).

(٢) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ١).

(٣) انظر هنا: (ص ٤١٢).

(٤) انظر طرفا منها في: كشف الظنون (١١٥٧/٢-١١٥٨).

- الثالثة: مقدمة أنواع الشرك. الرابعة: مقدمة أصول الكفر والبدع.  
الخامسة: مقدمة الموجودات. السادسة: مقدمة الممكنات.  
السابعة: مقدمة الصفات الأزلية. الثامنة: مقدمة الأمانة في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام.  
وقد ذكر الشارح الحكمة من وراء هذا الترتيب مما يعد من صميم منهج التصنيف<sup>(١)</sup>.

سادسا - منهج تصنيف (المتون / الشروح): إن منهج التصنيف (المتون / الشروح) - بالمعنى الحرفي والفني لهذا المنهج، والذي ترتب عليه حركة علمية واسعة عرفت بحركة الشروح والحواشي والتقارير، والتي مهما وُجِّه لها من نقد فإنه يبقى لها أنها حفظت لهذه العلوم التي تناولتها شيئا من الحياة ولم تدعها للانحلال التام - يشيع في علم الكلام أكثر منه في العلمين الآخرين الفلسفة المشائية وعلم التصوف، نعم يوجد فيهما مختصرات ومطولات، وشروح، لكن الأمر لم يتسع فيهما لما اتسع له علم الكلام، ولا أخذ معناه الفني الدقيق فيهما، إلا في القليل النادر - إذا قورن بعلم الكلام - كالإشارات وعيون الحكمة لابن سينا في الفلسفة<sup>(٢)</sup>، وكشروح الحكم العطائية في التصوف.

لكن في غير الفلسفة المشائية والتصوف يستوى فيه علم الكلام مع سائر العلوم الإسلامية والعربية الأخرى، إذ يمكن القول أن منهج التصنيف (المتون) مع ما ارتبط به من منهج التصنيف (الشروح / الحواشي) أصبح هو النشاط العلمي الأساسي في القرون المتأخرة بداية من القرن العاشر، كما استوعب جزءا لا يستهان به من النشاط العلمي قبلها، وفي شتى فروع العلوم الإسلامية والعربية.

ومن الممكن التأريخ لنهاية عصر المتون بالشيخ الباجوري شيخ الأزهر (ت ١٢٧٧ هـ)<sup>(٣)</sup> ورسائله علم التوحيد، فإن عصر الشروح يستمر بعده قليلا لينتهي تماما هذا العصر بمعناه الفني الدقيق غير المختلط بالنتاج العلمي لما عرف بعصر النهضة الإسلامية في حدود سنة (١٣١٣ هـ) بوفاة الشيخ شمس الدين الأمبائي شيخ الأزهر<sup>(٤)</sup>، ومن في طبقته<sup>(٥)</sup>، والذي كانت كل مؤلفاتهم داخل منهج تصنيف (الشروح / الحواشي)، وتستمر بقايا منهج التصنيف هذا - دون عصره - شيئا يسيرا مع الجمع بينه وبين التجديد نوعا ما في التأليف - تأثرا بالعصر الحديث - لينتهي بوفاة الشيخ محمد بخيت المطيعي (١٣٥٤ هـ)<sup>(٦)</sup> والذي ألف بعض الحواشي بالطريقة الأزهرية القديمة، كما كتب العديد من الرسائل الفقهية بطريقة معاصرة نوعا ما.

ويمكن تقسيم المتون العلمية إلى ثلاثة مراحل:

(١) المتن الأَوَّلِيّ أو الابتدائي، ويخاطب به الطالب المبتدئ، وتذكر فيه المسائل الأساسية في العلم على القول الراجح أو على المذهب مع أصح الأدلة دون توسع، وربما ذكر دليل واحد فقط على كل مسألة، ويدخل في هذا النوع

(١) انظر: شرح السرقسطي على المقدمات السنوسية (ص ٥).

(٢) انظر بخصوصهما: كشف الظنون (١/٩٤، ٢/١١٨٦).

(٣) انظر بخصوص الشيخ الباجوري ومصنفاته: هدية العارفين (١/٢٢)، معجم المطبوعات (١/٥٠٧)، الأعلام للزركلي (١/٧١)، معجم المؤلفين (١/٨٤).

(٤) انظر بخصوص الشيخ الأمبائي أو الأنبايي بالهزمة المفتوحة ومصنفاته: القول الإيجابي في ترجمة الشمس الإمبائي للشيخ أحمد رافع الحسيني القاسمي الطهطاوي، معجم المطبوعات (١/٤٧٨)، الأعلام للزركلي (٧/٧٥)، معجم المؤلفين (٩/٦٧).

(٥) ومن هذه الطبقة أيضا الشيخ الحامدي (ت ١٣١٦ هـ)، وكل مصنفاته وعددها (٢٣) مصنفا على منهج الشروح والحواشي، راجع بخصوصها: ترجمته المثبتة في أول حاشيته على شرح الكبرى للسنوسي.

(٦) انظر بخصوص الشيخ المطيعي ومصنفاته: معجم المطبوعات (١/٥٣٨)، الأعلام للزركلي (٦/٥٠)، معجم المؤلفين (٩/٩٨).

## الباب الثاني - الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في علم الكلام

بعض الكتب التي سماها إمام الحرمين بالمعتقدات، ومن أشهر المتون في مجال العقيدة وعلم الكلام: عقيدة الطحاوي، والعقائد النسفية<sup>(١)</sup>، ومن أشهر من قدم المتون الكلامية في هذا النوع من المتأخرين هو الإمام السنوسي (ت ٨٩٥ هـ) والتي سيطر عليها فكرة الأدلة العقلية البرهانية، وهو يقدم الصياغة النهائية لأقوى هذه الأدلة على قاعدة الأشعرية في صورتها الفنية المنطقية الأخيرة بعد مناقشات القرون السابقة، ومن مؤلفاته في منهج التصنيف هذا: أم البراهين وهي المعروفة بالصغرى، وبالسنوسية<sup>(٢)</sup> وهو أشهرها، وله متن أخرى شهير يعرف بصغرى الصغرى<sup>(٣)</sup>، وله (المقدمات)<sup>(٤)</sup>. ومن متون منهج التصنيف هذا الشهيرة أيضا: جوهر التوحيد للشيخ اللقاني (ت ١٠٤١ هـ) وهو منظومة<sup>(٥)</sup>، والخريدة البهية للشيخ الدردير (ت ١٢٠١ هـ) وهو منظومة أيضا<sup>(٦)</sup>، رسالة علم التوحيد للباجوري (ت ١٢٧٧ هـ)<sup>(٧)</sup> وبه ينتهي عصر المتون بمعناه الفني الدقيق، كعصر كامل له خصائصه ومميزاته وأعلامه.

(٢) المتن المتوسط، ويخاطب به الطالب المتوسط، ويزيد على الأولى بذكر دليل المذهب، وربما يتوسع إلى بعض

(١) سيأتي الحديث عنهما بتفصيل أكثر ضمن المدرسة الماتريدية.

(٢) جمع الشيخ السنوسي فيها بين منهج المتن الأولى، ومنهج المتن المتوسط، فنكر أولا المعتقد في صفات الله سردا، ثم عاد وذكر برهانا لكل صفة، على طريقة اللف والنشر والمترين، وهكذا في الرسل، واقتصر على هذين الموضوعين فحسب، وهذه الخطة ستسيطر على بعض المتون بعد ذلك والتي جرت على الاقتصار على هذين كالخريدة البهية ورسالة الباجوري. وأم البراهين متن دقيق، يعتمد على البرهان العقلي، وقد لاقى قبولا واسعا عند علماء الأزهر الشريف وظل مدرسا إلى يومنا هذا، وله شروح كثيرة مخطوطة ومطبوعة، ومن الشروح المطبوعة عليه: شرح السنوسي نفسه وطبع معه حاشية الدسوقي عليه - شرح الباجوري - شرح الهدى وعليه حاشية للشرقاوي - شرح الأنصاري، ومن شروح العلماء المعاصرين: شرح سيد علي حيدرة، وشرح الهاشمي. وانظر بخصوص بعض شروحه: حاجي خليفة، كشف الظنون، (١/١٧٠).

(٣) صغرى الصغرى هكذا اشتهر بين العلماء لتمييز عن الصغرى أو أم البراهين. وقد طبع صغرى الصغرى مع شرح لمؤلفه نفسه الإمام السنوسي، لا يذكر فيها أيضا إلا ما يتعلق بصفات الله تعالى ورسله، وهو يصف ذلك بقوله في صدر الشرح (ص ٢): ((وبعد فقد وضعت جملة مختصرة فيما يجب على المكلف اعتقاده في حق الله تعالى، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام على وجه يخرج به المكلف من ظلمات الجهل والتقليد)).

(٤) يشمل على ثمانية مقدمات: (١) مقدمة الأحكام. (٢) مقدمة المذاهب. (٣) مقدمة أنواع الشرك. (٤) مقدمة أصول الكفر والبدع. (٥) مقدمة الموجودات. (٦) مقدمة الممكنات. (٧) مقدمة الصفات الأزلية. (٨) مقدمة الأمانة. راجع: شرح البناني على المقدمات (ص ٤)، المطبوع بهامش شرح صغرى الصغرى للسنوسي.

(٥) متن جوهر التوحيد اشتمل على خطة علم الكلام كلها تقريبا من الإلهيات والنبوات والسمعيات والإمامة والملحقات، وهو من أكثر متون العقيدة شهرة إلى يومنا بالأزهر الشريف وعليه شروح وحواش كثيرة، وما زال مقررا إلى العصر الحديث بالأزهر الشريف، ويدرس فيه على عدة مستويات، فيدرس بمرحلة الثانوى الأزهرى مع شرح الشيخ الباجوري، ويدرس في مرحلة الجامعة مع شرح الشيخ عبد السلام اللقاني ابن الناظم، ومن شروحه المطبوعة: شرح عبد السلام بحاشية العلامة الشيخ الأمير، وشرح الصاوي، وشرح الباجوري. ومن شروح العلماء المحدثين عليه: شرح الشيخ محمد أحمد العدوى المسمى الشرح الجديد وتظهر فيه آثار التأثير بالحركة الوهابية، ولهذا يخالف في تقرير المسائل المتن كثيرا. وشرح الشيخ حسين محمد المصرى من علماء الأزهر بالأسكندرية، والشيخ حسن السيد متولى، ولأغلب أساتذة التوحيد بجامعة الأزهر مؤلفات حولها حيث يتم تدريسها بشرح عبد السلام في السنتين الأولتين من كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

وللتوسع بخصوص الشيخ إبراهيم اللقاني وابن عبد السلام انظر: كشف الظنون (١/٦٢٠)، هدية العارفين (١/١٦، ٣٠١) معجم المطبوعات (٢/١٥٩٢)، الأعلام للزركلى (١/٢٨، ٣/٣٥٥)، معجم المؤلفين (١/٢١، ٥/٢٢٢). - د/نشأت عبد الجواد ضيف، المنهج الجديد في شرح جوهر التوحيد (ص ١٣-٣٢). - د/فتحى أحمد عبد الرازق، شرح إتحاف المريد بجوهر التوحيد، القسم الثانى (ص ٧-٢٩)، وفيه أيضا تعريف بالشيخ عبد السلام ابن الناظم وشراح الكتاب أيضا.

(٦) الخريدة البهية اقتصر فيها مؤلفها على ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى ورسله كما هي خطة أم البراهين، وهو من المتون الشهيرة أيضا بالأزهر، وقد شرحة الشيخ الدردير بنفسه، وطبع عليه عدة حواش للشيخ الصاوي والسباعى والعقبواي، وظل مقررا تدريسه إلى العصر الحديث حيث كان يدرس بالمرحلة الإعدادية الأزهرية ( بالسنتين الثانية والثالثة) من خلال كتاب (توضيح العقيدة المفيد في علم التوحيد لشرح الخريدة)، للشيخ حسين عبد الرحيم مكى. وللتوسع بخصوص الشيخ الدردير راجع: هدية العارفين (١/٩٧)، معجم المطبوعات (١/٨٦٩)، الأعلام للزركلى (١/٢٤٤)، معجم المؤلفين (٢/٦٧).

(٧) رسالة التوحيد اقتصر فيها أيضا على ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى ورسله كما هي خطة أم البراهين، ولهذه الرسالة شرح للشيخ محمد نووى الجاوى، وللشيخ أبو بكر بن عبد الرحمن الشافعى الحسينى الشهير بابن شهاب (ت ١٣٤١ هـ) شرح عليه طبع بالهند كما في معجم المطبوعات (١/١٤٠).

الفروع، كما قد يضاف إلى ذلك أيضا الإشارة إلى الخلاف، ومن المتون المصنفة في منهج التصنيف هذا: مصباح الأرواح لليضاوي، وتهذيب المنطق والكلام للسعد التفتازاني، والكبرى للسنوسي المسمى: (عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وريقة التقليد)<sup>(١)</sup>.

٣) المتن المنتهى، ويخاطب به الطالب المنتهى، ويذكر جميع المسائل بأدلتها والخلاف فيها سواء الخلاف المذهبي (داخل المذهب) أو الخلاف مع المذاهب، ومن المتون المنتهية الكلامية: المحصل للفخر الرازي، والطواع لليضاوي، والمواقف للإيجي، والمقاصد للسعد، وسيأتي الكلام عليها بشيء من التفصيل عند الحديث عن منهج التصنيف الكلامي عند الأشعرية، لكن من المهم ذكر الإطار العام لهذا المستوى من المتون، والذي ينص عليه الإمام الرازي في المحصل حيث يقول: ((... أما بعد فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فصنفت لهم هذا المختصر... وجمعت فيه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين))<sup>(٢)</sup>. وهو نص واضح في الفرق بين المتون والمبسوطات، فالمتون تقتصر على الأصول والقواعد، والمبسوطات تذكر معها التفاريع والزوائد.

وبصفة عامة فقد راعى الشراح عادة نوع المتن ومرتبته في شروحهم، بحيث يشرحون لكل من المبتدئ والمتوسط والمنتهى الشرح الذي يناسبه، ويهيئه للمرحلة التالية، ولهذا يمكن اعتبار الحركة العلمية للشروح هي التجلي المباشر للحركة العلمية للمتون.

والحقيقة أن لكل منهج من مناهج التصنيف مميزات، ولا بد أن يجمع العالم والمتعلم بينها. فالطريقة الأولى (قبل المتون) توصلك إلى المعاني التي هي المقصود أصالة، وتجعلك تنجز العلم الذي أنت فيه سريعا، لخلوها عادة من التعقيد، وامتيازها بالسلاسة في الغالب، كما تمتاز بصفة عامة بالأصالة وظهور المنهج العلمي والروح العلمية والمناقشات والجدل بين المذاهب، مما يجعل فيها حيوية كبيرة.

لكن تصبح المسائل متكاثرة في الذهن، مما يجعل الوقوف على رؤوس المسائل، أو الهيكل العلمي للمذهب صعبا، وهنا تأتي أهمية المتون، التي الغرض منها تعليمي في الأساس، وتحديدًا: تقديم وسيلة علمية دقيقة لسرعة استدعاء المسائل عن طريق حفظها أو سرعة الاطلاع عليها، وليس مناقشة المذهب ولا المذاهب الأخرى.

أما الشروح فهي الباب الدقيق لفهم كلام العلماء فهما صحيحا لا تردد فيه، ولذلك من المهم التمرس فيها، والتدرب عليها، ومن دونها لا يمكن الوصول إلى معاني الكلام، ومن هنا تأتي أهميتها، فهي أيضا باب للوصول إلى المعاني التي هي المقصودة أصالة، وكيفية فهم تراكيب الكلام، وقيوده واحترازاته، وهي تساعد تماما أهل العلم على التمرس في الصياغة العلمية الفنية الدقيقة، مما يعوز بلا شك الكثيرون ممن لا يتمرسون على ذلك من خلالها.

وفي الحقيقة فإن منهج التصنيف هذا بوجهيه (المتون/ الشروح) بحاجة إلى إعادة تقويم منصف وعادل له، فعادة ما ينظر إليه كثير من الدارسين والباحثين بنظرة استهانة وزراية واستهجان وتعالى، حاكمين عليه حكما عاما بأنه يخلو من الأصالة والإبداع، وهم في ذلك متأثرون - بوعي أو بدون وعي - بمفاهيم النهضة الغربية التي نظرت النظرة ذاتها إلى الجهود

(١) وهو من الكتب التي كانت تقرأ بالأزهر الشريف، وقام السنوسي نفسه بشرحه أيضا ويتوسع فيه بذكر الأدلة والخلاف وبيان اختياره ووجهه، وكتب عليه بعض مشايخ الأزهر حواش، ومما طبع منها: حاشية الحامدي. وانظر: كشف الظنون، (٢/١٥٧).

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، المحصل، (ص ٨٠).

## الباب الثاني - الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في علم الكلام

العلمية المدرسية (الاسكولائية - Scholastic) التي كانت موجودة في العصور المظلمة الوسطى الأوروبية، تلك الفترة التي عادة ما توصف عند مؤرخي العلم والحضارة الغربيين بالجمود والتقليد وخدمة الكنيسة والنص الديني واللاهوت، ونظرا لارتباطها بالكنيسة كانت من العوامل المناهضة لأي اتجاه علمي جديد يخالفها، ويكاد لا يخلو كتاب يؤرخ لتلك الفترة أو لفلسفتها من هذه النظرة المزرية، خاصة مع التأثير الواسع المدى لول ديورانت وكتابه الشهير قصة الحضارة حيث جعل عصر الإيمان والتي تمثل المدرسية نشاطه العلمي يقابل عصر العقل والذي يمثل الخروج على المدرسية نشاطه العلمي، وسرت هذه المعاني والمضامين إلى ما صار يعرف أيضا بالنهضة الإسلامية - لتقابل النهضة الأوروبية - وصارت الزاوية بالشروح والحواشي تقليدا علميا يناظر زراية الغربيين بالمدرسية<sup>(١)</sup>.

إن المقارنة التاريخية المبدئية - التي لا يتسع البحث هنا لأكثر منها وبعيدا عن التأثير بمفاهيم النهضة الغربية - بين طور (المتون/ الشروح) الإسلامي وبين طور المدرسية الغربية، يؤكد على وجود ثمة فروق حاسمة بين الاثنين توجب حكما حاسما أيضا بالفرق بينهما، فلم تُدر (المتون/ الشروح) الإسلامية في فلك مؤسسة كهنوتية متسلطة تفرض إيمانا واعتقادا محددا لا يمكن مخالفتها، ولم تُصَب (المتون/ الشروح) الإسلامية بحالة جمود كامل، فلا يخلو متن من اختيارات علمية مخالفة لأصوله التي اختصر منها ونقد لها من طرف خفي، كما لا يخلو شرح أيضا من اختيارات مخالفة لمتنه ومن نقد له ومناقشة، وإذا كان الاتجاه النقدي دائما يمثل وجها من وجوه الأصالة عند أي عالم، فينبغي ألا تُغفل هذه الاتجاهات النقدية في (المتون/ الشروح) الإسلامية.

وفي إطار جهودهم نحو التجديد في مناهج التصنيف فقد جرى كثير من علماء القرن الماضي الذين كانوا رواد حركة التجديد في التصنيف، على طريقة لطيفة في التصنيف الكلامي بحيث يجرون في تصنيفهم بناء على متن معتمد كقاعدة علمية وليس كنص مشروح، وممن جرى على هذه الطريقة: الشيخ حسين الجسر الطرابلسي في الحصون الحميدية، والشيخ أحمد الحملاوي في قواعد التأييد في عقائد التوحيد، والشيخ محمد أمين الكردي في قسم العقيدة من كتابه تنوير القلوب، حيث جعلوا متن أم البراهين للإمام السنوسي وما اعتمده الشراح عليه هو القاعدة التي ينطلقون منها في كتابهم، دون أن يكون كلامهم شرح نصي له، لكن اعتمده في المخطط العام للكتاب، وفي التعريفات والتقسيمات، والآراء العلمية، وقد جرى على هذه الطريقة بعض أساتذة الجامعات التي تقرر كتابا تراثيا يصعب على الطلبة فيقدم الأساتذة أعمالا

(١) انظر للتوسع حول المدرسية: ول ديورانت، قصة الحضارة، (مج ٩/ ج ١٧) والذي خصه للحديث عن هذه الفترة. بينما في كتابه الآخر الشهير أيضا قصة الفلسفة، تخطى التاريخ أصلا لهذه الفترة كلها فالفصل الثاني أرسطو، والثالث فرنسيس بيكون، و فقط في صدر هذا الفصل الثالث (ص ١٢٦-١٣٥) جعل أول عنوان فيه: من أرسطو إلى عصر النهضة العلمية، ليؤرخ فيها للفلسفة المدرسية التي يصفها بالجمود، وفي عبارة كاشفة يقول (ص ١٣٣): ((لقد دعم الأباطرة الكنسية في القرون الأولى من قيامها، وامتصت تدريجيا سلطة الملوك والأباطرة، ونمت نموًا كبيرًا وفي نحو القرن الثالث عشر أصبحت الكنيسة تملك ثلث الأرض في أوروبا، وامتلات خزائنها بتبرعات وهبات الأغنياء والفقراء... لقد ألفت الكنيسة بعقيدة محدودة ومحددة طوقت بها العقل الأوروبي اليافع في العصور الوسطى وأحاطت هذه العقيدة العقل الأوروبي كما تحيط الصدفة بالحيوان البحري الصغير في داخلها، لقد تحركت الفلسفة المدرسية من داخل هذه الصدفة الضيقة من العقيدة والإيمان إلى العقل، وعادت ثانية إلى الوراء في دائرة مخيبة للأمل، ومبظلة للزعيم من فرضيات مسلم بها ولا يمكن نقدها، واستنتاجات تم فرضها وتنظيمها مقدمًا...))، وفي ضوء هذه العبارة يمكن الجزم باختلاف الدور التاريخ للمدرسية في أوروبا عنه عند المسلمين. - ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ٢٣٦-٢٣٨). - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، والكتاب كله هو تأريخ وشرح للفلسفة المدرسية. - روبر بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، وهو ينتقد هذه النظرة المزرية للمنطق المدرسي أو الوسيط، ويدعو إلى إعادة تأريخ هذه الفترة بروح منصفة وهو ما حاوله بالفعل في الفصل الذي خصه لتأريخ هذه الفترة (ص ١٧٩ - ٢٢٧). - المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، مصطلح (المدرسية) ويشير إلى أن الوصف بالمدرسي لا يخلو من الزاوية، (ص ١٧٣). - نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، والذي يصف هذا المنهج بالمتحجر (ص ٢١٢)، ويقدم نماذج لإيضاح صورة هذا المنهج، من خلال بعض المتون المنطقية وسلاسل الشروح وشروح الشروح التي قامت حولها (ص ٢١١ - ٢٢٤).

علمية تنغيا عرض وتقديم مباحث الكتاب الأصلي بصورة معاصرة، وقد قدمت من خلال هذه الطريقة العديد من الأعمال التي خدمت كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، والمواقف للعضد الإيجي، والمقاصد للسعد التفتازاني وغير ذلك مما هو مقرر بجامعة الأزهر مثلا. وهذه الطريقة لها العديد من المميزات:

(١) مساعدة القارئ على التواصل مع تراثه العلمي.

(٢) التخلص من المباحث اللفظية، التي تصعب على القارئ غير المتخصص.

(٣) الحفاظ على دقة التعاريف والضوابط التي استقر العلماء عليها.

سابعاً - منهج تصنيف (الجوامع / الرسائل): سبق الحديث عن منهج التصنيف هذا والمراد به<sup>(١)</sup>، ولكن

الملاحظة الجديرة بالذكر هنا ومن خلال متابعة مناهج التصنيف عند المعتزلة والأشعرية، ومن خلال ما أورده من مصنفات الفريقين ابن النديم<sup>(٢)</sup>، وغيره كابن المرتضى في طبقات المعتزلة، سنجد أن منهج التصنيف الاعتزالي مال - بطبيعة الحال - في أول الأمر إلى منهج تصنيف (الرسائل)، ومع التطور الفكري والمنهجي اتجه ناحية منهج تصنيف (الجوامع)، فيغلب على متقدمي المعتزلة منهج تصنيف (الرسائل)، ويغلب على متأخريهم منهج تصنيف (الجوامع).

أما الأشعرية فبيما عدا الأشعري - كما سيأتي الحديث عنه بالتفصيل<sup>(٣)</sup> عند تناول منهجه في التصنيف - والذي جمع في مصنفاته بين منهجي التصنيف (الجوامع / الرسائل)، وكان يميل إلى الرسائل أكثر، فسجد أن الأشعرية يغلب عليهم منهج تصنيف (الجوامع) الكلامية، وربما يعود ذلك إلى تأخر تأسيس المذهب مقارنة بالمعتزلة الذين تأسس مذهبهم قبل ذلك بنحو قرنين، من ثم ومع تأخرهم في الزمن فقد انتقلوا ومن الجيل الثاني مباشرة إلى منهج تصنيف (الجوامع)، بينما استمر منهج تصنيف (الرسائل) هو الغالب على المعتزلة لأكثر من جيل حتى بدأ يشيع منهج تصنيف (الجوامع).

وهذه الملاحظة نجد عند بعض الباحثين المعاصرين ما يؤكدتها حيث يقول: ((كان منهج الاعتزال منذ أسس هذا المذهب واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) أن يخصص لكل مسألة في أصول العقائد كتاب أو رسالة صغيرة... وسار كثير من المعتزلة على نهج واصل في تأليف الرسائل، والكتب المفردة لبعض المسائل... حتى تم نضجها عند أبي علي الجبائي وولده أبي هاشم، فلما جاء القاضي عبد الجبار وأخذ من كتبهما كل ما عندهما أودعه كتابه المغني، فكان يقرر آراء شيوخه في كل مسألة، وخصوصا الجبائي وولده أبا هاشم، ولعل أكبر حافز له على جمع آراء المعتزلة في هذا الديوان الضخم ما أحسه وعابنه بنفسه من اشتداد المنافسة بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال منذ استقل أبو الحسن الأشعري...))<sup>(٤)</sup>.

ثامناً - منهج التصنيف في الأسماء والصفات: وهو منهج يعتمد على جمع أسماء الله الحسنى وصفاته التي وصف بها في القرآن الكريم أو السنة النبوية، ومن أهم ما ألفت فيها: الأسماء والصفات للبيهقي. ونلاحظ هنا أن منهج التصنيف هذا عند المتكلمين يبحث في أمور اعتقادية، بخلاف منهج التصنيف في الأسماء والصفات في علم التصوف، فهو يبحث في أمور عملية، حيث الغرض منه كيفية التخلق بهذه الأسماء والعمل بها، بعد الإيمان والاعتقاد فيها.

تاسعاً - منهج التصنيف في شعب الإيمان: وهذا المنهج انبنى في التصنيف من خلال أساس نقله محض،

(١) انظر هنا: (ص ١٢٧).

(٢) تكلم ابن النديم عن المعتزلة (١٧٢/١-١٧٥) فحسب، أما الأشعري فيجد عنده (١٨١/١) خمسة أسطر عنه، ثم سطرين عن أصحابه!.

(٣) انظر هنا: (ص ٤٠٤).

(٤) الأستاذ مصطفى السقا في مقدمته لتحقيق الجزء (١٤) من المغني للقاضي عبد الجبار، (ص: ز-ط) باختصار.



ينبغي الوقوف على شعب الإيمان التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه: ((الإيمان بضع وستون شعبة فأفضلها قول

لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى من الطريق والحياء شعبة من الإيمان))<sup>(١)</sup>. وفي ضوء هذا الحديث قدم بعض الأئمة جهودهم لبيان هذه الشعاب، التي وردت مجملة في الحديث الشريف، والكلام عليها من الناحية العقدية، ومن أهم من ألف في منهج التصنيف هذا: الحليمي، والبيهقي.

عاشرا - منهج التصنيف في الفرق الكلامية (الملل والنحل): وهو من أهم مناهج التصنيف التي أضافها

المسلمون إلى مجال الدراسات الكلامية، وإذا كانت الخاتمة كالمقدمة في الأهمية، فلنختتم بمنهج التصنيف في الفرق كلامنا على ما استطعنا الوقوف عليه من مناهج التصنيف في علم الكلام.

ويبدو أنه لم يكن معروفا في الثقافات والديانات السابقة على الإسلام على ما أفاده آدم ميمز مؤرخا لمنهج التصنيف هذا من التصنيف حيث يقول: ((كان تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى هو التسامح الذي لم يسمع بمثله في العصور الوسطى سببا في أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل، ولم تكن نشأة هذا العلم من جانب المتكلمين، ذلك أن النوبختي وهو مؤلف أول كتاب له شأن في الآراء والديانات كان من نقلة كتب اليونان إلى لسان العرب، وكذلك ألف المسعودي كتابين في الديانات، ولم يكن المسعودي متكلمًا، ثم جاء المسيحي (ت ٤٢٠ هـ) وكان من مؤلفاته: درك البغية في وصف الأديان والعبادات، وهو كتاب مطول ويقع في ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة... ثم أقبل على البحث في الملل بعض المتكلمين المياليين إلى معرفة ما غاب عنهم، فمن ذلك كتاب الملل والنحل لأبي منصور البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، ثم جاء ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) فألف كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وفي أوائل القرن الخامس ألف البيروني (ت ٤٤٠ هـ) كتابه المسمى بتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة... ومما ينبغي أن نلاحظه أن عقيدة مؤرخي النحل كانت في الغالب موضعا لشكوك الشاكين وطمعهم))<sup>(٢)</sup>.

لكن ينبغي حمل كلام آدم ميمز على التصنيف في الملل والنحل الذي يعتنى بملل غير الإسلام ولا يختص بمقالات

الإسلاميين، وإلا سنجد في الفترة التي أرخ بها وقبلها عشرات من الرسائل في الرد على بعض أو كثير من الفرق الإسلامية. ومن المعالم الأساسية في هذه الطريقة في التصنيف أن المعتزلة والشيعة هم الذين علموا أهل الفرق الأخرى رد أقوال خصومهم إلى أصول مسيحية أو يهودية أو فلسفية<sup>(٣)</sup>، ومن الممكن استخدام هذه الفكرة كمعيار لنقد نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وتحديد زمن المؤلف من خلال هذه الفكرة.

كما قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة، بل يكاد يكون السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو

مناهضة الغنوص<sup>(٤)</sup>.

ومن جهة أخرى فقد أمر الخليفة العباسي المهدي علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة.

كما يقرر الشيخ الكوثري أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة، وقد وافقه على ذلك الدكتور النشار حيث يرى

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ح ٣٥).

(٢) آدم ميمز، الحضارة الإسلامية، (١/٣٦٦ - ٣٦٨).

(٣) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٦٦).

(٤) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢١٠)، وقد ذكر مجموعة من الكتب التي ظهرت كرد على العقائد الغنوصية.

أن المعتزلة هم أول مدرسة كلامية إسلامية، وقد توصلوا إلى كثير من أصولهم ومسائلهم من كفاهم للمانوية<sup>(١)</sup>. كما أن حركة التأويل العقلي في الإسلام إنما كانت رد فعل لمذهب مقاتل والمقاتلية<sup>(٢)</sup>، ومن المعروف عن مقاتل أنه غالى في التجسيم، وكانت لآراء مقاتل وأصحابه العقيدية<sup>(٣)</sup> أثرها الذي لا ينكر في التصنيف في علم الكلام. فمن أصحاب مقاتل مثلاً: أبو عاصم خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤ هـ)، وكان حشويًا، وله كتاب: الاستقامة، في تدعيم آراء المقاتلية، وهو من أقدم ما كتب في هذا الباب، وقد اعتمد عليه الملطي (ت ٢٧٧ هـ) في كتابه التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع، والذي سقط في الحشو والتشبيه والتجسيم<sup>(٤)</sup>، وإن كان يعد من أقدم المصادر العقائدية بين أيدي الباحثين، ويمثل مرحلة الخلاف بين جهم وبين الحشوية والمشبهة<sup>(٥)</sup>.

ولا يقتصر منهج التصنيف هذا على رد الفرق والطوائف فحسب بل يمتد إلى رد مذهب متكلم من المتكلمين على حدة، وهو قريب من منهج التصنيف بناء على الشخصيات والذي نجده في الدراسات المعاصرة، فقد اعتنى المصنفون المتقدمون في علم الكلام بالرد على بعض المتكلمين على حدة ممن اشتهر ببعض المذاهب المخالفة، كالنظام المعتزلي فقد رد عليه العديد من المتكلمين سواء من المعتزلة أو من أهل السنة، يقول البغدادي: ((وقد قال بتكفيره (يعنى بتكفير النظام) أكثر شيوخ المعتزلة منهم أبو الهذيل (يعنى العلاف) فإنه قال بتكفيره في كتابه المعروف بالرد على النظام، وفي كتابه عليه في الأعراض، والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ... وكفره الجبائي... وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبائع، ومنهم الإسكافي له كتاب على النظام كفره فيه في أكثر مذاهبه، ومنهم جعفر بن حرب صنف كتابا في تكفير النظام بإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ، وأما كتب أهل السنة والجماعة في تكفيره فالله يحصيها، ولشيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله في تكفير النظام ثلاثة كتب، وللقلانسي عليه كتب ورسائل، وللقاضى أبي بكر محمد بن أبي الطيب الأشعري (يعنى الباقلاني) رحمه الله كتاب كبير في بعض أصول النظام...))<sup>(٦)</sup>. فبغض النظر عن موقفنا من قضية التكفير، وعن الرأي السليم الموافق لعقيدة أهل السنة من آراء النظام، فإن رجلا استطاع أن يحرك الحياة العلمية بهذه الصورة، وينتج حوله وضده مثل هذه المصنفات التي أثرت الفكر الإسلامي لجدير بالإعجاب.

ومن أواخر ما كتب في الفرق: تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي، والذي ردد فيه أقوال ابن تيمية<sup>(٧)</sup>. ومن جهة منهج التصنيف فإن هناك حديثا نبويا واردا أثر تأثيرا بالغا في الموقف التصنيفي من الفرق، وهو حديث ((تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي))<sup>(٨)</sup>، مما يعد نموذجا واضحا على مدى تأثير النصوص الدينية على منهج التصنيف في العلوم، حيث اتخذ هذا الحديث - عند كثيرين من المصنِّفين في الفرق - أساسا للتصنيف.

فقد أثار هذا الحديث - كما يقول الدكتور عبد الحلیم محمود - تفنن كثير من مؤرخي الفرق الإسلامية، فخيّل

(١) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢١٠).

(٢) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٨٩).

(٣) انظر عرضا لها: أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٨٩ - ٢٩٢).

(٤) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٩١).

(٥) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٥١).

(٦) البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٨٠).

(٧) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٣٣٣ - ٣٣٥).

(٨) الحديث أخرجه الترمذی (٢٦٤١) وضعفه.

إليهم أنه من المحتمل عليهم أن يبالغوا بالفرق الحد الذي ذكر في هذا الحديث، والشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) ذكر هذا الحديث في مستهل كتابه الملل والنحل، ثم أخذ في تعداد الفرق وحصرها في العدد المذكور، وكأنه قد تيقن أن سوف لا تنشأ حقيقة فرق بعده... وقد صنع كثير غيره صنيعه في حصر هذه الفرق...<sup>(١)</sup>. ثم أخذ رحمه الله في انتقاد هذه الفكرة، ثم طرح منهجا جديدا لتصنيف الفرق الدينية.

ومنهج التصنيف المقترح من الدكتور عبد الحلیم محمود يعد نموذجا واضحا لمدى التأثير المباشر للموقف الفلسفي والفكري على منهج التصنيف في فرع ما من فروع العلم. والدكتور عبد الحلیم محمود في طرحه المقترح لتصنيف الفرق مبنى على التفريق بين الأحزاب الدينية التي لا شأن لها - باعتبارها أحزابا - بالعقائد إلا عرضا كالشيعة والخوارج، وبين الفرق الدينية التي لا شأن لها - باعتبارها فرقا - بالحكم (يعنى السياسى) إلا عرضا كالمشبهة والمعتزلة والأشاعرة ومدرسة ابن تيمية، التي تعتبر فقط هي الفرق الدينية في رأى الدكتور عبد الحلیم محمود وبناء على طرحه الذي اقترحه، مدلا عليه بأن الفرق الدينية إنما نشأت من التفكير فى الدين، واستقلت كل فرقة برأى يتصل بالعقيدة يخالف رأى غيرها، بينما نشأ الحزب من الاختلاف السياسى حول الإمامة، ولهذا نجد من هو شيعى الحزب، معتزلى العقيدة أو سنيها، شافعى المذهب أو حنفيها. أما المرجئة ففي رأيه ليست بحزب ولا فرقة بل نزعة، مجرد نزعة تدعو إلى السلامة، أما الجهمية فأیضا ليست فى رأيه بحزب ولا فرقة بل فكرة، فهي فكرة فردية فى رأس جهنم بن صفوان لا ترقى أن تعد فرقة دينية<sup>(٢)</sup>. وسوف نتعرض بشيء من التحليل لمناهج التصنيف فى الملل والنحل والمقالات عند كل من الإمام الأشعري، والبغدادي، والشهرستاني، وابن حزم.

ولكن قبل أن نشعر فى الوقوف على مناهج التصنيف فى هذا الفن من العلم، نذكر بعض الفوائد المتناثرة التى وقفنا عليها أثناء البحث، والتي ربما كشفت عن شيء من مناهجهم فى هذا الصدد، فمن ذلك:

١ - قول الشيخ عبد السلام اللقاني والشيخ الباجوري فى أثناء شرحهما على جوهرة التوحيد عن الكلام عن قضية الكسب: ((وانما صرح بالرد على كل من الجبرية والمعتزلة... لأن القوم لا يكتفون فى مقام رد المذاهب الفاسدة إلا بالتصريح))<sup>(٣)</sup>. فأشاروا إلى قاعدة مهمة أنه ينبغى التصريح بوضوح عند الرد على المذاهب الفاسدة، وألا يكون الرد عليهم بالإيماء أو الإشارة أو التنبيه من طرف خفى، بل لا بد من التصريح.

٢ - يذكر الفخر الرازى كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ويقول: ((إنه كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه، إلا أنه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى الفرق بين الفرق من تصانيف الأستاذ أبى منصور البغدادي، وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الأكمل، ثم إن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب، فلهذا السبب وقع الخلل فى نقل هذه المذاهب، وأما حكايات أحوال الفلاسفة فالكتاب الوافى هو الكتاب المسمى صوان الحكمة، والشهرستاني نقل شيئا قليلا منه، وأما أديان العرب فمقول من كتاب أديان العرب للجاحظ، الذى هو من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستاني...))<sup>(٤)</sup>. فيؤكد الفخر الرازى هنا

(١) أ/د عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٧٢ - ٧٣) باختصار.

(٢) راجع: أ/د عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٧٣ - ٨٦).

(٣) انظر: عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، إتحاف المرید شرح جوهرة التوحيد، ومعه حاشية الأمير، ص ١٠٦. وشيخ الإسلام الباجوري، تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٦٥.

(٤) الفخر الرازى، المناظرات، (ص ١٥٤ - ١٥٥).

على ضرورة عدم التعصب، والتدقيق في المصادر التي ينقل منها المصنف في الملل والفرق مذاهب الآخرين.

٣- قدم المسلمون مدخلين أساسيين في منهج التصنيف في علم الملل والنحل:

أولهما- مدخل التصنيف بناء على القائل، وهو ما نجده عند الأشعري في مقالات الإسلاميين، والبغدادى في الفرق

بين الفرق، والشهرستاني في الملل والنحل.

ثانيهما - مدخل التصنيف بناء على المقولة، وهو ما نجده عن ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل.

والحقيقة أن البحث العلمي في مجال الملل والنحل يحتاج إلى المدخلين معا، فمن أراد دراسة مقولة بعينها سيصير من

الصعب عليه تحصيلها من خلال المدخل المبني على الفرق ما لم يتبعها تتبعا من خلال موقف الفرق المختلفة منها، وهنا

يساعده منهج تصنيف ابن حزم على غرضه، ومن أراد الوقوف على رأى فرقة فرقة يصير منهج التصنيف الأول أكثر ملاءمة له

من منهج تصنيف ابن حزم.

#### أ- منهج التصنيف في الفرق عند الشيخ أبي الحسن الأشعري:

١) يقدم الإمام الأشعري منهجا واضحا للتصنيف في علم الفرق والمقالات، وذلك في مقدمته لكتابه مقالات

الإسلاميين، حيث يقول رحمه الله تعالى: ((... ١- لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب

والمقالات. ٢- ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات من بين مقصر فيما

يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفه. ٣- ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشيع على من يخالفه. ٤-

ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين. ٥- ومن بين من يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن

الحجة تلزمهم به. ٦- وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين. ٧- فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما

التمست شرحه من أمر المقالات، واختصار ذلك، وترك الإطالة والإكثار))<sup>(١)</sup>.

٢) وفي ضوء النص السابق نستطيع أن نستخلص منهج التصنيف في المقالات عند الشيخ الأشعري والذي وصفه

بأنه سبيل الربانيين الفطناء المميزين، ويتمثل ذلك في النقاط التالية: ١- عدم التقصير في حكايات المذاهب والمقالات

وعدم الغلط فيها. ٢- التقصي في رواية الاختلاف. ٣- عدم التزيد على المخالف وعدم إضافة شيء إلى قوله لإضعافه.

٤- التزام الاختصار وترك الإكثار.

٣) هذا هو منهج تصنيف الأشعري في علم المقالات من الناحية النظرية، بينه ونص عليه بوضوح في مقدمة كتابه،

والتزم تطبيقه تماما في ثنايا عمله، حيث تعرض باختصار وتركيز إلى مذهب الإسلاميين، يعرف بكل فرقة، ويذكر في جمل

قصيرة أهم ما يميز كل فرقة، دون أن يناقشها في ذلك، أو يرد عليها، وهذه هي السمة البارزة لمنهجه في التصنيف ((معرفة

الديانات والتمييز بينها، ومعرفة المذاهب والمقالات))، فهو يقتصر في عمله على الوصف الكاشف المحصل للمعرفة، دون

النقد والتحليل ومناقشة الأدلة.

٤) مهد الأشعري بين يدي ذكر المقالات ببعض التمهيدات الضرورية: ١- أول ما حدث من الاختلاف بين

المسلمين. ٢- بيان إجمالي بالفرق حيث اختلف المسلمون عشرة أصناف: الشيع والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية

(١) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ١).

والضرارية والحسينية والبكرية والعمامة وأصحاب الحديث والكلائية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان<sup>(١)</sup>، فهذه هي رؤوس الفرق التي سيعرض الأشعري لمقالاتها، مع بيان ما تفرقت إليه من طوائف وأصناف، وبيان ما يميز كل صنف منها.

٥) عرض الأشعري للشيعة أولا وفرقها بما أنها أول خلاف حدث بين المسلمين، فوضح أن الشيعة ثلاثة أصناف:

الغالية - الرافضة - الزيدية، ثم أخذ في عرض كل صنف منها، وما تفرقت إليه من فرق، مع بيان ما أهم ما يميز كل فرقة من آراء كلامية.

٦) يتنوع درجة اهتمام الأشعري بفرقة من الفرق بحسب أهميتها، وانتشارها، وكثرة أتباعها، وليس بحسب خطورة آرائها، فالغالية من الشيعة وهم الصنف الأخطر، تعرض لهم بصورة أقل من الرافضة الإمامية الأكثر عددا وانتشارا، وليس التنوع من حيث الحجم فحسب، بل أيضا من حيث العناية أكثر بالتفاصيل الكلامية، فبينما أجمل الكلام على الغالية وفرقها فسردها وبين منشأ كل فرقة وأهم ما يميز فكرها باختصار، فإنه عند عرضه للرافضة سردها كذلك مبينا منشأها وأهم ما يميز فكرها، ثم عاد فذكر أهم المسائل الكلامية التي لفرق الرافضة فيها موقف خاص، مرتبا ذلك على مسائل الكلام فذكر أولا موقفهم من الإمامة - التجسيم - القدرة الإلهية - الصفات الإلهية - البداء - خلق القرآن - ... إلى غير ذلك من المسائل. ثم توسط في عرضه للزيدية وفرقها، فذكر أولا أيضا فرقها ومنشأها فرقة فرقة، ثم عرض لبعض مسائل علم الكلام التي لفرق الزيدية موقف فيها<sup>(٢)</sup>.

٧) اهتم الأشعري في خاتمة حديثه عن الرافضة أن يذكر شيئا من لطيف مسائل علم الكلام عند الرافضة، وأهم رجالهم ومؤلفي كتبهم<sup>(٣)</sup>، محاولا الوصول بذلك إلى تصور كامل لمقالاتهم ومصادرهم المصنفة المعتمدة، وأهم متكلميهم.

٨) وبعد أن يفرغ الأشعري من الشيعة وأصنافهم وفرقهم، يختم مقالات الرافضة بخاتمة تاريخية في ((ذكر من خرج من آل النبي صلى الله عليه وسلم))، يعني خرج على ولي الأمر أو الخليفة القائمة سواء في عهد الأمويين أو العباسيين، بادئا بذكر خروج الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه على يزيد بن معاوية، منتهيا بذكر خروج ((المقتول على الدكة بأرض الشام، فظفر به المكتفى بالله (الخليفة العباسي) بعد حروب ووقائع))، وبهذه الخاتمة التاريخية فيمن خرج من آل البيت تم الكلام على الرافضة عند الأشعري<sup>(٤)</sup>.

٩) يمتاز أسلوب الأشعري بعفة اللسان جدا، وعدم الاستطالة على الخصم كائنا ما كان، وقائلا ما قال، وهو ما سبق وأشرنا إليه في قولته لأحد تلاميذه وهو على فراش الموت، ومن أمثلة ذلك قوله في الغالية من الشيعة: ((... فمنهم الغالية، وإنما سموا الغالية لأنهم غلوا في علي، وقالوا فيه قولاً عظيماً))<sup>(٥)</sup>.

### ب- منهج التصنيف في الفرق والملل عند الملطي:

الملطي هو صاحب كتاب (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)، والذي يعتبر من أقدم ما وصلنا في شرح أحوال الفرق، وقد حوى من الفرق ما لم يذكره باقي كتب الملل والنحل، وقد رتب المؤلف كتابه على أربعة أجزاء لم يبق منهما إلا

(١) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٢ - ٥).

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، حيث تعرض للغالية في (ص ٥ - ١٦)، بينما تعرض للرافضة من (ص ١٦ - ٦٤)، ثم عرض للزيدية (ص ٦٥ - ٧٥).

(٣) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٦٢ - ٦٤).

(٤) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٨٥).

(٥) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٥).

الثالث والرابع فحسب، ويظهر من إحصاءاته أن الجزئين الأول والثاني عن فرق اليهود والنصارى، أما القسم الموجود منه ففي بيان الفرق الإسلامية، وتجده يذكر كثيرا من الفرق التي لم يذكرها عبد القاهر البغدادي، ومن سار سيره، وينفرد بأنباء عنهم، ثم تراه يذكر كثيرا من الفرق بأسماء على خلاف أسماء ذكرهم بها باقي أصحاب كتب الفرق، وذلك تبعاً لمصادره التي ليست بأيدينا في زمننا هذا، كما فعل في اسم الشَّحام المعتزلي، وفي أسماء رؤساء الصُّفوية والأزارقة، والأباضية، والصلَّانية من الخوارج، واستعراض مثل هذا الاختلاف مما يهم الباحث المستقصى ليتبين عنده من هو الغالط ومن هو المصيب، ثم توسَّعه في تراجم بعض زعماء المعتزلة مما لم يُرَ في كتاب سواه، وكلامه في فرق الزنادقة وأصناف الروحانيين منهم، وطوائف الروافض والخوارج مما يسترعى الأنظار. لقد ذكر المؤلف أربع فرق للزيدية، وجعل الفرقة الرابعة منهم معتزلة ببغداد، واستطرد هكذا إلى ذكر المعتزلة فشرح الأصول الخمسة، وترجم لكثير من شيوخهم بتوسع لا يوجد في غير هذا الكتاب، وأفاض في بيان وجوه الخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، وحججه في البحوث الكلامية نيرة المعالم غالباً، إلا أنه كثير الاتباع لخشيش بن أصرم ومقاتل بن سليمان (وهما حشويان) فيبعدانه عن الجادة<sup>(١)</sup>.

وبالإضافة إلى ما تقدم فمن الملاحظات على منهجه في التصنيف والتي يمكن ذكرها:

١ - السقوط في الحشو والتجسيم.

٢ - الخطأ في نقل المذاهب.

٣ - التناقض في الكلام مثل اتهامه للجهمية بالحلول والاتحاد، وقد تبعه على ذلك ابن تيمية حيث حاول وصل الحلولية بالجهمية<sup>(٢)</sup>.

**ج- منهج التصنيف في الفرق عند البغدادي:** يتخذ البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) وهو صاحب كتاب (الفرق بين

الفرق)، موقفاً متشدداً من المخالفين، بما يتجاوز التاريخ المجرد، كما أن تعويله في عزو الآراء إلى الفرق على كتب الخصوم، مما يوقعه - على ما يرى الشيخ الكوثري - في بعض الأخطاء، ولو اقتصر في العزو على ما وجدته في كتب أهل الفرق أنفسهم لكان أحوط، لأن الخصم قد يعزو إلى خصمه ما لم يفه به من الآراء مما يعده لازم قولهم، في حين أنه ليس بلازم قولهم لزوماً بيننا، فلا يصح إلزامهم به، ولا سيما عند تصريحهم بالتبري من ذلك اللازم<sup>(٣)</sup>.

ويعتبر عبد القاهر البغدادي أحد الرجال الذين انتصروا للمذهب الأشعري في القرن الخامس، ومن خصائص منهجه في التصنيف<sup>(٤)</sup>:

(١) ميله إلى التعصب للأشعرية، مع التحامل على المعتزلة. ويحاول الشيخ الكوثري تبرير هذا بأن ذلك شأن حراس العقيدة، والحراسة غير التاريخ المجرد<sup>(٥)</sup>.

(٢) يُنتقد على منهج تصنيف البغدادي تعويله في عزو الآراء إلى الفرق على كتب الخصوم، مما يوقع في أخطاء، ولو اقتصر في العزو على ما وجدته في كتب أهل الفرق أنفسهم لكان أحوط وأقوم للحجة، إلا أن ذلك - فيما يرى الشيخ الكوثري - لا ينبغي أن ردوده وجهية وسهامه مصيبة في المقتل على تقدير ثبوت تلك الآراء من الخصوم، فإذا وجد في زمن

(١) الكوثري، مقدمة كتاب التبيين والرد للملطي، (انظر: مقدمات الكوثري، ص ١٩٥ - ١٩٩).

(٢) د/أ على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٣٥٢).

(٣) الكوثري، المقدمات (ص ١٤٩-١٥٠).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٥١). وللتوسع بخصوصه: د/ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٣٤-٦٧٨).

(٥) الشيخ الكوثري، المقدمات، (ص ١٤٩).

ما من يقول بها فالسهام تصيبه في مقتل، وعلى كل حال ففي ذلك جودة التدريب على طرق الردود الناجحة<sup>(١)</sup>.

٣) ولهجته هنا حادة عنيفة في عرضه لسائر المذاهب المخالفة عدا مذهب أهل السنة بعكس لهجته في كتاب أصول الدين فموضوعية هادئة.

٤) وقد أتى تأليفه للكتاب إجابة لبعض تلاميذه في شرح معنى الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم في افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية، وقد قسمه خمسة أبواب نص عليها في مقدمته<sup>(٢)</sup>: ((١- باب في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة. ٢- باب في بيان فرق الأمة على الجملة ومن ليس منها على الجملة. ٣- باب في بيان فضائح كل فرقة من فرق الأهواء الضالة. ٤- باب في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه. ٥- باب في بيان الفرقة الناجية وتحقيق نجاتها وبيان محاسن دين الإسلام)).

٥) يقسم البغدادي كل باب - فيما عدا الباب الأول - إلى عدة فصول، متفاوتة بحسب طبيعة كل باب، ويذكر في مدخل كل باب خطة الباب، وتراجم فصوله كاملة، بحيث يصير القارئ على بينة مما هو مقدم عليه.

٦) ويقوم منهج تصنيف البغدادي للفرق بصفة على عامة على اعتبار الفرقة أو الملة هي مدخل للتصنيف وليس الموضوع، ومنهج التصنيف الذي اتبعه البغدادي هو منهج التصنيف الأكثر شيوعا، نجده عند الإمام الأشعري، كما نجده عند الشهرستاني، فالباب الثالث الذي خصه البغدادي لبيان تفصيل مقالات فرق الأهواء يشتمل على ثمانية فصول ذكر تراجمها - كعادته - في مدخل الباب<sup>(٣)</sup> مما يوضح أساس التصنيف عنده: ((١- فصل في بيان مقالات فرق الرفض. ٢- فصل في بيان مقالات فرق الخوارج. ٣- فصل في بيان مقالات فرق الاعتزال والقدر...))، وهكذا. ويجعل لكل فصل مدخل أيضا يورد أسماء الفرق المندرجة فيه إجمالاً وعلى ترتيب ما سيذكره تفصيلاً في الفصل، وعندما يبدأ بالحديث التفصيلي عن هذه الفرق فإنه يتكلم باختصار عادة، مع بيان أهم ما يميزها، وربما أطال النفس في الكلام على بعض الفرق الأكثر أهمية.

٧) وفي الباب الأخير من الكتاب أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة، وهذا العرض يتفق تماما مع ما يورده في كتابه الآخر (أصول الدين)، ويبين في هذا القسم الأصول الخمسة عشر التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة، تمشيا مع رقم (١٥) الأثير عنده، ولكن هذا القسم مجرد تقرير لمذهب أهل السنة دون بيان الآراء المخالفة، ودون سرد الحجج المؤيدة لأقوال أهل السنة، ومن شاء عرضا واضحا متنسقا مجردا من الجدل لمذهب أهل السنة لما وجد خيرا منه فهو أوضح وأوجز وأدق عرض لعقيدة أهل السنة في هذه الصورة المجردة، والتي صارت بمثابة عقيدة أهل السنة كافة إلى يومنا هذا.

#### د - منهج التصنيف في الفرق عند ابن حزم:

يقدم ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) من خلال كتابه الفصل بين الملل والنحل كتابا منهجيا من الطراز الأول، ولا يعد من المبالغة في شيء القول بأن ابن حزم بما قدمه من منهج لنقد النص الديني قد أثر تأثيرا بالغا في هذا المجال من الدراسات، وأرسى الدعائم التي استند عليها الفكر الغربي في نقده لنصوصه الدينية، وأسهم ابن حزم بذلك إسهاما واسع

(١) الشيخ الكوثري، المقدمات، (ص ١٤٩ - ١٥٠، ١٥٤).

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٨).

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٢٢).

المدى في النهضة الفكرية والفلسفية التي قامت عليها الحضارة المعاصرة<sup>(١)</sup>. ومن الممكن أن تناول منهج تصنيف ابن حزم بإيجاز فيما يلي:

(١) لقد نص ابن حزم على منهجه في التصنيف بوضوح ناقداً مناهج من تقدمه في التصنيف في الملل والنحل دون أن يعين أحداً بعينه، حيث يقول<sup>(٢)</sup>: ((... أما بعد فإن كثيراً من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً، فبعضهم أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، قاطعاً دون العلم، وبعض حذف وقصّر، وقلل واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف لنفسه في آن يرضى لها بالغبن في الإبانة، وظالماً لخصمه في آن، لم يوفه حق اعتراضه، وباخسا حق من قرأ كتابه إذ لم يفند به غيره، وكلهم... عقد كلامه تعقيداً، يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلق على المعاني من بعد، حتى صار ينسى آخر كلامه أولاً، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملاً منهم غير محمود في عاجله وآجله...)).

ففي الكلام السابق يبدأ ابن حزم بنقد جهود من قبله، مما يوضح السبيل التي ينبغي أن يسير عليها أي مصنف في علم سبق إليه، فلا ينبغي أن يقدم قبل أن يدرس ويفحص جهود من سبقوه، ويحيط بها علماً ونقداً، حتى يكمل هذه الجهود، ويستطيع أن يقدم ما يدفع بالبحث العلمي إلى الإمام.

ثم يذكر ابن حزم بعد ذلك منهجه في التصنيف الذي ارتآه فيقول<sup>(٣)</sup>: ((فجمعنا كتابنا هذا مع استخارتنا الله عز وجل في جمعه، وقصدنا به إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية، أو الرجعة إلى الحس من قرب أو من بعد، على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً، مخرجة إلى ما أخرجت له، وألا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط، إذ ليس الحق إلا ذلك، وبالغنا في بيان اللفظ، وترك التعقيد)). إذن فمنهج ابن حزم الكلامي يقوم على البرهان لا على الجدل، وهو بذلك أقرب إلى الفلاسفة في انتقادهم للمنهج الكلامي الجدلي منه إلى المتكلمين. وإذا لاحظنا تقدم ابن حزم بالزمان على الغزالي وابن رشد وهم أشهر من نقدوا المنهج الكلامي، وأضفنا إلى ذلك ما يمكن رصده في العديد من مقدمات المصنفين في علم الكلام من اتجاه المتكلمين في هذه الفترة وقبل اختلاط الكلام والفلسفة إلى جهة البرهان والبحث عن الدلائل القطعية واليقينية والبرهانية لا الجدلية، علمنا أن البيئة العلمية كانت مهيئة تماماً لما قدمه ابن حزم من نقد للمتكلمين، تـ لاه الغزالي

فابن رشد والفخر الرازي.

(٢) يقوم منهج التصنيف في الفرق عند ابن حزم على أساس مغاير لما جرى عليه الأشعري ومن تبعه كالبغدادي

(١) للتوسع بهذا الخصوص يراجع: أ/د محمد عبد الله الشرفاوي، في مناهج البحث - منهج نقد النص بين ابن حزم واسينيوزا، وقد حرص أستاذنا الدكتور الشرفاوي - وبحسب عبارته ص ٤ - فيه على بيان الأصول أو القواعد المنهجية التي وظفها كل من ابن حزم واسينيوزا في هذا، مع الإشارة إلى التقارب والتباين بينهما، دونما إغراق أو إسراف في الوقوف عند ظاهرة التأثير والتأثر، ولقد أظهر البحث خيطاً من الخيوط التي تربط الفكر الإنساني بعامة، والإسلامي والغربي منه على الخصوص، منتهياً في نتائج إلى البحث (ص ٦٩ - ٧٠) أنه إذا وجد ثمة فروق بين ما اتبعه ابن حزم واسينيوزا في النقد الخارجي للنص، فإن النقد الداخلي عند اسينيوزا جاء متشابهاً بل متطابقاً في أهم النقاط مع ابن حزم، بحيث يمكن القول بأن اسينيوزا في نقده الداخلي لقد لخص وهذب ونسق وعمق الحيثيات التي أوردها ابن حزم من قبل، ثم انتهى إلى نفس النتائج، بل إنه صاغها أحياناً بنفس عبارة ابن حزم.

(٢) ابن حزم، الفصل والنحل، (٣٥/١).

(٣) ابن حزم، الفصل والنحل، (٣٦/١).



والشهرستاني من ترتيب المقالات على الفرق، بينما رتب ابن حزم كتابه ترتيباً موضوعياً على أساس المقولة فيورد المقولة ويذكر تحتها اختلاف الفرق والملل والنحل فيه.

(٣) يبدأ ابن حزم كتابه العظيم بذكر رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام، ويوضح أنها ست، ثم تتفرق كل فرق من هذه الفرق الست على فرق، سيذكر جماهيرها، يقول<sup>(١)</sup>: ((فالفرق الست التي ذكرناها على مراتبها في البعد عنا: أولها: مبطلو الحقائق، وهم الذين يسميهم المتكلمون السوفسطائية. وثانيها: القائلون بإثبات الحقائق إلا أنهم قالوا: إن العالم لم يزل، وأنه لا محدث له ولا مدبر. وثالثها: القائلون بإثبات الحقائق، وأن العالم لم يزل، وأن له مدبراً لم يزل. ورابعها: القائلون بإثبات الحقائق، وقال بعضهم: إن العالم لم يزل، وقال بعضهم: بل هو محدث، واتفقوا على أن له مدبرين لم يزلوا، وأنهم أكثر من واحد، واختلفوا في عددهم. وخامستها: القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث، وأن له خالقاً واحداً لم يزل، وأبطلوا النبوات كلها. وسادستها: القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث، وأن له خالقاً لم يزل، وأثبتوا النبوات، إلا أنهم خالفوا في بعضها فأقروا ببعض الأنبياء عليهم السلام، وأنكروا بعضهم)).

إذن أساس منهج التصنيف عند ابن حزم - وبحسب النص السابق - يقوم على عدة أمور:

أولها: الترتيب على المقولة لا على القائل. ثانيها: اعتبار مدى القرب والبعد من دين الحق أساساً للترتيب

الداخلي للفرق. ثالثها: تفصيل المقولات بطريقة منهجية وبناء على الموقف الفلسفي من ثلاثة نظرية فلسفية

أساسية: نظرية المعرفة، والعالم، والإله. رابعها: أنه مع سير ابن حزم مرتباً لهذه المقولات من الأبعد إلى

الأقرب على ما نص عليها، فإننا نلاحظ أنه سار من النفي إلى الإثبات، وسار من البساطة إلى التركيب.

(٤) يعتنى ابن حزم قبل أن يتكلم بالتفصيل على هذه المقولات الست وأصحابها أن يورد باباً مختصراً جامعاً<sup>(٢)</sup> في

ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل ما اختلف فيه الناس وكيفية إقامتها، محيلاً من أراد التوسع على كتابه (التقريب في حدود الكلام).

(٥) وبعد أن يفرغ ابن حزم من فرق غير الإسلاميين في المجلد الأول كله وتلثي المجلد الثاني، يشرع<sup>(٣)</sup> في الفرق

الإسلامية، فيقول: ((فرق المقرين بملة الإسلام خمسة، وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج، ثم

افتقرت كل فرقة من هذه على فرق))، ثم عقد فصلاً<sup>(٤)</sup> لبيان ما اعتمدت عليه كل فرقة من هذه الفرق فيما اختصت به،

فيذكر المقولة التي اختصت به كل فرقة وميزتها عن غيرها، ليخلص من ذلك إلى عدة مقولات دار عليها خلاف الإسلاميين

فيقول<sup>(٥)</sup>: ((ونحن نبتدئ من هنا إن شاء الله تعالى بالكلام في المعاني التي هي عمدة ما افترق المسلمون عليه، وهي:

التوحيد، والقدر، والإيمان، والوعيد، والإمامة، والمفاضلة، ثم أشياء يسميها المتكلمون اللطائف، ونورد كل ما احتجوا به،

ونبين بالبراهين الضرورية إن شاء الله تعالى وجه الحق في كل ذلك...)).

هـ - منهج التصنيف في الفرق عند الشهرستاني (٥٤٨ هـ)<sup>(٦)</sup>: ألمَّ الشهرستاني بتاريخ الفرق الإسلامية

(١) ابن حزم، الفصل والنحل، (١/٣٦-٣٧).

(٢) ابن حزم، الفصل والنحل، (١/٣٨ - ٤٢).

(٣) ابن حزم، الفصل والنحل، (١/٢٦٥).

(٤) ابن حزم، الفصل والنحل، (٢/٢٦٩).

(٥) ابن حزم، الفصل والنحل، (٢/٢٧٥).

(٦) وللاستزادة بخصوص الشهرستاني وحياته وآرائه انظر هنا (ص ٤٤٣).

وآرائها إماما دقيقا، وعرضه عرضا أميناً في كتابه الملل والنحل، كما قدم لنا كتابه المهم نهاية الإقدام في علم الكلام، وقد تعود الإمام الشهرستاني في كتابه الشهير الملل والنحل أن يقدم المذاهب في صيغة هادئة، وإن كان قد خالف عادته في تقديمه لآراء الكرامية<sup>(١)</sup>، وقد اعتبره ابن السبكي خيراً كتاب صنف في الفرق<sup>(٢)</sup>، وقد أقر بأهميته العديد من المستشرقين حتى قال بعضهم: ((بواسطة الشهرستاني في كتابه الملل والنحل نستطيع أن نسد الثغرة التي في تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث))<sup>(٣)</sup>.

ونقدم أولاً أهم ما قدمه بعض الباحثين عن خصائص منهجه في دراسة الفرق، ثم نتبع ذلك بمنهجه في التصنيف في هذا الفن من العلم من خلال كلامه نفسه<sup>(٤)</sup>:

- ١) لم يقف الشهرستاني عند الفرق الكلامية، بل ضم إليها الفلاسفة.
- ٢) تمتع بثقافة فلسفية عميقة ومكتملة، كما يظهر تأثره بابن سينا، وإن عارضه ونقده.
- ٣) أبطل مع الأشاعرة التشبيه والتعطيل والأحوال.
- ٤) استخدم المنهج المقارن في دراسته، فيعرض آراء الفرق والفلاسفة، ويناقشها مناقشة تفصيلية.
- ٥) العناية بالترتيب المنطقي، حيث يضع التمهيدات والمقدمات أولاً ثم يأتي بمقصوده بعد ذلك.
- ٦) يرى الشهرستاني أن فرقة واحدة هي الناجية أبداً، فالحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، حيث تقتسمان الصدق والكذب، وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحد فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة.
- ٧) حرص كل الحرص على إيضاح منهجه، وبيان الفرق بينه وبين مناهج أصحاب المقالات الذين تعددت طرقهم في حصر الفرق الإسلامية دون اعتمادهم على قانون مستند إلى أصل ونص، وعلى قاعدة مخبرة عن الوجود. وأنكر عليهم الاسترسال في إيراد المذاهب كيفما اتفق، بينما قام منهجه على حصر القواعد في أربع هي الأصول الكبار، الأولى: الصفات والتوحيد فيها. الثانية: القدر والعدل فيه. الثالثة: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام. الرابعة: السمع والعقل والرسالة والإمامة. ويندرج تحت هذه الأصول فروع عديدة، فإذا انفرد واحد بمقالة من هذه القواعد عد مقالته مذهباً، وجماعته فرقة، وإن انفرد واحد بمسألة فلا تكون مقالته مذهباً ولا تعد جماعته فرقة، بل يدرج تحت واحد من الذين وافق مقالتهم في غير هذه المسألة التي خالف فيها، وبذلك لا تذهب المقالات إلى غير النهاية.
- ٨) وقد اختار الشهرستاني لنفسه منهجاً في طريقة تأليفه للكتاب، حيث وضع الرجال وأصحاب المقالات أصولاً، ثم أورد مذاهبهم في مسألة مسألة، وهذا بعكس ما ذهب إليه البعض في منهج التصنيف من وضع المسائل أصولاً، ثم إيراد مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة في كل مسألة.

٩) غرض الشهرستاني في تأليف كتابه الملل والنحل حصر المذاهب مع الاختصار، بحيث يستوعب مقالات أهل العالم من لدن آدم عليه السلام إلى زمان الشهرستاني، دون أن يشذ من أقسامها مذهب، وكتب تحت كل باب ما يليق به ذكراً، ليعرف سبب وضع لفظ ما لباب معين، كما كتب تحت كل فرقة ما يعم أصنافها مذهباً واعتقاداً، وتحت كل صنف

(١) أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (١/٢٩٧).

(٢) نقله الوكيل في مقدمة تحقيق الملل والنحل (١/٣).

(٣) نقله الأستاذ عبد العزيز الوكيل في مقدمة تحقيقه لكتاب الملل والنحل، (١/٣) عن هابروكر الألماني.

(٤) راجع: - د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٥٣). - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي، (ص ٢٩ - ٣٣). - أ/د محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي (ص ٣٩ - ٥٢) باختصار.

جميع ما يخصه وينفرد به عن أصحابه.

(١٠) لم يفت الشهرستاني أن يترجم لكثير من مشاهير المذاهب ترجمة صادقة مقنعة.

(١١) كما أنه بذل جهدا كبيرا في تصوير مذاهب من يتعرض لهم، فيكفي مثلا أنه قد لخص مذهب ابن سينا بأكمله من خلال اطلاعه على مؤلفات هذا الفيلسوف. ولقد كان تحليله للمذاهب الكلامية والفلسفية وعرضها دقيقا جدا، وموضوعيا للغاية، وهو ما يعكس فهما تاما ووعيا بمقالات أصحابها. وإن كان لم يخل من أخطاء في نقل العديد من المذاهب وآراء الفرق، وسواء فيما يتعلق بفلاسفة اليونان حيث يصور قدامائهم بأنهم مؤمنين موحدون، وهي صورة شائعة لهم عند مؤرخي الفلسفة الإسلاميين المتقدمين، أو فيما يتعلق بالفرق الإسلامية حيث تكلف تشيع الفرق استنادا إلى حديث ((تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة)) مما يفرض على إدانة عقائدية لاثنتين وسبعين فرقة منها، وفي ذلك بعد عن الموضوعية، وتعسف في تشيع الفرق.

(١٢) وهذا الأمر يوضح لنا الطابع الأساسي لمنهج الشهرستاني وهو الطابع النقدي<sup>(١)</sup>، ولقد آمن الشهرستاني بأن نقد آراء مفكر ما لا يستقيم ولا يحقق الغرض منه إلا إذا وقف الناقد على مضمون هذه الآراء والأفكار، وأبعادها ومراميتها، ولن يتسنى له ذلك إلا إذا توفر له فهم كامل بحقيقة المذهب والدوافع العقلية والضرورات المنهجية التي أسهمت في تكوينه، مما يحقق له كناقذ وضوح الرؤية تجاه المذهب الذي ينتقده، ومن ثم يصوب نقده تجاه ما هو أصل وأساس، ويضرب صفحا عما هو ثانوي هامشي. ولقد كانت دقته وحسه النقدي سمة تميز بها وفارق بها الغزالي، فهو وإن كان وافق الغزالي في معارضته للفلاسفة، إلا أنه لم يتجاوز حد النقد إلى حد التكفير كما فعل حجة الإسلام، وكان الشهرستاني أكثر تدقيقا في الكشف عن مغالطات الفلاسفة في تعبيراتهم وآرائهم.

(١٣) ورغم أنه صرح بأن هذا الكتاب يحوى ما وجده من مقالات أهل الملل والنحل وأنه نقلها على ما وجدها<sup>(٢)</sup>، وأنه لم يكن له فيها كثير تصرف سوى استيعاب المقالات والمذاهب كلها وحسن ترتيبها وجودة نقلها، مما يعتبر أسبق المحاولات لدراسة تاريخ الأديان، إلا أنه لم يخل من آراء ووجهات نظر نقدية يسوقها الشهرستاني خلال عرضه للمذاهب المختلفة كعلاقات أو إشارات عابرة تنبه الأذهان إلى بعض مواضع الضعف في هذه المذاهب.

(١٤) ومن الملاحظات المهمة حول منهج تصنيف الشهرستاني في الفرق أنه استخدم أسلوب المناظرة المتوهمة التي يسوق فيها الشهرستاني على لسان المتناظرين آراءه هو نفسه في موضوع المناظرة، ويظهر ذلك من خلال المناظرة الطويلة<sup>(٣)</sup> التي عقدها بين الصابئة الذين سُمهم بأصحاب الروحانيات وبين الحنفاء الذين يؤمنون بالنبوت، تلك المناظرة التي دارت حول مسألة النبوة، وضمنها الشهرستاني آراء وردوده الخاصة على الصابئة الذين ينكرون نبوة البشر ويفضلون الملائكة، وتطرق فيها لآرائه في النفس والتي يبدو فيها تأثره بآراء ابن سينا. وهذه الملاحظة جديرة بالانتباه لأنها تخالف منهجه العام في الكتاب الذي انتهجه في عرض مقالات الفرق مكفيا بتعليقات في غاية الإيجاز متسقا في ذلك مع غايته من الكتاب التي تعتمد على التأريخ دون النقد، فتأتي هذه المناظرات الجدلية الطويلة خروجاً عن ذلك النهج العام. ويقدم بعض الباحثين تفسيراً لهذا الملاحظة بأن الشهرستاني لم يشأ أن تبدو آراؤه الفلسفية صريحة في النسبة إليه في عصر

(١) للتوسع بخصوص الطابع النقدي عند الشهرستاني خصائصه ومصادره، راجع: أ/د محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي (ص ٥٣ - ٨٣).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، (٣/١١٠).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، (٢/٦٧-١٠٦).

ضمنت ظروفه سيادة المذهب الأشعري، وكانت فيه حملة الغزالي ضد الفلسفة المشائية<sup>(١)</sup>.

هذه هي أهم خصائص منهج التصنيف في الفرق عند الشهرستاني على ما قدمه لنا بعض الباحثين الذين خصوه بالدراسة، ونستطيع في ضوءها أن نقرأ نصوص الشهرستاني نفسه ونستخلص بعض الخصائص الأخرى أو نؤكد من خلال نصوصه على بعض ما سبق:

١ - يميز الشهرستاني بين ما هو الغرض، وما هو مقدمة، فيقول: ((وقبل الخوض فيما هو الغرض لا بد من أقدم خمس مقدمات))<sup>(٢)</sup>. واهتمامه في المقدمات ببيان الأسس المنهجية التي سببها تصنيفه، فالمقدمة الأولى: في بيان أقسام أهل العالم جملة مرسلة، والمقدمة الثانية: في تعيين قانون يبنى عليه تعدد الفرق الإسلامية، والمقدمة الخامسة في بيان السبب الذي أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب. وهذه المقدمات الثلاثة هي مقدمات فنية في صميم منهج التصنيف، أما المقدمتان الثالثة والرابعة فهما متعلقتان بعلم الملل والنحل نفسه من حيث منشأه، فالثالثة في بيان أول شبهة وقعت في الخليفة ومن مصدرها ومن مظهرها، والرابعة في بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية وكيفية انشعابها ومن مصدرها ومن مظهرها<sup>(٣)</sup>.

٢ - نجد عند الشهرستاني وعيا واضحا بمنهج التصنيف ومشكلاته، ووجوب قيامه على أسس واضحة، فيقول في: ((المقدمة الثانية: في تعيين قانون يبنى عليه تعدد الفرق الإسلامية: اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا في تعدد الفرق الإسلامية، لا على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعدد الفرق))، إذن فأساس منهج التصنيف في الفرق لا بد أن يستند على قانون ما - من وجهة نظره - وهذا القانون لا يخرج عن احتمالين: إما أن يستند إلى أصل ونص، وإما أن يستند إلى قاعدة مخبرة عن الوجود الواقع في اختلاف الفرق.

٣ - ثم يواصل الشهرستاني كلامه ليدل على ضرورة وجود ضابط تُصنَّفُ الفرق في ضوءه فيقول: ((ومن المعلوم الذي لا مراء أن ليس كل من تميز عن غير بمقالة ما في مسألة ما عُدَّ صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفراد بمسألة في أحكام الجواهر مثلا معدودا في عداد أصحاب المقالات، فلا بد إذن من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة، ويعد صاحبه صاحب مقالة)).

٤ - ثم ينتقد الشهرستاني المصنِّفين في المقالات أنه لم يجد عندهم ((عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مستمر)).

٥ - ثم يستبطن الشهرستاني قانونه هذا ويقرره بوضوح في أربع قواعد: ((القاعدة الأولى: الصفات والتوحيد فيها، وهي تشتمل على مسائل... القاعدة الثانية: القدر والعدل فيه، وهي تشتمل على مسائل... القاعدة الثالثة: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، وهي تشتمل على مسائل... القاعدة الرابعة: السمع والعقل والرسالة والإمامة، وهي تشتمل على مسائل... فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهبا وجماعته فرقة، وإن وجدنا واحدا انفراد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهبا، وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا

(١) أ/د محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي (ص ٤٣).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، (٩/١).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، (٩/١-١٠).

## الباب الثاني - الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في علم الكلام

بأقواله إلى الفروع التي لا تعد مذهباً مفرداً، فلا تذهب المقالات إلى غير النهاية؛ فإذا تعينت المسائل التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق الإسلامية وانحصرت كبارها في أربع بعد أن تداخل بعضها في بعض: القدرية - الصفاتية (=السلف وأهل السنة) - الخوارج - الشيعة، ثم يتركب بعضها مع بعض، ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة<sup>(١)</sup>.

٦- ثم يتناول الشهرستاني بعد ذلك أمراً مهماً في صميم منهج التصنيف، وهو طريقة ترتيب المادة العلمية عند المصنِّفين في الفرق، إما بأن يجعلوا المسائل الكلامية هي مدخل الترتيب، أو يجعلوا ذكر أصحاب الفرق هو المدخل فيقول: ((ولأصحاب كتب المقالات طريقتان في الترتيب: أحدهما أنهم وضعوا المسائل أصولاً، ثم أوردوا في كل مسألة مذهب طائفة طائفة، وفرقة فرقة. والثاني: أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولاً، ثم أوردوا مذاهبهم في مسألة مسألة. وترتيب هذا المختصر على الطريقة الأخيرة، لأنني وجدتها أضبط للأقسام وأليق بباب الحساب)).

ويشرح في مقدمة خاصة (الخامسة) مقصوده (باب الحساب = علم الرياضة)، ويضع من خلالها عدة أسس لمنهج التصنيف في الفرق عنده، منها: وجوب الحصر والاختصار، ومنها ضرورة العناية بأصول النظر وقواعد العقل بحيث لا تغطي الصنعة الكلامية على القواعد العقلية النظرية، فيقول: ((لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار، وكان غرضي من تأليف هذا الكتاب: حصر المذاهب مع الاختصار، اخترت طريق الاستيفاء ترتيباً، وقدرت أغراضى على مناهجه تقسيماً وتبويباً، وأردت أن أبين كيفية طرق هذا العلم، وكيفية أقسامه، لنلا يُظن بي أنى من حيث أنا فقيه ومتكلم أجنبى النظر في مسالكه ومراسمه أعجمى القلم بمداركه ومعامله، فأثرت من طرق الحساب أحكمها وأحسنها، وأقمت عليه من حجج البرهان أوضحها وأمتنها، وقدرتها على علم العدد)) ثم أفاض في بيان ذلك<sup>(٢)</sup>.

٧- ينتقل بعد ذلك إلى أساس آخر من منهج التصنيف عنده في الفرق، وهو المصادر والمراجع، فيؤكد على ضرورة الرجوع إلى كتب وأدبيات كل فرقة، وعدم التعصب، وأن مقصود هذا العلم عنده بيان الفرق، وليس تصحيح المقالات أو تضعيفها، فيقول: ((وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحاحه من فاسده، وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق، ونفحات الباطل))<sup>(٣)</sup>.

٨- ويؤكد الشهرستاني في خاتمة مقدماته على أنه سوف يستوفى أقسام الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين فرقة، ويقتصر في أقسام الفرق الخارجة عن الملة الحنيفية على ما هو أشهر وأعرف أصلاً وقاعدة، فنقدم ما هو أولى بالتقديم، ونؤخر ما هو أجدر بالتأخير<sup>(٤)</sup>. وهو يشير في ذلك إلى الفرق الإسلامية محصورة بالنص لحديث ((افتترقت اليهود...)) بينما الفرق الخارجة عن الملة لا تنحصر فتكون القاعدة فيها: الأشهر والأعرف قاعدة وأصلاً.

٩- ثم يضع أساساً جامعاً لتقسيم الملل والنحل بناء على القسمة العقلية الصحيحة، فيقول: ((... ثم إن التقسيم الصحيح الدائر بين النفي والإثبات هو قولنا: إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى: أهل الديانات وإلى أهل الأهواء، فإن الإنسان إذا اعتقد عقداً أو قال قولاً، فإما أن يكون فيه مستفيداً من غيره، وإما مستفيداً برأيه... فالمستفيدون

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/ ١٢-١٣).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/ ١٤، ٣٢-٣٥).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/ ١٤).

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/ ٣٥).

بالرأى مطلقا هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة، والصابئة، والبراهمة، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدودا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها. والمستفيدون هم القائلون بالنبوات»<sup>(١)</sup>.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٣٦-٣٧).

## الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس اتجاهات وشخصيات كلامية:

١- منهج التصنيف الكلامي عند منهج التصنيف الكلامي عند الأشعرية ٢- منهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة (ويشمل ثلاثة مناهج): الشيخ أبي الحسن الأشعري

٣- منهج التصنيف الكلامي عند أبي ٤- ملاحظات حول منهج التصنيف ٥- منهج التصنيف الكلامي عند المعالي الجويني عند الأشعرية عامة الماتريدية

يعاني الدارسون للفكر الاعتزالي من قلة المصادر الاعتزالية الأصلية المنشورة<sup>(١)</sup>، وحتى ابن النديم فإنه لا يسعنا بخصوص المتكلمين بفيض المعلومات المعتاد الذي نجده عنده في غير هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>. نعم هناك عرض لكثير من آرائهم يتسع أحيانا ويضيق أخرى في كتب الفرق، لكن هذه الكتب تعنى أساسا بعرض الآراء، ومن ثم فلن نجد الكثير فيه مما يساعدنا على موضوعنا، ولهذا جعلنا حديثنا حول منهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة، يتناول هذا الاتجاه ككل، وعلى قدر ما وقفنا عليه من مصادر قليلة لهم، وقلة المصادر والدراسات ستقابلنا بنفس الصورة إن لم تكن أكثر حدة عند تناولنا لمدرسة الماتريدية، ورغم أن الأشعرية أحسن حظا من حيث الاهتمام الذي نالوه من الدارسين، إلا أن هذا الاهتمام لم يرق إلى ما لقيه أحد أعلام الفلسفة على حدته كابن سينا أو ابن رشد مثلا، اكتفاء - فيما يبدو - بأنه ما زال المذهب الرسمي لجمهور المسلمين في أغلب الأقطار الإسلامية، واكتفاء بالكثرة من النصوص المنشورة في مذهبهم، ولكن رغم هذا فإن الجانب التاريخي سواء للمذهب الأشعري ككل أو لأعلامه ما زال بحاجة إلى مزيد من الدراسات المتخصصة، وإلى نشر وإتاحة المنجز منها بالفعل وليس هو بالقليل.

ولأجل هذا جاء عرض مناهج التصنيف عند المتكلمين من خلال الاتجاهات الرئيسية لهم (المعتزلة - الأشعرية - الماتريدية) وإن كان يمكن التوسع قليلا عند الأشعرية لكثرة ما يوجد من نصوصهم بخلاف المدرستين الأخرتين، ومن هنا فعند تناول منهج التصنيف عند الأشعرية بوجه عام، قُدمت ورقة خاصة عن منهج التصنيف الكلامي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، وعند أبي المعالي الجويني.

(١) لمزيد من الإيضاح راجع: أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص: ٥ - م) حيث تكلم عن مصادر آراء معتزلة البصرة.

(٢) تكلم ابن النديم عن المعتزلة (١٧٢/١ - ١٧٥) فحسب، أما الأشعري فيجد عنده (١٨١/١) خمسة أسطر عنه، ثم سطرين عن أصحابه!؟

## ١ - منهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة<sup>(١)</sup>:

- أ- نشأة مدرسة الاعتزال وأطوارها  
 ب- منهج المعتزلة وأصولهم  
 ج- مدى أصالة الفكر الاعتزالي  
 د- نظرية المعرفة عند المعتزلة  
 هـ- ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة:

## أ- نشأة مدرسة الاعتزال وأطوارها<sup>(٢)</sup>:

### ١ - نشأتهم: المعتزلة<sup>(٣)</sup> طائفة من المتكلمين نشأت كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المتميز، وكان لها أكبر الأثر في

(١) وللاستزادة بخصوص المعتزلة ونشأتهم وأهم آرائهم وأصولهم ووقفهم الكلامية: - الإمام الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ١٥٥-٢٧٨). - الإمام الشهرستاني، الملل والنحل (٤٣/١ - ٨٥). - الإمام عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٢٠، ٦٧ - ١٢١). - ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب النية والأمل. - ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين. - زهدى حسن جار الله، المعتزلة. - الشيخ الكوثري، المقدمات، (ص ٤٠ - ٤٦، ٥٠ - ٥١، ١١٠ - ٢٣٢، ٢٥٤). - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ٩٧ - ١١٥). - آدم ميتز، عصر النهضة في الإسلام، (٣٥٠/١ - ٣٦٦). - نلنيو، بحوث في المعتزلة، ترجمها د/ بدوى ضمن كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)، (ص ١٧٣-٢١٧). - د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٣٦/٢ - ٤٥، ١٠٢ - ١١٢). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٥ - ٤٨٤). - أ/د محمود قاسم، في نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة في عقائد الملة)، في مواضع كثيرة ومنتشرة بطول الدراسة حيث عرض لآرائهم في كل مسألة تعرض لها بالبحث. - أ/د على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٣٧٣/١ - ٥١٨). - أ/د يحيى هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٤ - ١٢٠). - أ/د محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي - أعلام وأفكار. - د/ محمد عمارة، مقدمة رسائل العدل والتوحيد، (٣/١ - ٧٥). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه،

(ص ١٨٣ - ٢٦١). - أ/د عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٥١ - ٦٠، ١٥١ - ١٦٩). - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ١١٧ - ١٦٢). - أ/د يمينى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ص ٦٩ - ٩٩). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية. - د/ عبد الستار عز الدين الراوى، فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. - قاسم حبيب جابر، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة. - د/ عبد البارى محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة. - د/ سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة. - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. - الدكتور نوح نجاح محسن، الفكر السياسى عند المعتزلة. - د/ أحمد شوقي إبراهيم العمرجى، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية. - هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة. - أ/د محمد محمود أبو حفص، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياها، (ص ٢٧ - ٧٥). - أ/د على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ١٩٦ - ٢٦٦). ومن جهة أخرى فقد كان المذهب المعتزلي وأعلامه مثار اهتمام الدراسات الجامعية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فإن هناك أكثر من (٦٥) رسالة تناولت المذهب المعتزلي أو بعض أعلامه وأثرهم من شتى الوجوه الكلامية والفكرية.

- (٢) للتوسع بخصوص نشأتهم وعواملها: أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١٢ - ٥٠). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ١٣٣ - ١٧٥).  
 (٣) للاستزادة بخصوص أصل التسمية (المعتزلة) وما أطلق عليهم من ألقاب أخرى راجع: - نلنيو، بحوث في المعتزلة، ترجمها د/ بدوى ضمن كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)، (ص ١٧٣ - ٢٠٤). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١ - ١١). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٧ - ٣٩).



وضع مباحث علم الكلام، ويرى بعض الباحثين أن علم الكلام نشأ على أيدي المعتزلة<sup>(١)</sup>. وكان لها كذلك أكبر الأثر في تطوير هذه المباحث ووضعها في إطار مذهبي واضح، وقد حُكِّم أصحابها العقل في مباحث الكلام بالإجمال، فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد، وتوصف مدرستهم لذلك بأنها من أكبر المدارس العقلية في الإسلام<sup>(٢)</sup>. وقد أخذ عليهم أنهم أفرطوا في مذهبهم العقلي حتى كادوا يخرجون عن الاتجاه الإسلامي العام<sup>(٣)</sup>. ويمكن القول بأن المعتزلة على ضد الحشوية بخط مستقيم، أنتجها البحث العلمي، وساقهم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل شيء، وعداؤهم الأصلي نحو الجمود، وخطتهم دفع الآراء المتسربة من خارج الإسلام بحجج دامغة، ولهم مواقف شريفة في الدفاع عن الدين الإسلامي إزاء الدهريين، ومنكري النبوة، والثنوية، والنصارى واليهود، والصابئة، وأصناف الملاحدة، إلا أنهم لكثرة اشتغالهم بمناظرة الأخصام عدت منهم إلى عقولهم آراء ابتعدوا بها عن الصواب، ومع هذا فليس بجيد - كما يؤكد الشيخ الكوثري رحمه الله - الإعراض الكلي عن كتبهم، وكم فيها من الفوائد التي لا تزال في أثوابها القشبية لم تبل بمرور الزمان عليها، ولم يُر ما يقارب كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار في قوة الحجج، وحسن الصياغة<sup>(٤)</sup>.

وبعد كثير من الباحثين: أن المعتزلة هم أكبر مذهب كلامي في الإسلام<sup>(٥)</sup>، بينما يراهم آخرون أنهم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام، ولا تكاد توجد فكرة مهمة فيه إلا ولها أصل لديهم، وليس من الغلو أن نقول: إن مدرسة المعتزلة تعد أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكراً ورجالاً، فقد فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد، وباسم العقائد عرضت للأخلاق والسياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة، وكوّنت فلسفة تنصب على الإله والكون والإنسان<sup>(٦)</sup>.

ويصنفهم الملطي بأنهم ((أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط، والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام، والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم))<sup>(٧)</sup>. ويقول الإسفرائيني عنهم: ((أسسوا قواعد الخلاف، وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها))<sup>(٨)</sup>.

على أن غلاة المعتزلة - فيما يحكى المقرئزي - ذهبوا إلى أن المعارف كلها عقلية حصولاً ووجوباً قبل الشرع وبعده<sup>(٩)</sup> ولقد كان لمدرسة المعتزلة أكبر الأثر في تعبيد طريق الدراسات العقلية أمام فلاسفة الإسلام، وذلك أنها فلسفت أموراً في العقيدة لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد، وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة، واستطاعت مدرسة المعتزلة تكوين فلسفة تنصب على الإله والكون والإنسان، وفرقت بين الوجود والعدم، وبين الجوهر والعرض، وبين الذات والصفات، وبين الجسم والنفس، وبين الخير والشر، وبحثت بحثاً عميقاً في

(١) أ/د عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص ٢٩).

(٢) أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٤٤). أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٣٥).

(٣) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠).

(٤) الكوثري، مقدمة تبين كذب المفترى (انظر: المقدمات ص ٥٠) بتصرف يسير.

(٥) أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص).

(٦) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٣٦/٢). أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٩).

(٧) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، (ص ٢٨-٢٩). ونقله عنه: أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٤٥).

(٨) التبصير في أصول الدين (ص ٥٣)، نقلاً عن: أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٣٥).

(٩) المقرئزي، الخطط، (٤/١٦٤)، نقلاً عن: أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٥١).

السبب والعلّة، وذهبت إلى القول بالمعاني والأحوال - كواسطة بين الوجود والعدم<sup>(١)</sup> - وذلك لكي تفسر صفات الله تعالى تفسيراً عقلياً، وأفاض المعتزلة في الحديث عن فكرة التوحيد، وتوسعوا في كلامهم عن العدل الإلهي، وكان لذلك أثره الواضح ليس في فلاسفة الإسلام وحدهم بل خارج نطاق الفكر الإسلامي كما سيأتي بالتفصيل عند الحديث عن أصلاتهم<sup>(٢)</sup>.

لقد كان المعتزلة يبدؤون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه ثم ينتقلون إلى البحث في الله وصفاته<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور في صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم، وفي مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام (في العهد الأموي) إلى الدور الثاني (في العهد العباسي). على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة (العدل - التوحيد - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)<sup>(٤)</sup>، توجد أيضاً مبادئ خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة<sup>(٥)</sup>.

ولقد حاول بعض الدارسين تقديم الاعتزال على أنه المعبر عن روح الإسلام، انطلاقاً من أنهم وحدهم أهل العقل في الإسلام، وحاول آخرون جعلهم قادة الدفاع عن الإسلام ورد الشبهات عنه، وبين هذا وذاك وقف آخرون تعرفوا إلى هذا الفكر من خلال منظور نقدي يعتمد على عرض فكرهم من خلال الفهم الصحيح لنصوص الكتاب والسنة<sup>(٦)</sup>.

## ٢ - أطوار المذهب الاعتزالي:

مرت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين: فترة عباسية (١٠٠ هـ - ٢٣٧ هـ)، وأخرى بويهية (٣٣٤ هـ - ٤٤٧ هـ)، عاش رعيها الأول تحت حكم الأمويين قليلاً، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطاً وحركة، بدأ في البصرة ثم امتد منه فرع إلى بغداد، ويقدر ما تحرز البصريون من السياسة انغمس البغداديون فيها، وقضى المعتزلة نحو قرن تقريباً (٢٣٧ هـ - ٣٣٤ هـ) في تراجع وتدهور، ولم يجدهم كثيراً دفاع الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، ولا نهضة أبو علي الجبائي (٣٠٣ هـ)<sup>(٧)</sup>، وابنه أبو هاشم (ت ٣٢٠ هـ)<sup>(٨)</sup> حيث قوضها خروج الأشعري عليهم، ولكنهم فيما يظهر اضطروا أخيراً تحت ضغط أهل السنة أن يلجئوا إلى البويهيين وأن يستخدموا السياسة مرة أخرى فساعدت على نشر مذهبه في بلاد فارس والبحرين واليمن، ومن الممكن أن نعد القاضي عبد الجبار<sup>(٩)</sup> (ت ٤١٥ هـ) آخر كبار شيوخ المعتزلة، ويؤلف تلاميذه الطبقة الثانية عشرة والأخيرة

(١) للتوسع بخصوص نظرية المعاني والأحوال انظر بحثنا مهما لها عند: هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/٢٣٥-٣٠٢) حيث تناولها بالإيضاح مبينا جذورها التاريخية قبل أبي هاشم، ثم تطوره عنده حتى صارت تعرف بأحوال أبي هاشم، ثم تطور النظرية من بعده.

(٢) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٤ - ٩٥، ١٠٩).

(٣) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (١/٨٣).

(٤) للتوسع بخصوص هذه الأصول الخمسة، راجع: القاضي عبد الجبار، المنسوب إليه كتاب الأصول الخمسة. - ابن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار. - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٥١-١١٢)، وقد قدم شرحاً متميزاً لها، مبينا ما تفرع على كل أصل منها من عقائد أخرى للمعتزلة. - أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٥٥-٧٢). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ٢٤٥-٢٧٠).

(٥) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٤٢).

(٦) أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص: ح).

(٧) للتوسع بخصوص أبي علي الجبائي وآرائه راجع: أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٢٨٠-٣٢٩).

(٨) للتوسع بخصوص أبي هاشم الجبائي وآرائه راجع: أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٣٠-٣٧٩).

(٩) للتوسع بخصوص القاضي عبد الجبار وآرائه راجع: ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٦-٦٧). - أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٨٠ - ٤٨٤). - أ/د سعيد مراد، مدرسة القاضي عبد الجبار، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٩١ - ١٠٧). - د/ عبد الكريم عثمان، مقدمة شرح الأصول الخمسة لابن أبي هاشم.

من المعتزلة بحسب تقسيم ابن المرتضى المعتزلي في كتابه المنية والأمل المعروف بطبقات المعتزلة<sup>(١)</sup>، وما إن دالت دولة البويهيين وحل محلها الحكم التركي السني حتى تلاشت حركة الاعتزال، ولم يبق لها أثر إلا في صفوف الشيعة، ولدى الزيدية على وجه خاص، ولا سبيل لأن نتحدث عن حركة اعتزال واسعة بعد النصف الأخير من القرن الخامس الهجري وكل ما نصادفه أفراد اعتنقوا المذهب واستمسكوا به كالزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، وابن أبي الحديد (ت ٦٥٤ هـ)، وابن المرتضى المعتزلي (ت ٨٤٠ هـ) صاحب المنية والأمل<sup>(٢)</sup>. فبعد أبي هاشم لا نسمع عن متكلمين معتزلة لامعين، وإنما كانوا مجرد مقلدين لأسلافهم مرددين لأقوالهم، لم يبتكروا أشياء جديدة، ولو يكونوا أفكارا جديدة<sup>(٣)</sup>.

وهناك طوائف وفرق عديدة للمعتزلة، ذكرها المؤلفون في الفرق والدراسون للفكر المعتزلي معرفين بها وبمؤسسيها وبأهم رجالها<sup>(٤)</sup>.

على أن هناك مدرستين كبيرتين داخل الاتجاه الاعتزالي هما: معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، هناك فروق جوهرية بين المدرستين في عوامل النشأة وأهم الرموز، ومن الممكن القول بأن معتزلة البصرة أعظم ابتكارا من معتزلة بغداد<sup>(٥)</sup>، وقضية الأصول الخمسة والإلهيات والطبيعات والإنسانيات (حرية الإرادة - الإمامة)، أثرت على التصنيف المعتزلي<sup>(٦)</sup>، ومن ذلك مشكلة الخير والشر عند متأخري المعتزلة، وعلاقتها بالنظرية الخلقية عندهم<sup>(٧)</sup>.

ويكاد ينعقد الإجماع على أن أبا الهذيل العلاف البصري (ت ٢٣٥ هـ) يمثل نقطة تحول كبرى في تاريخ الاعتزال، فقد أفاد من الفلسفة اليونانية، وأخذ مصطلحاتها، وأدخلها في علم الكلام<sup>(٨)</sup>، ولهذا يصفه الشهرستاني بأنه ((شيخ المعتزلة،

(١) أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٩١).

(٢) د/ مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه (٣٦/٢-٣٧). وللتوسع بخصوص ذلك راجع: أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١٥٨-٢٢١).

(٣) أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٢٢١).

(٤) راجع بخصوص فرق المعتزلة: الإمام الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ١٥٥-٢٧٨). - الإمام الشهرستاني، الملل والنحل (٤٣/١ - ٨٥). - الإمام عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٦٧ - ١٢١). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١١٣-١٥٧). - أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٧/١-٣٤). - أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٤٠-٤٤). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ١٧٩-٢٤٢).

(٥) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٤٤/٢). وقد اعتنى أ/د سعيد مراد، بدراساتهم في بحثه القيم (مدرسة البصرة الاعتزالية)، وقدم دراسة تاريخية، ووصفية ونقدية لآراء هذه المدرسة.

(٦) راجع: أ/د سعيد مراد، مدرسة القاضي عبد الجبار، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٩١ - ١٠٧)، وله بحث آخر ضمن نفس المجموعة: مدرسة البصرة الاعتزالية، والتي توسع فيها وأفردها بعد ذلك بدراسة مستقلة قيمة.

(٧) أ/د سعيد مراد، مشكلة الخير والشر عند متأخري المعتزلة، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ١١١ - ١٤٩).

(٨) وللاستزادة بخصوص أبي الهذيل العلاف وآرائه راجع: الشهرستاني، الملل والنحل (٤٩/١-٥٣). - البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٧٣-٧٩). - ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥-٢٨). - دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ١٠٦-١٠٩). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١١٥-١٢٠). - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٤٠/٢ - ٤١). - أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٢١-١٩٧). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٠٧).

ويلاحظ أن أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٣١-١٣٢)، ذكر بعض من ترجم لأبي الهذيل وأنهم لم يذكروا له من المؤلفات إلا كتاب في متشابه القرآن، وقد علق على هذا بقوله: ((وهذا أمر يدعو إلى الدهشة... على أن صاحب الفرق بين الفرق يذكر ردودا من المعتزلة ضد أبي الهذيل، ولا بد أن تكون هذه الردود ردودا على مؤلفات لأبي الهذيل)).

وهنا بعض تعقيبات على كلام د/ بدوي: ١- إذا كنا نتفق مع د/ بدوي في الدهشة لذلك إذا صح، فلا نوافق على استنتاجه أنه من الضروري أن تكون الردود على مؤلفات، بل يمكن أن تكون على آراء نقلت شفاهة، ولا يمتنع هذا خاصة مع ملاحظة تقدم وفاة أبي الهذيل (ت ٢٢٦ هـ أو ٢٣٥ هـ)، وهي فترة كانت حركة التصانيف ما زالت في بواكيرها والتي بدأت في أواسط القرن الثاني، وقد كان العلاف معنيا بالحوار والجدال مع الخصوم، وكان كثير من هذه المناظرات علنية، مما يساعد على انتشار آرائه. ولهذا نطأ في التاريخ الإسلامي للإمام الليث بن سعد كان له مذهب فقهي كامل عمل به في مصر لعدة عقود ولم يقيد في كتاب بل كان يروى شفاهة، ولهذا قال الشافعي: ((الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه ضيعوه))، وكذلك سنجد مذهب الثوري الفقهي، ومن المشهور أن مذهب أحمد بن حنبل الفقهي لم يقيد كمذهب متكامل إلا بعده بعدة قرون، وظل يروى قبلها شفاهة.

ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها))، وذكر أنه انفرد عن أصحابه بعشر قواعد كلامية، بعضها أخذها عن الفلاسفة، وبعضها هو أول من أحدثها<sup>(١)</sup>.

كما أن النظام (ت ٢٣١ هـ) يعد أعظم رجال المعتزلة وفيلسوفهم الأول، وقد صدر في آرائه عن فكر ونظام فلسفي دقيق<sup>(٢)</sup>، ويصفه الشهرستاني بأنه ((قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة))<sup>(٣)</sup>. بينما يعتبر أبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١ هـ) آخر المعتزلة الكبار وآخر شيوخ مدرسة البصرة المعتزلية<sup>(٤)</sup>.

وقد تطورت فكرة الأصول الخمسة عند المعتزلة<sup>(٥)</sup>، مما ألقى بظلاله على التصنيف في مذهبهم، والمقارنة المهمة في هذا الصدد أن أصول المعتزلة وإن اتفقت في العدد مع أصول الإسلام الخمس، إلا أن أصول الإسلام الخمس (الإيمان - الصلاة - الصيام - الزكاة - الحج) واحد منها نظري، والأربعة الباقية عملية. أما أصول المعتزلة (العدل - التوحيد - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فواحد منها عملي والباقي نظري، مما يوضح أن المعتزلة التزمت نسقا فكريا صوريا قائما على تصورات العقل<sup>(٦)</sup>.

ولم يكن منهج السوفسطائية هو منهج المعتزلة على الإطلاق، ولم يقل النظام ولا الجاحظ ولا المعتزلة بأن الحقائق نسبية، وبأن الماهيات متغيرة طبقا لتغير الفكر الذاتي<sup>(٧)</sup>.

وقد حاول المعتزلة إظهار الحرص على الأصول العامة للشريعة، وأنهم لا يخرجون في آرائهم عما أجمعت عليه الأمة، وقد سلك الخياط هذا المسلك في رده على ابن الروندي بزعمه أن المعتزلة خرجت من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين، فبين الخياط أن المعتزلة أخذت بما أجمعوا عليه في المسألة وأمسكت عما اختلفوا فيه، فلا يقال لهم إنهم خرجوا عن الإجماع<sup>(٨)</sup>.

## ب- الخصائص العامة لمنهج المعتزلة الكلامي:

راجع لذلك: أ/د على جمعة، المدخل.

٢- والتعقيب السابق هو تعقيب من حيث صحة الاستدلال فحسب أنه لا يشترط في الردود أن تكون على مؤلفات، وإلا فإن د/ بدوي لم يستحضر هنا ما ذكره بنفسه في كلامه على النظام (ص ٢٠٦-٢٠٧) ونقلنا عن البغدادي في الفرق بين الفرق (ص ٨٠) أن ممن رد على النظام: أبا الهذيل في ((كتابه المعروف بالرد على النظام، وفي كتابه عليه في الأعراض، والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ)). فهذه بعض مؤلفات لأبي الهذيل العلاف.

٣- كما أن المرتضى ذكر (ص ٢٥) أن ((لأبي الهذيل ستين كتابا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله)).

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، (٤٩/١-٥٣).

(٢) وللاستزادة بخصوص النظام وآرائه راجع: الشهرستاني، الملل والنحل (١/٥٣-٥٩). - البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٧٩-٩١). - ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٨-٣٠). - أ/د أبو ريذة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. - حدى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ١٠٩-١١٢). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١٢٠-١٢٩). - أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٩٨-٢٧٩). - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٤١-٤٢). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢١٨).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٥٣).

(٤) راجع نبذة بخصوص أبي هاشم وآرائه: د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٤٣).

(٥) أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٤٧-٢٥٣).

(٦) أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٥٣).

(٧) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٦٤).

(٨) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٣٥-٣٦).

- ويمكن استخلاص العديد من خصائص المنهج المعتزلي من خلال كلام الدارسين لفكرهم، وذلك فيما يلي:
- (١) من أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله، ويسيروا معه إلى أقصى مدى<sup>(١)</sup>، إلا أن المعتزلة لا ينكرون النقل، ولكنهم لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل، ويقررون أن الفكر قبل السمع، فيؤولون المتشابه<sup>(٢)</sup>.
  - (٢) يرفض المعتزلة الأحاديث التي لا يقرها العقل، ويتحرزون في الجملة من خبر الآحاد.
  - (٣) في ردهم على خصوم الدين كانوا يلجئون أولاً إلى العقل، وقد برعوا في ذلك براعة كبرى.
  - (٤) ألم المعتزلة بالآراء الدينية والفلسفية المحيطة بهم على اختلافها.
  - (٥) النزعة العقلية العالية عند المعتزلة دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء (الغائب) كما طبقوها على عالم الأرض (الشاهد)، بناء على مبدأهم (قياس الغائب على الشاهد) وهو ما لا يسلم به على إطلاقه كما أنه يتعارض مع مبدأ التفويض الذي قال به السلف، فقادهم كل ذلك إلى آراء لا تخلو من جراءة، وانتهى بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائماً بما ينبغي من معاني الجلال والكمال.
  - (٦) قدس المعتزلة حرية الرأي مطلقاً، فاستمعوا من خصومهم إلى أغرب الآراء ودرسوها، وأفسحوا مجال البحث فيما بينهم، ولم يضرهم أن يعارض التلميذ أستاذه، وليس ثمة مدرسة لاهوتية اعتدت باستقلال الرأي مثلهم. ولهذا كان غريباً منهم للغاية أن يحملوا الناس بالسيف على بعض آرائهم كما هو معروف تاريخياً في فتنة خلق القرآن.
  - (٧) الملاحظ من خلال الأعمال القليلة المعروفة للمعتزلة خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين أن منهجهم الجدلي يقوم أساساً على البلاغة وعلوم الأدب، وأن الطرق الفنية في هذه المرحلة مفقودة في مناقشاتهم، فلا يوجد تقسيم، ولا تصنيف، ولا تعريف لكثير من المسائل التي تعتمد عليها مسائل أخرى، ولم يكن لديهم إعداد للأدلة ولا توضيح للمقدمات التي يبنى عليها القياس، واكتفوا بالجدل الخطابي الذي ترجع قوته كلها إلى تعبيرات مختارة بعناية<sup>(٣)</sup>.
  - (٨) لكن سنجد بعد ذلك وعند الجبائي مثلاً تحليلاً منطقياً، وقدرة على استخدام المنطق كأداة في أدق المسائل وأعقدها كمسألة علم الله تعالى مثلاً<sup>(٤)</sup>.

- (٩) القول بالأصول الخمسة (العدل - التوحيد - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، يقول الخياط المعتزلي: ((وليس يستحق أحد منهم الاعتزال حتى يجمع الأصول الخمسة))<sup>(٥)</sup>.
- إذا كان هذا هو منهج المعتزلة وأصولهم فمن الضروري أن نجد آثاره واضحة على مصنفاتهم وعلى مناهجهم في تصنيفها.

## ج- مدى أصالة الفكر الاعتزالي:

إذا كان شيوخ المعتزلة الأوائل - والذين بدأ ظهورهم من مجلس الحسن البصري - قد نشأ كلامهم في بيئة إسلامية

- (١) يتفق الدارسون للمعتزلة على منهجهم العقلي، ولهذا لن تخلو دراسة تناولتهم من الحديث عن ذلك، ولكن هناك دراسة اعتنت بهذا بوجه خاص للدكتور عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. تلك الدراسة التي يمكن وصفها بأنها قراءة أيديولوجية عقلانية للفكر الاعتزالي.
- (٢) تناول د/ نصر حامد أبو زيد في دارسته ((الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة))، هذا الجانب من الفكر الاعتزالي، موضحاً نظرية المعرفة عندهم والتي تعتمد على العقل والحس والنقل، وموقفهم من الدلالة اللغوية، ونظرية المجاز عندهم والتي كانت الأداة الأساسية في تعاملهم مع النص القرآني، معبرين من خلالها عن اتجاههم العقلي.
- (٣) راجع: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٣٦/٢ - ٣٨). وأيضاً بحثه (المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام)، والذي ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين النظر والتطبيق، (ص ٣١٧).
- (٤) أ/د ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/ ٦٧-٦٩).
- (٥) الخياط، الانتصار (ص ٢٧)، نقلاً عن: أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ٢٤٥).

غالبية، كواصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ)<sup>(١)</sup> الذي استمد فكره الكلامي من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ومعبد الجهني والجهم بن صفوان، وكعمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ)<sup>(٢)</sup>، وإلى واصل وعمرو يرجع تأسيس الفكر المعتزلي، وإن كان لا يبعد تأثرهما بالثقافات الشرقية الأخرى<sup>(٣)</sup>.

فإن كبار شيوخ المعتزلة من الأجيال التالية كانوا جميعاً على صلة وثيقة بالديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية والديانات الشرقية بفارس وغيرها، وعلى معرفة عميقة أيضاً بثقافات العصر كلها الفارسية والهندية واليونانية، خاصة أولئك الذين عاصروا بواكير حركة الترجمة في عهد المأمون الخليفة العباسي، كأبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ)، والنظام (ت ٢٣١ هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٦ هـ)، ويتضح من مصنفاتهم أثر هذه الثقافة الواسعة على فكرهم الكلامي، ومن الواضح أيضاً مشاركتهم الإيجابية بالدفاع والرد عن الإسلام ضد الديانات الأخرى كالمسيحية والمانوية، وعلى الفرق الإسلامية المخالفة لهم كالمشبهة والجهمية<sup>(٤)</sup>، مما يدل على أنهم عند اتصالهم بالثقافات الأخرى لم يكونوا في وضع المتلقى السلبي، بل في وضع الدارس والناقد الإيجابي، ((فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيين التي قام بها السريان من جهة والترجمات التي قام بها الفرس من جهة ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليوناني، وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه، لكن هذا لا يعني أن المعتزلة وجدت الأفكار التي تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة، إن فضلهم لكبير، لأنهم اقتبسوا من الفكر اليوناني ما رأوه مناسباً للرد على المشبهة ودفع كل شرك...))<sup>(٥)</sup>.

وللشهرستاني نصوص عدة توضح دور المؤثر الخارجي في بلورة أفكار المعتزلة فيقول مثلاً: ((الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء... واعتزلهم يدور على أربعة قواعد: القاعدة الأولى: القول بنفى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقولة في بدئها غير نصيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها (في الصفات) إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم، وميل أبي الحسن (اقرأ: أبي الحسين) البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة))<sup>(٦)</sup>، كما نجده يصف النظام بأنه ((قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة))<sup>(٧)</sup>، أما صاحبه أحمد بن خابط والفضل الحدي فإنهما كما يقول الشهرستاني ((طالعا كتب الفلاسفة أيضاً... ولهما طريقة أخرى في التناسخ كأنهما مزجا كلام التناسخية والفلاسفة والمعتزلة بعضها ببعض))<sup>(٨)</sup>، أما معمر بن عباد فهو ((من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفى الصفات... ثم

(١) وللاستزادة بخصوص واصل بن عطاء وآرائه راجع: الشهرستاني، الملل والنحل (١/٤٦-٤٩). - البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٧٠-٧٢). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١١٣-١١٤). - ألبير نصرى، فلسفة المعتزلة، (١/١٣-١٥). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين،

(ص ٧٣-٩٦). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ١٧٩-١٩١).

(٢) وللاستزادة بخصوص عمرو بن عبيد وآرائه راجع: البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص ٧٢-٧٣). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١١٤). - ألبير نصرى، فلسفة المعتزلة، (١/١٥-١٦). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ١٩٢-٢٠١).

(٣) أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/١٣-١٦).

(٤) راجع: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/١٧-٢٢، ٥٥).

(٥) أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/٥٥).

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل (١/٤٦).

(٧) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٥٣).

(٨) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٦٠، ٦٣).

لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التي سماها إنسانا وبين القلب الذي هو جسده))، مؤكدا مرة أخرى في نهاية كلامه عن آرائه أنه كان يميل إلى الفلاسفة<sup>(١)</sup>، وكذلك الجاحظ فإنه ((كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط وروح كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة))<sup>(٢)</sup>.

وهناك قصة يحكيها ابن المرتضى المعتزلي في طبقات المعتزلة توضح مدى شغف المعتزلة بالفلسفة فيقول: ((وكان إبراهيم النظام من أصحابه (يعني من أصحاب العلاف) ثم خرج إلى الحج وانصرف على طريق الكوفة، فلقى هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام، فقطعهم، ونظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك، فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاعلا قط إلا به، لتصرفه فيه، وحذقه في المناظرة فيه))<sup>(٣)</sup>.

ومعرفتهم بالفلسفة اليونانية لا تعنى انبهارهم بها، بل سرعان ما نقضوها، فهذا النظام الذي أعجب بها أول عهده بمعرفتها كما في القصة السابقة سرعان ما نقضها، ومن ذلك أنه ((ذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطاطاليس فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه. فقال: أيما أحبك إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله، ثم اندفع يذكر شيئا شيئا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر))<sup>(٤)</sup>.

ولهذا يؤكد ابن الملاحمي على أن الفلاسفة سواء المنكرين لملة الإسلام أو القائلين به هم من الخصوم، وقد أطبقوا على أصول خالفوا بها ملة الإسلام، يقول: ((اعلم أن المخالفين لهم في ذلك (يعني التوحيد) هم الفلاسفة وهو أصناف وفرق، منهم الدهرية والثوية والصابئة وفرق النصارى، وغيرهم من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام، فأما المتأخرون من الفلاسفة القائلون بملة الإسلام فإنهم يخالفونهم في حقيقة الإسلام على الحد الذي يعتقد المسلمون (يعني المعتزلة) ويوافقونهم في ذكر أصوله، ثم يخرجونها على أصول المتقدمين من الفلاسفة الذين ذكرنا أصنافهم، فهم مخالفون أيضا في أبواب التوحيد وغيره من أصول الإسلام، واعلم أن كل هؤلاء الأصناف من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام والقائلين به أطبقوا على أصول خالفوا بها ملة الإسلام، ثم اختلفوا فيما بينهم في التفريع على تلك الأصول...))<sup>(٥)</sup>. إذن فرغم المنهج العقلي المعتزلي، ورغم المسائل التي أثارها الفلسفة في المجال الكلامي، واقتباس المنهج المنطقي كثيرا، والمنهج الفلسفي أحيانا، يرى المعتزلة أن الفلاسفة - بالمعنى التقليدي - خصومهم، من ثم يعتنى ابن الملاحمي بالرد على شبه الفلاسفة في قدم العالم والحوادث الغير متناهية، وغيرها من المسائل التي خالفوا فيها، كما أنه مهتم بأقوال الفلاسفة القائلين بالإسلام والرد عليهم<sup>(٦)</sup>.

وكثير من كبار شيوخ المعتزلة مع اتصالهم بالفلسفة اليونانية كانوا على معرفة وثيقة بالعربية وآدابها ولغاتها، فيحكي عن أبي الهذيل العلاف كان يكثر الاستشهاد من الشعر العربي، وربما يورد منه في المجلس الواحد ثلاثمائة بيت أو أكثر!<sup>(٧)</sup>.

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٦٥، ٦٧، ٦٨).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٧٥).

(٣) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥-٢٦).

(٤) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٩).

(٥) ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ٩٨-٩٩).

(٦) ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ١١٣-١١٨). وبخصوص رده على فلاسفة الإسلام انظر مثلا: (ص ٣١٢-٣١٧).

(٧) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٦، ٢٧).

لكن في الطور الأخير من تطور الفكر الاعتزالي على يد أبي الحسين البصري ينحسم فيه المؤثر الخارجي لصالح الفلسفة، وذلك بحسب ما يصوره لنا الشهرستاني فيقول: ((والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم، وخالفه في ذلك أبي الحسين البصري، وتصفح أدلة الشيوخ واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال، وانفرد عنهم بمسائل... والرجل فلسفي المذهب، إلا أنه رَوَّج كلامه على المعتزلة في معرض الكلام فراج عليهم لقله معرفتهم بمسالك المذاهب))<sup>(١)</sup>.

ويرصد بعض الدارسين نتيجة هذا العامل وأثره على الفكر المعتزلي فيقول: ((وإذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها وإنما ليستخدموها في الرد على خصوم الدين الإسلامي، إلا أنهم منذ بدأوا ذلك دخلوا في دور جديد من أدوار تاريخهم، فقد أحدثت الفلسفة في حياتهم انقلابا خطيرا، وفي تفكيرهم ثورة عميقة... فبدأ عمل المعتزلة الآخر المهم ألا وهو التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية، ذلك العمل الذي تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين... على أن المعتزلة أخذوا يتعدون عن أهدافهم الدينية ويزدادون انصرافا إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والموجود والمعدوم... إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيرا، ويصبغون بها معظم أقوالهم...))<sup>(٢)</sup>.

ومع هذا فالملاحظة المهمة عند تأمل حركة التصنيف المعتزلي<sup>(٣)</sup>: أنهم برغم اتصاليهم الواسع بالأديان والثقافات والفلسفات الأخرى، فإنهم لم يصنفوا فيها كما فعل فلاسفة الإسلام مثلا، بل صنفوا ضدها، وظلت حركتهم التصنيفية كما سيأتي الحديث عنه بالتفصيل يتوزعها اتجاهان: إما موضوعات إسلامية محضة كخلق القرآن وإعجاز القرآن والإمامة والصفات الإلهية والرد على الفرق الإسلامية، وإما الردود على الأديان والثقافات والفلسفات الأخرى كالرد على النصارى والمناوية ونقض بعض كتب أرسطو وغيرها من قدماء الفلاسفة.

وهذه الملاحظة تدل على مدى أصالتهم الكلامية رغم عدم امتناعهم عن ثقافات الغير، ورغم تأثرهم بالأدوات والوسائل العقلية التي طرحها ذلك الغير، على أن بعض كبار الدارسين لفكرهم اهتم بتتبع مصادر أفكارهم وآرائهم المختلفة وفي إطار نظرية التأثير والتأثر، كرايهم في: الصفات الإلهية كالعلم والقدرة، وفي خلق القرآن، وحاصل هذه المصادر هي: القرآن الكريم - الجدل مع الفرق - الجدل مع أهل الكتاب - الفلسفات الأخرى<sup>(٤)</sup>، وانتهى من دراسته لهم إلى تماسك آراء المعتزلة المنطقي<sup>(٥)</sup>.

ويؤكد هذا المعنى نص لطيف للمرتضى يورده في ترجمة أبي الحسين البصري صاحب المعتمد في أصول الفقه،

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٨٥).

(٢) أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٤٩-٥٠).

(٣) انظر نماذج منها عند ابن النديم في الفهرست، (١/١٧٢-١٧٥). - أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/١٣-٣٤).

(٤) انظر: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، وقد اعنى بهذا في كل الأفكار والآراء المعتزلية التي عرض لها بالدرس، انظر مثلا: (١/٥٣-٥٥، ٦٨-٦٩، ١١٠-١١١، ١١٦-١١٨، ١٦٧).

وهذا المنهج في محاولة تأصيل أفكار المعتزلة وبيان مأخذهم وبمن تأثروا بها سنجدهم جذوره عند الشهرستاني في الملل والنحل، حيث اعنى أيضا بتتبع مصادر آرائهم (١/٤٦-٨٥).

(٥) أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٢/٨).



يؤكد على أن اتصال المدرسة المعتزلية بالفلسفة وغيرها من ثقافات الآخر إنما هو للمعرفة وليس لتبني موقفها العلمي، وأنه يجب مع هذا الاتصال الواسع بثقافات الآخر أن يبقوا على موقفهم الأصلي، يقول ابن المرتضى المعتزلي: ((وكان للبهاشمة (=أصحاب أبي هاشم الجبائي) عنه نفرة لأمرين: أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل !!. وثانيهما: ما رد على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه، وذكّر أن ذلك الاستدلال لا يصح))<sup>(١)</sup>. فالأمر الأول يوضح المعنى الذي نشير إليه، والأمران معا يوضحان مدى التراجع الذي حدث للفكر الاعتزالي وهو في طوره الأخير، من عدم السماح بالتواصل مع ثقافات الآخر، والركون إلى التقليد، واستنكار الرد على مشايخ المذاهب، بينما كان الأمر في طور النضوج على العكس تماما، وكان شيوخ المذهب مغرمين بمناظرة بعضهم بعضا، ونقض بعضهم كتب بعض، واختيار ما يخالف اختيارات الآخرين، وليس فقط تصحيح الاستدلال كما فعل أبي الحسين البصري، بناء على منهج الاستدلال الصحيح فيما يحسبه.

ومن ملامح الجدة والأصالة في المنهج الكلامي المعتزلي هو تناولهم الطبيعيات تناولا كلاميا<sup>(٢)</sup>، حيث احتاجوا للانتقال إلى بحثها عند تناولهم المشكلات الإلهية التي بحوثها كمشكلة الصفات وكلام الله ورؤيته...، وقد أثر هذا النهج في الحركة الكلامية بعدهم حيث صار على خصومهم عند الرد على آراء المعتزلة الكلامية تحديد موقفهم أيضا من هذه الطبيعيات، وشيئا فشيئا صارت مباحث الطبيعيات ذات الصلة بمشاكل علم الكلام جزءا أساسيا منه، يضعه المتكلمون كمقدمات وأمور عامة وتمهيدات يتناولون في ضوئها مباحث علم الكلام الأساسية، من الوجود والعدم، والكون والجسم، والوحدة والكثرة، والحركة والسكون، والجواهر والأعراض.

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم فإنهم أثروا أيضا فيمن جادلهم، فأخذ عنهم المشاءون العرب، وفي مقدمتهم الكندي (ت ٢٥٢ هـ)، الذي يمكن أن يعد في آن واحد معتزليا ومشائيا، وفي الجو الإسلامي نشأت جماعة القرائين من اليهود، وتأثرت بآراء المعتزلة في العدل والتوحيد، وعينت مثلهم بمشكلة الصفات، وسعديا الفيومي (ت ٣١٢ هـ) زعيم الربانيين المحافظين لم يسلم هو أيضا من عدوى المعتزلة، فاحتفظ للعقل بمكان إلى جانب النقل، ودافع عن وحدة الله وصفاته، وأنكر مادة أرسطو القديمة، ولم تغب عن ابن ميمون (ت ٦٠١ هـ) بعض آراء المعتزلة، فنفي عن الله الجسمية والمكانية، ولعله في كتابه المشهور دلالة الحائرين يشير بلفظ الحائرين إلى المشبهة، إلا أنه دون نزاع أعرف بالأشاعة منه بالمعتزلة، وإليهم يصوب بوجه خاص نقده لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وجاراه في هذا القديس توما الأكويني، ويرى د/ مذكور أن ما تقدم مع هذا لا يسمح بالقطع - كما صنع آسبن بلاسيوس - بأن بعض أفكار لاهوتى المسيحيين في القرن الثالث عشر الميلادي مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية، وذلك لأن الدراسات الكلامية بعامة والمعتزلية بخاصة لم تعرف في العالم اللاتيني بدرجة كافية<sup>(٣)</sup>.

وكان لإفاضة المعتزلة في الحديث عن فكرة التوحيد، وتوسعهم في كلامهم عن العدل الإلهي أثره الواضح ليس في فلاسفة الإسلام وحدهم بل نراه عند الفيلسوف الغربي ليبنز (١٧١٦ م)<sup>(٤)</sup>، ويعتقد آدم ميتز أن تأثيرهم كان أوسع مدى من ذلك إلى حد يصل إلى نفوذ تأثيرهم إلى الفكر الأوربي كله فيقول: ((ولما كان المعتزلة قد جعلوا عمدة بحثهم الكلام في

(١) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٧١).

(٢) للتوسع بخصوص الطبيعيات عند المعتزلة، راجع: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/١٩٩-٢٣٢). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ٣٢٣-٣٤٥).

(٣) د/ مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، (٢/٤٤-٤٥). وللتوسع بخصوص أثرهم راجع: أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٢٤١-٢٦٧).

(٤) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٤-٩٥، ١٠٩).

ذات الله وصفاته، فلم يقتصر الأمر على أن صارت هذه المسألة أهم مسائل العقائد الإسلامية حتى اليوم، بل أدى كلامهم في هذه المسألة إلى طبع الفلسفة العربية بطابع خاص، كما أن مباحثهم في هذا الموضوع كان لها أثر في مذهب سبينوزا، ونفذ التأثير من مذهب سبينوزا إلى الفكر الأوربي<sup>(١)</sup>، فهل الطابع العقلي للنهضة الأوربية هو تأثير معتزلي إسلامي، هذا ما يمكن استخلاصه بوضوح من كلام ميتر السابق.

## د - نظرية المعرفة عند المعتزلة:

تعتمد نظرية المعرفة عند المعتزلة على المعرفة الحسية والمعرفة النظرية أو العقلية، أما بخصوص المعرفة الحسية فقد حاول المعتزلة تفسير كيفية معرفتنا للعالم الخارجي بواسطة الحس، وذهب بعضهم إلى أن النفس تدرك المحسوسات من خلال هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره، وبصرا هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه... ثم أخذوا في معالجة مشكلات هذه التكييف للحواس، وحل تناقضاته وقدموا في هذا الإطار آراء طريفة، كتشويح الحواس واختلافها وآفات وأغلاطها، وتنوع المحسوسات، وفي أثناء ذلك تعرضوا للمحسوسات نفسها كموجودات، وقدم النظام في ثنايا ذلك نظريته عن الأجسام حيث اعتبر جميع الأعراض - ما عدا الحركة - أجساما لطيفة، بينما ميز باقي المعتزلة بين الأعراض والأجسام، ذاهبين إلى أن الأعراض وحدها هي المحسوسة، مقدمين في مشكلة كيف تتحول المحسوسات إلى إحساسات حلولاً متعددة متميزة، وهكذا نرى على سبيل الإجمال أن المعتزلة تعترف بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية، والحواس في نظرهم تترجم عن المحسوسات بواسطة التأثير عليها، وكل حس يتأثر بنوع خاص من المؤثرات، وسواء قالوا بأن الحواس تتأثر مباشرة بأجسام لطيفة تبعث من الأشياء على رأى النظام، أو بأن الحواس تتأثر بأعراض الأشياء على رأى باقي المعتزلة، أما بخصوص مشكلة كيف ينقلب التأثير الحسى إلى إدراك حسى، فأراؤهم متباينة، فمنهم كأبي الهذيل من قال إن ذلك يتم بفعل إلهي<sup>(٢)</sup>، ومنهم من قال بفكرة التولد، ومنهم من قال بأن العقل يمكنه تحويل المحسوس إلى معقول، إلا أن هذه الآراء جميعا تدل على أنهم يتفوقون على التمييز تماما بين ما هو مادي وما هو عقلي<sup>(٣)</sup>.

وبجانب المعرفة الحسية تقول المعتزلة بالمعرفة العقلية، وتعتبر العقل قوة في إمكانها أن تدرك الحقائق الفائقة على الحس، كما أنها تدرك الحقائق الأخلاقية الأساسية، والمعرفة الحسية عندهم هي المرحلة الأولى من العلم، وتليها المعرفة العقلية، والعلم الحاصل من هذه المعرفة الأخيرة يحدث بالتوليد (يحدث مباشرة بعد النظر). وهم في ثنايا تناولهم لنظرية المعرفة يتعرضون للعديد من المشكلات المعرفية ويحاولون الإجابة عن كثير من الأسئلة مثل: كيف يعمل العقل النظرى حتى ينتج هذا العلم؟ وبمقتضى أى مبادئ يعمل هذا العقل؟ وهل توجد فيه مبادئ غريزية وبعض الأفكار الكامنة وغير المكتسبة من التجربة؟....

فذهبوا إلى أن العلم ومعرفة الحقائق الأولى والمبادئ الأخلاقية ليس غريزيا، وإنما يتولد من النظر العقلي، ولا يقولون بمعارف غريزية، ومن هنا ذهبوا إلى وجوب معرفة الله بالعقل، لكنهم يقرون بأن هناك بعض البديهيات التى يدركها العقل بواسطة الحدس لا بالاستدلال، وحكم هذه البديهيات عندهم كحكم البديهيات الرياضية، يقبلها العقل ولا يستطيع البرهنة

(١) آدم ميتر، الحضارة الإسلامية، (١/٣٥٦).

(٢) للتوسع بخصوص نظرية المعرفة عند العلاف انظر: أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٣٦-١٤٠).

(٣) للتوسع نظرية المعرفة عند المعتزلة، انظر: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٢/١١-٣٣). - د/ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي فى التفسير - دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، (ص ٥٩-٧٠).

عليها. وبناء على نظرتهم إلى المعرفة العقلية كان موقفهم من التقليد والمعرفة النقلية، وحيث كان العلم النظري هو اعتقاد الشيء على ما هو به، فلا مانع عندهم من قبول المعرفة النقلية إذا طبقت الواقع، ومن ثم فلا يؤخذ عندهم بالنقل إلا إذا وافق العقل. وبناء عليه يمكن القول بأن المعتزلة تعتبر العقل هو المقياس الوحيد للحقيقة، وهو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية<sup>(١)</sup>.

أما بالنسبة للمعرفة النقلية فقد كان للمعتزلة نظرات في شأنها خاصة بهم، فهم يقبلون ما يعلم صدقه اضطرارا كالأخبار المتواترة التي يقل عدد من يخبر بها عن خمسة، ويقبلون خبر ما يعلم صدقه استدلالا، وأما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الآحاد، وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا<sup>(٢)</sup>، على أن ثمة خلاف بينهم في العدد الذي يحصل به التواتر، ولهذا المسألة نتائج خطيرة فيما يتعلق بنقد الأخبار، ولهذا فهي مسألة منهجية بالغة الأهمية، تناولها المتكلمون في معظم مباحثهم الكلامية<sup>(٣)</sup>.

فالقول بأسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي، لا يعنى وجود التعارض بينهما عند المعتزلة، فهما متفقان ومتطابقان إذ ليس في القرآن الكريم إلا ما يوافق طريقة العقل، غاية الأمر أنهم حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساسا لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة لما في العقول ومتفقة معه<sup>(٤)</sup>. والنتيجة الأساسية لما سبق في أثره على مناهج التصنيف هي أبواب السمعيات عند المعتزلة.

## هـ- ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة:

(١) من الممكن من خلال الرصد العام لحركة التصنيف الاعتزالية ملاحظة المحاور الآتية التي كانت محل اهتمامهم:

- فقد اهتموا ومن وقت مبكر بدراسة الفرق الأخرى، فنجد لواصل بن عطاء مثلا كتابا في أصناف المرجئة<sup>(٥)</sup>.

- كما نجد عندهم الاهتمام بالتصنيف في الرسائل التي تؤصل لمذاهبهم، خاصة الأصول الخمسة المعتزلية، فلواصل

مثلا كتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب الخطب في العدل والتوحيد<sup>(٦)</sup>، وكتب بعضهم في الإمامة، وفي إعجاز القرآن وغير ذلك<sup>(٧)</sup>.

- كما اهتموا بالرد على المخالفين لهم، فألف بعضهم في الرد على الخالدي (والخالدي أصل في الإرجاء<sup>(٨)</sup>)، وفي

نقض بعض كتب خصومهم كنقض كتاب الإرادة صفة الذات، ونقض كتاب ابن أبي بشر (=الإمام الأشعري) في إيضاح

البرهان، وألف آخر في النقض على ابن الرواندي، وعلى الرازي (=أبو بكر الطييب)<sup>(٩)</sup>. وحكى ابن المرتضى المعتزلي أن

لأبي الهذيل العلاف ستين كتابا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله<sup>(١٠)</sup>. وقد كانوا على عناية كبيرة بهذا الباب

للدفاع عن الإسلام، خاصة ضد أهل الإلحاد والزندقة، يحكى ابن المرتضى المعتزلي أن ابن الرواندي كان من أهل الطبقة

(١) للتوسع: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٢/٣٤-٥٧).

(٢) ابن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة، (ص ٥٣، ٧٦٨ - ٧٧٠). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٤١-١٤٢).

(٣) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٤٢-١٤٣). وانظر أيضا نظرية المعرفة عند النظام: المصدر نفسه (ص ٢٢٠-٢٢١، ٢٥٦-٢٥٧).

(٤) د/ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، (ص ٦٠).

(٥) ابن النديم، الفهرست، (١/٣٦١). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٨٢).

(٦) ابن النديم، الفهرست، (١/٣٦١). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٨٢-٨٣).

(٧) ابن النديم، الفهرست، (١/١٧٢-١٧٣).

(٨) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٢).

(٩) ابن النديم، الفهرست، (١/١٧٢-١٧٥).

(١٠) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥).

الثامنة من المعتزلة ((ثم جرى منه ما جرى، وانسلخ من الدين، وأظهر الإلحاد والزندقة، وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة في تقوية القول بالاثنتين، والدماغ في الرد على القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع والزمرد والإمامة، فنقض أكثرها الشيخ أبو علي والخياط والزبيرى، ونقض أبو هاشم كتاب الفريد، وصنف كتابا سماه فضائح المعتزلة، فنقضه أبو الحسين ويسمى النقض الانتصار... وقيل تمنى رئاسة ما نالها فارتد وألحد فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد، وصنف لليهود والنصارى والثنوية، وأهل التعطيل، وقيل: صنف الإمامة للرافضة وأخذ منهم ثلاثين دينارا...))<sup>(١)</sup>.

- بالإضافة إلى ذلك فقد اعتنوا بالجدل مع أهل الكتاب، وصنف في ذلك بعضهم، فمنهم من صنف في الرد على النصارى<sup>(٢)</sup>.

- كما نجد عندهم نقوضا وردودا على الفلاسفة، فألف أبو هاشم في النقض على أرسطاليس في الكون والفساد، وله أيضا كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها<sup>(٣)</sup>، كما أن لأبي العباس عبد الله بن محمد الناشى كتب كثيرة نقض فيها كتب المنطق<sup>(٤)</sup>، ((وكان أبو علي ينظر في شيء من النجوم وكان يقول: أكثره يجرى مجرى الأمارات، وله كتاب في الرد على المنجمين))<sup>(٥)</sup>، فكان الرد هنا مبنى أولا على التجربة، فقد أخذ أبو علي علم النجوم، ثم نظر فيها بناء على قاعدته، حتى استبان له وصدق هذا العلم من كذبه، وأنه مجرد أمارات قد تصدق وقد تكذب، ثم أخذ في الرد عليه.

- وينقسم التصنيف في الكلام عندهم إلى التصنيف في دقيق الكلام وجلى الكلام، يقول ابن المرتضى المعتزلى في ترجمة جعفر بن حرب: ((وله كتب كثيرة في الجلى من علم الكلام، والدقيق... واعتزل الناس في آخر عمره، وترك الكلام في الدقيق، وأقبل على التصنيف في الجلى الواضح، مثل كتاب الإيضاح، ونصيحة العامة، والمسترشد، والمتعلم، والأصول الخمس، وما أشبه ذلك...))<sup>(٦)</sup>، وحكى ابن المرتضى المعتزلى أن لأبي الهذيل العلاف ستين كتابا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله<sup>(٧)</sup>، وهناك إشارة أخرى ذكرها في ترجمة أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيرى ((يقال: إن له ثلاثة وثلاثين كتابا في الدقيق والجليل))<sup>(٨)</sup>، وحكى ابن المرتضى المعتزلى في القاضي عبد الجبار أنه هو ((الذى فتنق علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله... وصار الاعتماد على كتبه ومسائله ونسخت كتب من تقدمه من المشايخ))<sup>(٩)</sup>.

- ويعتبر أبو علي الجبائى علامة فاصلة في تاريخ التصنيف المعتزلى، بخلاف دوره في تدعيم المذهب، وذلك لأنه اتبع في طريقته في التصنيف طريقا سهلا يسيرا، يقول ابن المرتضى المعتزلى في شأنه: ((وهو الذى سهل علم الكلام ويسره

(١) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٣-٥٤).

(٢) ابن النديم، الفهرست، (١/١٧٣).

(٣) ابن النديم، الفهرست، (١/١٧٤).

(٤) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٤).

(٥) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٥).

(٦) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٤١).

(٧) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥).

(٨) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٢).

(٩) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٦).

وذله...))، وذكر أن أصحابه حرروا ما أملاه فوجدوه (١٥٠٠٠) ورقة<sup>(١)</sup>.

- وكان لبعضهم خصائص مميزة في التصنيف والإملاء يخالف بها المعتاد عند العلماء، فهذا أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، وكان على شغف كبير للغاية بالتصنيف إلى درجة تنسيه الطعام والشراب، ((دخل عليه أبو الحسن الأزرق يوما وهو يصنف كتابا فطلب في حجرته ماء فلم يجده، ونظر هل عنده طعام فلم يجده، فقال: أتصنف ولا طعام ولا شراب عندك، وأنت جائع، فوضع قلمه والجزء وقال: إذا تركت التعليق هل يحصل الطعام والشراب؟ قال: لا. فقال: فلأن أعلق ولا أضيع وقتي أولى...))، أما طريقته المخالفة لغيره من العلماء فإنه كان يطيل التصنيف وتقرير المسائل ويتعب نفسه في ذلك ويمليه على أصحابه في الدروس، ولا يضجر من ذلك، وإذا أخذ في التدريس اختصر في الكلام، وعادة العلماء بالعكس من ذلك، لكن من الواضح أن هذه الطريقة من أبي عبد الله البصري متفقة مع تعلقه بالتصنيف وحبه له، يقول ابن المرتضى المعتزلي: ((ومن ظريف أمره أنه يطيل في أماليه، ويختصر في تدرسه<sup>(٢)</sup>، والغالب من حال العلماء خلاف ذلك، وكان في بعض الأوقات ربما يظهر الندم على تطويل أماليه، ويقول: إن الاختصار أقرب إلى أن ينتفع به، لكنني إذا وجدت لنفسى خاطرا أوئمل أن ينتفع به أحببت أن أمليه، فكان يطول المسألة بالأسئلة لزيادة الإيضاح))<sup>(٣)</sup>.

(٢) نلمس عند المعتزلة توسعا في التصنيف، كما نجد عند القاضي عبد الجبار في المغنى مثلا، بل إن واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال له كتاب (الألف مسألة في الرد على المناوية) ذكره ابن المرتضى المعتزلي في المنية والأمل، وأنه اطلع على الجزء الأول منه وأحصى فيه نيفا وثمانين مسألة<sup>(٤)</sup>، فلو سار على نفس المعدل لكان في أكثر من عشرة أجزاء.

(٣) أما بخصوص القاضي عبد الجبار: فابن المرتضى المعتزلي يورد في ترجمته نصا مهما يوضح مدى الوعي بمناهج التصنيف عند العلماء في هذه الفترة، فيقول: ((... فإنه الذي فتق علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله... وصار الاعتماد على كتبه ومسائله ونسخت كتب من تقدمه من المشايخ... ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف في كل فن، ومصنفاته أنواع: ١) منها في الكلام: كتاب الدواعي والصوارف، وكتاب الخلاف والوفاق، وكتاب الخاطر، وكتاب الاعتماد، وكتاب المنع والتمانع، وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، ٢) وأماليه كثيرة: كالمغنى، والفعل والفاعل، وكتاب المبسوط، وكتاب المحيط، وكتاب الحكمة والحكيم، وشرح الأصول الخمسة. ٣) ومنها نوع في الشروح: كشرح الجامعين وشرح الأصول، وشرح المقالات، وشرح الأعراض. ٤) ومنها في أصول الفقه: النهاية والعمد وشرحه. ٥) وله كتب في النقض على المخالفين: كنقض اللمع، ونقض الإمامة. ٦) ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق: كالرازيات، والعسكريات، والقاشانيات، والحوارزميات، والنيسابوريات. ٧) ومنها في الخلاف: نحو كتابه في الخلاف بين الشيخين. ٨) ومنها في المواعظ: كنصيحة المتفقهة، ثم له كتب في كل فن...))<sup>(٥)</sup>. وهذه الأنواع أو المناهج في التصنيف، لم يكن يختص بها القاضي عبد الجبار كما هو واضح، وإنما فضله وجلالته أنه شارك في كل هذه الأنواع، ولم يقتصر على

(١) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٤٥، ٤٧).

(٢) الإملاء: التصنيف المعد من قبل يمليه الشيخ على التلاميذ لأول مرة، ولم يكن أبرزه ونشره قبل ذلك، والتدريس: إلقاء يلقي دون إعداد مسبق، أو مع القراءة في كتاب مؤلف من قبل.

(٣) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٣).

(٤) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٨٣).

(٥) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٦-٦٧).

بعضها.

وما ورد في كتبه كالمعنى ((هو في الأغلب زبدة ما ذهب إليه كبار المعتزلة من واصل حتى الجبائين، ولا يكاد يُعنى بذكر مذاهب غير الجبائين بالاسم، وعند الرد يذكر أسماء معتزلة آخرين لهم آراء لا يراها فيرد عليها، ويضطر من أجل ذلك إلى ذكر أسمائهم، من ثم يصبح تمييز ماله خاصة وما لغيره أمر مستحيل في معظم الأحوال، ولا سبيل إلى اتخاذ معيار معين على هذا التمييز ولا إلى درجة محدودة... ولو كانت لدينا كتب أو حتى بعض كتب أقطاب المعتزلة لهان الخطب وأمكن تمييز ما له مما لهم ولكن ما العمل ولم تبق لنا غير كتبه...))<sup>(١)</sup>. ولا شك أن كتابه المغنى أهم كتاب معتزلي بين أيدينا اليوم، ولا بد من الوقوف عنده تفصيلا، على ما سيأتي قريبا<sup>(٢)</sup>.

٤) من نماذج منهج التصنيف الحوارى عند المعتزلة: الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار، حيث جرى مؤلف الكتاب على هذا المنهج، وفي صورة جدلية (إن قيل قل له - أو بصورة: إن قيل قيل له)، يعنى إن قال الخصم لك كذا، فقل له كذا، وكأن المصنف يعد قارئه للجدل مع المناظر، والحوار فيه قصير للغاية من جمل قصيرة، والأسلوب تقريرى للغاية، وشخصية من يحاوره المصنف غير معلومة، وهو بهذا لا يأخذ صورة الحوار الأفلاطونى ذى الطابع الأدبى والشخصيات المعلومة، ولا الحوار الأرسطى الطويل، وغير ذلك من خصائص الحوار الأفلاطونى والأرسطى التى سبق الحديث عنها<sup>(٣)</sup>.

أما بخصوص الخطة الداخلية للكتاب: فبرغم خلو الكتاب من التقسيم والعناوين الداخلية، فإن الحوار بأستلته وأجوبته مرتب ترتيبا واضحا ومقصودا، يبدأ من مشكلة معرفة الله، ووجوب النظر العقلى، ثم يتناول تساعل عن الأدلة ويوجب بأنها: أربعة (حجة العقل، والسنة، والكتاب، والإجماع)، هكذا على هذا الترتيب، مؤكدا على أن معرفة الله لا تنال إلا بالنظر فى حجة العقل؛ لأنه متى لم نعرفه وأنه صادق لم نعلم صحة الكتاب والسنة والإجماع<sup>(٤)</sup>، وهى الحجة التى سيمتد أثرها إلى الأشعرية بعد ذلك.

ورغم أن منهج التصنيف الحوارى هو منهج مفتوح يصعب السيطرة عليه، إلا أن مؤلف الأصول الخمسة يحكم مادته ويحسن توجيه حوارهِ دون أن تتجاذبه أطراف الحوار يمينا وشمالا، ولهذا فما أن يفرغ مما يمكن أن نسماه بالتمهيد أو المقدمة عن وجوب النظر والأدلة... حتى يشرع حالا فى مقصود الكتاب وهى: الأصول الخمسة المعتزلية. فإذا فرغ منها وضع ترجمة (فصل)<sup>(٥)</sup> هى الوحيدة فى الكتاب يعود به المؤلف - بعد أن يفرغ من الموضوع الأساسى فى بيان الأصول الخمسة - إلى ما سبق أن أشار إليه عند كلامه على وجوب المعرفة أن الأجسام بما فيه من تغير محدثة، فيقف فى هذا الفصل عند حدوث العالم وقفة خاصة أوضح وأكثر بيانا، يتكلم فيه عن دليل الحدوث، ودليل افتقار العالم إلى مُحدث فاعل، فإذا أثبت ذلك بالدليل انتقل إلى صفات المُحدث الفاعل تعالى.

أما عن طريقة الاستدلال: فمن المهم ملاحظة أنه يحاول أن يقيم الدليل على كل دعوى، فإذا ادعى أن أول واجب هو النظر المؤدى إلى معرفة الله، أقام الدليل على شقين: وجه وجوب النظر، ووجه أنه أول واجب.

(١) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٩٥).

(٢) انظر هنا: (ص ٣٧٩).

(٣) انظر هنا: (ص ١٤٣).

(٤) كتاب الأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضي عبد الجبار (ص ٦٦).

(٥) كتاب الأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضي عبد الجبار (ص ٧٢).

لكنه يسكت عن ذلك أحيانا، وربما كان في موضع تماس الحاجة إلى ذلك، فعند جوابه عن سؤال ((أخبرني عن الجملة التي تلزمك معرفتها في أصول الدين))، أجاب: ((قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأصول عليها مدار الدين، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ وربما كفر، أو فسق بذلك، فإذا عرفت هذه الأصول يلزمك أن تعرف بعد ذلك الفقه. فإن قيل: فما التوحيد؟...))<sup>(١)</sup>، ثم أخذ في شرح هذه الأصول الخمسة، دون أن يبين وجه الحصر في هذه الخمسة، والدليل على أن مدار الدين عليها، رغم أنه رتب على ذلك آثارا خطيرة من عظم الخطأ أو الكفر أو الفسق، لكنه يمضي إلى شروح فروعها دون أن يدل على وجه وجوب أصولها.

وهو نقص كبير في منطق الاستدلال ومنهج التصنيف في هذا الموضوع، لأنه لب تصنيفه نفسه، ومشكلة بحثه، فإذا لم يدل عليه وقيم الحجة، فلاي غرض يؤلف الكتاب. والذي يظهر مع مقدرة المصنف على الاستدلال ودقته في الحوار أنه سكت عامدا، موهما أن ذلك مسلم ومحل اتفاق لا يعوزه دليل ولا حجة.

كما يحاول بيان كيفية الدلالة من الأدلة التي يذكرها، فإذا ذكر مثلا أن الدليل الذي يؤدي النظر فيه إلى معرفة الله هو ((نفسى وسائر ما أشاهد من الأجسام))، بادر في السؤال التالي بالاستفهام عن كيفية دلالة النفس على الله تعالى، ليجيب عن ذلك بـ ((أنى وجدت نفسى في حال الكمال لا يمكننى فعل مثل نفسى، ولا مثل بعضى، فبأن لا يمكننى في حال ما كنت نطفة أن أخلق نفسى أولى، علمت أن لى خالقا مصورا محسنا مخالفا لى وهو الله تعالى)).

إذن الدليل عنده يحاول أن يرجعه إلى البديهيات والمسلمات التي لا يملك الخصم أن ينكرها. ويرواح بين الدليل العقلي والدليل السمعي في المسائل التي يعوزها الدليل السمعي كصفاته تعالى. ويحاول تفسيرها بما يتواءم مع مذهب الاعتزال وأصوله. (٥) ومن مناهج التصنيف عند المعتزلة: التصنيف بالنظم الشعري، ولعلهم من أوائل من صنف في علم الكلام بهذه الطريقة، فهذا بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد يذكر ابن المرتضى المعتزلي أن له قصيدة أربعون ألف بيت ! رد فيه على جميع المخالفين<sup>(٢)</sup>.

(٦) أما مجموعة رسائل العدل والتوحيد<sup>(٣)</sup>، وهي لمجموعة من متقدمي المعتزلة والزيدية وهم معتزلة في العقيدة أيضا

(١) كتاب الأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضي عبد الجبار (ص ٦٧).

(٢) ابن المرتضى المعتزلي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٣٠).

(٣) رسائل العدل والتوحيد منسوبة لمجموعة من العلماء القدامى ووصفناها بالتفصيل في قائمة المراجع، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة.

ومن الملاحظ أن المحقق لم يناقش صحة نسبة هذه الرسائل لمن نسبت إليه، واكتفى بوصف المخطوطات. والنقد الداخلي للرسالة الأولى المنسوبة للحسن البصري لا يساعد على صحة إثبات نسبتها ويكفي ما ورد في خاتمها (٨٨/١): ((واعلم أنه لم يبق ممن أخذ عن السلف الماضى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد هو أعلم بالله وأفقه من دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن، مع صلاح حاله وثقته في دينه، وأمانته واهتمامه بأمور المسلمين فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى في الآخرة والأولى))، ويصعب أن يكتب كاتب عن نفسه مثل هذه العبارة، كما أن المحقق يورد رواية أخرى للرسالة (٨٩/١-٩٣) تختلف عن الأولى في السياق، وتتفق تارة وتختلف أخرى في المعاني، ويبدو أن كاتبها معتزلي، ولكنه متأخر، ونحلها على الحسن البصري لتدعيم المذهب. لكننا سنجد أيضا أن ابن المرتضى المعتزلي يذكر الحسن البصري في الطبقة الثالثة من طبقاتهم (ص ١١-١٥)، ومما قاله: ((ورسلاته إلى عبد الملك مشهورة، وذلك أن الحجاج كتب إلى الحسن بلغنا عنك في القدر شيء فكتب لنا فكتب إليه رسالة طويلة نحن نذكر منها أطرافا...))، فذكر جملا منها مما نجده في النص الذي نشره الدكتور عمارة، ولاحظ أن المرسل إليه تحول عند المرتضى من عبد الملك الخليفة إلى الحجاج الأمير. مما يؤكد الشك، ويبدو أن للحسن رسائل بالفعل تم الإضافة عليها في وقت لاحق.

فمما ورد في الرسالة الأولى (٨٣/١) المنسوبة للحسن: ((السلف الذين عملوا بأمر الله ورووا حكمته واستنوا بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فكانوا لا يتكروا حقا، ولا يلحقون باطلا، ولا يلحقون بالرب تبارك وتعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه في كتابه))، وهذا كلام بالفعل موافق لمذهب السلف، وظاهره ضد منهج المعتزلة العقلي، والذين لا يقصرون الاحتجاج على النقل.

أما باقى الرسائل فلم يقف المحقق عند تحقق نسبتها كثيرا، اللهم إلا رسالة المختصر في أصول الدين والتي نسبها إلى القاضي عبد الجبار

مع الاختلاف في نظرية الإمامة، فيقدم د/ عمارة في دراسته لها منهجا كليا ذكر أنه مستخرج من داخلها، ويقوم هذا المنهج على: الاعتماد على الحجج القرآنية في ضوء الحجج العقلية - التمييز بين المحكم والمتشابه - تفسير الآيات بالسياق - تحديد معاني المصطلحات - الاستشهاد بالواقع المحسوس - الإلزام (إلزام الخصوم) (١).

وهناك العديد من الملاحظات الجديرة بالرصد داخل هذه الرسائل والتي تعبر عن منهج المعتزلة، فمن ذلك: - يظهر في الرسالة الأولى المنسوبة للحسن البصري مراعاة تغير الموقف الكلامي ((ولم يكن في السلف أحد ينكر ذلك ولا يجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يطلون به المحدثات، ويحذرون به من المهلكات، ومنها أن الذي أوقعهم فيها بسنة الأهواء وترك كتاب الله تعالى)) (٢).

ب- أما الرسائل المنسوبة للإمام القاسم الرسي (ت ٢٤٦ هـ) (٣): فيظهر المنهج العقلي فيها واضح، فيقول كاتبها (٤): ((... فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد: وهي العقل والكتاب والرسول، فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التبعيد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العباد (اقرأ= العبادة)، والعقل أصل الحججتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما)).

ويوضح الكاتب مقصوده بهذه الأدلة الثلاثة فيقول (٥) في عبارة محددة ذات طابع تقريري للغاية كأن كاتبها معتزلي متأخر في القرن الرابع أو الخامس: ((ولكل حجة من هذه الحجج أصلا وفرعا، والفرع مردود إلى أصله، لأن لها أصول محكمة على الفروع، فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه، ولم يجمعوا عليه، وإنما وقع الاختلاف في ذلك لاختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والاستدلال بالدليل الحاضر المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول، فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه، وكان للإجماع من العقلاء على ما أجمعوا عليه أصلا وحجة محكمة على الفرع الذي وقع الاختلاف فيه. وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه... وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله... وأصل السنة التي جاءت على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فكل ما وقع فيه

المعتزلي (١٦٢/١-١٦٧) بناء على بعض القرائن والأمارات تدور حول اشتراك مسائل الكتاب مع المعنى في الرأي أو في العبارات، ولكن لم يقدم المحقق دليلا مباشرا واحدا يسمح بالقطع بنسبة الكتاب للقاضي عبد الجبار كما فعل، ولا يكفي ما قدمه فالاشتراك في الرأي أو حتى العبارات يمكن أن يتم عن طريق أي مختصر أمين لكلام كتاب ما، لكن يبقى أن الكتاب معتزلي الفكر. أما رسائل القاسم الرسي والهادي والشريف المرتضى، فلم يتعرض لصحة نسبتها أيضا، ويبقى أن جميعها معتزلية الفكر أيضا. وإن كان في رسالة (كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الواحد الحميد) وهي الثانية من رسائل الرسي (١٠١/١-١٤٠) وقفة من جهة العنوان المسجوع وهي ظاهرة لم تكن منتشرة في عناوين الكتب في فترة الرسي (ت ٢٤٦ هـ) تلك الفترة لم تمر فيها مائة سنة تقريبا على البداية الأساسية لحركة التصنيف الإسلامية (+١٥٠ هـ)، وأيضا حجمها ونفس كاتبها مختلف للغاية عن الرسائل الأربعة الأخرى التي قدمها المحقق. كما أن الرسائل المنسوبة للرسي مليئة بالعبارات وطرق الاستدلال والمصطلحات التي يعيد صدورها في هذا الوقت المبكر، وسننقل بعضها في متن البحث بما يوضح ذلك. أما رسالة الشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ)، فيبدو أنها صحيحة النسبة إليه فقد أثبت لها العديد من العلماء المتقدمين والمتأخرين (راجع مقدمة أ الصيرفي لتحقيق طيف الخيال ص ٢٦) وأسلوبها يقوى صحة النسبة إليه، كما سيأتي الكلام.

وفي ضوء ما تقدم: سنعتبر أن هذه الرسائل تمثل الفكر المعتزلي عامة، بغض النظر عن الكاتب الحقيقي لها.

- (١) د/ محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، (٢٩/١-٤٤).
- (٢) رسالة في القدر المنسوبة للحسن البصري، ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (٨٩/١).
- (٣) ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (٩٥/١-١٥٩).
- (٤) رسائل العدل والتوحيد، (٩٦/١).
- (٥) رسائل العدل والتوحيد، (٩٧/١).



الاختلاف من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع)).

وفيما عدا هذه الإشارة القوية إلى المنهج العقلي المعتزلي، فإن الصبغة العامة للرسائل المنسوبة للرسى كثرة الاستشهاد بنصوص الكتاب والسنة، وغلبة استعمال اللغة والمصطلح الإسلامى - إن صح التعبير - كما لو كان الكاتب فقيها أو أصوليا وليس متكلمًا، وندرة أو عدم استعمال المصطلح الكلامى فضلا عن الفلسفى، وهذا يُقَوِّى أن كاتبها متقدم الزمن، وأن تكون هذه العبارة السابقة عن المنهج العقلي والواردة فى أول أحد هذه الرسائل قد أضيفت بعد هذا.

لكن الملاحظة الجديرة بالرصد أن هذه الرسائل المنسوبة للرسى وكذلك الرسائل المنسوبة للإمام الهادى وكلاهما كان فى القرن الثالث الهجرى قد خلت تماما من أى حديث أو أثر أُورِدَ بإسناده، وذلك بالمقارنة برسائل أهل السنة فى الفترة نفسها ولما بعد ذلك بقرون أيضا، والتى يعتبر ذكر الحديث أو الأثر بإسناده منهجا أساسيا فيها. فهذه سمة فارقة وواضحة بين منهج تصنيف أهل السنة فى هذه الفترة التاريخية، وبين هذه الرسائل المعتزلية التى من المفترض أنها ألفت فى هذه الفترة.

لكن هذه السمة فى الحقيقة بحاجة إلى تتبع فى باقى الفرق الإسلامية فى هذه الفترة للتأكد من أنها خاصة بمنهج تصنيف المحدثين من أهل السنة فحسب، أم موجودة عند غيرهم من طوائف أهل السنة كالصوفية<sup>(١)</sup> والمتكلمين أو من غير أهل السنة بحيث تصبح سمة منهجية عامة مميزة للمصنفات الأولى فى القرنين الثانى والثالث، تصلح للنقد الداخلى للنصوص المنسوبة لهذه الفترة مثل تلك الرسائل المعتزلية.

ج- أما المختصر فى أصول الدين الذى نسبه المحقق للقاضى عبد الجبار، فهو مختصر بارع فى الفكر المعتزلى، استطاع أن يوجز فى صفحات قليلة حقيقة الفكر المعتزلى<sup>(٢)</sup>، ويذكرنا منهجه الحوارى فى التصنيف بمنهج تصنيف كتاب الأصول الخمسة المنسوب أيضا للقاضى عبد الجبار، والذى توقفنا عنده من أسطر قريبة، ولكن المقارنة بينهما فى ضوء مناهج التصنيف يميل بالرأى إلى أن مؤلفهما ليس واحدا، فرغم أنهما صُنفا فى ضوء منهج التصنيف الحوارى بطريقة (فإن قيل/ قلنا)، إلا أن كاتب مختصر أصول الدين قد خطا به إلى الأمام خطوات، فهناك مسائل وفصول وإلزامات، وربما أخذته الفصول بعيدا قليلا عن الحوار الذى ما يلبث أن يعود إليه، والأسلوب أخذ صفة تقريرية، وأصبحت العبارات أكثر طولًا، وهناك ميل واضح إلى تقسيم الموضوعات إلى عناصر ذات عدد، كما سنجد المصطلحات الفلسفية بدأت تظهر بصورة أكبر، وكل هذه السمات لا نجدها فى الأصول الخمسة، الذى يبدو أكثر بساطة فى منهجه، مما يؤكد على أن كاتب هذا المختصر متأخر زمنا عن كاتب الأصول الخمسة.

د- تأتى بعد ذلك رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر المنسوبة للشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ)<sup>(٣)</sup>، فتمتاز بمقدمة تاريخية<sup>(٤)</sup> ترصد بعض التطورات التى حصلت فى مجال الكلام، ورصد المشاكل الكلامية الأولى التى أثيرت فى المجتمع الإسلامى كمشكلة القدر، وبعدها بدهر طويل حدث الكلام فى خلق أفعال العباد وفى الاستطاعة... ثم تكلم الناس بعد

(١) يلاحظ أن رسائل المصنفين الأوائل من الصوفية تذكر أحيانا الحديث بإسناده، كرسائل المحاسنى (ت ٢٤٣ هـ) كما فى التوهم مثلا (ص ١٧)، والرعاية (ص ٣٥، ٤٢)، ورسائل الحكيم الترمذى والذى اختلف فى وفاته وأغلب الظن أنه كان حيا فى العقد الأول من القرن الرابع، كما فى كتاب الرياضة (ص ٥٨، ٧٠-٧١)، وأدب النفس (ص ١١٣، ١١٤)، وفى كتاب الحج وأسرازه (ص ١٧-١٨، ٢٠) وغيرها من رسائله، وإن كان المحاسنى والحكيم لا يلتزموا بذلك فى كل حديث يورده، بخلاف المصنفين بطريقة أهل الحديث.

(٢) ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (١/١٦٨-٢٥٣). وراجع الكلام عن أهميته عند د/ عمارة (١/١٦٣).

(٣) رسائل العدل والتوحيد، (١/٢٥٥-٣١٥).

(٤) رسائل العدل والتوحيد، (١/٢٥٦-٢٦١).

ذلك فيما اتصل بهذا من أبواب الكلام في العدل واختلفوا فيه اختلافا كثيرا....

ثم أخذ المصنف بعد ذلك في تناول مشكلة القدر، بأسلوب عربي البيان، بعيد عن اللغة الكلامية المعقدة، وعنايته دائما منصبة على أدلة الكتاب والسنة وبيان وجه الدلالة منها على مذهب المصنف الاعتزالي أيضا، لكن يقرر وجه الدلالة على طريقة المفسرين وأهل العربية، دون طريقة المتكلمين. ولعل هذه الطريقة مناسبة للشريف المرتضى الذي كان من كبار أدباء العربية وعلمائها<sup>(١)</sup>.

هـ- أما الرسائل المنسوبة للإمام الهادي (يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، ت ٢٩٨ هـ) والتي تمتد عبر الجزء الثاني كلها من هذه المجموعة التي نشرها د/ عمارة، فإنها تتفق مع رسائل جده الإمام الرسي، في خلوها من ذكر أى حديث أو أثر بالإسناد، وفي الاعتماد على اللغة الإسلامية دون الكلامية فضلا عن الفلسفية، كما يعتمد مؤلفها كلية - متفقا في ذلك مع الرسي والشريف المرتضى - على نصوص الكتاب والسنة، وبطريقة مكثفة للغاية، وهذه السمات تشترك فيها هذه الرسائل المنسوبة لأولئك الثلاثة من أئمة آل البيت.

وقد شرع في رسالة الرد على المجبرة القدرية<sup>(٢)</sup> بإيراد حجج الخصم من القرآن الكريم وبيان وجه استدلالهم والتعقيب على ذلك من وجهة نظر الكاتب المعتزلية، ثم بدأ في بقية الرسالة<sup>(٣)</sup> في سرد أدلة القرآن الكريم على مذهب المعتزلة مما يثبت حرية الإنسان في أفعاله. وتظهر في هذه الرسائل نظرية الإمامة عند الزيدية وهو ما نفتقده في رسائل الإمام الرسي السابقة، ففي رسالة (كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله) حديث واضح ومباشر عن نظرية الإمامة عند الزيدية<sup>(٤)</sup>.

وفي الرسالة التالية (كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية)<sup>(٥)</sup> تظهر طريقة المؤلف الواضحة في النقض على الخصوم، والرسالة مختصة بالرد على الحسن بن محمد بن الحنفية في كلام له ((يؤكد فيه الجبر))، وقد جرى مؤلف هذه الرسالة على طريقة واضحة بتقسيم كلام الحسن بن محمد بن الحنفية إلى مسائل، وإيرادها مسألة مسألة مصدرا بنص كلام الحسن بن محمد بن الحنفية، ثم معقبا عليه برأى المصنف الاعتزالي، مصدرا كلامه بقوله جوابها، فتكون طريقة الكتاب (مسألة... / جوابها...)، وقد شمل الكتاب على (٤٣) مسألة.

٧) ونأتي بعد ذلك للنص الأهم والأشهر للمعتزلة: المغنى للقاضي عبد الجبار، فمن خلال بعض الملاحظات التي

أمكن استخلاصها من الكتاب، نذكر ما يلي:

- نبدأ بما ذكره الأستاذ مصطفى السقا في مقدمته لتحقيق الجزء (١٤)، حيث وقف وقفة موجزة ولكنها مهمة عند خصائص الكتاب، قال رحمه الله: ((ظهر لي في أثناء قراءة الكتاب وتحقيقه والاطلاع على منهجه... أن فيه خصائص تجعله فريدا في نوعه، لا يشبهه فيها كتاب آخر، فمن ذلك: ١- أنه أكبر أصل جامع وصل إلينا في عقائد المعتزلة، ومسائلهم التي طال الجدل فيها بين طوائف المعتزلة وطبقاتهم، ثم بينهم وبين غير المعتزلة من الفرق الإسلامية الأخرى خلال ثلاثة القرون: الثاني والثالث والرابع. ٢- وأنه أوضح لنا ما كنا نتخيله من صراع وجدال وكلام طويل بين الفرق

(١) انظر بخصوصه: مقدمتي المرحوم الأستاذ حسن كامل الصيرفي، وأد حسن البناء الدين لكتاب طيف الخيال للشريف المرتضى.

(٢) رسائل العدل والتوحيد، (٢/٣٥-٤٣).

(٣) رسائل العدل والتوحيد، (٢/٤٤-٦٨).

(٤) رسائل العدل والتوحيد، (٢/٧٤-٨٣).

(٥) رسائل العدل والتوحيد، (٢/١١٧-٣٠٣).

الإسلامية في العقائد، كان يتمثل في أذهاننا في صورة ضعفة هزيلة مما نقله علماء التوحيد في كتبهم المختصرة... فقد علمنا الآن أن وراء تلك المختصرات أصولاً كبيرة، ومقالات ومذاهب أتيح لأصحابها أن يقولوا في العقائد ما شاءوا... وإن شئت فقل: إن الكتاب سجل نهضة المسلمين العقلية... ٣- كان منهج الاعتزال منذ أسس هذا المذهب واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) أن يخصص لكل مسألة في أصول العقائد كتاب أو رسالة صغيرة... وسار كثير من المعتزلة على نهج واصل في تأليف الرسائل، والكتب المفردة لبعض المسائل... حتم نضجها عند أبي علي الجبائي وولده أبي هاشم، فلما جاء القاضي عبد الجبار وأخذ من كتبهما كل ما عندهما أودعه كتابه المغني، فكان يقرر آراء شيوخه في كل مسألة، وخصوصاً الجبائي وولده أبا هاشم، ولعل أكبر حافز له على جمع آراء المعتزلة في هذا الديوان الضخم ما أحسه وعينه بنفسه من اشتداد المنافسة بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال منذ استقل أبو الحسن الأشعري... ٤- ومن خصائص كتاب المغني اعتماده على المنطق، وعلى القياس البرهاني اعتماداً قوياً... مع سهولة لغة المؤلف، واستقامتها من حيث العربية... مما يقتضيه إقناع المخالفين للرأى بما يشبه حججهم وقد كان المعتزلة يخاطبون بكلامهم المسلمين وغير المسلمين، فلم يكن غير المنطق مسعفا لهم في تقرير الأدلة وتوثيق التفكير. ٥- ذلك إلى شيء آخر يزيد من صعوبة فهم الكتاب، وهو كثرة ما حوى من المصطلحات الفلسفية وكان القاضي يشرح هذه المصطلحات في أثناء شرح المسائل، ولكن هناك طائفة كبيرة من المصطلحات يصادفها القارئ غير مشروحة، وإنما شرحها المؤلف في موضع سابق أو أحال على شرحها في موضع سيأتي. ٦- ومما يتعب قارئ الكتاب كثرة التكرار في عباراته المتشابهة، فقلما عرض المؤلف بحثاً في مسألة حتى يربطه بمسألة سبق الكلام فيها، ويعيد المسألة ببرهانها ودليلها والقائل بها، وهذا كله مما يجعل أسلوب الكتاب من الأساليب التي تحتاج إلى تأمل دقيق، على رغم ما يوصف به مؤلفه من سهولة العبارة واستقامتها وجملاء الذهن ووضوح القصد)) انتهى باختصار.

- المنهج العقلي هو أخص سمات المعتزلة، لكن مذهبهم دقيق، ويساء فهمه في كثير من الأحيان على أنه منهج عقلي حر مثله مثل الفلسفة، وهنا يأتي القاضي عبد الجبار ليحلي حقيقة موقفهم العقلي، وأنهم يقولون بالعقل كمدخل لمعرفة السمع، وذلك من خلال نص مهم يوضح حدود العقل عندهم فيقول<sup>(١)</sup>: ((اعلم أن ما لا يصح أن يعلم إلا من جهة العقل هو الذي مع الجهل به لا يصح أن يعلم كونه تعالى حكيماً لا يختار فعل القبيح، أو لا يسلم هذا العلم معه، فما هذه حاله لا يصح أن يعلم إلا بالعقل، فأما ما يصح هذا العلم مع الجهل به فليس يمتنع أن يعلم من جهة السمع، وإنما قلنا ذلك: لأن صحة معرفة الشيء من جهة السمع موقوف على العلم بأنه تعالى على صفة معها لا يختار فعل القبيح، فمتى أمكن معرفة ذلك صح أن يعلم بخبره سائر ما يخبر به، لأنه يعلم كونه صادقاً في خبره، وأنه لا يجوز أن يختار فعل الكذب على وجه من الوجوه، ولذلك صح أن تعرف السمعيات كلها بخبره، من حيث صح قبل العلم بها العلم بأنه تعالى لا يختار فعل القبيح من الكذب وغيره، ولذلك لا يصح للمجرة عندنا العلم بالسمعيات، لأنهم قد أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح، لإضافتهم القبائح كلها إلى الله)). وفي ضوء هذا المنهج سيسير القاضي عبد الجبار في كتابه مستدلاً في عامة المسائل بالدليل العقلي، ولا يذكر الدليل النقلى إلا فيما توقف على السمع، أو لرد شبهة أورده الخصم استدلالاً بالسمع، ومن ثم فسنعقد أجزاء بكاملها من المغني لا تجد فيها لصفحات طوال ذكر أي دليل سمعي مثل (ج ٦) الذي تحدث فيه عن التعديل والتجوير والإرادة. وجرى على ذلك حتى في الكلام على ما يتعلق بالدليل السمعي كالكلام

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، (٤/١٧٣).

في النبوات والمعجزات والأخبار والنسخ وإعجاز القرآن (ج ١٥، ١٦)، فقلما تجد آية، لأن الغرض هو الكلام عن ذلك من خارج الدليل السمعي، لأنه متى أقررت بالدليل السمعي فقد أقررت بالنبوة مثلا، فإذا كان الكلام في النبوات مع المنكرين لها فكيف يصح الاستدلال عليهم بما أتى به الأنبياء، ومن هنا لا بد من المنهج العقلي في إثبات النبوات والمعجزات، وكذلك الأخبار مبنية على الإقرار بصدق المخبر، وهكذا. وبناء عليه لم يتعرض لما يقف على الدليل السمعي وحده، وإنما كل مقصوده تناول ما يحتاج إلى الدليل العقلي، ومن هنا خلت أبواب كتابه من باب خاص بالسمعيات الذي نجده عند أهل السنة.

- يقسم القاضي الكتاب إلى موضوعات رئيسية، الموجود منها من خلال الأجزاء (١٤) التي عشر عليها هي (٢٦) موضوعا رئيسيا<sup>(١)</sup>، يفتتحها دائما بقوله الكلام في كذا وكذا، ثم يورد تحته أبوابا وفصولا، مثل (الكلام في أن الله لا تجوز عليه الحاجة). وإذا فرغ من تقرير مذهبه بأدلتها، أخذ في تناول مذاهب الخصوم وشبههم واعتراضاتهم بالتفصيل، وهو مطرد على هذه الطريقة الواحدة التي لا تختلف رغم طول الكتاب، والذي لا شك أنه ألفه في فترة زمنية ليست بالقصيرة.

- يؤكد القاضي عبد الجبار مقصوده من حيث المسائل التي سيذكرها هل هي ما اختلف فيه فحسب أم ما اتفق عليه أيضا حيث يقول في جزء رؤية الباري<sup>(٢)</sup>: ((ولسنا نعلم فيما نورد في الكتاب إيضاح ما اختلف فيه الناس دون ما اتفقوا عليه، لأنه ربما حصل الخلاف في الأوضح، ووقع الاتفاق في الأغمض، بحسب ما يدخل المبتطل على نفسه من الشبه، لكننا نقصد إلى بيان ما تجب معرفته في توحيد الله وعدله من جهة الدلالة...)).

- من منهج تصنيف القاضي عبد الجبار: أنه يعرض خطته غالبا في أي موضوع رئيسي يشع في تناوله من موضوعات الكتاب، فيأخذ في بيان المسائل التي سيتناولها فيما يلي، وربما تعرض لبيان وجه الحاجة إلى التعرض لها، وهذه السمة ستظل سارية بعده في النصوص المعتزلية المتاحة، لنها واضحة وبارزة عند ابن الملاحمي مثلا، أما القاضي عبد الجبار فلم يطرد عليها دائما فذكرها مرة<sup>(٣)</sup>، وتركها في البابين التاليين له<sup>(٤)</sup> لكنه يعود إليها في أول الكلام على العدل فيقول<sup>(٥)</sup>: ((الكلام في العدل، ذكر جملة يجب معرفتها في هذا الباب. اعلم أن المقصد بهذا الباب أن نبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن، ولا بد من أن يفعل الواجب، ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن، وبيان ذلك لا يتم إلا بعد بيان حقيقة الفعل، وأحكام الأفعال، وحقيقة القبيح والحسن، وما ينقسم إليه الحسن من كونه مباحا، وندبا... ولا يصح أن نبين تنزيهه عن القبيح إلا بعد الدلالة على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحا، وبعد الدلالة على أن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه ربا مالكا ناهيا...))، وسنجده يفعل ذلك أيضا بتفصيل أكثر بحيث يذكر أيضا حاصل مذاهب المخالفين في بداية كلامه عن خلق القرآن<sup>(٦)</sup>، وفي الكلام في المخلوق<sup>(٧)</sup>، وفي الكلام في التوليد<sup>(٨)</sup>. وفي الكلام في

(١) من الممكن معرفة بيانها بالتفصيل من تصدير (ج ٦).

(٢) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٧/٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٧/٤).

(٤) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٣٣/٤، ٢٤١).

(٥) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٤-٣/٦).

(٦) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٥-٣/٧).

(٧) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٥-٣/٨).

(٨) القاضي عبد الجبار، المعنى، (١٤-١١/٩).

الإمامة<sup>(١)</sup>، ويجعل لهذه المقدمة ترجمة يعنونها بقوله: ((فصل يكشف عن الغرض منها ومعتمد الخلاف فيها))، إذن فمقصوده من هذا البيان الذي جرى عليه غالباً هو توضيح الغرض، وبيان محل الخلاف ومعتمده. والحقيقة أنها طريقة منهجية بارعة جدا تمهد الذهن وتعدده لما يستقبله من مباحث، وهي طريقة مفيدة جدا للقارئ حتى لا يفاجأ بمسائل دقيقة لا يعرف ما الذي جر البحث إليها. ومن الممكن أن نعتبر ذلك هو الأصل التاريخي لـ (خطة البحث) التي تجرى عليها البحوث الأكاديمية المتخصصة الآن.

- ومما يتعلق بذلك أنه طالما ذكر الخطة الرئيسية للكتاب وبين وجه صحتها، فلا مانع عنده بعد ذلك أن يضم إلى كل باب ما يشاكله، ويتصل به، فيقول<sup>(٢)</sup>: ((... وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل لأنه يقتضى تنزيهه تعالى عن القبائح وإثبات المقبحات حادثة من العباد، وبين القول في الاستطاعة عند باب العدل، لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق، وعن الأمر بالمحال إلى ما شاكل ذلك، ومتى صح الترتيب في هذه الأبواب لم يمتنع أن يذكر عند كل واحد منها ما يتصل به ويشاكله، وإنما يجب بيان صحة الترتيب في جملة أبوابه، وقد بينا ذلك بحمد الله))، وصحة الترتيب مبنية على القسم العقلية، والتماس وجه المناسبة العقلية بين المسائل والأبواب. وربما يكون الفصل عنده مقدم على الوصل إذا وجد أن موضوعاً ما ينبغي الكلام فيه على حدته، وإن كان له صلة ما بغيره، وهو ما فعله بخصوص موضوع (اللطيف) فيقول<sup>(٣)</sup>: ((اعلم أن هذا الباب وإن كان يدخل في وجوب المعرفة على ما قدمنا ذكره، ويتعلق به الكلام في النبوات، من حيث تبني الشرائع عليه وعلى ما نبينه، فالواجب أن نفرد القول فيه ونفصل من حيث كان الوجهين اللذين ذكرناهما يحتاج إلى باب منه مخصوص، وهو ما يكون لطفاً من فعل العبد، أو يكون مقدمة له))، ثم أخذ في بيان ما سيتناوله في موضوع اللطيف، في مقدمته المعتادة في أوائل الموضوعات الرئيسية لكتابه.

- تحديد المفاهيم التي يتناولها ورفع اللبس عنها، وذلك في أول كلامه قبل أن يوغل في الحديث، ومن ذلك قوله عند الكلام على أن تعالى لا يجوز عليه الحاجة<sup>(٤)</sup>: ((اعلم أن الحاجة التي نريد ذكرها لا تجوز إلا على الحي، لأن المنافع والمضار لا يجوز إلا عليه لكونهما تابعين للذة والألم... فأما حاجة الشيء في الوجود إلى غيره... فلا مدخل له فيما نريد ذكره))، وربما أطال في إيضاحه كما فعل في معنى اللطف وحقيقته<sup>(٥)</sup>، وهي طريقة مطردة عنده على طول الكتاب. وهو مدرك تماماً لمشكلات الاصطلاح والنقل اللغوي، والفرق بين الاصطلاح الناشئ، والاصطلاح الشرعي الذي هو بوضع الشارع، وفي ذلك يقول<sup>(٦)</sup>: ((وكل اسم جرى من المتكلم على الجهة الاصطلاح فإنه لا يحرم استعمالها في اللغة على ما كانت عليه، ويفارق الأسماء الشرعية في هذا الباب، لأنها تتضمن الحكم بوجوب استعمالها فيما وضعت له شرعاً، وذلك بنقلها عن بابها، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح، لأن ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فرقة في بعض الألفاظ، في أنه لا ينقلها عن بابها في اللغة، فلذلك قلنا: إن اللغوي يصح له أن يستعمل لفظة الجوهر والعرض فيما وضع له في اللغة وإن جعلناه بالاصطلاح لما نذهب إليه في حد الجوهر والعرض، ولا يمتنع في الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه

(١) القاضي عبد الجبار، المعنى، (ج ٢٠، ق ١١/١).

(٢) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٦٠/١١).

(٣) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٣/١٣).

(٤) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٨/٤).

(٥) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٢٥-٩/١٣).

(٦) القاضي عبد الجبار، المعنى، (٩٢/١١).

في شيء مخصوص أن يستعمل على غير ذلك الوجه على طريقة اللغة، لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة...)).

- بعد أن يورد القاضي عبد الجبار أصل المسألة في أول الباب أو الفصل ويشرح مذهبه فيها، يأخذ في إيراد مذاهب الخصوم واعتراضاتهم بأسلوب الحوار بطريقة (فإن قيل / قيل له)، وهو أمر منتشر مطرد في الكتاب كله<sup>(١)</sup>.  
- أسلوب القاضي عبد الجبار، أسلوب عربي سلسل، يبعد إلى حد كبير عن التعقيد واللغة الفلسفية الفنية التي سنجد عند تقي الدين النجرائي مثلاً أو عند ابن المرتضى، وهو يكثر في كلامه من ضرب الأمثلة الحسية، والرجوع إلى شواهد الحس والبدييات والمسلمات.

- يكثر من استخدام كلمة (وبعد) في ثانيا الكلام للانتقال من موضوع إلى آخر، وهو استعمال عربي فصيح وإن كان الشائع استعمالها في أول الكتاب فحسب بعد الدباجة<sup>(٢)</sup>، وهذه الخاصية الأسلوبية سنجدها بعد ذلك في الكتاين المنسويين له: التعليق على شرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف، وإن كان الراجح أن الأول جمع تلميذه ابن أبي هاشم، والثاني جمع تلميذه ابن متويه، لكن هذه الخاصية تؤكد على أنهما أخذتا الكتاين من كلام شيخهما. كما أننا سنجد هذه الخاصية الأسلوبية مستخدمة بكثرة عند متكلم كبير سابق على القاضي عبد الجبار هو: الشيخ أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ).

- يعبر دائماً عن أعلام المذهب بقوله شيخنا، فيقول: (شيخنا أبو هاشم - شيخنا أبو إسحاق - شيخنا أبو علي)<sup>(٣)</sup>. وهذه الخاصية الأسلوبية مثل السابقة سنجدها أيضاً عند ابن أبي هاشم وابن متويه.  
- وعندما يتناول مسألة له علاقة بالطبيعات فإن الكلام ينتقل تماماً إلى علم الطبيعات، فعند كلامه على رؤية الباري، أفاض في الحديث عن طبيعة حاسة البصر، وكيف يكون الإدراك البصري هل هو باتصال شعاع أم بماذا، وأطال الكلام في المسألة جد<sup>(٤)</sup> وكلها في طبيعة حاس البصر الإنسانية ليرتب عليها بعد ذلك استحالة رؤية القديم في الفصول التالية<sup>(٥)</sup>. ثم يعقد بعد ذلك فصلاً يعرض الاحتمالات الأخرى في المسألة، كرؤيته بحاسة سادسة، أو بغير ذلك من الحواس<sup>(٦)</sup>. فإذا فرغ من تصوير المسألة وبيان ما فيها من احتمالات، انتقل إلى مذاهب الناس واعتراضاتهم<sup>(٧)</sup>.

- كثيراً ما يعتنى القاضي ببيان مصادره التي ينقل منها، وينص على اسمها، وقد ذكر في صفحة واحدة مثلاً<sup>(٨)</sup> ثلاثة كتب لأبي هاشم: الأشروسنيات (نسبة إلى بلدة أشروسنة فيما وراء النهر)، العيون، العسكرية. وهي عادة جرى عليها كثيراً في الكتاب كله، ومن الممكن من خلال تتبعها الوقوف على مصادره في كتابه.

٨) أما تعليق ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم" (أى وجه القمر، وذلك لحسن وجهه، والمعروف أيضاً

(١) القاضي عبد الجبار، المغنى، انظر مثلاً (٤/٤، ٤٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، المغنى، (انظر مثلاً: ٤/٤، ٢٥، ٨/٨).

(٣) القاضي عبد الجبار، المغنى، (راجع مثلاً: ٤/٤، ٢٦، ٢٩، ٣٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، المغنى، (٤/٤-٣٢-٨٨).

(٥) القاضي عبد الجبار، المغنى، (٤/٤-٨٩-١٠١).

(٦) القاضي عبد الجبار، المغنى، (٤/٤-١٠٢-١٣٨).

(٧) القاضي عبد الجبار، المغنى، (٤/٤-١٣٩-١٧٢).

(٨) القاضي عبد الجبار، المغنى، (١١/٢٣٢).

بششديو، ت ٤٢٥ هـ) - وهو تلميذ القاضي عبد الجبار على شرح الأصول الخمسة<sup>(١)</sup> - ففيه العديد من الخصائص التصنيفية التي يمكن رصدها: ومنها: ظهور المنهج المعتزلي العقلي في الكتاب، وبناء على أن للعقل مجاله وللنقل مجاله، والكتاب يصرح بذلك في المسائل التي لا مجال للعقل فيها بأنها مسألة شرعية<sup>(٢)</sup>، ومن الملاحظ أن أحد الأصول الخمسة الشهيرة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) دليله نقله فحسب عند أبي هاشم، وإليه مال المؤلف بقوله ((والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع، الكتاب والسنة والإجماع))، منها على وقوع الخلاف فيها هل يعلم عقلا أو لا يعلم إلا سمعا<sup>(٣)</sup>. ومنها: توضيح حقائق المفاهيم التي يتناولها، وهذه ظاهرة واضحة في الكتاب ككل، مؤكدا على أن ذكر ذلك قبل الشروع يجرى على العادة المألوفة<sup>(٤)</sup>، والعناية بشرح المصطلحات حتى ولو كانت خارجة عن علم الكلام، فهو مثلا يشرح مصطلح الواجب الأصولي، ويضرب له أمثلة فقهية<sup>(٥)</sup>. ومنها: أنه يقارن بين الكلام الذي ينقله عن القاضي عبد الجبار في شرح الأصول، وبين كلامه في كتبه الأخرى، كالعمد مثلا، وربما رجح أحد الكلامين على الآخر<sup>(٦)</sup>. ومنها: أنه يميز بين الأسئلة التي يطرحها التلاميذ على القاضي فيجبهم، أو الأسئلة التي يطرحها القاضي من نفسه ويجيب عليها، فيقول ابن أبي هاشم مثلا: ((ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال...))<sup>(٧)</sup>. ومنها: العناية بذكر أدلة المسائل، وخلاف المعتزلة أنفسهم فيها، ويورد أدلتهم ويناقشها كما فعل في مسألة هل العلم بالله ضروري أم اكتسابي<sup>(٨)</sup>، أو ربما يوسع

(١) العنوان الذي أثبتته محققه د/ عبد الكريم عثمان على طرته هكذا: ((شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم)). والجدير بالذكر أن للقاضي عبد الجبار بالفعل شرحا على الأصول الخمسة، ذكره ابن المرتضى المعتزلي، في طبقات المعتزلة، (ص ٦٧). ولكن لا يعني بحال أن الشرح المنشور هو بعينه ذلك الشرح، ولم يقف د/ عبد الكريم عثمان وقفة كافية أمام تحقيق نسبة الكتاب، وهناك شكوك كثيرة أثارها د/ فيصل بدير عون حول صحة نسبة كتاب الأصول الخمسة فضلا عن شرحه للقاضي عبد الجبار، وذلك في مقدمة تحقيقه لكتاب الأصول الخمسة (ص ٢٥-٣٦) منتهيا إلى أن الاسم الحقيقي للكتاب هو (تعليق شرح الأصول الخمسة) أو (تعليق على شرح الأصول الخمسة) لمانكديم، وهو من تلامذة القاضي عبد الجبار. وهو ما سنسير عليه في العزو بالهوامش.

وإضافة إلى ما ذكره د/ فيصل عون فإنه من خلال مفهوم التعليق الشائع استخدامه في تراجم العلماء يتبين أن مقصودهم منه هو ما يقوم به بعض التلاميذ من كتابته لدروس شيخه، فيعلق لنفسه مذكرة بذلك بحسب فهمه لدروسه شيخه وما أدركه منها، ثم تتحول فيما بعد إلى تصنيف مستقل، لكنه يكون ملتزما في التعليق بأنه ما فهمه عن شيخه وبألفاظه قدر الإمكان، دون آراء التلميذ الخاصة غالبا، وربما يضيف التلميذ آراءه فيميزها عن آراء شيخه كما هنا في التعليق على شرح الأصول الخمسة، ولهذا يكون التعليق له جهتا انتساب، للشيخ صاحب الدرس بما أنه صاحب الكلام الأصلي، وللتلميذ المعلق بما أنه صاحب الكتابة والمسئول عن صدق التعبير عن كلام شيخه. وربما تعدد التعليقات عن الشيخ الواحد في موضوع واحد كما حصل بالنسبة لدروس القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة. من ثم ربما وقع الاضطراب في نسبة الكتاب، وهذه ظاهرة متكررة بخصوص التعليقات. ويفترق التعليق عن الإملاء بأن الإملاء يكون عن نص معد سلفا يقوم الشيخ بإملائه من لفظه، ويكتبه التلميذ عنه، ولهذا يكون الاختلاف في الأمالي محدود، ويطلق عليه وقتها أمالي فلان (الشيخ) برواية فلان (التلميذ)، ولا يقال لها تعليق فلان.

أما التعليق فيكون أخذًا من دروس الشيخ التي تكون بحسب خاطر الشيخ وبحسب ما يورده في أثناء الدرس سعيا لتفهيم التلاميذ النص المشروح، ولا يشترط في التعليق أن يعود التلميذ به إلى شيخه ليعتمده أو ينقحه أو يقره، ويقابل منهج (التعليق) منهج (التجريد)، وهو أن يأخذ الطالب نسخة أستاذه التي علق عليها الأستاذ بنفسه فيجرد منها شرحا أو حاشية أو تقريرا، فيكون الكلام بلفظه للأستاذ، ودور التلميذ هنا قاصر على تجريد الكلام وتبسيطه في عمل مستقل، فالتعليق حكاية ما فهمه التلميذ من أستاذه سماعا، والتجريد حكاية ما خطه الأستاذ على نسخته كتابية. هذه هي الصورة التي يخرج بها المرء من خلال مطالعة تراجم العلماء وقوائم كتبهم، وتوثيقه يطيل الكلام بما يخرج بالبحث هنا عن مقصوده، والحقيقة أن هذين المنهجين من التصنيف (التعليق / التجريد) بحاجة إلى وقفة خاصة لم تسعنا أثناء الدراسة. لكن المرجو أن يكون ما دُكر قد ساهم في توضيح شيء من الإشكالات السابق. وأغلب الخصائص التي ذكرناها عن منهج التعليق يمكن رصدها بوضوح من خلال تعليق شرح الأصول الخمسة لابن أبي هاشم.

- (٢) انظر: ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ١٣٨).
- (٣) انظر: ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ١٤٢).
- (٤) انظر: ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٥١٨).
- (٥) انظر: ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٤١-٤٣).
- (٦) انظر: ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٤٦).
- (٧) انظر: ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٥٠-٥١).
- (٨) انظر: ابن أبي هاشم المعتزلي المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٥٢-٦٤).

دائرة الخلاف لتشمل الإسلاميين خارج المعتزلة<sup>(١)</sup>، أو الملل الأخرى غير المسلمين<sup>(٢)</sup>، والمقصود التصريح بأسماء المخالفين، وإلا فالكتاب كله مبنى على إثبات مذهب المعتزلة بحسب رأى المصنف، ودفع رأى المخالفين، ولكنه لا يصرح بأسماء المخالفين إلا قليلا. ومنها: العناية ببيان المناسبة من ذكر بعض المسائل بعد بعضها، والوقوف عند مناقشة بعض العبارات التي توهم خلاف المذهب<sup>(٣)</sup>. ومنها: أنه يضع فصولا دون أى تراجم يفصل بها بين الموضوعات، على خلاف أصله كتاب (الأصول الخمسة) والذي خلا من الفصول تقريبا كما سبق. ومنها: أنه ربما وسع نطاق الشرح ونقل عن شيوخ آخرين ما يؤيد به الكلام، أو يقوى به الاستدلال، ويصفهم دائما بقوله شيخنا، كأبي الهذيل، وأبي إسحاق بن عياش، وأبي عبد الله البصرى، وأبي هاشم<sup>(٤)</sup>. ومنها: التفريق بين طريق الاستدلال الجدلى، وطريق الاستدلال العلمى وإقامة الدليل فى بعض المسائل من الطريقتين<sup>(٥)</sup>، وهذا يرد على ابن رشد الذى يتهم المتكلمين دائما بأنهم أهل جدل لا أهل برهان.

٨م) ولدينا معتزلى آخر من تلاميذ القاضى عبد الجبار هو الحسن بن أحمد بن متويه الذى جمع كتاب (المحيط بالتكليف) ومن الواضح أنه سيختص بالكلام على نظرية التكليف، ويبدأ الكتاب بباب لخص فيه جملة رأيه فى التكليف<sup>(٦)</sup>، وختم ذلك بقوله: ((فهذه جملة الكلام فى بعض هذا الباب...))، وهذه الطريقة قريبة من طريقة ابن الملاحمى الآتى الكلام عنها فى تقديم مدخل للموضوع يوضح فيه سبب طرح ما سيأتى من مسائل، لكن طريقة ابن متويه تفتقر عن ذلك بتوضيح الرأى فى تلك المسائل، وليس لبيان سبب تناولها فحسب.

ويمكن أن نعد الكتاب نموذجا آخر لمنهج التصنيف (التعليق) مثل تعليق ابن أبى هاشم على الأصول الخمسة، والحقيقة أن ابن متويه لا يوضح على الإطلاق أصل كتابه، ولكنه ثمة عالم آخر يتكلم عنه دائما بضمير الغائب، حاكيا عنه، وعارضا لكلامه، ومنبها عليه صنيعه، وموضحا له، ويبدو أن هذا العالم هو القاضى عبد الجبار، لتثور نفس المشكلة حول نسبة الكتاب<sup>(٧)</sup>.

وأسلوب ابن متويه هنا يتشابه إلى حد كبير مع أسلوب ابن أبى هاشم فى التعليق على الأصول الخمسة: مثل عبارة ((ذكر فى هذا الباب كذا وكذا))، ((ثم سأل نفسه عن كذا وكذا))<sup>(٨)</sup>، وهما يستخدمان تعبير (وبعد) كثيرا فى ثنايا الكلام للانتقال من أمر إلى آخر ويعبران عن أعلام المذهب بقولهما ((قال شيخنا أبو هاشم - قال شيخنا أبو على...))<sup>(٩)</sup>، وهو ما نجده بالفعل عن القاضى عبد الجبار، وقد سرى إليهما، أو أن ذلك من القرائن على أن أصل كتابيهما لشيخهما، ويشترك ابن متويه مع ابن أبى هاشم أيضا فى العديد من الخصائص التى سبق ذكرها، مما يعطى مؤشرا قويا على وجود مؤثر مشترك على منهج التصنيف عندهما، وهو أنهما من تلاميذ القاضى عبد الجبار، واشتركا فى العمل من خلال نتاج القاضى العلمى،

(١) انظر: ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ١٨٣).

(٢) انظر: ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٢٨٤-٢٩٨).

(٣) انظر: ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٦٩-٧٠).

(٤) انظر: ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٢٤٦، ٢٦٢، ٢٨٠، ٣٠٦، ٣٦٦).

(٥) انظر: ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم"، التعليق على شرح الأصول الخمسة، (ص ٣٠٧، ٤٦٨).

(٦) انظر: ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١١-١٥).

(٧) راجع: مقدمة المحقق عمر السيد عزمى، (ص ٧-١٠)، مؤكدا على أن الكتاب ليس إملاء للقاضى عبد الجبار، وأنه جمع الحسن بن أحمد بن متويه، وأن ابن متويه يناقش آراء القاضى ويعارضها أحيانا بما يقطع بأنه ليس إملاء للقاضى.

(٨) انظر: ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ٩٦ مثلا).

(٩) انظر: ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ٩٠، ٩٤، ٩٨).



كما تعطى الخصائص التي امتاز كل واحد منهما مؤشرا على أن عملهما هذين ليسا للقاضي مباشرة.

من هذه الخصائص المشتركة بينهما: توضيح حقائق المفاهيم والعناية بشرح المصطلحات، كما ينقل عن أبي هاشم في مطلع الكتاب<sup>(١)</sup>، وفي مواضع أخرى وهو أكثر من ينقل عنه، ويذكر كتبا يلخص منها كنقض البدل والعسكريات واللذين ذكر المحقق أنهما لأبي هاشم، وإن كان القاضي عبد الجبار له العسكريات أيضا كما سبق. كما ينقل عن شيوخ آخرين للمعتزلة كأبي علي الجبائي وغيرهم، ويتعرض قليلا للتصريح بأسماء الخصوم.

وكالعناية ببيان مناسبة من ذكر بعض المسائل، والغرض من تناول بعض الأبواب<sup>(٢)</sup>، لكنه يعنى بوضع تراجم للأبواب ولا يقتصر على كلمة باب أو فصل فقط كما يفعل ابن أبي هاشم. وابن متويه يكاد يطرد على هذا في أول كل باب على تلخيصه وبيان الغرض منه، ووجه الترتيب على النحو الذي سيرته عليه.

لكن لم ترق فكرة خطة الكتاب عنده بعد إلى أن يجعل قسما أكبر تحته أبواب، وإن كان يجعل تحت بعض الأبواب فصولا، ولكنه يميز ذلك بأن يجعل القسم الأكبر الذي سيتفرع منه أبوابا تحت عنوان باب جملة كذا، مثل (باب في جملة ما كلف من العلوم)، (باب في بيان جملة أبواب التوحيد)<sup>(٣)</sup>.

لكن إذا كان ابن أبي هاشم لا يتضح من خلاله عمله إذا كان تعليقه على شرح الأصول الخمسة من خلال دروس شفهية لشيخه القاضي عبد الجبار، أو من خلال شيء مكتوب للقاضي، فإنه من الواضح أن أمام ابن متويه عملا ما مكتوبا يقوم بعرضه وتلخيصه والاختصار منه، وهو لا يفتنى يشير إلى أبوابه وفصوله بعرض الكتاب وطوله<sup>(٤)</sup>.

٩) أما ابن الملاحمي (ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي المعتزلي، ت ٥٣٦ هـ)<sup>(٥)</sup>، في كتابه الفائق في أصول الدين، فتضح معه النظرية المعتزلية في أوضح صورها، من البداية المعتادة بنظرية المعرفة ومسألة وجوب معرفة الله بالنظر، ثم إيراد المباحث الكلامية كلها في ضوء الأصول المعتزلة التقليدية كالتوحيد، والعدل، وخلق القرآن، والتكليف بما لا يطاق، والنبوات، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة.

ومن الممكن اعتبار هذه الأمور الماضية مباحث أو أقسام قسم ابن الملاحمي الكتاب إليها، ثم أورد تحتها أبوابا مختلفة بحسب كل مبحث أو قسم تناول من خلالها موضوعات هذه المبحث.

ومن الملاحظ أنه في مبحث الإمامة<sup>(٦)</sup> يسير على النظرية السياسية المعتزلية التي تتفق في عامتها مع أهل السنة من الإقرار بإمامة أبي بكر فعمرو فعثمان فعلى رضى الله عنهم جميعا، ثم تلتقى بعد ذلك مع الشيعة في إمامة من بعد هؤلاء فقالوا ((إمامة الحسن والحسين وزيد بن علي... وكل من بايعه أهل الحل والعقد وأهل الفضل ممن خرج من أهل البيت))<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر: ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١١).

(٢) انظر: ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ٢١، ٢٣، ٣٥ مثلا).

(٣) انظر: ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١٥، ٣٥).

(٤) انظر: ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١١، ١٥، ١٢٥، ٢٣٨ مثلا).

(٥) تتوفر معلومات لا بأس بها عن ابن الملاحمي في دراسة د/ السيد محمد الشاهد التي قدمها بها لتحقيقه لكتاب (الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء) للنجرائي، حيث تعرض لها أثناء محاولته تحديده من هو النجرائي مؤلف الكامل، إذ هو تلميذ ابن الملاحمي هذا، ثم يورد (ص ٧) لنا سلسلة الاعتزال المتأخرة هذه: القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ)، وعنه أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ)، وعنه أبو رشيد النيسابوري (ت ٤٦٠ هـ)، مروراً بركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي المعتزلي (ت ٥٣٦ هـ)، وانتهاء بتلميذه: تقي الدين النجرائي صاحب الكامل.

(٦) انظر: ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ٥٤٨ - ٦٢٧).

(٧) انظر: ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ٦٢٤).

وهناك بعض الملاحظات حول منهجه في التصنيف:

أ- فقد كان المصنف على وعى واضح بالفرق بين المطولات والمختصرات، وتوضح عنده فكرة المدخل كمنهج للتصنيف، يقول: ((... وبعد فإني لما صنف كتاب المعتمد في الأصول، وبالغت في إيراد حجج دين الإسلام مفصلة على الوجوه التي يعتمد عليها، وإيراد مذاهب كل من خالف الإسلام مفصلة، وما يعتمدونه من الشبه، ومذاهب المختلفين في تفاصيل الإسلام بعد اتفاقهم على جملته، طال لذلك الكتاب حتى كثر على مجلدات وشق على كثير من الراغبين فيه (اقرأ: في) كتيبه وتحصيله، فعند ذلك طلب مني الأصحاب... أن أستخرج من المطول مختصرا شاملا لجمل مضمونة يجرى مجرى المدخل في ذلك المطول، ويجرى المطول مجرى الشرح لهذا المختصر، فامتثلت ما رسموا...))<sup>(١)</sup>.

ب- ويمتاز منهج تصنيف ابن الملاحمي بالاهتمام بتوضيح سبب الحاجة إلى تناول مسائل موضوع معين، وما الذي أثارها ودفع إلى تناولها، ومن نماذج ذلك في أول باب افتتح به (النظر في حدوث العالم وإثبات الصانع) قوله: ((اعلم أنه لما كان الغرض بالنظر في الأدلة هو العلم المكتسب، وكان النظر المطلوب به العلم هو ترتيب علوم ضرورية أو مبنية عليها ترتيبا صحيحا، وكان في الناس من ينكر العلوم الضرورية كالسوفسطائية، وفيهم من ينكر كون النظر موصلا إلى العلم، وفيهم من يقول: إن المعارف الدينية ضرورية، وجب أن يقع التنبية أولا على إثبات العلوم، وأن النظر موصل إلى العلم، وأن العلوم الدينية غير ضرورية، وأنه لا طريق إلى اكتساب العلوم إلا النظر الصحيح، وأن المكلف ما كلف إلا ذلك، ثم نتكلم في إثبات الصانع وفي الطريق إلى إثباته، وهو إثبات حدوث العالم. فأما العلم فحقيقته...))<sup>(٢)</sup>. وهذه الطريقة نجد جذورها عند القاضي عبد الجبار في المعنى كما سبق، وقد اتبعها ابن الملاحمي في بداية عامة أقسام الكتاب في الكلام في العدل، وعند بداية الكلام في التكليف، وفي النبوات، وفي الوعد والوعيد<sup>(٣)</sup>.

وقد تقدم أن ابن أبي هاشم وابن متويه كانا يفتعلان قريبا من هذا أيضا مما يشير إلى أن ذلك يكاد يكون سمة عامة من سمات المنهج المعتزلي، ولعل دافعهم إلى ذلك غموض بعض مسائل دقيق الكلام، واتهام الخصوم لهم بأنهم يدققون النظر فيما لا حاجة فيه ولا داعي لإثارته، ومن هنا ظهرت أهمية بيان المناسبة والغرض من تناول لمصنفي المعتزلة وجروا عليها.

ج- يتعرض المؤلف كثيرا إلى خلاف المعتزلة فيما بينهم في المسائل، ويصرح بأسماء مشايخهم، بينما ينقض آراء الخصوم عادة دون تعرض لأسمائهم الشخصية إلا نادرا، وربما يورد أسماء بعض الفرق، وهي الطريقة التي نجدها فيما سبقه من كتب المعتزلة ككتاب الأصول الخمسة وشرحه والمختصر في أصول الدين، مما يمكن أن نعتبره سمة من سمات منهج التصنيف المعتزلي<sup>(٤)</sup>.

د- يؤكد ابن الملاحمي<sup>(٥)</sup> على أن الفلاسفة سواء المنكرين لملة الإسلام أو القائلين به هم من الخصوم، وقد أطبقوا على أصول خالفوا بها ملة الإسلام، وقد مضى كلامه عند الحديث على مدى أصالة المعتزلة.

١٠) ويأتي بعد ابن الملاحمي تلميذه: تقى الدين النجرائي صاحب كتاب (الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام

(١) انظر: ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ١-٢).

(٢) انظر: ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ٢).

(٣) انظر على التوالي: ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ١١٩، ٢٠١، ٢٩٧، ٣٩٦).

(٤) انظر مثلا: ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ٧٦-٧٧).

(٥) انظر: ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، (ص ٩٨-٩٩).

القدماء) ليمثل المرحلة النهائية في صياغة الاتجاه الاعتزالي الذى بدأ عند القاضى عبد الجبار وانتهى عند تقى الدين النجرانى<sup>(١)</sup>. ويحدد النجرانى دوره بوضوح ومن الكلمات الأولى لكتابه، واضعا يده على مشكلة منهج التصنيف المعتزلى فيما سبقه، وأنها ((تفتقد صنعة الترتيب النظرى))، من ثم فعليه أن يقوم بهذا الدور، يقول النجرانى<sup>(٢)</sup>: ((... مع حصول الكفاية فى باب الهداية بما صنغه مشايخنا... وإنهم مع هذا الاستقصاء فى وصف الحقائق وكشف الدقائق تركوا لأصحابهم تحشيم الخلف فى صنعة الترتيب النظرى، فربما لا يستوفون فى كل مسألة كلماتها التى يتعلق باستيفائها البلوغ إلى غور تلك المسألة، والانتهاء إلى غايتها التى لا يبقى للخصم فيها كلام، بل يعتمدون فى ذلك على ذكرها متفرقة فى مسائل شتى دون أن يستوفوا ذلك، غير أنهم لا يقصدون حفظها لترتيب فى التقديم والتأخير، كما يقصدون حفظها فى المناظرة مع الخصوم، اعتمادا منهم على أن من بلغ تلك الهداية إلى درجة الوقوف فيما ذكروا يتمكن بنفسه من أن يهتدى بهذه الطريقة، غير أنه إنما يتمكن من ذلك من أحاط علما بجميع تصانيفهم، وكان عند كل مسألة مستحضرا لكلمات جميع المسائل... فهذه لعمرى مرتبة رفيعة غير أنها منيعة... فرأيت عند ذلك أن أرتب عند كل مسألة مما جمعته من مسائل الأصول على الترتيب النظرى، وأستقصى فيها جميع كلماتها كما فعل ذلك أئمة الإسلام من الفقهاء الحذاق فى صنعة النظر، وأقدم فى كل مسألة ذكر النكتة البديعة على أقصى ما يمكن من التنقيح والحفظ عن الزيادة والنقصان، ثم أشرع فى الاعتراض عليها، وأستوفى فى كل مقام من مقامات الاعتراض مقام الاستدلال والنقض والمطالبة والمعارضة ما يمكن أن يذكر فيه، ثم أوجب عنها بما يعتمد عليه فى الجواب، ثم أذكر ما يعتمد عليه الخصم من الشبهة، ثم أورد ما يعتمد من الاعتراض عليها على ذلك الترتيب، حتى يكون من حصل من هذه المسائل فى الإحاطة بجميع دقائق تفاصيلها كمن حصل جميع النكت المصنفة فى هذا الفن بل فوقه، وقد تكلمنا مع أبى هاشم وأصحابه فى ست عشرة مسألة، فى بعضها وقع الخلاف فى حكم المسألة، وفى بعضها وان وقع الاتفاق فى حكم المسألة لكن وقع الخلاف فى طريق إثبات ذلك الحكم، فتكلم فيها أولا فى تصحيح طريقتنا، وثانيا فى تزييف طريقتهم، وهذا فهرست هذه المسائل - فذكره - وقد اجتهدت مع الاستقصاء فى الإيجاز، حتى يكون على وجه لا يردده الاختصار إلى مضيق الاختلال، ولا [يسلمه] <sup>(٣)</sup> التطويل إلى متسع الإملال)).

وقد أراح تقى الدين النجرانى دارسه من عناء تتبع منهجه فى التصنيف بإيراده لذلك بهذا الوضوح والجلاء فى مقدمته، ولم يبق إلا النظر فى أنه هل وفى بمنهج التصنيف هذا أم لا. وقد أحسن بوفائه به فيما نظن، ولا بأس بضرب مثال واحد يتضح به منهجه فى التصنيف، فقد قال فى أول مسائل الكتاب<sup>(٤)</sup>: ((قال علماؤنا رحمهم الله: الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة، والحجة لنا فى المسألة أن نقول: كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو محدث، فكل جسم محدث. بيان أن كل جسم لا يخلو من الحوادث: أنه لا يخلو من الأكوان، والأكوان محدثة. وأما بيان أنه لا يخلو من الأكوان فلأننا نعنى بالكون حصول الجسم على وجه لو كان فى الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه إما مقابلا أو مباينا أو مباشرا أو غيره من وجوه الأين وظاهر أن الجسم مع تحيزه لا ينفك عن هذه الحال. أما بيان أنها حادثة...)). وهكذا يمضى فى الكتاب، يدلل لكل مقدمة منطقية، ويحتج لكل دعوى، ولا يقول لشيء هو باطل إلا بين وجه بطلانه، ولا أنه محال إلا

(١) فى هامش قريب سابق عند ذكر ابن الملاحمى ذكرنا هذه السلسلة المعتزلية.

(٢) النجرانى، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، (ص ٥٩ - ٦٠).

(٣) أثبتنا د/ الشاهد هكذا: (ولا سمته)، ثم أفاد فى الهامش أنها غير واضحة بالأصل. ونحن نقترح قراءتها كما أثبتناها وهو قريب من الرسم الذى ذكره د/ الشاهد، ومتسق مع المعنى والسياق.

(٤) النجرانى، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، (ص ٦٢).

لكن الملاحظ أن هذا المنهج في التصنيف تحول بعلم الكلام المعتزلي أخيراً إلى الصيغة المدرسية، التي ابتعدت عن نصاعة البيان العربي الذي نجده عند كثير من المعتزلة المتقدمين، ولنجد أنفسنا أمام متن كلامي معقد، وفني، يستخدم كل أدوات ووسائل علوم المعقولات من المنطق والفلسفة والجدل وآداب البحث والمناظرة... إلخ، ولنجد أنفسنا نتذكر ضرورة كتب الفخر الرازي المختصرة وتجريد العقائد للطوسي، ومتون الأشعرية المتأخرين كالعقائد للنسفي والمواقف للعضد الإيجي والتهذيب والمقاصد للتفتازاني، وبنفس المنهج الكلامي والأسلوب والأدوات والوسائل العلمية تقريباً. وليلتقى الجميع على نهج واحد وإن اختلفوا في الموقف الكلامي والاختيارات المذهبية المبنية على ذلك.

بقي أمر أخير بخصوص منهج النجرائي لا بد من عرضه، حتى لا ينتقد تركه، وهو ما ذهب إليه د/ الشاهد محقق الكتاب بخصوص اتجاه النجرائي وأنه اتجاه معتزلي جديد، حيث يرى د/ الشاهد في مقدمته<sup>(١)</sup> أن الاتجاه الاعتزالي الذي بدأ عند القاضي عبد الجبار وانتهى عن النجرائي هو اتجاه اعتزالي جديد ((يتسم بموقفه النقدي الشديد للمعتزلة السابقين بشكل عام، وللبرصيين منهم بشكل خاص. ويكاد هذا الاتجاه المعتزلي الجديد أن يكون اعتزالياً سنياً لاقتربه الملحوظ من الكلام السني، وتوقفه في كثير من المسائل، ورفع من شأن السلف الصالح وإضفاء صفات التكريم عليهم)).

ولكن المعتقد أن هذا الموقف النقدي لا يختص به هذا الاتجاه بل كل اتجاهات المعتزلة كذلك ينتقد بعضهم بعضاً، وينظر بعضهم بعضاً، وينقض بعضهم كتب بعض، في حيوية وحرية عقلية وعلمية غريبة، وهذه ظاهرة منتشرة بطول الحركة المعتزلية وعرضها في متقدميهم ومتأخريهم على السواء، وأشهر مثال: أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم. وهذه هي طبيعة الموقف الاعتزالي، ولهذا لما ركن المعتزلة إلى التقليد وتحولوا إلى الصيغة المدرسية تلاشى مذهبهم واختفى. ومن هنا فليس في الاتجاه الذي بدأه القاضي عبد الجبار وانتهى بتقى الدين النجرائي أي اتجاه اعتزالي جديد.

أما بخصوص موقف النجرائي من السلف فهو لم يذكرهم إلا في ثلاثة مواضع بحسب فهرست المحقق، قال النجرائي في الأول<sup>(٢)</sup>: ((وكان السلف الصالح الذين ذموا الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء (أصحاب السفسة والسفاهة واللجاجة في الجدل)، فإن من سعى لتعلم ما لا يعلمه كان محموداً، وإذا سعى في أن يجهد ما علمه كان مذموماً)). وقال في الموضوع الثاني<sup>(٣)</sup>: ((بل زعم في افتراءه على السلف أن هذا تأويل كلام أبي هاشم...)). وقال في الموضوع الثالث<sup>(٤)</sup>: ((وحكى عن كثير من السلف كالجاحظ وأصحابه الذين هم كانوا أعرف بكلام الصحابة لقربهم منهم...)).

فأين في هذه المواضع ما يساعد على الذهاب إلى ما ذهب إليه د/ الشاهد. ثم من قال إن المعتزلة ينتفون من السلف، وأن النجرائي تغير في موقفه عنهم، بل المعتزلة يتمسحون بهم، وكل الفرق تتمسح بهم، وقد جعل القاضي عبد الجبار وتبعه ابن المرتضى المعتزلي وحكاه عنه أول طبقة من طبقات المعتزلة<sup>(٥)</sup>: ((الخلفاء الأربعة... والطبقة الثانية: الحسنان عليهما السلام... والطبقة الثالثة: من العترة الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده... ومن هذه

(١) د/ الشاهد، مقدمة تحقيقه لكتاب النجرائي، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، (ص ٧-٨).

(٢) النجرائي، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، (ص ١٧٤).

(٣) النجرائي، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، (ص ٣٢٠).

(٤) النجرائي، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، (ص ٤١٦).

(٥) ابن المرتضى المعتزلي، طبقات المعتزلة (ص ٧-١٢).

علي بن عبد الله بن عباس... والحسن بن أبي الحسن البصرى...)).

أما قضية اقترابه من أهل السنة، فبحسب فهرست المحقق ذكر النجراني أهل السنة في موضعين، قال في الأول<sup>(١)</sup>: ((ومنها قول أهل السنة والأشعرية وأهل الجبر أنه تعالى يفعل لا لغرض وداع، وأنكروا اتصاف الأفعال بالحسن والقبح...))، وقال في الموضع الثاني: ((وذهب أبو علي وأبو هاشم وقاضى القضاة وجمهور أهل السنة إلى إثبات صفة له تعالى زائدة على الداعى والصارف...)). أما الأشعرية فقد ذكرهم في ثلاثة مواضع<sup>(٢)</sup> في معرض الرد عليهم، وكذلك فعل مع الأشعرى نفسه في موضعين<sup>(٣)</sup> فأين هذه المقاربة، فقط هو لا يحتد عليهم متفقا في ذلك مع ابن متويه مثلا، وإنما يذكرهم كمخالفين مثلما يذكر غيرهم من سائر الفرق والطوائف، خلافا لابن أبي هاشم الذى تجاوز في بعض المواضع<sup>(٤)</sup> بما يخرج عن حد الأدب العلمى الرصين.

والسؤال أيضا أين فى ما سبق هذه المقاربة التى يشير إليها د/ الشاهد، والتى بالغ بشأن أهميتها بخصوص منهج النجرانى واتجاهه الاعتزالى الجديد.

فقط الجديد عند تقى الدين النجرانى صاحب الكامل الذى يمكن ملاحظته هو: وضع المذهب الاعتزالى فى صيغته المدرسية التعليمية النهائية إذا صح هذا التعبير، ونستطيع أن نقول: إن لدينا من خلال هذا الكتاب متنا مدرسيا تعليميا فى الكلام المعتزلى كما لدينا متونا أشعرية وأخرى ماتريدية.

(١١) ولنصل أخيرا إلى غاية التصنيف المدرسى بكل تعقيده وفتيته الاصطلاحية فى متن معتزلى آخر وضعه ابن المرتضى المعتزلى (أحمد بن يحيى بن المرتضى، الإمام المهدي لدين الله، أحد أئمة الزيدية، ت ٨٤٠ هـ)<sup>(٥)</sup>، وهو القلائد فى تصحيح العقائد، والذى اختصره كما يشير المحقق<sup>(٦)</sup> من شرح عيون المسائل للحاكم الجشمى.

ولنأخذ مثلا من طريقة ابن المرتضى من صدر كتابه<sup>(٧)</sup>:

((مسألة: اتفق المسلمون على حدوث العالم. الدهرية: بل قديم.

لنا: لم يخلو من الأعراض المحدثه، ولم يتقدمها فلزم حدوثه، وتقريره بأصول أربعة: الأول: إن فى الجسم عرضا غيره.

الأصم وحفص الفرد: لا. قلنا: تجددت الكائنية عليه مع جواز ألا تتجدد، فلا بد من مؤثر....

الثانى: إن تلك الأعراض محدثة. بعض الفلاسفة: بل قديمة.

قلنا: متى سكن الجسم عدمت الحركة والعكس، إذ لو كان باقيا لاوجب (اقرأ: لوجب) ...))، وهكذا يمضى ابن

(١) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٢٢٠) .

(٢) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٣) .

(٣) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٢٨٤ ، ٣٠٠) .

(٤) ابن أبى هاشم ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ١٨٣ ، ٤٧٧ مثلا) .

(٥) قام د/ ألبير نصرى نادر بتحقيق بعض رسائله ضمنها الكتاب الذى نشر بعنوان القلائد فى تصحيح العقائد، والذى شمل بالإضافة إليه: ١ - خطبة البحر الزخار (ص ٢٧-٣٥) . ٢ - كتاب الملل والنحل (ص ٣٧-٦٩) . كما قدم لمجموعته بمقدمة ترجم فيها لابن المرتضى (ص ٩-٢٣) ، ثم قدم للقلائد بمقدمة أخرى (ص ٧٣-٨٠) تكلم فيها عن موقف ابن المرتضى من مسائل التوحيد والعدل بحسب ما جاء فى كتابه القلائد.

(٦) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، مقدمة المحقق (ص ٧١) .

(٧) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، (ص ٨١) .

المرتضى بهذه الطريقة الموجزة جدا، التي لا يمكن فهمها إلا من خلال خلفيات واسعة، أو شروح تفك العبارة، وتوضح الأدلة، وتكشف عن وجوه الاعتراضات...

ومن الملاحظات التي تسترعى الانتباه في الكتاب:

أ- أنه يذكر رأى الفقهاء الأربعة في المسائل الكلامية، ومصطلح (الأكثر) عنده يعنى بهم: (العترة والفقهاء الأربعة: أبو حنيفة، الشافعي، مالك، ابن حنبل)<sup>(١)</sup>، وهو يستعمل هذا المصطلح بعد ذلك في مواضع عديدة.

ب- ومن الملاحظات أيضا طريقتة في التعبير عن مذهبه الذي يختاره، فهو يورد القول الصحيح أولا ثم يورد أقوال المخالفين، ثم يعقب بدليل القول الصحيح. فالقول المذكور أولا هو مختاره دائما.

والملاحظ أنه إذا كان في المسألة قول للأكثر كان هو اختياره، وقد صنع ذلك في مسائل كثيرة<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان المسألة في الخلاف بين المعتزلة وغيرهم، فهو مع المعتزلة، فيذكر المعتزلة أولا ثم يردفهم بالمخالفين، ثم يعقب بدليل المعتزلة، ومثاله قوله: ((مسألة: المعتزلة: ويستحق صفاته لذاته لا لمعان. الكلائية: بل عالم بعلم لا يوصف يقدم ولا حدود إذ هو صفة. الأشعرية: بل لمعان قديمة قائمة بذاته، ليست إياه ولا بعضه ولا غيره. الكرامية: بل غيره. قلنا: قدمها يوجب مماثلتها...))<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان في المسألة خلاف بين مدرستي المعتزلة البصرية والبغدادية، كان هو مع البصرية كما وقع في قوله: ((مسألة: البصرية: وكونه مدركا صفة زائدة على العالمية. البغدادية: بل هي العالمية بالمدركات. قلنا: قد يُعَلَّم ما لا يُدْرَك...))<sup>(٤)</sup>.

وإذا كان في المسألة خلاف بين المعتزلة البصريين كان مع أبي هاشم تارة، ومع أبي علي تارة، ويعرف المختار عنده من القول الأول الذي يبدأ به.

ج- أنه يجعل الرافضة في مقابل الأكثر الذين هم كما سبق العترة والفقهاء الأربعة السنين، والرافضة عنده هم الإمامية كما نص على ذلك في كتابه الملل والنحل<sup>(٥)</sup>.

وهكذا ينتهي الحال بالمذهب المعتزلي إلى النمط نفسه الذي آل إليه المذهب الأشعري وفي نفس المراحل، بل ونفس الفترات الزمنية تقريبا. فهناك في اليمن يضع ابن المرتضى متنه هذا التعليمي، وإلى المشرق سجد متأخرى الأشعرية يضعون متونهم الكلامية المتأخرة، وباستخدام نفس الوسائل العلمية، ونفس الأسلوب المعقد تقريبا، وإن التزم ابن المرتضى بالأصول الخمسة المعتزلية، فسارت خطة كتابه عليها، بينما عند الأشعرية ستظهر خططهم تارة في صورة طوابع، وأخرى في صورة مواقف، وثالثة في صورة مقاصد.

(١) ابن المرتضى المعتزلي، القلائد في تصحيح العقائد، (ص ٨٢).

(٢) ابن المرتضى المعتزلي، القلائد في تصحيح العقائد، (ص ٨٢، ٨٣).

(٣) ابن المرتضى المعتزلي، القلائد في تصحيح العقائد، (ص ٨٣).

(٤) ابن المرتضى المعتزلي، القلائد في تصحيح العقائد، (ص ٨٤).

(٥) ابن المرتضى المعتزلي، القلائد في تصحيح العقائد، (ص ٨٣)، وكتابه الملل والنحل (ص ٤٧).

## ٢// ٤ - منهج التصنيف الكلامي عند الأشعرية من أهل

السنة<sup>(١)</sup>:

سنحاول تحت هذه الترجمة دراسة ثلاثة مناهج من الخمسة التي يشتمل عليها هذا الباب هي:

٢ - منهج التصنيف الكلامي عند الأشعري. ٣ - منهج التصنيف الكلامي عند أبي المعالي الجويني.

٤ - منهج التصنيف الكلامي عند الأشعرية عامة.

وهناك بعض الأمور التي لا بد من بحثها أولاً، والتي ستساعد على مزيد من فهم مناهج التصنيف عند الأشعرية من حيث النشأة والتطور، وقد سبق تناول مثلها عند بحث مناهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة، وستأتي أيضاً عند حديثنا عن الماتريدية، أما هذه الأمور التي تعتبر كالمداخل بين يدي الحديث عن الأشعرية فهي:

أ - نشأة المدرسة الأشعرية وأطوارها ب - الخصائص العامة لمنهج الأشعرية الكلامي

ج - مدى أصالة الفكر الأشعري د - نظرية المعرفة عند الأشعرية

### أ - نشأة المدرسة الأشعرية وأطوارها:

أولاً النشأة: في ظروف حرجة من تاريخ الأمة - بين معتزلة تسلطوا على عقول كثير من مفكري العلماء، وأصناف الملاحدة والقرامطة الذين توغلو في الفساد، وحشوية يتقولون في الله ما لا يجوز الشرع ولا العقل - غار الإمام الأشعري على ما حل بالمسلمين، وقام لنصرة السنة وقمع البدعة، فسعى أولاً للإصلاح بين الفريقين (المعتزلة والحشوية) بإرجاعهما

(١) وللاستزادة بخصوص الأشعرية كمذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة ونشأتهم وأهم آرائهم وأعلامهم ومواقفهم الكلامية، راجع: - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٩٠ - ٢٩٧) والذي وضح فيه مذهب أهل السنة الذي اتبعه هو وأصحابه من بعده. - الإمام عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (ص ١٨٨ - ٢٢٣). - الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٩٤ - ١٠٣). - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ص ١١٦ - ١١٨). - آدم ميتز، عصر النهضة في الإسلام، (١/٣٥٠ - ٣٦٦). - الشيخ محمد زاهد الكوثري، المقدمات (ص ٤٠ - ٥٤، ١٥٥، ١٦٢، ١٨٠، ١٨١، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٤). - أ/د عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٤٨٥ - ٧٤٨). - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٤٦ - ٥٦، ١١٣ - ١٢٢). - د/ إبراهيم مذكور، (المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام)، والذي ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣٢٠ - ٣٢٣) وفيه إشارة مهمة إلى تطور المنهج الجدلي عند الأشاعرة. - أ/د محمود قاسم، في نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة في عقائد الملة)، في مواضع كثيرة ومنتشرة بطول الدراسة حيث عرض لآرائهم في كل مسألة تعرض لها بالبحث. - أ/د حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري. - أ/د يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص ١٣٧ - ٣٧٠)، وقد تناول فيه انتشار المذهب السني - في صورته الأشعرية - في المغرب العربي. - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٢٦٣ - ٣٤٧). - أ/د عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٦٥ - ٨٠، ١٧١ - ١٨٩)، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، (ص ٣١ - ١٣٨). - أ/د محمد عابد الجابري، مقدمة التحقيق الذي أشرف عليه لمناهج الأدلة لابن رشد، (ص ٢٤ - ٣٢). - أ/د يميني طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ص ٦٩ - ٩٩). - د/ عبد الباري محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة. - د/ جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها. - د/ إبراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب - دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها. - نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة. - د/ عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان، فكرة الزمان عند الأشاعرة. - أ/د محمد محمود أبو حقف، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياها، (ص ٧٨ - ٨٩). - د/ محمود محمد علي، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام - قراءة في الفكر الأشعري، وهي دراسة مهمة تناول - ضمنها - علاقة المنطق الأرسطي بالفكر الأشعري، وأثره فيه. - أ/د علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٢٦٧ - ٣٢٨). ومن جهة أخرى فقد كان الأشعري وأصحابه محل عناية لا بأس به في مجال الدراسات الجامعية، فيحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) هناك أكثر من سبعين رسالة تناولت الأشعري أو الأشعرية من شتى وجوه البحث الكلامي، يضيّق الموضوع عن سردها جميعها، وبعضها طبع فيما تقدم ذكره.

عن طرفهما إلى الوسط العدل، وتفرق أصحابه في البلاد ينشرون مذهب أهل السنة، وبعد وفاته بيسير استعاد المعتزلة بعض قوتهم في عصر بني بويه، لكن الإمام الباقلاني قام في وجههم وقمعهم بحججه ودانت للسنة على الطريقة الأشعرية أهل البسيطة إلى أقصى بلاد إفريقية، وقد بعث الباقلاني جملة من أصحابه إلى البلاد نشروا المذهب بالبلاد جيلا بعد جيل وقبل السلطان العادل صلاح الدين الأيوبي ودولته بنحو قرنين، فقد كان المذهب الأشعري منتشرا بالفعل بالبلاد الإسلامية المختلفة عندما قدم السلطان صلاح الدين مصر، واتهامه بالتعصب له ليس بصحيح فقد كان جماعة من المقادسة الحنابلة في عصره ممن ورثوا بعض آراء ابن كرام الذي كان بالقدس وترك أصحابا له متقشفين يتوارثون عقائده وطريقته في التقشف إلى أن هاجروا إلى الشام لما احتل النصارى القدس، فكان السلطان صلاح الدين يرعى خاطرهم لكونهم مهاجرين زهادا ويتغاضى عن معتقدتهم، ولم يكن يحمل الناس على المذهب الأشعري كما ظنَّ بل كان الواعظ ابن نجية الحنبلي المشهور مقربا عنده رغم عدائه الظاهر للأشعرية، فيظهر أن انتشار المذهب الأشعري في البلاد بسلطان العلم... فالمالكية كافة، وثلاثة أرباع الشافعية، وثالث الحنفية، وقسم من الحنابلة على هذه الطريقة من الكلام من عهد الباقلاني، والثلاث من الحنفية على الطريقة الماتريدية، إلا من انحاز منهم إلى الاعتزال كبعض الشافعية، وبعض الحنابلة على مسلك السلف، وبعضهم انحاز إلى المعتزلة وغالبهم على تعاقب القرون حشوية على الطريقة السالمية والكرامية<sup>(١)</sup>.

ويرى بعض المستشرقين أنه ((في القرن الثالث الهجري كان أهل السنة ينظرون إلى المعتزلة بعين الكراهية والاحتقار، ثم خرج الأشعري حوالي آخر القرن الثالث على المعتزلة، بعد أن كان منهم، وبدأ يحاربهم بسلاحهم، وعلى هذا نشأ في القرن الرابع الهجري المذهب الكلامي الرسمي القائم على العلم والنظر العقلي، وكان مذهب الأشعري مذهب توفيق، وذلك شأن كل مذهب رسمي، ولذلك سمي مذهبا أوسط، وقد حسب الأشعري أن في قدرته أن يوفق بين مذهب أهل السنة وبين العقل وأعلن فيما كتبه تمسكه بمذهب الحنابلة... وقد قُدِّرَ لمذهب الأشعري ما يقدر عادة لغيره من المذاهب التي تميل إلى التوسط والتوفيق بين ما اختلف، فانحرف عنه أهم تلاميذه مائلين إلى رأى الخصوم العقليين، وأكبر ما نجد ذلك عند الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فإنه أدخل في علم العقائد مسألة الجزء الذي لا يتجزأ والخلاء وغير ذلك من الأشياء الغريبة عنه وفي غضون القرن الرابع الهجري... لم يكن مذهب الأشعري قد قوى في ذلك العهد بحيث يعتبر خصما ويهاجم فإنه لم ينشر في العراق إلا منذ نحو سنة ٣٨٠ هـ، وعند ذلك بدأت تظهر آثار الاضطهاد له، وقد حاول الحنابلة أن يمنعوا الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) من دخول المسجد الجامع ببغداد، لأنه كان يذهب مذهب الأشعري، وكان أكابر الأشاعرة في ذلك العهد يُضطهدون وينفون... ولم ينتشر مذهب الأشاعرة وهو المذهب الكلامي الجديد الذي قدر له أن يصير مذهب جمهور المسلمين إلا انتشارا بطيئا في المملكة الإسلامية، ففي أقصى المشرق كان الماتريدية ينافسون الأشاعرة<sup>(٢)</sup>، وذلك على الرغم مما بين الفريقين من تشابه في أصل المذهب، وكان لا بد للأشاعرة أيضا أن يدروا هجمات الحنابلة، وأن يقاوموا أيضا هجمات الكرامية... أما في المغرب فقد انتشر مذهب الأشاعرة من بلد إلى آخر فقامت لهم سوق في صقلية والقيروان والأندلس، ولم يكن مذهب الأشاعرة معروفا قط في شمال إفريقية حتى حمله إليهم محمد بن تومرت حوالي سنة ٥٠٠

(١) الكوثري، مقدمة تبين كذب المفترى (انظر: المقدمات ص ٤٦ - ٤٨) باختصار واسع.

(٢) يلاحظ أن الفخر الرازي في مناظراته التي وقعت في أواخر القرن السادس كان مع الماتريدية، فلم يعد هناك معتزلة يناظرهم، فمن ضمن ستة عشر مناظرة أوردتها في كتابه، نجد مع الماتريدية، وهي المناظرات (٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٤).



ويؤكد بعض الباحثين على أن الأشاعرة - ويمكن أن نلحق بهم أيضا الماتريدية - مدرسة موقفة، حاولت أن تقف موقفا وسطا بين النقل والعقل، وبين السلف والمعتزلة، ولأن نقطة الوسط ليس واضحة ولا محددة دائما، فقد يميل الموقف تارة إلى هذا وتارة إلى هذا، ولذلك فلن يرضى الجانبيين، ولن يسلم من نقدهما، والمدرستان معا - الأشعرية والماتريدية - وليدتا ظروف اجتماعية، وفكرية واحدة، وجاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلو العقليين وعلى رأسهم المعتزلة، وغلو النقليين وفي مقدمتهم الحشوية والمجسمة، ولم تختلف هاتان المدرستان إلا في بعض الفروع والتفاصيل، وقد فصل بينهما المكان في البداية، حيث ظهرت الأشعرية بالعراق والشام ثم امتدت شرقا وغربا حيث يسود مذهب الشافعي والمالكي، أما الماتريدية فقد ظهرت في سمرقند وما وراء النهر، ثم امتدت حيث يسود المذهب الحنفي، وأغلب الظن أن الخلاف الفقهي هو الذي عزز الخلاف الكلامي، لأن الخلاف بينهما ضيق، وهم جميعا يمثلون أهل السنة والجماعة، على أنه قد يبدو في بعض المسائل أنهم أقرب إلى السلف من الأشاعرة وأكثر تمسكا بظواهر النصوص وأقل تأويلا منهم<sup>(٢)</sup>.

بينما يميل آخرون - ولعل هذا الرأي أقرب إلى الصواب - إلى أن دور هاتين المدرستين الأشعرية والماتريدية تمثل في إثبات عقيدة السلف باستخدام أساليب المعقولات، ومن هنا فإن جماهير علماء الأمة اعتبروهما المعبرين بلسان المتكلمين عن عقيدة أهل السنة والجماعة، حيث استقر هذا المصطلح تماما عبر القرون الأخيرة. فالأشعرية - كما يقول الكوثري - هم العدل الوسط بين المعتزلة والحشوية، لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة، ولا عن العقل كعادة الحشوية، ورثوا خير من تقدمهم، وهجروا باطل كل فرقة، حافظوا على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ومالأوا العالم علما، ويوجد بينهم من ينتمي إلى التصوف من مناصرة بعض الأئمة من الصوفية للسنة على الطريقة الأشعرية منذ القرن الخامس، والماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وقلما يوجد بينهم متصوف<sup>(٣)</sup>.

((ولا نزاع في أن النزعة السلفية كانت سائدة لدى أغلب الأشاعرة، دفعهم إليها غلو المعتزلة وانتشار الآراء الجامحة، ونعتقد أن محنة خلق القرآن تعتبر حدا فاصلا بين الغلو والاعتدال في الدراسات الكلامية، وهي التي مهدت لقيام الدعوة الأشعرية، وما الأشعري إلا معبر عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه))، ولا أدل على هذا من أنه في الوقت الذي ظهرت فيه دعوته بالبصرة نجد آخرين من علماء أهل السنة والجماعة يرددون الدعوة نفسها تقريبا، من أشهرهم: الإمام الطحاوي (ت ٣٢١ هـ) بمصر، والشيخ الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) بسمرقند، وكانت دعوة الجميع هي: الاستمسك بالكتاب والسنة، والأخذ بما قال به الصحابة والتابعون، وإن كان قد قدر لدعوة الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) أن تطغى على الكل وتنتشر شرقا وغربا<sup>(٤)</sup>، وينضم إليها عشرات من أكابر العلماء مما أسهم في تدعيم هذا المذهب الكلامي.

ثانيا: أطوار المذهب الأشعري: من أهم هؤلاء الذين يعتبروا من ناصري المذهب الأول في القرن الرابع

والخامس: الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) الذي يعد المؤسس الثاني للمذهب الأشعري، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، والقشيري (ت ٤٦٦ هـ)، وإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حيث كان أغلب عطائه العلمي في القرن الخامس. ويمكن القول بأن ثمة تطور واضح للمذهب وبلورته تمت على يد ثلاثة من هؤلاء: الباقلاني،

(١) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، (٣٥٩-٣٦٢) باختصار واسع، وتصرف يسير.

(٢) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٤٦/٢، ٥٨) بتصريف.

(٣) الكوثري، مقدمة تبين كذب المفتري، (انظر مقدمات الكوثري ص ٥٠-٥١).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٤٦/٢ - ٤٧).

وفي القرن السادس الهجري يأتي على رأس من ناصروا المذهب الأشعري: ابن تومرت<sup>(٢)</sup> (ت ٥٢٤ هـ) تلميذ الغزالي - فيما قيل - ومؤسس دولة الموحدين، والذي نقل المذهب إلى المغرب وكان من أهم عوامل استقراره بالأندلس والمغرب العربي كله، وكان قبل ذلك قليل الانتشار فيه<sup>(٣)</sup>، كما كان للوزير العالم نظام الملك (ت ٤٨٤ هـ) أثره الذي لا ينكر في المشرق في تدعيم أركان المذهب الأشعري الكلامي والمذهب الشافعي الفقهي بما أنشأه من مدارس أوقفها لخدمتهما، وبما كانت له من عناية واهتمام بعلمائهما، وقد امتد هذا الاهتمام عبر الدولتين السلجوقية والأيوبية، والتين كانت لهما سيادة واسعة في المشرق العربي.

ونجد أيضا في القرن السادس: الإمام الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، والفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) الذي قضى حياته كلها تقريبا في السادس.

وما إن أهل القرن السابع الهجري حتى صار المذهب الأشعري هو المذهب الوحيد تقريبا والعقيدة الرسمية للدولة السننية في العالم الإسلامي، ولا يزال المذهب الأشعري يمثل عقيدة أهل السنة إلى اليوم. وفي القرن الثامن ظهر رجلان كان لهما شأنهما في القرون الخمسة التالية، وهما الإيجي (ت ٧٥٥ هـ) صاحب المواقف، والسعد التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) صاحب المقاصد، وعلى هذين الكتائب قامت الدراسات العقلية في العالم الإسلامي، وقد خلطت فيهما الفلسفة بالكلام خلطا تاما، وقد شُرِّحَا وعُلِّقَ عليهما غير مرة. وفي القرن التاسع نجد السنوسي (ت ٨٩٥ هـ) الذي يعد أكبر ممثل للأشعرية في شمال أفريقية بعد ابن تومرت<sup>(٤)</sup>. وسيأتي الكلام بالتفصيل عن منهج التصنيف في علم الكلام عند أغلب هؤلاء الأعلام<sup>(٥)</sup>.

## ب- الخصائص العامة لمنهج الأشعرية الكلامي:

يقوم المنهج الكلامي الأشعري على نظرية محددة في المعرفة تقدم محاولة للجمع بين النقل والعقل<sup>(٦)</sup>، وسيأتي الحديث عنها بالتفصيل، كما يشرح الشيخ أبو الحسن الأشعري بنفسه منهجه الكلامي وذلك في رسالته استحسان الخوض في علم الكلام مؤكدا على أن موقفه هو السلف، فـ ((أحكام حوادث الفروع ردها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسول، فأما الحوادث التي تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد

(١) راجع بخصوص دور هؤلاء في تطور المذهب الأشعري: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣١٧-٤٥٨)، حيث عقد لكل منهم فصلا تكلم فيه عن تطور المذهب الأشعري عنده.

(٢) انظر: بخصوص ابن تومرت، حياته وآراؤه ومذهبه الفلسفي والكلامي: أ/د يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص ٢٢٣ - ٢٧٤)، وخلص إلى أنه يغلب عليه المذهب الأشعري، وإن خالفهم في بعض المسائل تأثر فيها بالمعتزلة أو بالشيعة الإمامية.

(٣) للتوسع راجع: د/ إبراهيم النهامي، الأشعرية في المغرب - دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها.

(٤) راجع: د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٥٤/٢).

(٥) انظر هنا: (ص ٤٢٤-٤٦٨).

(٦) للتوسع بخصوص موقف الأشعرية من النقل والعقل وتطور هذا الموقف راجع: أ/د حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية (ص ١٢٣-١٢٧).

كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقلية بالسمعية، ولا السمعية بالعقلية، فلو حدث في أيام النبي صلى الله عليه وسلم الكلام في خلق القرآن، وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه، كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل، وتكلم فيها<sup>(١)</sup>. وهو في ذلك ينتقد مذهب الحشوية الذين رفضوا الكلام في أي مسألة لم يتكلم فيها النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ألف هذه الرسالة (استحسان الخوض في علم الكلام) لنقد منهجهم، وبيان المنهج الصحيح من وجهة نظره<sup>(٢)</sup>. كما أن الأشاعرة من جهة أخرى ينتقدون المغالاة في النزعة العقلية<sup>(٣)</sup>.

ووقفه الشيخ أبي الحسن الأشعري الكلامية تعتمد على أصول واضحة ومحددة يتبلور من خلالها منهجه الكلامي، ومن هذه الأصول:

الأصل الأول: إعطاء الأولوية للنص المنزل قرآنا كان أم سنة. الأصل الثاني: تفسير القرآن بالقرآن.

الأصل الثالث: تفسير القرآن بالحديث. الأصل الرابع: الأخذ بالإجماع.

الأصل الخامس: أن القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة.

الأصل السادس: أن الله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها. الأصل السابع: مراعاة مناسبة النزول.

الأصل الثامن: الخصوص والعموم<sup>(٤)</sup>.

فالأشعري يعول على الكتاب والسنة أولا، ويعتمد على المأثور اعتمادا كبيرا، يقول الإمام الأشعري: ((قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه... قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون))<sup>(٥)</sup>، ولهذا درج الأشاعرة من حيث التصنيف على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما، سنة استنتها الأشعري من قبل، وبأخذ الأشاعرة - خاصة المتقدمين منهم - النصوص على ظاهرها عادة، ويتحرزون من التأويل، ولكنهم لا يرفضونه، لأن هناك نصوصا ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة، ولا بد من التأويل لإدراك المعنى المراد.

أما منهج الأشاعرة الكلامي بعد الشيخ أبي الحسن الأشعري فيمكن إبرازه من خلال ما يلي:

(١) لا يرفض الأشاعرة العقل، ولهذا يصدر الأشاعرة كتبهم الكلامية بفصل في النظر وأحكامه، إلا أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة، فلم يغلبوه على النقل، ولم يفضلوه عليه، بل جعلوا الأولوية للنقل بوجه عام، والعقل خادم له، ولقد عرف الأشعري كيف يفيد من المنهج العقلي في نصرة الأمور النقلية وإثباتها.

(٢) يتصف المذهب الأشعري بالنزعة التوفيقية بين العقل والنقل، والذي نجح فيها المذهب، وقدم من خلال هذه النزعة العديدة من الحلول التوفيقية لبعض المشكلات الكلامية<sup>(٦)</sup>.

(٣) الأشاعرة على مذهب السلف ولهذا فهم صفاتية، يثبتون صفات البارئ تعالى كما وردت، ويفرقون بين الصفة

(١) أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوي، (ص ٢٢-٢٣).

(٢) راجع تحليلا لنقد الأشعري لمنهج الحشوية: أ/د حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، (ص ٧٦ - ٨١).

(٣) راجع: أ/د حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، (ص ٨١ - ٨٥).

(٤) راجع: أ/د فوفية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة (ص ١١١ - ١٣٢).

(٥) أبو الحسن الأشعري، الإبانة، (ص ٢٠).

(٦) انظر أمثلة لذلك في مسألة الصفات وصفة الكلام والتحسين والتقيح العقليين: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥٠ / ٢).

والموصوف، ويرون أن نفي الصفة نفي للموصوف، كما أن نفي الفعل نفي للفاعل، ولهذا فهم يطلون التعطيل في مختلف صورته، خلافا للمعتزلة<sup>(١)</sup>.

(٤) أبطل الأشاعرة التشبيه والتجسيم، وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أولوها.

(٥) عنى الأشاعرة بالتوحيد والتنزيه، أكثر مما عنوا بالتجريد.

(٦) حكموا النصوص الدينية أولا، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها، ويغلبوه عليها.

((فما زال النص في المذهب الأشعري هو المقدم غالبا، ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعري مهمة تهدف قبل كل شيء إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعا عقليا))<sup>(٢)</sup>.

(٧) كان لمنطق أرسطو شأن في جدلهم ومناقشاتهم، كما سرت إليهم عدوى البحث الفلسفي<sup>(٣)</sup>، وقد جعل جمهور الأشاعرة - خاصة المتأخرين منهم - المنطق جزءا من تصنيفهم في علم الكلام، وأطلقوا على هذا القسم أو الجانب من كتاباتهم المتعلق بالمنطق مبحث النظر أو الجدل أو مدارك العقول ونحو ذلك من الأسماء، يعرضون فيه المسائل المنطقية والمنهجية، وطرائق العلم، وأنواع الاستدلال ونظرية المعرفة، ونجد هذا عند متقدمي الأشاعرة مثل الشيخ أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) والباقلاني (٤٠٣هـ)، ثم الجويني (ت ٤٧٨هـ)، فالغزالي (ت ٥٠٥هـ)، ثم يبرز هذا الاتجاه بصورة أكبر عند المتأخرين مثل الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، والآمدي (ت ٦٣١هـ)، والبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، والإيجي (ت ٧٥٦هـ)، وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

(٨) ومع كون الأشعري وتلاميذه قد طبقوا المنهج الأرسطي بكثرة في استدلالاتهم الكلامية، فإنهم جميعا رفضوا نظرية المادة والحركة الخالدتين عند أرسطو، واستعاروا منه قياسه، وبقدر ما قرروا اطراح الطبيعة والـميتافيزيقيا الأرسطيين، فقد تشبثوا بمنطقه، وهم لم يثروا قواعد الخطابة والسفسطة، وباستثناء عدة ملاحظات هامشية فإنهم لم يكتفوا بالجدل الأرسطي، وتوجد المصطلحات المنطقية في مؤلفاتهم بكثرة، وقد أدمجوها في لغتهم، وأكثروا من استخدام تعبيرات مثل الدور والتسلسل والإبطال والمعارضة، كما استخدموا أيضا قواعد المعارضة والنقض في مختلف مناقشاتهم.

(٩) لقد كان ظهور الإمام الأشعري في المجال الكلامي مؤذنا بتطور هائل في المنهج الكلامي الذي كانت تستخدمه المعتزلة، والذي كان يقوم على بعض الأقيسة والإلزامات، وعمدوا كثيرا إلى ضرب الأمثال واستخلاص الأحكام من المعاني المتضمنة في النصوص، ثم أتى الإمام الأشعري فجعل هذا المنهج الكلامي أكثر إحكاما، والتزاما بالنص الديني، فمع تعديله للموقف المعتزلي من الدليل النقلى، فقد أصبح القياس الأرسطي هو الشكل المقبول للاستدلال، كما طور من المنهج الجدلي الكلامي ليصير أكثر نظاما ووضوحا، كما حاول الأشعري عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلا من القياس وأن يستقصى كل الفروض الممكنة حول المشكلة.

(١٠) ولم يفتقد المذهب الأشعري بعده إلى عقول كبيرة تطور من منهجه الكلامي الذي افترضه مؤسسه، ويكون لها

(١) للتوسع بخصوص مشكلة الصفات وتاريخها وتطورها والمقارنة بين موقف المعتزلة والأشعرية، بالإضافة إلى المقارنة مع موقف الفكر الكلامي لغير المسلمين من هذه المشكلة أيضا: هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/١٨٩-٣٣٣).

(٢) أ/د حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٣٧).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٤٧ - ٤٩، ٥٥، ٥٩).

(٤) اعتنى د/ محمود محمد على، في دراسته الضافية (العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة في الفكر الأشعري) بتناول هذه القضية، والكلام المذكور في المصدر نفسه (ص ٩-١٠) بتصرف.

آراء واختيارات تخالف مؤسس المذهب سواء في منهجه الكلامي أو في مسأله، وقد أشار ابن خلدون<sup>(١)</sup>، وتابعه الدارسون من بعده إلى التطور الذي حدث في المنهج الكلامي الأشعري بحيث صار هناك طريقتان: طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، فقد طور الإمام الباقلاني طريقة الأشعري الجدلية ومنهجه الكلامي وصار يعتمد على استخدام التقسيم الحاصر للشئ، ثم يثبت أحد الطرفين بطلان الآخر، أو إبطاله بإثبات الآخر، ويقابل الإشكال بالإشكال، ويعارض نظرية الخصم بنظرية أخرى غير متناقضة في ذاتها، ويلزمه إزمات لا يستطيع التحول عنها، واستخدم قياس الغائب على الشاهد، كما استخدم

الدليل النقلى والدليل اللغوى، وهو أول من قرر قاعدة بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول. هو ما أطلق عليه طريقة المتقدمين من الأشاعرة.

(١١) ثم جاء شيوخ المذهب الأشعري، وتعاملوا مع المنهج الكلامي الذي تركه الباقلاني بالنقد والتطوير أيضا، ونقدوا قياس الغائب على الشاهد وتخلوا عنه، كما نقدوا قاعدة بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول وتخلوا عنها أيضا، ومالوا أكثر إلى الأساليب المنطقية، فيما أطلق عليه طريقة المتأخرين من الأشعرية، والتي بدأت جذورها مع الجوينى وتبلورت مع الغزالى لتستقر بعده عند الأشعرية المتأخرين<sup>(٢)</sup>. وإن كنا سنجد عند إمام الحرمين عودة النقل إلى مركزته مرة أخرى عند دراسة منهجه في التصنيف الكلامي في كتابه النظامى.

(١٢) ومن الخصائص المهمة للمنهج الكلامي الأشعري وجود النزعة النقدية واضحة في نتاجهم الكلامي، فلم يكن التيار النقدى الأشعري وليد حملة الغزالى ونزعتة النقدية، فقد سبقه إلى نقد خصوم أهل السنة كثير من الأشاعرة بداية من أبى الحسن الأشعري نفسه مؤسس المذهب، والباقلانى، وإمام الحرمين، كما سنجد هذه النزعة النقدية واضحة بعد الغزالى عند الشهرستانى مثلا<sup>(٣)</sup>.

(١٣) ومن أهم الفروق بين متقدمى الأشعرية ومتأخريهم الموقف من الدليل السمعى، فالأشعري يعلن تمسكه بالكتاب والسنة وبما روى عن الصحابة والتابعين، ورغم محاولته التوازن بين السمع والعقل فإنه غلب عليه السمع، لكن هذا الموقف السمعى شهد تراجعاً عند الأشعرية شيئا فشيئا حتى يصل إلى مداه عند الرازى الذى قال بظنية الدليل السمعى، وبيقينية الدليل العقلى، فى احتمالاته المشهورة التى رأى أن وجودها يمنع الدليل النقلى من اليقين وهى: (نقل اللغات - النحو والتصريف - عدم الاشتراك - عدم المجاز - عدم الإضمار - عدم النقل - عدم التقديم والتأخير - عدم التخصيص - عدم النسخ - عدم المعارض العقلى)، ونفى هذه الاحتمالات مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، والعقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع. وهكذا ينتهى الرازى إلى أن العقل أصل، والشرع فرع، لأن صحة السمع متوقفة على العقل، فلا يجوز الاستدلال على الأصل بالفرع، لأنه دور وهو نفس ما انتهى إليه المعتزلة<sup>(٤)</sup>.

(١٤) كما كان للآمدى نظراته الخاصة به فى المنهج الكلامي، حيث كان يميل من حيث صورة الفكر وصياغته إلى

(١) ذكرنا كلام ابن خلدون فى هذا الموضوع بطوله، انظر هنا: (ص ٣٢٨، ٣٣٧).

(٢) هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/٨٦-٩٣). د/ محمود محمد على، العلاقة بين المنطق والفقہ عند مفكرى الإسلام - قراءة فى الفكر الأشعري، (ص ٥٠-٥٩) باختصار وتصرف واسعين. - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠ - ٣٢٢).

(٣) راجع: أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى، (ص ٩-١٠).

(٤) أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٤٢-٤٣).

استخدام المنطق الصوري الأرسطي، مع نقد صارم للمناهج الكلامية التقليدية، دون أن يجره ذلك إلى تبني الآراء الفلسفية نفسها، بل يحتفظ دائما بموقفه النقدي المتحرر إزاءها، وقد يتخذ منها - كمتكلم - موقف الخصومة أحيانا كثيرة، وقد احتفظ الأمدى بروحه النقدية تلك وهو يناقش شيوخ المذهب الأشعري نفسه فضلا عن خصومه<sup>(١)</sup>.

(١٥) وهكذا نرى أن الفكر الأشعري قد انتهى في تطوره من الناحية المنهجية إلى أن العقل أصل الشرع، ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته مما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي، وإلا صار الأصل فرعا وهو دور متناقض، وأن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظني في الغالب بحكم طبيعة اللغة، كما أن أحاديث الآحاد منقولة بطريق ظني أيضا، ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية، فالتقوا في ذلك مع المعتزلة تماما خاصة مدرسة أبي هاشم الجبائي<sup>(٢)</sup>.

## ج- مدى أصالة الفكر الأشعري:

اعتمد المستشرقون - فيما يحكى د/ غرابة - في تصوير مذهب الأشعري وفهمه على كتاب الإبانة وحده فقادهم ذلك إلى نتائج علمية أصبحت بحاجة إلى مناقشة في ضوء النصوص الأخرى التي نشرت للأشعري، فبناء على الإبانة وحدها زعموا أن الأشعري لم يكن ناضج التفكير، ولا واضح المذهب، وعجبوا لتلك الشهرة التي واثته، مرجعين لها إلى شخصيته الروحية، كما جرهم ذلك إلى عقد المقارنات بينه وبين الأشاعرة من ناحية أخرى حكموا فيها بوجود هوة أو خلاف كبير بينه وبين أنصاره<sup>(٣)</sup>.

وبعد أن يقدم د/ غرابة وباختصار مذهب الشيخ الأشعري الكلامي وفي صورة متكاملة ومن خلاله نصوصه نفسها وكتبه، يؤكد على أن منتقدي الأشعري من المستشرقين لم يحسنوا قراءة مذهبه من ثم لم يصيبوا في الحكم عليه<sup>(٤)</sup>. ومن وجوه أصالة الأشعري أنه يختلف في مذهبه مع الفلسفة الأرسطية في فكرتين رئيسيتين: قدم العالم، والبعث وحشر الأجساد، وهو يناقش في عمق الاعتراضات التي أبداها الفلاسفة على القول بحدوث العالم، وبالبعث الجسماني<sup>(٥)</sup>. كما كان له موقفا كلاميا عميقا في مشكلة الصفات وغيرها من القضايا الكلامية التي خلافه فيها مع المعتزلة ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام، ويوجب على الاعتراضات العقلية التي أبدوها على مذهب السلف فيها<sup>(٦)</sup>. وفي ضوء ما سبق يمكن تقويم العديد من الانتقادات التي وجهت إلى الأشعرية خاصة المتأخرين منهم، وأهم هذه الانتقادات:

١- حاول الأشعري التوفيق بين آراء متباعدة، لكنه لم ينجح نجاحا كبيرا في ذلك.

٢- ابتعد الأشعرية عن المبدأ الأول الذي كانوا حريصين عليه وهو الاستشهاد بالنصوص الدينية.

(١) أ/د حسن الشافعي، الأمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٠٧)، وقد اعتنى في الصفحات التالية بالكلام تفصيلا على ملامح منهج الأمدى (ص ١٠٩-١٧٠).  
(٢) أ/د حسن الشافعي، الأمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٢٧)، وانظر نقد هذا التطور في موقف الأشعرية المتأخرين من الدليل السمعي: المصدر السابق نفسه، (ص ١٣١-١٤١)، حيث وضح أسسه التي قام عليها، وتناولها بالنقد العلمي، وهي (ظنية الدلالة - ظنية الثبوت - العقل أساس الشرع - تقديم العقل على النقل عند التعارض).

(٣) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٣١).

(٤) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، حيث تناول مذهبه الكلامي (ص ٨٦-١٣٠)، ثم تناول بالنقد آراء المستشرقين (ص ١٣١-١٣٤).

(٥) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٣٩-١٤٧).

(٦) راجع للتوسع بخصوصها: أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٤٨-١٨٣).

٣- ونتيجة لذلك أصبح التفكير العقلي سجين حدود ضيقة صارمة، وصار البحث فى العقائد مجرد تكرار أو محاولة تفریع وتشعیب، إلى درجة يمكن القول معها بأن متأخرى الأشعرية كانوا سببا فى الجمود الفكرى لدى المسلمين طيلة العصور المتأخرة.

٤- أفرط الأشعرية المتأخرون فى استخدام الجدل والاستدلال والنظريات الفلسفية حتى أصبح التدليل على العقائد السهلة الواضحة غاية فى التعقيد<sup>(١)</sup>.

ومع المضى قدما فى دراسة مناهج التصنيف الأشعرية سيظهر ضعف بعض هذه الانتقادات، وأنها سقطت فى التعميم.

## د- نظرية المعرفة عند الأشعرية:

الأشعرى والأشاعرة بعامة يرون أن النظر فى معرفة الله واجب شرعا<sup>(٢)</sup>، فهذه أول مسألة يبنونها على نظرية المعرفة عندهم، وهم فى ذلك يختلفون عن المعتزلة الذين يرون أن معرفة الله تجب بالعقل. وتبنى نظرية المعرفة عند الشيخ الأشعرى على الجمع بين النقل والعقل، والتحديد الدقيق لمجال كل منهما، فيقول رحمه الله: ((وكل ما ذكرناه من الآى أو لم نذكره أصل وحجة لنا فى الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألة معينة فى الكتاب والسنة، لأن ما حدث فى تعيينه من المسائل العقلية فى أيام النبى صلى الله عليه وسلم وآله والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه))<sup>(٣)</sup>.

ثم يتابع كلامه ((والجواب الثالث أن هذه المسائل التى سألتها عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجهل منها شيئا مفصلا، غير أنها لم تحدث فى أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة فى القرآن والسنة، وما حدث من شىء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه، وناظروا فيه، وجادلوا، وحاجوا... مما قد حدثت فى أيامهم ولم يجئ فى كل واحدة منها نص عن النبى صلى الله عليه وسلم لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقى الخلاف إلى الآن، وهذه المسائل وإن لم يكن فى كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم، فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التى هى فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسول، فأما الحوادث التى تحدث فى الأصول فى تعيين مسائل فينبغى لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبدية وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن يرد كل شىء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقلية بالسمعية، ولا السمعية بالعقلية، فلو حدث فى أيام النبى صلى الله عليه وسلم الكلام فى خلق القرآن، وفى الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه، كما بين سائر ما حدث فى أيامه من تعيين المسائل، وتكلم فيها))<sup>(٤)</sup>.

إذن فالنقل والعقل والحس مصادر المعرفة عند الأشعرى، والنقل مصدر للمعرفة فيما طريقه السمع من مسائل الشرع، والعقل والحس مصدر المعرفة فيما هو من مسائل العقلية والحسية ((يرد كل شىء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط

(١) د/ محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٢-١٤) باختصار.

(٢) د/ بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٢٨).

(٣) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٢).

(٤) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٢-٢٣).

العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات))، كما في النص السابق. أما عن علاقة النقل بالعقل في المذهب الأشعري: ((فما زال النص في المذهب الأشعري هو المقدم غالبا، ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعري مهمة تهدف قبل كل شيء إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعا عقليا))<sup>(١)</sup>. ويبدأ كثير من الأشعرية مصنفااتهم بعرض نظريتهم في المعرفة، فيتكلمون عن العلم وحقيقته، وأقسامه من ضروري وكسبي وقديم ومحدث، وأن النظر في الدين واجب، لأنه يؤدي إلى معرفة الواجب، وأن النظر الصحيح يحصل به العلم وإن كان لا يوجبه<sup>(٢)</sup>.

## ٢ - منهج التصنيف الكلامي عند الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)<sup>(٣)</sup>:

يقول تاج الدين ابن السبكي: ((اعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأيا، ولم ينشئ مذهبا، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف، مناضل عما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقّد على طريق السلف نطاقا وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه))<sup>(٤)</sup>.

كما تلقى أبو الحسن الأشعري مذهب السلف بطريقة النقل على شيوخه، فكان من شيوخه فيه الإمام الحافظ الساجي (ت ٣٠٧ هـ)، وفي ذلك يقول التاج ابن السبكي أيضا: ((زكريا بن يحيى... أبو يحيى الساجي البصري الحافظ كان من الثقات الأئمة، أخذ عن المزني والربيع، روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري قال شيخنا الذهبي: أخذ عنه مذهب أهل الحديث))<sup>(٥)</sup>.

ويؤكد على ذلك كثير من الباحثين المعاصرين، فيذكر الدكتور أبو ريان أن الموقف الكلامي السلفي وإن كان قد بدأ مبكرا قبل الأشعري، ولا سيما عند ابن كلاب، وعند بعض متصوفة أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ)، والجنيد (ت ٢٩٧ هـ) حيث ناقشوا مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين، إلا أنه يعزى للأشعري أكبر الفضل في صياغة علم الكلام السني في شكل العلم المنظم<sup>(٦)</sup>.

ويرى بعض الباحثين أن الأشعري أراد أن يسلك طريقة يوفق فيها بين المعتزلة وأصحاب الحديث، فاهتدى إلى مسلكه الجديد الذي يتمشى مع منهج الاعتزال في النظر العقلي، وفي الوقت نفسه يعتمد على القرآن والسنة رافعا السمع على العقل<sup>(٧)</sup>، على أن علماء آخرين يرون أن آراء الأشعري لا تخلو من بعض ما يؤخذ كنوع ابتعاد عن العقل مرة، وعن

(١) أ/د حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٣٧).

(٢) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٧٧).

(٣) وللاستزادة بخصوص الشيخ أبي الحسن الأشعري، حياته، ومنهجه الكلامي وآراؤه راجع: - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٩٠ - ٢٩٧) والذي وضع فيه مذهب أهل السنة، وختم ذلك بقوله: ((ويكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب)). - ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، (ص ٣٣ - ١٣٩). - ابن درياس، رسالة في الذب عن الأشعري. - الشيخ الكوثري، المقدمات، (ص ٤٦ - ٥٤، ١٥٥، ١٧٨، ١٨٠، ٢٤٦ - ٢٤٧، ٤٦٦). - أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٤٨٧ - ٥٦٨). - أ/د فوقيحة حسين، مقدمة تحقيق الإبانة عن أصول الديانة، (١/٥ - ١٩٢)، ولعلها من أفضل ما كتب المعاصرون عنه. - حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري. - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ١٦٣ - ٣١٣). د/ إبراهيم مدكور، (المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام)، والذي ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣١٨ - ٣٢٠)، والتي ضمنها تحليلا مهما لمنهج الأشعري الجدلي.

(٤) تاج الدين ابن السبكي، طبقات الشافعية، (٣/٣٦٥).

(٥) التاج ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (٣/٢٩٩ - ٣٠١).

(٦) أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٩١ - ٢٩٢) بتصرف.

(٧) أ/د عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص ٣٤).



النقل أخرى في حساب الناظر في كلامه في مسائل نظرية معدودة بسبب طول الجدل مع المعتزلة والحشوية<sup>(١)</sup>، على أن الإمام الأشعري قد استطاع هو ومدرسته استخدام منطق الفلاسفة وعلومهم في الدفاع عن السنة وتأييدها<sup>(٢)</sup>. وقد بدأ الأشعري بكتبه في الرد على المعتزلة، وطريقته في نصره العقائد الإيمانية على مذهب السلف بالأدلة العقلية عهدا جديدا تزلزل فيه سلطان الاعتزال، وقد حارب الأشعري المعتزلة بمثل سلاحهم من أساليب النظر العقلي<sup>(٣)</sup>، وكان أهل السنة من قبل الأشعري لا يعتمدون - في الأغلب الأعم - إلا على النقل في أمور الاعتقاد، على حين أخذت الفلسفة توجه أهل الفرق إلى الاعتماد على العقل، فلما أخذ الأشعري في منازلة المبتدعة بالعقل حفاظا على السنة جاء أنصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعا لإثارة الشبه حولها، ووضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك، وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد في وجوب الإيمان بها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذه الطريقة هي المسماة بطريقة المتقدمين، ورأسها القاضي أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، وإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) من بعده، ولم يكن المنطق يومئذ منتشرا في الملة لاعتباره جزءا من أجزاء الفلسفة يجري حكمها عليه، ويتحرج منه كما يتحرج منها. ثم مارس أتباع الأشعري المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، وقرروا أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن أن يثبت بدليل آخر، فصارت هذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى، وسميت طريقة المتأخرين. وأول من كتب في الكلام على هذا المنحى الغزالي، وتبعه الفخر الرازي، وبعد ذلك توغل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) في الطوابع، والإيجي في المواقف.

وأما بخصوص منهج التصنيف الكلامي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، فيمكن تقسيم الملاحظات حوله إلى قسمين أولهما: الملاحظات التي يمكن استخلاصها من الجهود التي بذلها الدارسون للشيخ أبي الحسن، والتي يمكن أن تساعدنا على ما نحن بصدد، والقسم الثاني الملاحظات التي يمكن استخلاصها من مصنفات الشيخ أبي الحسن نفسه:

القسم الأول: من الملاحظات التي يمكن استخلاصها من جهود الدارسين للشيخ أبي الحسن ما يلي:

١ - إن العديد من الدراسات التي تناولت الأشعري سيرة ومذهبا قد أسقطت من حسابها قيمة إبراز العناصر الإسلامية التي تدخلت في تكوينه، ونشأته الأولى، وغضت النظر عن بعض حقائق إيمانية عند تحوله عن الاعتزال، كما أغفلت حقيقة منهجه الكلامي وما يمكن أن يكون قد نسب إليه من رسائل بعد تحوله عن الاعتزال، الأمر الذي كان له أثره في تبين الأبعاد الحقيقية لمذهبه، خاصة وأنه حدث أن ألقى الأضواء أولا على ثقافته المعتزلية، الأمر الذي جعل الدارسين يعتبرونه صاحب موقف وسط بين الاعتزال والسنة<sup>(٤)</sup>.

٢ - إن الملاحظة الأساسية في منهج تصنيف الأشعري الكلامي أنه ((نصر السنة بحجج العقول))، وأنه - على ما يذكر ابن عساكر - بخصوص الصفات الإلهية لم يعطل ولم يشبهه، وابتغى بين ذلك قواما، وأثبت لله تعالى - كما هو

(١) ذكر ذلك الشيخ الكوثري، في مقدمة تبين كذب المفترى (انظر: مقدمات الكوثري، ص ٥١)، ونقله عنه أ/د عبد القادر محمود في كتابه دراسات في الفلسفة، مقرا (ص ٣٨).

(٢) أ/د عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص ٣٨).

(٣) الشيخ مصطفى بعد الرازي، تمهيد (ص ٢٨٩ - ٢٩٠) باختصار وتصرف.

(٤) أ/د فويقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٧).

مذهب السلف - ما أثبتته سبحانه لنفسه من الأسماء والصفات، ونفى عنه ما لا يليق بجلاله من شبه خلقه<sup>(١)</sup>، وهذا ما أكد عليه أيضا البيهقي أن الأشعري لم يحدث في دين الله حدثا، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة فنصرها بزيادة شرح وتبيين وأن ما قالوا في الأصول وجاء به الشرع صحيح في العقول<sup>(٢)</sup>، وإلى المعنى نفسه ذهب أبو عبد الله المايرقى الفقيه المالكي أنه إنما نسب من تعلق بمذهب أهل السنة من سائر المذاهب (يعنى الفقهية) إلى الأشعري لكثرة تواليفه وكثرة قراءة الناس لها، ولم يكن هو أول متكلم بلسان أهل السنة، وإنما جرى على سنن غيره، وعلى نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يتدع مقاله اخترعها، ولا مذهبا انفرد به، وليس له في المذهب أكثر من بسطه وشرحه<sup>(٣)</sup>.

٣- يؤكد ابن عساكر على أهمية مصنّفات الأشعري، وعلى حسن تلقى أهل العلم لها فيقول: ((وتصانيفه بين أهل العلم مشهورة معروفة، وبالإجادة والإصابة للتحقيق عند المحققين موصوفة))، أما ما ذكره أبو محمد الحسن بن محمد العسكري من متقدمي الأشعرية - على ما أخرجه عن ابن عساكر - من أن الأشعري ((صاحب نظر في المجالس وذا إقدام على الخصوم ولم يكن من أهل التصنيف، وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع، وربما يأتي بكلام غير مرضي، وكان أبو علي الجبائي صاحب تصنيف وقلم إذا صنف... وإذا حضر المجالس ونظر لم يكن بمرض))، فأجاب عنه ابن عساكر بأن ما ذكره عن الأشعري ((من رداءة التصنيف وجمود خاطره عند الأخذ في التأليف فإنما أريد بذلك حالته في الابتداء، لا بعد ما من الله عليه به من الاهتداء، فإن تصانيفه مستحسنة، مهذبة، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة))، فقد جمع في منتهاه بين جودة التصنيف والبراعة في المناظرة حتى كان المعتزلة ينقطعون بين يديه، ويفرون منه<sup>(٤)</sup>. ونرى أن دراسة منهج التصنيف عند الأشعري سيساعدنا على معرفة مدى صحة هذا الرأي أو ذاك بخصوص جودة أو رداءة تصنيفاته<sup>(٥)</sup>.

٤- إن طول المقام على مذهب المعتزلة يقضى بعلو الرتبة في معرفة الأصول، والخبرة بعوار هذا المذهب وشبه أهله، والقدرة على كشف تمويهاتهم<sup>(٦)</sup>.

٥- إن المقارنة الحقيقية المبنية على أساس تبين أصول وقفة المتكلم من النصوص الخاصة بالمسائل الكلامية المثارة يتضح منها أن الأشعري لا يحدد عن وقفته الكلامية سواء في الإبانة أو اللمع، حيث نجد تقريبا نفس الأدلة، بنفس الترتيب، وإن كانت الإبانة أكثر تفرعا وتشعبا، ومن هنا يسقط كلام بعض المستشرقين الذين رأوا أن الإبانة كتاب تقليدي ألقه فحسب لمصالحة الحنابلة، بينما تخلص في اللمع من هذا الاتجاه، إلى غير ذلك من الآراء التي ترى أن اللمع ارتداد إلى الاعتزال، أو الإبانة مرحلة غير ناضجة لموقف صاحبها الذي رجع لتوّه عن اعتزاله، وكل هذه الآراء لم تتبين المنهج

(١) ابن عساكر، تبين كذب المفترى، (ص ٣٤).

(٢) البيهقي، الرسالة الأشعرية، منشورة باختصار ضمن تبين كذب المفترى، (ص ٨٨).

(٣) نقله عنه: ابن عساكر، تبين كذب المفترى، (ص ٩٨).

(٤) ابن عساكر، تبين كذب المفترى، (ص ٣٥، ٧٩ - ٨١) بتصرف واختصار.

(٥) ذهب أ/د بدوي إلى أن حكم حسن العسكري بخصوص تقويم تصنيف الأشعري صائب تمام، وأن ابن عساكر دافع دفاعا شاملا ودون تمييز! عن الأشعري. كما تلقف بعض المستشرقين الدارسين للأشعري كلام العسكري هذا وبنوا عليه بعض النتائج أثناء دراستهم لمصنّفاته، خاصة مقالات الإسلاميين، ووافقهم على شيء منها أ/د بدوي، والذي لم يخل كلامه عن مدى إحكام الأشعري للتصنيف من تناقض ستعرض له عند الكلام على كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، راجع: أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٢٥ - ٥٢٦، ٥٣٤)، أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٤٨ - ٤٩).

(٦) ابن عساكر، تبين كذب المفترى، (ص ٨١).

الكلامى الموحد الذى انتهجه الأشعري فى كتبه بعد الرجوع عن الاعتزال<sup>(١)</sup>.

٦- ترى الدكتورة فوقية حسين محقة أن الأشعري له موقف واحد فقط من العقائد بعد خروجه عن الاعتزال، وهو أنه يتبع أصول السلف الصالح فى تناوله للنصوص المنزلة، مستبعدة بذلك - محقة أيضا - مختلف الفروض الخاصة بأنه كان صاحب موقف وسط بين المعتزلة والسلف، أو أنه تخلص تدريجيا من الاعتزال، أو أنه أخذ بأصول السلف ثم رجع إلى الاعتزال، فكل هذه افتراضات لا تقوم على أساس واضح لفهم المقصود بالموقف من العقائد أو المنهج، كما أنها تبعد عن التعبير عن حقيقة ما كان عليه الإمام الأشعري، فدراسة مصنفات الأشعري لا بد أن تقوم على أساس فهم موقفه ومنهجه من العقائد، وعلى تقدير جميع العناصر الإسلامية التى تدخلت فى تكوينه<sup>(٢)</sup>.

٧- إن القول الشائع بأن الأشعري صاحب موقف وسط بين السلف والمعتزلة هو قول غير صحيح من أساسه، إذ لو فهم حقيقة موقف كل منهما وأن كل منهما على طرف النقيض من الآخر تيقنا أنه لا يصح التوفيق بينهما بحيث ينتهى إلى موقف وسط بينهما، لأن الاختلاف بين الواقفين جذرى، ويكمن فى منطلق الوقفة نفسها، فمنطلق الوقفة الكلامية السلفية: النقل، ومنطلق الوقفة الكلامية المعتزلية: العقل، فالمسألة عبارة عن علاقة (إما هذا أو ذاك) لا تسمح بطرف ثالث بينهما، ولا بد لتبيين موقف الأشعري من الوقوف على حقيقة كل من الواقفين<sup>(٣)</sup>:

الوقفة الكلامية السلفية تتلخص فى: ١- إعطاء الصدارة للنص المنزل، وتلقيه بدون أى أنسقة فكرية مسبقة تخرج النص عن حقيقته، وإنما ترك النص يكشف عن مضمونه من واقع الفهم اللغوى للألفاظ (العربية كموقف كلامى) وبالاستعانة بالنصوص الأخرى المنزلة، ومن هنا كانت وقفة السلف فى مواجهة الفرق وأصحاب البدع من أجل التبييه على التأويل الصحيح للنصوص المنزلة والقضاء على التأويل الفاسد لها. والتأويل الصحيح يقتضى وضع النص المنزل قرآنا أو سنة فى المقدمة، وتبين معانيه طبقا لأصول التفسير الصحيحة، بالبدء بتفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالسنة، ومراعاة أصول اللغة (العربية كموقف كلامى)، والخصوص والعموم ومناسبات النزول وغير ذلك من أصول التفسير. ٢- جواز إعمال الفكر والرد بما يودى إلى إفحام الخصم، وكشف أغاليطه. ٣- لا يعنى السلف بدم الكلام: الدفاع عن العقائد إذا اقتضى الأمر ذلك بالحجج والبراهين النقلية والتفسير الصحيح لها، وإنما يعنون بالكلام المذموم الأغاليط وتأويل القرآن على غير وجهه. ولهذا صنّف أئمة السلف فى الدفاع عن العقيدة كالإمام أحمد والبخارى وغيرهم كثيرين. بينما تقوم الوقفة المعتزلية على ذهنيات لا تنطلق من أى نص منزل، بل من أنساق فكرية مسبقة<sup>(٤)</sup>.

وفى ضوء ما سبق يمكن البحث عن حقيقة وقفة الأشعري، والتى يظهر فيها بوضوح إعطاء الأولوية للأدلة النقلية، وذلك يتضح مثلا فى جميع المسائل التى طرقها فى الإبانة أو اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، حيث نرى فيهما أن النص المنزل وما يودى إليه من معنى هو الذى له مكان الصدارة فى كل ما يصدر عنه الأشعري، والمقصود بإعطاء الأولوية للنص ليس مجرد تقديمه فى العرض، ولكن إعطاء النص قياد الفكرة، وليس لمجرد توكيد فكرة مسبقة كما يفعله الجهمية والمعتزلة وغيرهم من الفرق. كما يظهر بوضوح ومن خلال استعراض مصنفات الأشعري التزامه بأصول السلف فى تفسير القرآن، بتفسير القرآن بالقرآن وبالسنة، والأخذ بالإجماع، وإبقاء القرآن على ظاهره وإلا نزيله عنه إلا لحجة، ومراعاة أصول

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٧٧، ٨٠) بتصرف واختصار.

(٢) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩١ - ٩٢) بتصرف.

(٣) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩٣)، وقد تناولت كل من الواقفين السلفية والمعتزلية بالتفصيل (ص ٩٣ - ١١٠).

(٤) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩٤، ٩٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧).

اللغة ومناسبات النزول... إلخ، ونصوص متكاثرة في ذلك<sup>(١)</sup>.

٨- وما سبق يؤكد على أن الأشعري - كالإمام أحمد بن حنبل - التزم بوقفه السلف، وبأصول هذه الوقفة، وأثبتها وطبقها والتزم بها، ولم يكن أبدا صاحب وقفة وسط بين السلف والمعتزلة الذين يتعذر بحق الجمع بين وقتيهما.

٩- يعتبر منهج الأشعري الكلامي نقطة تحول في علم الكلام، حيث استبدل الجدل الخطابي الذي اتبعه المعتزلة، بنوع آخر من الجدل العلمي المنظم، مما أدى إلى تحول جذري - من الناحية النظرية والمنهجية - في الدراسات الكلامية الإسلامية، ومع تميز الأشعري بموهبة جدلية فائقة مثله مثل المعتزلة الأوائل، فقد أضاف إلى ذلك طريقة فنية لم يعرفها هؤلاء، ويظهر فيها أثر المنهج الأرسطي واضحا، حيث أصبح القياس لدى الأشعري هو الصيغة المألوفة في البرهنة<sup>(٢)</sup>.

١٠- يناقش الأشعري في الإبانة آراء خصومه من المعتزلة بالكثير من النظام والوضوح، وهو يعرضها أولا باختصار، ثم يعرج بعد ذلك إلى دحضها، ويستعرض كل وجوه المسألة الواحدة، مقدما حول كل نقطة البراهين المضادة، وينتهي بالاختيار بين الإيجاب والنفي، إما حسب النص، أو تبعا لفرقة جديدة، ويحاول عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلا من القياس، وقد أتاحت له صيغة (فإن قال... قلت) أن يستقصى كل الفروض الممكنة حول المشكلة التي يتناولها، كما أنه يتبنى طريقة (تعدد الأدلة)، فمثلا عندما يستدل على إمكانية رؤية الله تعالى في الدار الآخرة يسوق حوالي عشرة أدلة، كما يدحض الأشعري الجدلي الحاذق خصومهم بأدلتهم نفسها، وهو ما يسمى بـ (الإلزام)، وإلى جانب هذا يسرع في تحليل الألفاظ، ويتبع نفس المنهج الذي طبقه أرسطو في دراساته عن المترادفات والجناس<sup>(٣)</sup>.

١١- وظيفة علم الكلام عند الأشعري هي الرد على الخصوم، ويعبر الأشعري عن هذا الموقف الكلامي لما قيل له في أحد المناظرات وكانت طريقته ألا يبدأ هو بالسؤال: ((كيف لم تسأل ويسأل غيرك))، فأجاب بقوله: ((إنا لا نكلم هؤلاء - يعني الخصوم - ابتداء، ولكن إذا خاضوا في ذكر ما لا يجوز في دين الله رددنا عليهم بحكم ما فرض الله سبحانه وتعالى علينا من الرد على مخالفى الحق))، وقد أكد هذه الوظيفة في واقعة أخرى رويت عنه رفض فيها أن يوجه هو الأسئلة إلى الخصوم وقال: ((السؤال منهم بدعة... وإنما هم يسألون عن مُنكرهم فيلزمى رد باطلهم إلزاما))، فالأشعري - كما يقول ابن عساکر - سمي مناظرة المعتزلة بدعة وكرهها لأن السلف كانوا يرون مكالمة أهل البدع ومناظرتهم خطأ وسفها... فلما ظهرت فيما بعد أقوال أهل البدع واشتهرت وعظمت البلوى بفتنتهم على أهل السنة وانتشرت انتدب للرد عليهم ومناظرتهم أئمة أهل السنة لما خافوا على العوام من الابتداء والفتنة<sup>(٤)</sup>، إذن فالإمام الأشعري لم يكن يخوض في الكلام ابتداء، ولكن للرد على من يدعى ما لا يجوز في دين الله، وذلك بحكم ما فرض الله على المؤمنين من الرد على مخالفى الحق<sup>(٥)</sup>.

١٢- الاعتماد على الأدلة النقلية وطريقة القرآن الكريم في صياغة بعض وجوه الاستدلال العقلي من الدليل النقلى، بحيث يكون الدليل النقلى هو المرجعية والخلفية الأساسية الحاكمة للدليل العقلي، وإن جاء التصريح بالدليل النقلى تاليا -

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ١١١، ١١٩، ١٢١ - ١٣٣)، حيث ذكرت أمثلة كثيرة على التزام الأشعري الواضح بالأصول السلفية.

(٢) د/ إبراهيم مذكور، المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، بحث بالفرنسية ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣١٨) باختصار.

(٣) د/ إبراهيم مذكور، المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، (ص ٣١٩ - ٣٢٠) باختصار.

(٤) ابن عساکر، تبين كذب المفتري، (ص ٨٣ - ٨٥).

(٥) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٣٥).

كما هي عادة الأشعري دائما - للبرهان العقلي. وأعتقد أن هذا هو لب مذهب الأشعري وموقفه الكلامي<sup>(١)</sup>، وهنا يفترق الموقف الكلامي الأشعري عن الموقف الفلسفي، حيث نجد بعض البراهين العقلية تعتمد على مفاهيم دينية مما يجعل هذه البراهين نقلية في أصلها، وإن كانت عقلية في شكلها<sup>(٢)</sup>.

١٣ - البرهان السلبي أحد البراهين التي استخدمها الأشعري في منهجه الكلامي، ومن أمثلة ذلك أدلته العقلية على جواز رؤية الباري تعالى، والتي تدور حول أنه لا مانع عقلا يمنع من إمكان رؤية الله بالأبصار، لأن هذا الإمكان لا يقتضي إثبات أن الله حادث، أو أنه يحدث معنى فيه، أو تشبيهه أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته... إلخ وما دام الأمر كذلك فلا مانع من جواز الرؤية<sup>(٣)</sup>.

١٤ - ((أشهد علىّ أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات))، هكذا قال الشيخ أبي الحسن لتلميذه وصاحبه أبي علي السرخسي لما قرب حضور أجله، فيما أسنده عنه ابن عساكر<sup>(٤)</sup>، مما يؤكد على قاعدة أساسية في منهجه الكلامي وهو عدم تكفير أحد من أهل القبلة، وأن تناول المقالات الكلامية بالنقد مهما أفضى بنا من نتائج إلى كون هذا القول أو ذلك كفر، فلا ينبغي أن يتجاوز بنا إلى تكفير القائلين بأعيانهم وأشخاصهم، والأشعري في ذلك متفق مع القاعدة المستقرة عند أهل السنة في قضية التكفير.

١٥ - يمتاز كلام الشيخ أبي الحسن بالوضوح والبيان وسهولة الألفاظ مع الفصاحة، وفي ذلك يقول ابن عساكر بعد أن أورد مقدمة الإبانة بتمامها: ((فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الإمام العالم الذي شرحه وبينه، وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأحسنه))<sup>(٥)</sup>.

١٦ - لا يلجأ الأشعري إلى مقارعة الحجاج إلا إذا كان يواجه خصوما، بينما يتعد تماما عن هذا إذا كان يجيب بعض السائلين عن استفساراتهم، فيأتي تناوله للمسائل بأسلوب يبعد عن عنف الحجاج، وذلك نجده في كتابه (رسالة إلى أهل النغر)، حيث لا معتزلة يرد عليهم، والسائلون هم أحوج ما يكون إلى تقرير مذهب السلف، فالأشعري في هذه الرسالة مدرك لما ينبغي الحديث عنه مما يلائم ظروف أهل النغر الفكرية<sup>(٦)</sup>.

هذه هي أهم الملاحظات التي أمكن استخلاصها مما وقفنا عليه من كلام الدارسين لأبي الحسن الأشعري، والتي رأينا أنها تخدم مجال بحثنا هذا حول منهج التصنيف الكلامي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري.

### القسم الثاني: الملاحظات التي تقدمها مصنفات الأشعري نفسها حول منهجه في التصنيف الكلامي:

والتي يمكن تناولها من خلال نظرتين، نظرة تحليلية خارجية لمصنفاته، ونظرة أخرى تحليلية داخلية لبعض هذه المصنفات التي أمكن الاطلاع عليها:

(١) وجه أ/د بدوي نظر البحث إلى هذه الملاحظة عند نقده لبراهين الأشعري على وجود الله تعالى، وتعبه من كون الأشعري كان بمعزل تماما عن الحركة الفلسفية الإسلامية، وأنه لا يظهر في كلامه عن وجود الصانع وصفاته أي تأثير للفلاسفة الإسلاميين أو اليونانيين. وأنه من الواضح أن الأشعري في برهانه إنما اعتمد على الآيات القرآنية {ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين} الآيات ١٢ - ١٤ من سورة المؤمنون. ثم أكد أ/د بدوي في عرض لمبحث صفات الله عند الأشعري على أن عادته دائما أن يتلو البرهان العقلي بالأدلة السمعية. راجع: مذاهب الإسلاميين (ص ٥٣٤ - ٥٣٧). ويمكننا من خلال هذه الملاحظات الدقيقة التي قدمها أ/د بدوي استخلاص ما اقترحه باعتباره لب وأساس لموقف الأشعري الكلامي.

(٢) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٧٧).

(٣) أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٤٥٩ - ٥٥١). وانظر أدلته بالتفصيل في: اللع (ص ٦١ - ٦٨).

(٤) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، (ص ١١٩).

(٥) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، (ص ١٢٨ - ١٢٩).

(٦) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٧١)، بتصرف.

أ- منهج التصنيف الكلامي عند أبي الحسن الأشعري - نظرة تحليلية خارجية:

أورد ابن فورك قائمة مهمة لمصنّفات الشيخ أبي الحسن الأشعري نقلا عن الشيخ أبي الحسن نفسه، تشمل هذه ما صنّفه إلى سنة (٣٢٠ هـ) حيث حكاها الشيخ أبو الحسن في كتابه الذي سماه العمدة، ومن الواضح أن هذا التاريخ الذي حدده ابن فورك وابن عساكر هو تاريخ تأليف رسالة العمدة هذه<sup>(١)</sup>، فيصير ما ذكره فيها هو ما ألفه من سنة (٣٠٠ هـ) سنة رجوعه عن الاعتزال إلى وقت تأليفه لرسالة العمدة سنة (٣٢٠ هـ)، وتشمل هذه القائمة (٧٠) كتابا ورسالة<sup>(٢)</sup>.

ثم ذيل ابن فورك على قائمة الشيخ بقائمة ثانية: ما ألفه بعد رسالة العمدة في الرؤية، ويشتمل هذا القسم الذي ذكره ابن فورك على رسائله الأخرى حتى وفاته سنة (٣٢٤ هـ) على الراجح، فبلغ ما ذكره ابن فورك (٢٦) مصنفاً آخر. ثم يأتي بعد ذلك ما ذيل به ابن عساكر على القائمتين السابقتين حيث ذكر أنه وقع له أشياء لم يذكرها في تسمية تواليفه، ويمكن اعتبار ذلك الذيل قائمة ثالثة، وإن جاءت قصيرة لم يتجاوز عددها (٣) مصنّفات، ويلاحظ عليها أنها متداخلة زمانيا مع القائمتين السابقتين، ولم يقدم لنا ابن عساكر تصنيفا تاريخيا لها كما فعل ابن فورك<sup>(٣)</sup>.

ونستطيع من خلال تحليل هذه القوائم الثلاث لمؤلفات الأشعري والتي تشمل (٩٩) مصنفاً أن نتبين بوضوح محاور منهج التصنيف الكلامي عند الشيخ، وسنحافظ في هذا التحليل قدر الإمكان على عبارات الشيخ أبي الحسن بنصها في وصف بعض كتبه بكونه كبيرا أو مدخلا أو مقدمة، أو ردا أو نقضا ونحو ذلك، لأنها تقدم لنا أفضل صورة عن منهجه، كما أننا سنرتب هذه المحاور من الأكثر عددا إلى الأقل، وبما يظهر المحاور التي لاقت اهتماما أكبر من الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى:

أولا: محور النقوض: ١- كتاب كبير نقض فيه الكتاب المعروف بالأصول على محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قال الشيخ أبو الحسن: ((يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهم فيها)). ٢- كتاب كبير نقض فيه الكتاب المعروف بنقض تأويل الأدلة على البلخي في أصول المعتزلة. ٣- الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات، وهو كتاب كبير في الصفات، قال ابن عساكر: وهو أكبر كتبه. قال الشيخ أبو الحسن: ((نقضنا فيه كتابا كنا ألفناه قديما فيها على تصحيح مذهب المعتزلة... فنقضناه وأوضحنا بطلانه)). ٤- كتاب

(١) عبارة ابن عساكر واضحة في هذا المعنى حيث قال: ((فأما أسامي كتب الشيخ أبي الحسن رضى الله عنه مما صنّفه إلى سنة عشرين وثلاثمائة فإنه ذكر في كتابه الذي سماه العمدة في الرؤية أسامي أكثر كتبه))، ابن عساكر، تبين كذب المفتري، (ص ١٠٥). وهذه الدلالة لم تلغف إليها الدكتور فؤاد حسين فذهبت في مقدمة تحقيق الإبانة (ص ٤٠) إلى أن ابن فورك وابن عساكر لم يقدموا تبريرا لتقسيمهما قائمة مصنّفات الأشعري إلى قسمين: (حتى سنة ٣٢٠ هـ، ومن سنة ٣٢٠ هـ إلى سنة ٣٢٤ هـ). وتبرير هذا التقسيم واضح، فإن هذه القائمة بنيت في الأساس على كلام الشيخ نفسه والذي ذكره في أحد رسائله والتي ألفها فيما يظهر سنة (٣٢٠ هـ)، ثم استدركوا على ما ذكره الشيخ ما ألفه بعد هذا التاريخ إلى سنة وفاته رحمه الله تعالى.

وبناء على هذا التوجيه فيكون هذا التقسيم تقسيما تاريخيا فحسب، وليس تقسيما فكريا يعبر عن تطور ما في فكر الأشعري. (٢) يلاحظ أن الدكتور فؤاد حسين عددها في قائمة مصنّفات الأشعري على أنها (٧٢) كتابا باعتبار أن كتاب العمدة في الرؤية المذكور فيه القائمة هو رقم (١)، والصواب - كما فعل أ/د بدوي - أنه خارج قائمة الأشعري، ولذلك ذكره ابن فورك في أول قائمته كما في التبيين (ص ١٠٩)، وباعتبار أن رقمي (٥١، ٥٠) في قائمة الدكتور فؤاد حسين (ص ٥٥ - ٥٦) كتابين منفصلين، وهما كتاب في باب شيء، وكتاب في نقضه، حيث ذكر الشيخ أنه عاد عنه ولا يعول عليه، فكان ينبغي أن يعتبر منهما في العدة كتاب النقض فحسب، أو يعتبرهما رقما واحدا كما فعل أ/د بدوي، لأن أساس القائمة عد ما ألفه الشيخ بعد الرجوع عن الاعتزال بين سنتي (٣٠٠ - ٣٢٠ هـ) فيصح الكتاب المنقوض خارجا عنها. وبناء عليه فالصواب أنه هذه القائمة تشمل على (٧٠) كتابا فقط، وليس (٧٢) كما ذكرت أ/د فؤاد حسين، ولا (٦٩) كما ذكر أ/د بدوي حيث سقط من قائمته (بين رقمي ٢٤، ٢٥) كتابا ذكره الشيخ أبي الحسن بقوله (كما في التبيين ص ١٠٧): ((ونقضنا كتابا للخالد نفي فيه رؤية الله بالأبصار)).

(٣) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، (ص ١٠٥ - ١١٠).

نقض فيه كتابا للخالدي ألفه في القرآن والصفات قبل أن يؤلف (يعنى الخالدي) كتابه الملقب بالملخص. ٥- كتاب القامع لكتاب الخالدي في الإرادة، نقض فيه كتابا للخالدي في إثبات حدث إرادة الله تعالى وأنه شاء ما لم يكن، وكان ما لم يشأ. ٦- الدافع للمهذب، قال الشيخ أبو الحسن: ((نقضنا فيه كتابا للخالدي في المقالات سماه المهذب، فسمينا نقضه فيما نخالفه فيه من كتابه الدافع للمهذب)). ٧- كتاب نقض فيه كتابا للخالدي نفى فيه رؤية الله تعالى بالأبصار. ٨- كتاب نقض فيه كتابا للخالدي نفى فيه خلق الأعمال. ٩- كتاب نقض به على البلخي كتابا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الرواندي في الجدل. ١٠- كتاب نقض فيه الكتاب المعروف باللطيف على الأسكافي. ١١- كتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان في دقائق الكلام. ١٢- كتاب نقض فيه كتابا على علي بن عيسى. ١٣- نقض كتابه هو نفسه في باب شيء وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت، قال الشيخ أبو الحسن: ((رجعنا عنه ونقضناه فمن وقع إليه فلا يعولن عليه)). ١٤- كتاب نقض به اعتراضا على داود بن علي الأصبهاني في مسألة الاعتقاد. ١٥- كتاب في الرؤية، نقض به اعتراضات الجبائي في مواضع متفرقة من كتاب جمعها محمد بن عمر الصيمري وحكاها عنه. ١٦- كتاب نقض المضاهاة على الإسكافي في التسمية بالقدر. ١٧- كتاب في النقض على ابن الرواندي في إبطال التواتر، وقد ذكرناه أيضا في أصول الفقه. ١٨- كتاب نقض شرح الكتاب. ١٩- نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطو طاليس، وقد ذكرناه أيضا في محور الرد على الفلاسفة.

ثانيا: محور الجواب على السؤالات: ١- كتاب الطبريين، قال الشيخ أبو الحسن: ((في فنون كثيرة من المسائل الكثيرة)). ٢- جواب الخراسانية، قال الشيخ أبو الحسن: ((في ضروب من مسائل كثيرة)). ٣- كتاب الأرجانيين في أبواب مسائل الكلام. ٤- جواب السيرافيين في أجناس من الكلام. ٥- جواب العمانيين في أنواع من الكلام. ٦- جواب الجرجانيين، قال الشيخ أبو الحسن: ((في مسائل كانت تدور بيننا وبين المعتزلة)). ٧- جواب الدمشقيين، في لطائف من الكلام. ٨- جواب الواسطيين في فنون من الكلام. ٩- جوابات الرامهرمزيين، قال الشيخ أبو الحسن: ((وكان بعض المعتزلة من رامهرمز كتب إلي يسألني الجواب عن مسائل كانت تدور في نفسه فأجبت عنها)). ١٠- المنتخل في المسائل المنتورات البصريات. ١١- جواب المصريين، قال الشيخ أبو الحسن: ((أتينا فيه على كثير من أبواب الكلام)). ١٢- جوابات أهل فارس. ١٣- كتاب في جوابات مسائل لأبي هاشم استملاها ابن أبي صالح الطبري. ١٤- جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر في تبيين ما سأله عنه من مذهب أهل الحق.

ثالثا: محور الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعين والدهريين: ١- الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة.... ٢- الموجز تناول فيه مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها، ويشمل اثني عشر كتابا، وآخره كتاب الإمامة في إثبات إمامة الصديق. ٣- كتاب على ابن الرواندي في الصفات والقرآن. ٤- كتاب (الفنون)، وهو في الرد على الملحدين. ٥- كتاب (المسائل على أهل الثنية). ٦- كتاب (الاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الموحدين)، وهو كتاب مجرد رد عليهم فيه القول بقدم الأجسام، واعتراضهم على قول الموحدين أن المحدث واحد. ٧- كتاب على الدهريين في اعتلاتهم في قدم الأجسام. ٨- كتاب أخبر فيه عن اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه. ٩- كتاب في الرد على الفلاسفة، قال الشيخ أبو الحسن: ((يشتمل على ثلاث مقالات ذكرنا فيه نقض علل إبرقلس<sup>(١)</sup> الدهري، وتكلمنا فيه على القائلين بالهولوى والطبائع، ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس في

(١) تصحف في تبيين كذب المفتري (ص ١٠٩) إلى: ابن قيس، والتصويب قدمه أ/د بدوى مؤكدا أن الأشعري إنما يقصد إبرقلس الفيلسوف الأفلاطوني

السما والعالَم، وبيننا على ما عليهم في قولهم بإضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة والشقاوة بها)). ١٠ - كتاب على أهل التناسخ. ١١ - نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطو طاليس، وقد ذكرناه أيضا في محور النقوض.

رابعا: محور رسائل متخصصة في بعض مسائل علم الكلام: ١ - العمدة في الرؤية. ٢ - كتاب في خلق الأعمال في

نقض المعتزلة والقدرية. ٣ - كتاب كبير في الاستطاعة ردا على المعتزلة. ٤ - كتاب كبير في الصفات ردا على المعتزلة والجهمية والمخالفين. ٥ - كتاب في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار ردا على المعتزلة. ٦ - كتاب في الجسم ردا على المعتزلة. ٧ - كتاب في متشابه القرآن جمع فيه بين المعتزلة والملحدون فيما يطعنون به. ٨ - دلائل النبوة. ٩ - الإمامة. ١٠ - وكتاب آخر في الإمامة مفرد. ١١ - رسالة في الإيمان، وهل يطلق عليه اسم الخلق.

خامسا: محور أصول الفقه، وعلم الفقه: ١ - كتاب كبير في اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام.

٢ - كتاب في الاجتهاد في الأحكام. ٣ - كتاب في أن القياس يخص ظاهر القرآن. ٤ - كتاب في الأخبار وتخصيصها. ٥ - مسائل سئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام. ٦ - مجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس، وقد ذكرناه أيضا في محور المجالس. ٧ - كتاب أفعال النبي صلى الله عليه وسلم تسليما. ٨ - كتاب في الوقوف والعموم. ٨ - كتاب في النقض على ابن الرواندي في إبطال التواتر، وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر ومسائل في إثبات الإجماع. ٩ - كتاب في مسائل جرت بينه وبين أبي الفرج المالكي في علة الخمر.

سادسا: محور الرد على أهل البدع من المسلمين: ١ - كتاب في الرد على المجسمة. ٢ - كتاب لطيف سماه اللمع

في الرد على أهل الزيع والبدع. ٣ - كتاب تفسير القرآن، رد فيه على الجبائي والبلخي ما حرفا من تأويله. ٤ - كتاب (الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر). ٥ - كتاب في معلومات الله ومقدوراته أنه لا نهاية لها على أبي الهذيل. ٦ - كتاب على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الرواندي. ٧ - كتاب في الرد في الحركات على أبي الهذيل. ٨ - كتاب في حكايات مذاهب المجسمة وما يحتاجون به.

سابعا: محور الجوامع: ١ - المختصر في التوحيد والقدر، قال الشيخ أبو الحسن: ((في أبواب من الكلام منها

الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار والكلام في سائر الصفات والكلام في أبواب القدر كلها، وفي التولد، وفي التعجيز والتجويز، وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها)). ٢ - كتاب (النوادر)، وهو في دقائق الكلام. ٣ - كتاب (الإدراك) وهو في فنون من لطائف الكلام. ٤ - كتاب (المختزن)، في ضروب من الكلام، قال الشيخ أبو الحسن: ((ذكرنا فيه مسائل للمخالفين لم يسألونا عنها، ولا سطرورها في كتبهم، ولم يتجهوا للسؤال، وأجبتنا عنها بما وفقنا الله تعالى له)). ٥ - كتاب (الفنون)، قال الشيخ أبو الحسن: ((في أبواب من الكلام، غير كتاب الفنون الذي ألفناه على الملحدين)). ٦ - كتاب زيادات النوادر.

ثامنا: محور أصول علم الكلام ومقدماته العامة: ١ - كتاب في الاستشهاد، قال الشيخ أبو الحسن: ((أرنا فيه كيف

يلزم المعتزلة على محجتهم في الاستشهاد بالشاهد على الغائب أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته)). ٢ - كتاب لطيف في المعارف. ٣ - كتاب في أن العجز عن الشيء غير العجز عن ضده. ٤ - كتاب أجاب فيه عن مسائل الجبائي في النظر

المحدث وله كتاب في حجج إثبات قدم العالم، نشره أ/د بدوي في كتابه: الأفلطونية المحدثه عند العرب من خلال ترجمة إسحاق بن حنين لتسمع من ثمانى عشرة حجة قدمها إبرقلس، انظر: أ/د بدوي، الأفلطونية المحدثه عند العرب (ص ٣٠ - ٣٢)، ومذاهب الإسلاميين له (ص ٥١١ - ٥١٢)، أ/د فوية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٦٤ - ٦٥).



والاستدلال وشرائطه. ٥- رسالة (الحث على البحث).

تاسعا: محور علم الجدل والمنطق: ١- كتاب نقض به على البلخي كتابا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الرواندى فى الجدل. وقد تقدم ذكره أيضا فى محور النقوض. ٢- كتاب فى شرح أدب الجدل. ٣- كتاب سماه (أدب الجدل). ٤- كتاب على أهل المنطق.

عاشرا: محور المداخل: ١- إيضاح البرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلناه مدخلا إلى الموجز تكلمنا فيه فى الفنون التى تكلمنا فيها فى الموجز)). ٢- كتاب اللمع الكبير، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلناه مدخلا إلى إيضاح البرهان)). ٣- كتاب اللمع الصغير، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلناه مدخلا إلى اللمع الكبير)). ٤- كتاب مختصر، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلناه مدخلا إلى الشرح والتفصيل)).

حادى عشر: محور المقالات: ١- مقالات المسلمين، قال الشيخ أبو الحسن: ((يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم)). ٢- كتاب جمل المقالات، وهو فى جمل مقالات الملحدين، وجمل أقاويل الموحدين. ٣- كتاب فى مقالات الفلاسفة خاصة.

ثانى عشر: محور الجدل مع أهل الديانات الأخرى: ١- كتاب فى بيان مذهب النصارى. ٢- كتاب فى الكلام على النصارى مما يحتج به عليهم من سائر الكتب التى يعترفون بها.

ثالث عشر: محور المجالس: ١- كتاب (المسائل المنثورة البغدادية)، قال الشيخ أبو الحسن: ((وفيه مجالس دارت بيننا وبين أعلام المعتزلة)). ٢- مجالسات فى خبر الواحد وإثبات القياس، وقد ذكرناه أيضا فى محور أصول الفقه.

رابع عشر: محور المبتدئين: ١- كتاب الشرح والتفصيل فى الرد على أهل الإفك والتضليل، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلناه للمبتدئين، ومقدمة ينظر فيها قبل كتاب اللمع، وهو كتاب يصلح للمتعلمين))، وقد جعل له مدخلا ذكرناه فى محور المداخل.

خامس عشر: كتب غير مصنفة: ١- كتاب الاحتجاج، ذكره ابن فورك. ٢- كتاب الأخبار الذى أملاه على البرهان، ذكره ابن فورك أيضا.

#### وقفة تحليلية مع المحاور السابقة:

من خلال التصنيف السابق لمائة من مصنّفات أبى الحسن الأشعري يمكن ملاحظة العديد من الأمور منها: (١) أن المحور الأكثر أهمية عنده هو نقض الكتب، حيث اشتمل هذا المحور على (١٩) كتابا منها كتابان نقض بهما نفسه على كتابين سابقين له فى فترة اعتزاله، ومنها كتاب نقض به على أرسطو طاليس، وآخر على ابن الرواندى الملحّد، وآخر على داود الظاهري، وبقيتها على المعتزلة. واهتمام الشيخ بالنقوض يدل على تواصله الواسع مع ثقافة عصره، واحتلال التصنيف والتأليف مرتبة كبيرة عنده، تلقيا وإلقاء.

(٢) المحور التالى لذلك فى الأهمية هو محور الجواب على أسئلة أهل البلاد، والملاحظ منها اتساع شهرة الشيخ فى بلاد المشرق فى عصره، وتنوع البلاد التى لجأ أهلها إلى سؤاله عن مشكلات علم الكلام، كما أن ذلك يدل على عناية الشيخ بدفع الشبه، وإزالة الإشكال، والنشاط التام فى هذا الباب وعدم التقصير فيه، مما يؤكد على أن الوظيفة الأساسية لعلم الكلام عنده هى دفع الشبه. وهذه الجوابات من حيث موضوعاتها متنوعة أوسع التنوع، ولهذا وصفها الشيخ بأنها فى فنون من الكلام، أو فى لطائف من الكلام، ونحو ذلك، وذلك لأن الأسئلة بطبيعتها عادة ما تكون من أبواب شتى بحسب

ما قام في نفوس الساتلين من إشكالات أو شبه.

٣) المحور الثالث من حيث الأهمية عند الأشعري هو الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين، حيث واجههم الأشعري بعدد غير قليل من المصنّفات، كما أنه واجه أكثر من اتجاه من هؤلاء ولم يقصر رده على نوع منهم بعينه.

٤) والمحور الرابع من حيث الأهمية وهو مساو في عدد مصنّفات للمحور الثالث، وفي نفس الدرجة من الأهمية: تناول موضوعات بعينها بالتصنيف استقلالا، وذلك نظرا لأهميتها، أو لكونها مثارة في عهده مما أوجب عليه تناولها بالدرس. ونلاحظ في هذا المحور أن الجدل مع المعتزلة يلقي بظلاله الكثيفة عليه.

٥) يأتي بعد ذلك محور ليس من المشهور ولا الشائع عن الشيخ أنه اهتم به، ولكن التحليل المتقدم بحثا عن خصائص منهج التصنيف عند الأشعري هو الذى أدى بنا إليه، وذلك هو محور علمي أصول الفقه والفقه، والذى يمكن القول بأنه احتل أهمية وسطى عند الشيخ الأشعري، وتقدم بذلك على العديد من المحاور الكلامية الخالصة التي تليه من حيث الأهمية في فكره. إذن لقد كان أبو الحسن الأشعري نفسه وبما قدمه من جهود أصولية هو المؤسس الأول لمدرسة المتكلمين الأصولية، حيث تناول العديد من - إن لم يكن أغلب - موضوعات أصول الفقه، ومن المعتقد أنه تناولها تناولا كلاميا بحكم أن علم الكلام هو علمه الأول، وبذلك وضع أساس تلك المدرسة الأصولية الكبرى، واهتمام الأشعري بأصول الفقه يفسر لنا الاهتمام الكبير الذى لاقاه هذا العلم على أيدي كبار الأشاعرة كالباقلائي والسمعاني وإمام الحرمين والغزالي... إلخ. أما الفقه نفسه فلم يلق اهتماما واسعا من الأشعري حيث لا نجد في قائمته غير كتاب واحد فقهي.

٦) ويأتي أيضا في المرتبة الوسطى من حيث الأهمية محور الرد على أهل البدع، والذى تستمر فيه ظلال الجدل الفكرى العنيف مع المعتزلة ملقبة بثقلها عليه، بالإضافة إلى بعض الفرق الأخرى كالمجسمة.

٧) ويلى ذلك محور الجوامع، والذى يشمل مصنّفات الأشعري التي تناولت كل أبواب الكلام أو عامتها، واحتلال هذا المحور لأدنى المراتب الوسطى، يؤكد على أن الشيخ كان يرى أن دور علم الكلام الدفاع ورد الشبهات، أكثر من إثبات العقائد، ولهذا احتلت المحاور التي تمثل ذلك الرد والدفاع المراتب الأكثر أهمية في منهج التصنيف الكلامي عنده.

٨) وبداية من المحور الثامن تأتي المحاور الأقل أهمية عنده، وعلى رأسها محور أصول علم الكلام ومقدماته العامة، والتي كتب فيها الشيخ (٥) مصنّفات فحسب، مما يعطى مؤشرا على أن اهتمام الشيخ كان بالجانب التطبيقي والعملية فى النقوض والردود والدفاع أكثر من الجانب التأصيلي والنظري.

٩) ويليه فى الأهمية محور علم الجدل والمنطق، ونلاحظ فيه أن الشيخ تنوع جهوده فيه مناصفة بين الشرح والنقض، حيث نقض أغلاط علم الجدل كما نقض أهل المنطق، من ثم فإننا نتوقع فى كتابيه أدب الجدل وشرحه أنه قدم لنا وجهة نظره الإسلامية عن علم الجدل. ومن جهة أخرى فإن قلة اهتمام الشيخ بهذا المحور تؤكد على الصبغة العملية والتطبيقية الغالبة عليه كما سبق أن أشرنا.

١٠) ونجد بعد ذلك محورا مهما فى منهج تصنيف الأشعري، وهو محور المداخل، والذى يبرز من خلاله الجانب العملى عند الشيخ، والرغبة فى الوصول بفكره لأوسع قاعدة من المتلقين، وتنويع مستوى الخطاب، ونلاحظ أن كتب المداخل عنده ينتظم منها فى سلسلة واحدة أربعة كتب له: اللع الصغير ← اللع الكبير ← إيضاح البرهان ← الموجز.

(١١) يلي ذلك محور المقالات، ومع قلة عدد ما ألفه الشيخ فسجدته قد نُوِّعَ فيه، حيث تناول مقالات المسلمين

والملاحدين والفلاسفة.

(١٢) وفي المحاور الأقل أهمية في منهج تصنيف الأشعري نجد الجدل مع أهل الكتاب، حيث خص النصارى

بكتابين، ومع ذلك فإنه يبرز من خلالهما المنهج الجدلي عنده، فهو يعتنى أولاً بتقرير مذهب الخصم ومن هنا صنف في بيان مذهب النصارى، ثم يعتنى بإلزامه بما هو دليل عنده، ومن هنا أقام الحجة عليهم من خلال الكتب التي يعترفون بها، فلم يقتصر في جدله معهم على الاستدلال العقلي، بل أيضاً على الاستدلال النقلي بما يقرون بصحة نقله عندهم.

(١٣) نجد بعد ذلك محور المجالس، حيث اعتنى الشيخ بجمع بعض مجالسه ومناظراته مع المعتزلة والظاهرية، ورغم أن المناظرات كانت محورا أساسيا ومهما في النشاط الفكري والعلمي للأشعري إلا أنه لم يعتن بتسجيل ذلك في مصنّفات مستقلة، لكننا نعتقد أن أهم الأفكار والمبادئ والاستدلالات التي كان يستعملها ويقطع بها خصومه قد حشدها حشداً في سائر مصنّفات.

(١٤) وأخيراً وفي أدنى مراتب الأهمية، يأتي محور المبتدئين والمتعلمين، حيث ألف الشيخ لهم كتاباً واحداً وهو الشرح والتفصيل، ثم شفعه بمختصر كالمدخل له. يضاف إلى ذلك تلك السلسلة الرباعية السابق الإشارة إليها في محور المدخل، والتي لا يبعد أن تصل في أدنى مراتبها إلى المبتدئين ثم تعلو شيئاً فشيئاً لتصل إلى أعلى مراتب التخصص. فرغم خوض خصم الصراع الفكري والجدلي بكل زخمه، ورغم الاشتغال بالتأسيس والتنظير والتقعيد، وكلا الأمرين يعتبران في أعلى مراتب النشاط العلمي والفكري المتخصص، لم ينس الأشعري أن يوجّه شيئاً من نشاطه لمن هم في أول طريق التعلم، نصيحة لهم، ورئياً عليهم أن يضلوا الطريق - وهم في أوله - إذا صعبت عليهم كتبه الكلامية العالية والخلافية.

(١٥) ومن الملاحظات الجديرة بالذكر أن هذه القوائم الثلاثة السابقة لم تورد كتاب الإبانة كتاب الأشعري الأكثر

شهرة، مع كون الكتاب ثابت النسبة له، وقد نقل ابن عساكر مقدمته بالكامل وبعض فصول أخرى في ثنايا التبيين<sup>(١)</sup>، مما يصيب الباحثين بالحيرة في موضع الإبانة من فكر الشيخ وتطور مذهبه.

(١٦) وختاماً فإن مائة من المصنّفات المتخصصة في عامتها في علم واحد وأدواته وأصوله وفروعه ومسائله كافية

لوحدتها - وبغض النظر عن بقية النشاط العلمي الذي مارسه الأشعري مناظرة وتعليماً - لوضع أسس واضحة وقوية لمذهب كلامي متكامل، ويصير معها الحكم على الأشعري من خلال بعض كتبه القليلة - للأسف - التي وصلتنا إجحاف بحقه، والزعم بنتائج دون الوقوف على مقدمات كافية لإنتاجها، وإذا كان التحليل الخارجي فحسب لقائمة مصنّفات أضاء لنا

مساحة لم تكن واضحة - في حسبنا - من منهج تصنيف الأشعري، فما بالنا لو وقفنا - كما وقف المتقدمون - على تلك

المصنّفات وأتيح لنا فرصة بحثها ودراستها، فإننا لا شك سنسلم معهم بأن للشيخ مذهب كلامي متكامل عقلي ونقلي

أثبت من خلاله مذهب أهل السنة والجماعة، وناجح عنه ضد خصومه، ونرجو في النهاية من هذا التحليل الذي قدمناه أن

يساعد في توضيح أسباب تلك الشهرة والمكانة التي احتلها الشيخ الأشعري في الفكر الإسلامي، والتي ضن بعض الباحثين

بها عليه، وتعجبوا منها<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، (ص ١٢١ - ١٢٨).

(٢) وفي ضوء هذا يمكن انتقاد ما حكاه أ/د حمودة غرابية في مقدمة تحقيقه لكتاب الأشعري (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) ص ٣-٤، من أن كتاب الإبانة للأشعري ((جعل الباحثين الذين اعتمدوا على كتابه هذا في حيرة من أمره، فبعضهم اقتصر على تقديره وتقويم مذهبه على ذلك، ثم عجبوا في النهاية من تلك الشهرة التي واتته من غير أن يكون لها ما يبرها تبريراً قوياً في كتابه الإبانة، بل لعل عجبهم قد ازداد حين ادعى مؤرخو الفكر أن الأشعري هو الذي وضع أساس المذهب السائد اليوم باسم الأشاعرة، وقد حملهم ذلك على التماس أسباب نجاح الأشعري في غير مذهبه، فردوا ذلك

وما تقدم ك نموذج لاستخدام منهج التصنيف كأداة للبحث والتحليل، يؤكد على مدى أهمية موضوع هذه الدراسة، وإمكانية أن نتوصل من خلال فكرة (منهج التصنيف) إلى نتائج جديدة أو كشف مساحات غير معلومة من تاريخنا الفكري، والمقارنة بين القائمة السردية (ثبت) لمصنّفات الأشعري التي قدمها لنا ابن فورك وابن عساكر، وبنى عليها د. بدوى ود. فوقية حسين قائمتيهما المهمتين<sup>(١)</sup> - بما اشتملا عليه من ملاحظات تاريخية ونقدية ضافية وإن أبقيا على الصورة السردية<sup>(٢)</sup> لها كما ذكرها ابن عساكر - وبين القائمة التي قدمها البحث هنا بناء على تصنيفها إلى محاور باستخدام أداة (منهج التصنيف) تبرز ما يمكن أن تقدمه هذه الأداة في مجال البحث الفلسفي.

## ٢- منهج التصنيف الكلامي عند أبي الحسن الأشعري - نظرة تحليلية داخلية:

إذا كان ما مضى في العنوان السابق يمثل وقفة تحليلية خارجية مع منهج التصنيف الكلامي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، تعاملنا فيها مع مصنّفات من الخارج، فإننا يمكن من خلال ما وقفنا عليه من مصنّفات التي حفظها لنا التاريخ - وهي قليلة للأسف - أن نقدم نظرة تحليلية داخلية تحاول استكناه خصائص أخرى لمنهج التصنيف الكلامي عنده، بخلاف تلك الخصائص التي أعطتها النظرة الخارجية.

### أ- استحسان الخوض في علم الكلام:

(١) وقد رأينا البداية به نظرا لأن الشيخ يقدم لنا فيه المنهج الكلامي، ويناقش أهم مشاكل علم الكلام، والتي تمس وجود هذا العلم نفسه، وقد اهتم فيه الشيخ أبو الحسن بإيراد حجج الخصم في مدخل الكتاب، ثم عقب ذلك بقوله: ((فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول. قال الشيخ: الجواب عنه من ثلاثة أوجه...)) ثم أخذ في بيانها<sup>(٣)</sup>.  
(٢) استعمال المنهج الجدلي، وهو ما أجاب به الشيخ في جوابه الأول عن قولهم: ((لو كان هدى ورشادا لتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه... فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة))، فقال الشيخ في جوابهم ((قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل أيضا إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالا، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضالا إذ تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وضللت من لم يضلله النبي صلى الله عليه وسلم))<sup>(٤)</sup>. وهو يتابع إلزامهم بالمنهج الجدلي بأنه يلزمهم السكوت في مسائل لا يعقل السكوت فيها، أو أنهم لم يسكتوا فيه كمسألة خلق القرآن، مع كون النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم فيها فيلزمهم من ذلك عدم الاعتراض على المتكلمين، ((وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم في النذور والوصايا ولا

النجاح إلى مركز أسرته، وشخصيته الروحية، وقدرته على الجدل، وكراهة الشعب للمعتزلة... لكن البعض الآخر من الباحثين لم يقتصر على الإبانة في دراسته، بل استنار في ذلك ما كتبه الثقات من العلماء كالباقلائي والشهرستاني عن مذهبه...)) الخ.

(١) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٥٠٥ - ٥١٤)، أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٤٠ - ٨٠).

(٢) وإن كانت أ/د فوقية حسين ذكرت في خاتمة سردها لقائمة المصنّفات تعليقا مجملا ختاميا يعزز المسلك الذي سلكه البحث في التصنيف، حيث تقول: ((هذا فيما يتعلق بالكتب الوارد ذكرها في قائمة ابن فورك، والتي أنبتها ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري، وما استدرك به عليها، وما ورد بصددها من دراسات للقدماء والمحدثين، ويلاحظ أن كثيرا مما ورد في هذه الدراسات فيه إجحاف بقدر الكتب وتحامل عليها، الأمر الذي اضطرنا من أجله إلى التعليق على هذه الآراء بما يثبت ما يبدو صائبا خاصة فيما يتعلق بالكتب التي لها نسخ بين أيدينا، والأكثرية الغالبة من كتب الأشعري في علم الكلام، وما بقي فهو في التفسير والفقهاء، وبعض علوم أخرى، والكتب الكلامية منها ما هو في الفرق، ومنها ما هو في عرض المذاهب، ومنها ما هو في الردود، وإن كانت كلها تعتمد على إفحام الخصم، والقضاء على آرائه الفاسدة، أي أنه لتفنيد أقوال الخصوم النصيب الأكبر في مصنّفات الأشعري، وهذا يكشف لنا عن حرصه على تنقية العقول من شوائب البدع...))، انظر: أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٨٠).

(٣) أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ١٥ - ١٦).

(٤) أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ١٦ - ١٧).

فى العتق... ولا صنف فيها كتابا كما صنفه مالك والثورى والشافعى وأبو حنيفة فليزكم أن يكونوا مبتدعة ضلالا إذ فعلوا ما لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم<sup>(١)</sup>.

٣) التأكيد على مآخذ علم الكلام من القرآن الكريم والسنة، وضرب لذلك أمثلة من مسائل الحركة والسكون وأصول التوحيد، قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: ((وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن))، وضرب العديد من الأمثلة الأخرى التى ترجع فى أصولها إلى السنة الشريفة<sup>(٢)</sup>.

٤) ثم يؤكد الأشعري بعد ذلك على أن المنهج الكلامى مأخوذ من الأصوليين فيقول: ((وكل ما ذكرناه من الآى أو لم نذكره أصل وحجة لنا فى الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألة معينة فى الكتاب والسنة، لأن ما حدث فى تعيينه من المسائل العقلية فى أيام النبى صلى الله عليه وسلم وآله والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه))<sup>(٣)</sup>.

٥) ثم يتبع الأشعري المنهج المقارن لإثبات أن المتكلمين إنما قاسوا مسلكتهم على مسلكت الصحابة فى الكلام على المسائل حين تحدث وتجد، فيقول: ((... والجواب الثالث أن هذه المسائل التى سألو عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجهل منها شيئا مفصلا، غير أنها لم تحدث فى أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة فى القرآن والسنة، وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه، وناظروا فيه، وجادلوا، وحاجوا... مما قد حدث فى أيامهم ولم يجرى فى كل واحدة منها نص عن النبى صلى الله عليه وسلم لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقى الخلاف إلى الآن، وهذه المسائل وإن لم كن فى كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم...))<sup>(٤)</sup> إلى آخر كلامه الذى سبق إيراده عند الحديث عن نظرية المعرفة عند الأشعرية.

### ب- الإبانة عن أصول الديانة:

١) هو أشهر كتب الأشعري على الإطلاق، وإن كان هناك بعض الشك فى نسبته إليه بصورته الموجودة الآن بين أيدينا والتى يبدو أنه تم إضافة بعض الفصول أو العبارات فى ثناباه إلى أصل الكتاب الذى كتبه الأشعري بنفسه<sup>(٥)</sup>، على أن ابن عساكر قد نقل عنه مقدمته بالكامل فى التبيين<sup>(٦)</sup>، وقد تقدم فى الصفحة السابقة أن قائمة مصنّفات الأشعري التى كتبها بنفسه، وذيلها ابن فورك وابن عساكر قد خلت جميعها من ذكر الإبانة، ويرى بعض الباحثين أن الإبانة تمثل مرحلة ما بعد الاعتزال مباشرة، وأن الشيخ ألفتها فى حدود سنة (٣٠٠ هـ)، وهو تاريخ رجوعه عن الاعتزال<sup>(٧)</sup>، ولترتيب موضع الإبانة من كتب الشيخ وتطوره أهمية خاصة نظرا لأن كثير من الباحثين - ذوى الاتجاهات السلفية - حاول جعل الإبانة من آخر ما كتب الأشعري، وأنها تمثل مرحلة ثالثة من تطور فكر الأشعري، بينما ذهب جمهور المؤرخين لفكر الأشعري أن له طورين فحسب: الاعتزال - الرجوع عن الاعتزال إلى مذهب السلف<sup>(٨)</sup>.

(١) أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٤-٢٥).

(٢) أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ١٦-٢٢).

(٣) أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٢).

(٤) أبو الحسن الأشعري، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٢-٢٣).

(٥) راجع بخصوص تحقيق نسبة الإبانة للأشعري: أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥١٥ - ٥١٨، ٥٣٣).

(٦) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، (ص ١٢١ - ١٢٨).

(٧) أ/د حمودة غرابة، مقدمة تحقيق اللمع، (ص ٨)، ووافقته على هذا رأى أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩٠ - ٩١).

(٨) راجع بخصوص أهمية هذه المسألة: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٨).

٢) ومن حيث البناء الداخلي للكتاب فقد عرض الأشعري في الفصلين الأول والثاني لإبانة قول أهل الزيغ والبدع، وإبانة قول أهل السنة، مجملا، ثم وعد بأن يفصل الكلام في كل ذلك بابا بابا، وشيئا شيئا، وقد وفى بما ذكره في جميع ذلك، وبما يسقط وجهة النظر المشككة في نسبة هذا الكتاب له خاصة الفصل الثاني الذي يثبت فيه اعتقاد السلف ويعلن انتسابه إلى الإمام أحمد بن حنبل، لأن هذا الإعلان متسق بالفعل مع سائر فصول الكتاب، ومع تفاصيل موقفه الكلامي في مختلف المسائل التي عالجها، والتي اعتمد فيها على نفس الأصول التي اعتمد عليها الإمام أحمد، من إعطاء مكان الصدارة للنص المنزل، وتطبيق أصول التفسير الصحيح التي لا تخرج النص عن تأويله<sup>(١)</sup>.

٣) قدم الأشعري عرض آراء الخصوم على آراء أهل السنة، عملا على تثبيت ما يرغب في بقاءه في الأذهان، بعد أن يكون قد خلصها مما يرغب في القضاء عليه من الآراء المناوئة عن طريق الأدلة العقلية والعقلية<sup>(٢)</sup>.

### ج- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع:

١) وهو أحد الكتب التي ثبتت نسبتها للشيخ أبي الحسن الأشعري، حيث ذكره الشيخ بنفسه في قائمته التي نقلها عنه ابن عساكر<sup>(٣)</sup>، ويرى كثير من الباحثين أن هذا الكتاب ينبغي أن يعتبر الأقرب إلى الأشعري كما يصوره لنا التاريخ من كتاب الإبانة، فاللمع أنضح تصنيفا، وأعمق تفكيراً، وأسلم منهجا، ويقوم على عرض عقلي دقيق الحجة يصل إلى حد التعقيد أحيانا، بينما الإبانة - في رأى د بدوى - مجرد إعلان عن عقيدة<sup>(٤)</sup>.

٢) ورغم تبنى أ. د بدوى للرأى القائل بأن الأشعري لم يكن يحسن التأليف والتصنيف حتى قال: ((من قال إن الأشعري كان محكم التأليف مرتب التنظيم بحيث لا نفترض في تأليفه تكرارا أو اضطرابا)) إلا أنه أقر وفي تناقض واضح بأن اللمع له تبويب محكم مفصل وشامل، من ثم اتخذ تبويبه أساسا لتبويب عرضه لمذهب الأشعري<sup>(٥)</sup>.

٣) ويرى د. بدوى ومن خلال أدلة الأشعري على وجود الله أن الأشعري كان بمعزل تماما عن الحركة الفلسفية الإسلامية التي بدأها الكندي، وثنى عليه الفارابي وهو معاصر للأشعري، رغم أن الأشعري - كما سبق في ثبت مصنفاته - قد اهتم بالرد على الفلاسفة، إلا أن بدوى يبدى تعجبه من أنه لا يظهر في كلامه عن وجود الصانع وصفاته أى تأثير للفلاسفة المسلمين أو اليونانيين، لكن يقر بدوى في آخر كلامه بأنه من الواضح أن الأشعري في برهانه هذا إنما اعتمد على الآيات القرآنية<sup>(٦)</sup>. ورغم تحفظنا على تعجب بدوى، فإن هذه الملاحظة جديرة بالاهتمام إذ تلقى مزيدا من الضوء على مدى

وراجع مثلا بخصوص القول بأن الإبانة تمثلا تطورا ثالثا، وأن فكر الأشعري له ثلاثة أطوار: أ/د حماد بن محمد الأنصاري، تقديمه لكتاب رسالة إلى أهل النجر، (ص ١٠ - ١١). د/ عبد الله شاکر الجنيدي، مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل النجر، (ص ٦٠) حيث زعم بأن ما ذهب إليه أ/د حمودة غرابة وأ/د فوقية حسين من تأخر تصنيف اللمع عن الإبانة ((قول لا دليل عليه ولا يعتمد على البحث العلمي الدقيق حيث إن معظم المصادر تذكر أنها من آخر كتبه))، لكن للأسف لا يدلنا على معظم تلك المصادر، ولا من قال بذلك من العلماء.

ثم يتناول د/ الجنيدي (ص ٦٣) قضية أطوار الأشعري الثلاثة، وينقل عن ابن النديم أن الأشعري كان أولا معتزليا ثم تاب، يقول الجنيدي: ((وقول ابن النديم هذا سار عليه معظم المؤرخين القدامى والمحدثين، إلا أن الحدائق منهم وأهل الفقه والعلم بعقيدة السلف ذكروا أنه تنقل في أطواره فكان أولا معتزليا، ثم سلك طريقا وسطا بين الاعتزال وأهل السنة، وأخيرا رجع إلى عقيدة السلف))، ويمضى في حديثه هكذا مرسلا لدعواه دون توثيق، ولا تعريف بهؤلاء الحدائق، وإن كان نقل بعد ذلك (ص ٦٥ - ٦٦) هذا المعنى عن ابن كثير ومحب الدين الخطيب فحسب.

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٧٥ - ٧٦).

(٢) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة في أصول الديانة، (ص ٧٦ - ٧٧).

(٣) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، (ص ١٢١)، وانظر: أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة (ص ٤٥، ٩٠ - ٩١).

(٤) أ/د حمودة غرابة، مقدمة تحقيق اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (ص ٥). أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٣٣).

(٥) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٢٦، ٥٣٤).

(٦) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٣٤ - ٥٣٧).

أصالة علم الكلام الإسلامي عامة، وعلى المذهب الأشعري عند مؤسسه خاصة.

### د- رسالة إلى أهل الثغر:

(١) يقدم الإمام الأشعري في هذه الرسالة منهجا متميزا في التصنيف، يعتمد على أساسين: أولهما: البدء ببيان المنهج الكلامي وتقريره وتوضيحه. وثانيهما: ما يترتب على هذا المنهج الكلامي من أصول ومسائل في علم العقيدة.

(٢) أما الأساس الأول: فقد بدأ الأشعري ببيان أنه السائلين من أهل الثغر قد التمسوا ذكر الأصول التي عول سلفنا عليها، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها، وعدلوا عما صار إليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها، وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة بها، فخطأ أهل البدع هو في مفارقتهم الأدلة الشرعية وما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وموافقتهم لطرق الفلاسفة الجاحدين لما أتت به الرسل عليهم السلام<sup>(١)</sup>.

(٣) ثم يأخذ الأشعري في بيان منهج الشارع في تقرير العقائد، ويذكر عدة أمثلة لذلك كدليل الشارع على حدوث العالم، ووحدانية الله تعالى، والبعث، وغير ذلك من مسائل ذكرها الأشعري وبين منهج الشارع في تقرير أدلتها<sup>(٢)</sup>، ليصل الأشعري من خلال هذا الاستعراض إلى استنباط المنهج الصحيح في مجال العقائد فيقول: ((... وقصد (يعنى النبي صلى الله عليه وسلم) جميع المخالفين له حين سفه آراءهم فيما كانوا عليه من تعظيم أصنامهم... وغير ذلك حتى بلغ الرسالة... ودلهم على صحة جميع ما دعاهم إلى اعتقاده وفعله بحجج الله وتبينه لهم، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يؤخر عنهم بيان شيء مما دعاهم إليه عن وقت تكليفه لهم... ومعلوم عند سائر العقلاء أن ما دعا النبي صلى الله عليه وسلم إليه من واجبه من أمته من اعتقاد حدثهم ومعرفة المحدث لهم وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنی... مما لا يصح أن يؤخر عنهم البيان فيه؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة، ولا أمرهم بفعله في الزمن المتراخي، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور... وهذا المعنى لم تجد عن أحد من صحابته خلاف في شيء مما وقف صلى الله عليه وسلم جماعتهم عليه، ولا شك في شيء منه، ولا نقل عنهم كلام في شيء من ذلك، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل نصوا جميعا على ذلك، وهم متفقون لا يختلفون في حديثهم ولا في توحيد المحدث لهم... لما قد ثلجت به صدورهم وتبينوا وجوه الأدلة التي نبههم صلى الله عليه وسلم عليها... وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم... فكان منهم في ذلك ما نقل إلينا من طريق الاجتهاد التي اتفقوا عليها، والطرق التي اختلفوا فيها، ولم يقلد بعضهم بعضا فيما صاروا إليه من جميع ذلك، لما كلفوه من الاجتهاد وأمروا به، فأما ما دعاهم إليه صلى الله عليه وسلم من معرفة حديثهم والمعرفة بمحدثهم... فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه حتى ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك واتفقوا عليه إلى من بعدهم فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك مقطوعا بما نبههم صلى الله عليه وسلم من الدلالة على ذلك... وعذر سائر من تأخر عنه مقطوع بنقلهم ذلك إليهم ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم من غير أن يحتاج في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي صلى الله عليه وسلم عليها ودعا سائر أمته إلى تأملها))<sup>(٣)</sup>. وهو نص بالغ الأهمية في بيان وقفة السلف الكلامية، وأنه تركوا استئناف أدلة غير الأدلة الثقيلة عن منهج وبصيرة.

(١) انظر: أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٣٣ - ١٣٥).

(٢) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٤١ وما بعدها).

(٣) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٧٥ - ١٨٢) باختصار.

٤) ينتقل الأشعري بعد ذلك إلى إيضاح خصائص الدليل النقلى، والذي يمتاز بما يلي: الصدق خاصة في الأمور الغائبة عن الحس - وضوح الدلالة بخلاف طرق استدلال الفلاسفة الغامضة والتي لا يصح الاستدلال بها إلى بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، والتي ما صار إليها الفلاسفة إلا لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم<sup>(١)</sup>.

٥) ويؤكد الأشعري على وقفته الكلامية بأنه إذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيء الرسل، وغلط من دفع ذلك، وبأن صدق الرسل بالآيات ((لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم))<sup>(٢)</sup>.

٦) وفي قطع حاسم ينفي الأشعري حاجتنا إلى أدلة الفلاسفة فيقول: ((فلو كنا نحتاج مع ما كان منه صلى الله عليه وسلم في معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتبته أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغنا؛ إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما دعا إليه وقوله بمنزلة اللغو))<sup>(٣)</sup>.

٧) ويختم الأشعري هذا الأساس الذي خصه ببيان المنهج الكلامي بقوله: ((وإذ قد بان بما ذكرناه استقامة طرق استدلالهم (يعنى السلف) وصحة معارفهم فلنذكر الآن ما أجمعوا عليه من الأصول)). إذن فالأشعري يؤكد بعد عرضه لمنهج السلف في الاستدلال استقامة هذا المنهج، وصحة ما ترتب عليه من معرفة، من ثم فيجب الإعراض عن مناهج من سواهم، وما ترتب على تلك المناهج من معارف جانبها الصواب لخطأ المنهج.

٨) الأساس الثاني: ما ترتب على منهج السلف من أصول، والأشعري هنا يستخدم فكرة الإجماع الشائعة عند الفقهاء بالأساس، ليقرر من خلال (٥١) إجماعاً أصول عقيدة السلف التي أجمعوا عليها بحسب حكاية الأشعري لها.

٩) تجاوز الأشعري هنا في هذه الرسالة الفصول والأبواب والمسائل، وأجرى كتابه على إجماعات: الإجماع الأول - الإجماع الثاني -... إلخ، وهذه أخص صفة في منهج التصنيف الأشعري في هذه الرسالة، وإن لم تخل هذه الإجماعات من ترتيب داخلي، حيث يسرد الموضوعات المتقاربة على التوالي، بادئا بمشكلة الألوهية، منتقلا بين قضاياها في سهولة ويسر.

١٠) أنه مع اعتماده في أصول العقيدة على حجية الإجماع، فإنه قرر جميع تلك الأصول المجمع عليها بدليل العقل<sup>(٤)</sup>، بالإضافة إلى الدليل النقلى خاصة إذا كانت المسألة سمعية في الأصل ولا يعطى العقل أكثر من الجواز، ونرى أن الأشعري سلك هذا المسلك لأن الفرض الأساسى أن هذه الإجماعات ((مما أجمعوا رحمة الله عليهم على اعتقاده مما

دعاهم النبى

(١) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل النغر، (ص ١٨٤ - ١٩١) باختصار.

(٢) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل النغر، (ص ١٩٢).

(٣) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل النغر، (ص ٢٠١).

(٤) من أمثلة ذلك: قوله في نفى الشبه عنه تعالى ((لأنه تعالى لو كان شبيهاً لشيء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذى أشبهه...))، وقوله في إثبات قدم الصفات الإلهية: ((وأجمعوا... على أن شيئاً من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثاً، إذ لو كان شيئاً منها محدثاً لكان تعالى قبل حدثها موصوفاً بظدها، ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية، وصار إلى حكم المحدثين... وهذا يستحيل على الله عز وجل وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال إلى حال))، ويقول في صفة المجيء: ((وليس مجيئه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقله نقله أو حركة))،

أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل النغر، (ص ٢١٢، ٢١٥، ٢٢٧ - ٢٢٨).



صلى الله عليه وسلم إليه ونبههم بما ذكرناه (يعنى من منهج) على صحته<sup>(١)</sup>، فالدليل النقلى هو أساس هذه الإجماعات لأن أصل الإجماع كما يقرر علماء أصول الفقه الكتاب والسنة، وكأن غرض الأشعري ببيان الأدلة العقلية لهذه الإجماعات بيان أن ما أجمعوا بناء على الدليل النقلى هو موافق لدليل العقل ولا يناقضه، فالإجماع هو دليل فى نفسه، وحجة فى نفسه، ومع هذا فإن الأشعري وضح ما استندت إليه هذه الإجماعات من دليل النقل، وبين أن ذلك موافق للعقل.

(١١) يمتاز أسلوب الأشعري فى كتابه هذا بالسلاسة والبعد عن التعقيد، والتقليل من اللغة الاصطلاحية الكلامية إلى أبعد حد ممكن.

(١٢) تظهر فى هذه الرسالة إرهاصات الخطة التقليدية لعلم الكلام: الإلهيات - النبوات - السمعيات. حيث تناول الإلهيات وما يتعلق بها فى الإجماعات (١: ٣٧)، تخللها فى الإجماع (٣٤) الكلام على النبوات، ويلها (٣٨: ٥١) الكلام عن السمعيات. ويلاحظ أن الأشعري لم يتوسع فى الكلام على النبوات، بينما خص مشكلة أفعال العباد من الإيمان والمعصية والتوفيق والخذلان والاستطاعة والقدرة والتكليف... إلخ بالعديد من الإجماعات (٢٠: ٣٠، ٣٣، ٣٥: ٣٧). ويعطى هذا مؤشرا قويا على إسلامية علم الكلام فى هذه الفترة، وعدم وقوعه تحت ضغط الحوار مع الآخر غير المسلم، خاصة منكرى النبوات، من ثم فالقضايا التى تناولها الأشعري فى هذه الرسالة نابعة عامة من الجدل الإسلامى / الإسلامى.

#### هـ - مقالات الإسلاميين:

وقد سبق الوقوف عنده بالتفصيل عند كلامنا على منهج التصنيف فى الفرق الكلامية<sup>(٢)</sup>.

### ٣- منهج التصنيف الكلامى عند إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى (ت)

٤٧٨ هـ<sup>(٣)</sup>:

يعد إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) أحد كبار العلماء الذين انتصروا لمذهب الأشعري الكلامى فى القرن الخامس، ولقد نشأ إمام الحرمين بنيسابور، ثم رحل إلى الحجاز على أثر فتنة خراسان بين المعتزلة والأشاعرة، وأقام ببغداد زمنا، ثم استقر أخيرا بنيسابور نحو (٣٠) عاما ينشر المذهب الأشعري فى المدرسة النظامية التى أنشأها الوزير نظام الملك، ووكل إليه أمرها، وكانت أول مدرسة سنوية صريحة<sup>(٤)</sup>.

ودراسة إمام الحرمين سيرة ومذهبا تسفر عن أصالة فى الفكر تستحق من الباحث كل اهتمام وتقدير<sup>(٥)</sup>، ولم يؤثر إمام

(١) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل النغر، (ص ٢٠٩).

(٢) انظر هنا: (ص ٣٥٠).

(٣) للتوسع بخصوص إمام الحرمين، حياته، وعلمه، ودوره فى تطور المذهب الأشعري واختياراته الكلامية، راجع: - أ/د فوقية حسين، كتابها المانع (الجوينى إمام الحرمين)، كما أنها قامت قبله بسنوات بتحقيق كتابه لمع الأدلة، وصدرته بمقدمة مهمة ضمنيتها دراسة تفصيلية لسيرة إمام الحرمين وتحليل كتابه هذا، ويبدو أنها طورت هذه المقدمة بعد ذلك فى هذا الكتاب (الجوينى إمام الحرمين). - أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٦٧٩-٧٤٨)، حيث تناول سيرته وآرائه الكلامية. - د/ إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥١/٢). - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٦٩-٤١٢). - كما كان لأستاذنا الدكتور عبد العظيم الديب عناية خاصة بإمام الحرمين الفقيه والأصولى، وقدم دراستين عنه: (١) إمام الحرمين حياته وعصره، (٢) فقه إمام الحرمين، خصائصه وآثاره. بالإضافة إلى اختصاصه بتحقيق مصنفاته الأصولية والفقهية، فأخرج البرهان فى أصول الفقه، والغيثي، وهو فى النظرية السياسية (الأحكام السلطانية)، ونهاية المطلب فى دراية المذهب (أحد أمهات الفقه الشافعى الرئيسية)، وقدم لكل منها بمقدمة خاصة تناول فيها جانبا من جوانب هذه الشخصية العظيمة: إمام الحرمين.

(٤) د/ إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥١/٢) بتصرف يسير.

(٥) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٧).

الحرمين في علم الكلام فحسب، بل إنه قدم دورا محوريا أيضا في علم أصول الفقه من خلال كتابه البرهان، وهو أحد أربعة كتب نشأت عليها مدرستان من أهم مدارس الأصول الكلامية: مدرسة الرازي الأصولية (مدرسة المحصول)، ومدرسة الآمدي الأصولية (مدرسة الأحكام)<sup>(١)</sup>. كما أنه قام بدور محوري شديد الأهمية في المذهب الشافعي من خلال كتابه نهاية المطالب، والذي يعتبر طفرة خاصة في تطور المذهب الشافعي.

وله نظرات واجتهاد ومنهج واختيارات كلامية وأصولية وفقهية، وهو من أكثر العلماء أصالة في رأيه، ويكفي الاطلاع على المقدمات الكلامية لكتابه البرهان، ليظهر مدى أصالته، وجراته في اختياراته حتى وإن خالف الأشعرية أنفسهم أو الشافعية، وسيأتي الإشارة إلى ذلك في منهجه.

ومع التقدير الكامل لعناية الدكتور عبد الرحمن بدوي بدراسة حياته ومذهبه الكلامي، فإننا لا نوافق على محاولته المستميتة والمستمرة والمتهكمة طوال هذه الصفحات لنزع الأصالة عن إمام الحرمين؛ لينهي ذلك بتقويمه لدور إمام الحرمين الكلامي بقوله: ((بيدو لنا الجويني بوجه عام خاليا من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة))<sup>(٢)</sup>، ونرى أن د/ بدوي أجحف الجويني حقه، وكأنه - وهذا أمر مستبعد من د/ بدوي - لم يقرأ تراثه الكلامي كله، من ثم أتى تقويمه مجافيا للحقيقة، ولعل ذلك يرجع في بعضه إلى استخدامه لأدوات ومعايير ومناهج التحليل الفلسفية الغربية في تقويم الفكر الإسلامي، وهي غير مناسبة له على الإطلاق، وكثيرا ما تأتي هذه الأدوات بنتائج مغلوطة غير مطابقة لواقع الفكر الإسلامي وحقيقته، خاصة مفهوم الأصالة الغربي فإنه مبين أشد المباينة لمفهوم الأصالة الإسلامية المبنية على اتباع الكتاب والسنة وعقيدة أهل السنة وليس على طرح نظريات جديدة وأفكار مبتدعة وتجديد جذري كما هو مفهوم الأصالة في الغرب، من ثم فالحكم على فكر الجويني الكلامي بأنه غير أصيل، هو في الحقيقة حكم غير أصيل، لافتقاده لمعايير الأصالة الإسلامية الصحيحة، وأين هي الأصالة عند من يستخدم أدوات ومعايير مناهج غريبة غريبة عنا ويطبقها في غير محلها ولا مجالها. ففي ضوء معايير الأصالة الغربية هذه يحكم بأصالة الحلاج والنظام والسهورودي المقتول وكل صاحب فكر شاذ بمفهومنا الإسلامي؛ لأنه استطاع أن يضع لنفسه مذهبا حرا خاصا به، ويقدم نظرية معرفة خاصة به، ومذهبا فلسفيا أو فكريا خاصا به يفسر به الكون، ويجيب عن الإشكالات الفلسفية الكبرى، وبغض النظر عن مدى قربه أو بعده من النص الديني، فيكون أصيلا من هذا المفهوم، مثله مثل فلاسفة الغرب، فالغربيون في حكمهم بأصالة الحلاج وأمثاله متسقون مع فكرهم وأدواتهم، ويستخدمون معيارا واحدا مناسباً لهم في الحكم على أعلامهم وأعلامنا بالأصالة وعدمها.

ولكن من الأصالة أيضا أن نضع لأنفسنا معيارا خاصا بنا للحكم بالأصالة على أعلامنا على الأقل، وبما لا يجحفهم حقهم، ولا يغمطهم مكانتهم ودورهم البارز في خدمة الفكر الإسلامي<sup>(٣)</sup>.

(١) الكتب الأربعة هي: كتابان للمعتزلة (شرح العمدة والمعتمد) لأبي الحسين البصري، وكتابان للشافعية المتكلمين (البرهان والمستصفي)، ثم قامت عليهما مدرستان أصوليتان عظيمتان لكل منهما أسسها وأعلامها واجتهاداتها الأصولية، راجع نبذة عن المدارس الأصولية: عصام أنس الزرقاوي، مقدمة جامع الأحاديث، (ص ٧٢-٧٣).

(٢) أ/د عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٧٩ - ٧٤٨)، وانظر أمثلة لتهمته المستمرة بإمام الحرمين: (ص ٧٠٦، ٧١٥، ٧١٦).  
(٣) يرى الشيخ الكوثري مثلا في مقدمته للعقيدة النظامية لإمام الحرمين أن منهج السلف المتقدمين في صون عقيدة الملة: الاقتصاد في المعقول والاقتصار على ما في الكتاب والسنة من الأدلة جريا مع حاجة الزمن، لكن لما اتسع نطاق الفتوح وكثر اتصال المسلمين بشتى أرباب الأديان والنحل أوجب الاحتكاك بهم الرد على أهوائهم بطرق عقلية يعترفون بها، وليس في ذلك تطور في عقيدة الإسلام أصلا في صميمها، وإنما المتطور هو طريق الدفاع عنها، على حسب أفهام أهل العصر مدى الدهور (انظر: مقدمات الكوثري، ص ١٥٩).

وبناء عليه فيمكن أن نستنبط معيارا للأصالة في مجال العقيدة يقوم على التجديد في طرق عرضها والدفاع عنها بحسب حاجة كل زمن.

وإذا افقدنا الإنصاف لدور إمام الحرمين الكلامي عند الدكتور بدوى بأدوات التحليل الغربية، فإننا سنجد حتما عند الشيخ الكوثري بأدواته الإسلامية المحضة حيث يقول فى مقدمة تحقيقه للعقيدة النظامية: ((وقد علم القاصى والدانى أن إمام الحرمين له القدح المعلى فى هذا المضمار (الدفاع عن عقيدة أهل الإسلام) حتى أصبحت مؤلفاته كهزمة الوصل بين منهجى السلف والخلف، كما أنه مخضرم ضرب له سهم كبير فى الميدانين، فأخذ طريق تدوين الكتب الكلامية يتطور ابتداء من زمنه تطورا محسوسا، والذهن الوقاد المستجلى لغوامض المسائل، والإلقاء النير الحلال لعقد الدلائل، مما يجعل المسائل العويصة على طرف الثمام، من أفهام طبقات الأنام، والإمام أبو المعالى عبد الملك الجوينى ممن لا يسامى فى بالغ الذكاء وحسن الأداء، كما لا يخفى على من درس بحوثه، ومارس كتبه فى أصول الدين من الشامل والإرشاد وغيرهما ومثله يحق أن يعكف على تصانيفه العاكفون))<sup>(١)</sup>.

على أن ما سيأتى من ملاحظات حول منهجه فى التصنيف يكشف عن المزيد من وجوه الأصاله التى لم تساعد الأدوات الغربية وحدها الدكتور عبد الرحمن بدوى على اكتشافها عند إمام كبير مثل الجوينى، قدم - على سبيل المثال - نظرية جديدة مقابلة لنظرية الجواهر والأعراض، تقوم على المعرفة الحسية، وقدم تطورا لموقف كلامى خاص به، وهما كافيان حتى بمعيار الأصاله الغربية للحكم بأصالته!!.

وتأتى الملاحظات حول منهجه فى التصنيف فى قسمين أيضا كما جرت به عادة البحث هنا: أولهما: الملاحظات التى أمكن استخلاصها من كلام الدارسين له، والثانى: الملاحظات التى أمكن استخلاصها من مصنفاته نفسها: القسم الأول: الملاحظات المستخلصة من كلام الدارسين حول منهج تصنيف إمام الحرمين:

١ - لقد ساعد أسلوب إمام الحرمين على انتشار آرائه، فالدارس لمصنفاته يتبين أنه يواجه رجل فكر، أثر أسلوبه الوضوح، والتميز على إنشاء العبارة المنمقة، ومع هذا فأسلوبه غاية فى الروعة والفصاحة العربية، بعيد عن التكلف والسجع والصنعة، بل يأتى مطبوعا، فى الذروة العليا من الأدب وأمثل نموذج لذلك كتابه الغيائى، وإن كانت سائر مصنفاته الكلامية لا تخلو من ذلك، وقد يكون من دواعى اتخاذ هذا الأسلوب أنه عالج مواضيع تخص العقل والنقل معا... ويتميز أسلوبه بالحرص على إبراز التسلسل المنطقى للمعاني، كقوله مثلا: ((... اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعاني ما يجرى من أهل النظر فى معاني العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص...))<sup>(٢)</sup>.

٢ - والتحقيق لديه يستوجب الوضوح والتميز التامين فى البحث، إذ أن دراسة حدوده التى أثبتتها فى مصنفاته أثناء تحقيقه لأقوال السابقين عليه وآرائه الخاصة التى طلع بها على أهل عصره تكشف عن دقة فى التحرى، وضبط للمعاني، والإمام بحقائق الأمور العقلية والنقلية، مما جعل إمام الحرمين فى مصاف كبار رجال الفكر والدين. ثم إن دراسة آراءه فى العلم والنظر ومسائل الأصول المختلفة تثبت اتجاهه إلى الأسلوب العلمى الدقيق، واتصافه بعقلية فلسفية لا تحفل إلا بالمعاني<sup>(٣)</sup>.

٣ - ومن الملاحظ أنه بدأ بعض مصنفاته كما فى كتابه الإرشاد<sup>(٤)</sup> مثلا بمقدمات كلامية يعرض فيها نظريته فى

(١) الكوثري، المقدمات (ص ١٦٠).

(٢) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ١٢٣) بتصرف وإضافة.

(٣) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ١٢٥). وقد قدمت فى القسم الثانى والأخير من كتابها (ص ١٢٧ - ٢٢٤) دراسة عن الجوينى المتكلم، تناولت فيها عرض أهل آرائه الكلامية ونظريته فى المعرفة...

(٤) راجع: إمام الحرمين، الإرشاد، باب فى أحكام النظر (ص ٣-١٦) وقد اشتمل على تسعة فصول تناول فيها العديد من قضايا نظرية المعرفة.

المعرفة، ويتكلم عن العلم وحقيقته، وأقسام من ضروري وكسبي وقديم ومحدث، ويتناول فيه هذه المقدمات الكلام على الجواهر والأعراض والحدوث...<sup>(١)</sup>، ومن الممكن أن نعتبر ذلك هو بدايات تطوير منهج التصنيف الأشعري بحيث يبدأ بالمقدمات العامة والكلامية، كما سنراه واضحا عند المتأخرين. فقد بلغ من حرص إمام الحرمين على أداء أفكاره واضحة جلية أن قدّم لأقواله الكلامية بمذهب في المعرفة يعد من أدق المذاهب التي عرفت بين العرب حتى ذلك الحين، والتي يمكن أن نقرّبها من آراء بعض المحدثين من أهل الغرب، مما يؤيد نقل هؤلاء عن العرب، لو ثبت بالأدلة الملموسة اتصالهم بهم<sup>(٢)</sup>.

٤ - انعكست ثقافات العصر كلها الفلسفية والكلامية والشرعية والصوفية في كتاباته، فكان يجمع إلى جانب الثقافة الدينية الثقافة الفلسفية العميقة، والنفس الصوفية الشفافة الرفيعة، وتبدو عناصر ثقافته الفلسفية واضحة في ردوده على الفلاسفة، وكتابه الشامل خير مثال على ذلك<sup>(٣)</sup>.

٥ - ومع هذه الثقافة والتنوع الواسع فيها فإن إمام الحرمين جعل دوره في صيانة العقيدة والمذهب، وهذه نقطة مؤثرة في منهج تصنيف الجويني، لأنه لهذا السبب لا نجد بين مصنفاته ما هو مقصور على شرح المسائل الفلسفية<sup>(٤)</sup>، كما نجد عند الفخر الرازي مثلا في شرحه لعيون الحكمة والإشارات لابن سينا، وهما من كتب الفلسفة، فاختلف غرضهما، فالجويني غرضه في منهج تصنيفه خدمة المذهب، والرازي غرضه في منهج تصنيفه خدمة العلم.

٦ - ومن مميزات منهج الجويني الكلامي عدوله عما قال به الباقلاني من أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وأنه أفسح المجال لبعض الشيء للآراء الفلسفية التي انتشرت في عهده على أيدي ابن سينا وتلاميذه، وبذلك يكون قد مهد لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة<sup>(٥)</sup>.

٧ - يرى إمام الحرمين أن المنهج الكلامي الصحيح هو الاعتماد على العقل والنقل والمزاوجة بينهما، وقد اتبع هذا المنهج الكلامي في إثبات وحدانية الله ووجوده وحدث العالم، ووجوب اتصافه تعالى بالصفات، ويرى أن الدليل العقلي يحمل في نفسه دليل صدقه لأن العقل عنده علوم ضرورية.

٨ - ويرى بعض الباحثين أن هناك ميلا واضحا عند إمام الحرمين إلى استخدام العقل، وتأويل النصوص، وأفكاره فلسفية عميقة ودقيقة تظهر بوضوح في كتابه الشامل مثلا، وكذلك نجد عنده تأثرا واضحا بالفلسفة اليونانية وفلسفة المعتزلة حيث أقام تدعيمه للمذهب الأشعري على البراهين المنطقية والحجج الفلسفية، فنجده أحيانا يستخدم قياس الغائب على الشاهد، والسبر والتقسيم، والأدوات المنطقية بأنواعها، وعنده ميل واضح لتحديد المصطلحات والمفاهيم بدقة قبل البدء في مناقشة المسألة<sup>(٦)</sup>. والحقيقة أننا سنجد عند إمام الحرمين عودة النقل إلى مركزته مرة أخرى عند دراسة منهجه في التصنيف الكلامي في كتابه النظامي، مما يشير إلى تطور موقفه الكلامي العقلي.

٩ - يعتبر الجويني أول من قال من الأشاعرة بالأحوال، فقد نفاها الشيخ أبو الحسن، والباقلاني، وبعد أن يقرر إمام

(١) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٧٥ - ٣٧٧).

(٢) أ/د فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، (ص ٧).

(٣) أ/د فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، (ص ٥٥).

(٤) أ/د فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، (ص ٥٦).

(٥) راجع: د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥٣/٢).

(٦) راجع: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٤٠٩ - ٤١٠).

الحرمين الأحوال صار من السهل عليه بعد ذلك أن يثبت لله الصفات القديمة من غير أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن في ذلك تعددا للقدماء<sup>(١)</sup>.

١٠ - وفي كتابه الشامل في أصول الدين: يقدم مصنفًا كلاميًا ضخمًا له قيمته في مجال الكلاميات، ويتناول كل مسألة من مسائل الكلام التي وردت في كتاب الإرشاد بالشرح مع ذكر ردوده على المناوئين للمذهب<sup>(٢)</sup>، ويبدأه بنظرية المعرفة، وقد تابع نهجه أيضا في كتاب الإرشاد. ومن جهة أخرى فإن إمام الحرمين يكثر من الاستشهاد بثلاثة على وجه التخصيص: أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) ويشير إليه عادة بقوله: شيخنا - الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ويشير إليه بالقاضي - أبو إسحاق الإسفرائيني (ت ٤١٣ هـ) ويشير إليه بالأستاذ<sup>(٣)</sup>.

١١ - ويرى د/ بدوي<sup>(٤)</sup> أن مذهب الجويني في التوحيد ينبغي أن يلتمس أولا في الشامل، لأن كتبه الأخرى (الإرشاد - لمع الأدلة - العقيدة النظامية) فيها عرض لآرائه وآراء الأشاعرة دون أدلتها، ودون الردود على أقوال الخصوم، وهذا يجعلها تقريبية مجردة خالية من الحجج العقلية الدقيق، الذي هو من أخص خصائص علم الكلام، ونراه يتجلى غنيا وفيرا في كتاب الشامل. هكذا جزم د/ بدوي، لكن إن صح هذا بخصوص الشامل أنه (يتجلى وفيرا) لكنه لا يصح بحال بخصوص الكتب الثلاثة الأخرى التي وصفها بأنها (مجردة خالية من الحجج العقلية)، وهذا عجيب من د/ بدوي في الحقيقة، ولو كان غيره من الباحثين لقلنا لم يطلع على النصوص، فإمام الحرمين يذكر في الإرشاد أهم الأدلة وأهم الاعتراضات عليها، ولا تخلو مسألة فيه من دليل ومناقشة لما ورد عليه، ومنهجه الكلامي فيه مبنى على الاقتصار على الأدلة القطعية فحسب، ففي أول باب مثلا في الصفحة الأولى منه<sup>(٥)</sup> يشير الجويني إلى مذهب من أنكر النظر، ويذكر دليلهم وطريقة الجدل معهم في حوالى صفتين<sup>(٦)</sup>، والأمثلة كثيرة تؤكد طريقته في الإرشاد، وأما النظامية فأیضا لا تخلو من الحجج على طريقة المتون يشير إشارة، وفيه رد على الخصوم انظر أول باب أيضا (القول في حدث العالم) وقد رد فيه على القائلين بقدمه<sup>(٧)</sup>. أما لمع الأدلة فوجود الأدلة فيها واضح للعيان، وهو قبل التدليل يورد لفظ (الدليل)، فيقول مثلا: ((الدليل على ثبوت الأعراض...))، ويقول أيضا: ((والدليل على استحالة تعري الجواهر عن الأعراض...))<sup>(٨)</sup>، وهذه ألفاظه بتمامها، فأين هو التجرد عن الحجج، أما الجدل الكلامي فلمع الأدلة مليئة به ظاهر للعيان جدا، بطريقة (فإن قيل / قلنا)، أو بطريقة (ولئن سلمنا / لا نسلم) ونحو ذلك وفي نفس الصفحات السابقة<sup>(٩)</sup>.

(١) أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص ٧٣٢-٧٣٣)، ومع كونه نبه على ذلك لم يقف أمامه على أنه نوع من الأصالة عنده، فكان د/ بدوي لا يلفت نظره إلا ما هو ليس بأصيل فحسب، فيأخذ في انتقاده والتهمك عليه صراحة، فإذا صار إلى أمر أصيل مرّ عليه ولم يعقب!!.

(٢) أ/د فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، (ص ٨٤).

(٣) أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٩٩ - ٧٠٠).

(٤) أ/د عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٦٩٩).

(٥) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٣).

(٦) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٣-٥).

(٧) إمام الحرمين، النظامية، (ص ١٦-١٨).

(٨) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ٧٨، ٧٩).

(٩) ومن ثم يسقط كلام الدكتور بدوي تماما في دعواه بخصوص هذه الكتب الثلاثة الإرشاد والنظامية ولمع الأدلة، ويبدو أن النقد الفني الذي قدمه لنشرة كتب إمام الحرمين (ص ٦٩١ - ٦٩٨) وتعليقاته اللاذعة والقاسية التي وجهها لمحققها والتي لم ينج منها سوى الشيخ الكوثري محقق النظامية، شغلت الدكتور بدوي عن العودة إلى قراءة متأنية هادئة لهذه الكتب وبعين الباحث، وليس بعين المحقق. ويمكن الاستفادة منهجيا هنا من مسلك د/ بدوي، بالفصل بين القراءة الفنية النقدية للتحقيق، والقراءة البحثية للدرس، بحيث لا بد أن تعدد القراءة للنص الواحد، وأنه متى امتلك العالم الملكيين عنده (البحث - التحقيق) وقد كان د/ بدوي رحمه الله تعالى عظيما فيهما، فلا بد أن يراعى علم (الوصل والفصل) عند استخدامه لملكيتيه هاتين، وهذا

١٢- وفحص طريقة عرض المسائل الكلامية كما تتجلى في الشامل والإرشاد توضح أنها هي الطريقة التي استقرت في كتب الباقلاني من الأشاعرة، ثم أبي منصور عبد القاهر البغدادي، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، وصارت الخطة العامة لدى المتكلمين، وهكذا استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أنها تمثل رؤوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام<sup>(١)</sup>، وقد سبق عرضها بالتفصيل في الفصل الأول: الرصد العام<sup>(٢)</sup>.

١٣- أما بخصوص كتابه الإرشاد: فافتتح كلامه بنظرية المعرفة أولاً، ثم انتقل إلى مسائل الكلام، وبدأ حديثه فيها بإثبات حدوث العالم، وما تفرع منها من مسائل ليتدرج منها إلى تبين احتياج المحدث إلى خالق وهو الله، ومن هنا ينتقل إلى الكلام في الله وصفاته، حيث قسم حديثه عن الصفات إلى ثلاثة أصول: ما يجب لله من الصفات - ما يستحيل عليه - ما يجوز من أحكام<sup>(٣)</sup>، وهنا نجد جذور هذه القسمة الثلاثية المؤثرة في مناهج التصنيف الأشعرية بعد ذلك، والمبنية على أحكام العقل الثلاثة (الواجب - المستحيل - الجائز) والتي سنجد امتدادها إلى وقت متأخر كما عند السنوسي في أم البراهين، واللقاني في جوهر التوحيد مثلاً، وغيرهما من متأخري الأشعرية. لكن هذه القسمة الثلاثية غير واضحة تماماً من الناحية النظرية في الإرشاد كما أنه أدرج القسم الثاني في الأول وإن كان سيشير إليها كما سيأتي بالتفصيل، لكنها ستوضح وتكون في أجلى وأوضح صورة في العقيدة النظامية<sup>(٤)</sup>، وبهذا التقسيم الثلاثي يبدأ أول مسألة في الأحكام العقلية.

١٤- أما كتابه العقيدة النظامية: فإنه يحوى آراء إمام الحرمين الخاصة في أصول التوحيد، تلك الآراء التي لم يتقيد فيها بطرق السابقين عليه من أهل الحق، ففي هذا الكتاب يطلع علينا بآراء لم يسبق إليها، ولذلك أمثلة كثيرة، منها أنه حاول تقديم نظرية مقابلة لنظرية الجواهر والأعراض، فاعتبر الموجودات الحادثة أجساماً محدودة متناهية نعرف عليها بألوانها وأشكالها وسائر صفاتها، أى في واقعها المحسوس، ولم يفترض انقسامها ذهنياً إلى جواهر وأعراض، كما أنه يقدم فيه تطويراً للموقف الكلامي الخاص به حيث يرى أن غاية علم الكلام أن ينتهي إلى إثبات وجود الله دون معرفته، وأن معرفته لا تتكشف للعبد إلا عن طريق القلب، مما يعنى أن للعقل حدوداً، وأنه عاجز عن تبين الحقائق العليا<sup>(٥)</sup>.

١٥- أما بخصوص لمع الأدلة في قواعد الملة: فعنوان الرسالة يتفق مع موضوعها، حيث تتضمن عقيدة أهل السنة مدعمة بالأدلة والبراهين العقلية في إيجاز واقتضاب لم يمسا الغاية التي من أجلها صنف هذا الكتاب وهي بيان حقيقة المذهب السني في العقيدة، فجاء الكلام ((لمعا في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة)) مطابقاً لما ورد في المذكور بالعنوان. وقد قسم رسالته هذه إلى سبعة أبواب (العالم وحدثه - الله وصفاته - إرادة الله وإرادة العبد - رؤية الله - الرب والخلق - الرسالة والنبوة والمعجزة - الإمامة)، فقد اختار من مسائل علم الكلام ما رآه أجدر من غيره بالذكر، وما اشد حوله الخلاف بين المتكلمين، كما نلاحظ أنه افتتح الكتاب بالبحث في العالم وحدثه (لم يتعرض هنا لنظرية المعرفة)، ورتب على إثبات الحدوث الكلام في الله وصفاته، ثم رتب عليه الكلام على بقية مسائل الكتاب، ولكن يلاحظ أنه لم

الذي يبدو أنه قد أعوزه هنا، فتارة ينبغى على العالم أن يصل هذه وتارة يفصل هذه وتارة يحتاجهما معاً، ذلك العلم الصوفي (الوصل والفصل) الذي نحاول خلال هذا البحث أن نصيره منهجاً.

(١) أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين (ص ٧٠٤-٧٠٦) باختصار وتصرف.

(٢) انظر هنا: (ص ٣٣٦).

(٣) أ/د فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، (ص ٦٩).

(٤) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١٣).

(٥) أ/د فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، (ص ٨٩-٩٠) بتصريف واختصار.

يتعرض للبحث في المعاد. ويحتوي بعض هذه الأبواب على عدة فصول أو مسائل بينما يحتوي البعض الآخر على فصل واحد<sup>(١)</sup>.

### القسم الثاني: الملاحظات التي أمكن استخلاصها من مصنفاته مباشرة:

(أ) أما كتابه الإرشاد: فيعي إمام الحرمين أن لأهل كل عصر مطالب عقلية تخصهم وذلك لتطور الذهن الإنساني<sup>(٢)</sup>، ومن هنا يقول في مقدمة الإرشاد: ((... هذا ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد، ورباطا لأسباب التأيد، وألفينا الكتب المبسطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصاعدة، لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات، منحطا عن جلة المصنفات...))<sup>(٣)</sup>. ويضع إمام الحرمين أيدينا هنا على منهجين متقابلين من مناهج التصنيف الكلامي: المعتقدات (الخالية من الأدلة البرهانية) في مقابل المبسوطات (ذات الأدلة لكنها صعبة التناول)، ثم يقترح منهجا ثالثا حيث وضع يده على مشكلة منهج التصنيف هنا: المعتقدات تخلو من الأدلة البرهانية التي لا بد منها لأنها ((عصاما للتسديد، ورباطا للتأيد)) كما يقول. والمبسوطات يصعب على أهل الزمان التعامل معها، إذن فليختط منهجا وسطا يعلو عن المعتقدات التي تخلو من الأدلة، ولا يرتفع إلى المبسوطات التي لا تنهض لها همم أهل العصر. على أنه رغم التعديل الذي يقدمه في خطة المعتقدات يصنف كتابه على أنه من منهج المعتقدات لا المبسوطات - ومما يؤكد هذا المعنى الذي ذكرناه خلافا للدكتور فوقية حسين<sup>(٤)</sup> - فيقول<sup>(٥)</sup>: ((وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد على صغر حجمه، وآثرنا إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة، وهذا الشرط يلزمنا طرقا (اقراء: طرفا) من البسط في مسألة الكلام، وما نحن خائضون فيه))، ويقول أيضا<sup>(٦)</sup>: ((... فإذا انصرم هذان الركنان لم يبق بعدهما إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى، وبنجاز ذلك يتصرم المعتقد))، أي: وبالفراغ من الكلام فيما يجوز على الله ينتهي عمله في هذا الكتاب الذي هو في مصنف في العقيدة على منهج المعتقدات. وربما سماه (الاعتقاد) فيقول<sup>(٧)</sup>: ((... وكل ما ترجمناه (يعنى من أول باب القول في التعديل والتجويز) إلى منقطع الاعتقاد واقع في القسم الثالث من الأقسام التي رسمناها وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى)).

فهو يتكلم إذن على منهج في التصنيف، ويذكر المنهج السائد، وينبه على أنه سيطور فيه بالاعتماد على ذكر الأدلة

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمتها لكتاب إمام الحرمين، لمع الأدلة (ص ٦٥ - ٦٦) بتصرف وإضافة.

(٢) أ/د فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، (ص ٦٧).

(٣) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ١).

(٤) ومع الاحترام العميق المكون للأستاذة الكبيرة رحمها الله تعالى لما لها من مكانة في القلب وجلالة في النفس، ولما تتمتع به من أصالة إسلامية عميقة، فإنها لم تستطع في تحليلها لكلام إمام الحرمين هنا أن تمسك بروح منهج التصنيف، ومن ثم لم تقف على المعنى الصحيح له فقالت: ((يشير الإمام في مقدمة هذا المصنف إلى الدوافع التي جعلته يقبل على تصنيفه ومن أهم هذه الدوافع أنه تبين أن ((المعتقدات عرية عن قواطع البرهان))، أي أنه تبين أن أصول الاعتقاد تحتاج إلى حجج وبراهين عقلية تثبتها، وهذا لا يعنى أن الإمام يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه في أصول الدين، وكلها تناولت هذه المسائل بالبحث وأدلت بالبراهين التي تثبتها وتدحض آراء المناوئين لها من خصوم المذهب، ولكنه يعنى أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تخصهم...))، وفيما عدا الجملة الأخيرة فبقية كلامها بعيد عن مراد الإمام، الذي يتكلم عن منهجي تصنيف متقابلين، ويقترح بينهما منهجا وسطا. والذي أوقفها رحمها الله تعالى وأجزل مثويتها في هذا كلمة (المعتقدات) حيث حملتها على معناها اللغوي المصدرى، ولم تنبئه إلى أنه منهج من مناهج التصنيف، وأن المقصود بها الكتب المختصرة المشهورة بعقيدة فلان أو معتمد فلان.

(٥) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ١٠١).

(٦) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ١٦٤).

(٧) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٢٥٧-٢٥٨).

القطعية، وأن ذلك الشرط (ذكر الدليل القطعي) ربما أدى إلى بسط الكلام قليلا في بعض المواضع التي تحتاجه بما يخرجها عن الشرط الآخر (أن يكون مختصرا).

وهنا إمام الحرمين يتكلم في مسائل في عمق منهج التصنيف، فقد رصد المناهج السابقة عليها، ولاحظ مميزاتها، وعيوبها، وقرر مواجهتها، بالجمع بين المميزات: الاختصار في الكلام - والاختصار على الأدلة القطعية، لكنه يفاجأ في بعض المواضع بتجادل الشرطين وتنازعهما، فإلى أيهما يميل، اختيار الجويني هو الميل جهة المعنى وهي الجهة الأهم عنده وإن ضحى بالشكل (الاختصار)، فإذا وجد أنه استوفى المعنى وحقق الغرض جذبه داعى الشرط الثاني (الاختصار) فلباه، وما أجمل عبارته<sup>(١)</sup>: ((والى متى نتعدى غرضنا فى الاختصار، وقد وضع الحق وحصص واستبان عناد المخالفين فى تأويلاتهم)).

ثم هو ممتلك لأدواته الكلامية والمنهجية أثناء تعديل منهج التصنيف، وواع تماما لما يقوم به من التعديل فى الخطة بالحذف والإضافة والدمج، وفى نفس الوقت لا يترك القارئ إلى حديث نفسه أين مسألة كذا، ولماذا لم يتناولها، فيقول مثلا<sup>(٢)</sup>: ((وهذه جمل كافية فى إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية، وقد ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على البارى حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام، وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على البارى تعالى، وإذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه فالعبرة الموجزة فى الجواب أن يقول: يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه، وقبوله للحوادث، وافتقاره إلى محل يحله)).

//وهنا ملاحظة منهجية لا ينبغي أن تفوتنا وهى: أن الإثبات فى الصفات عند إمام الحرمين تفصيلي، والنفى إجمالي،

وهو عين المنهج القرآنى الذى سار عليه السلف، وهو ينتقد على المتكلمين النفى التفصيلي.

ولهذا فهو يعدل من خطة التصنيف ببراعة فقد قدم الكلام فيما يجب لله تعالى من الصفات<sup>(٣)</sup>، ثم أدرج فيها الكلام

عن القسم الثانى المستحيلات، ونبه على ذلك فى النص السابق<sup>(٤)</sup>، ليواصل بعده الكلام فى القسمين معا الواجب المدرج فيه المستحيل<sup>(٥)</sup>، ثم يأتى بعد ذلك فينبه على القسم الثالث فى أوله فيقول<sup>(٦)</sup>: ((باب القول فى التعديل والتجويز... مضمون هذا الأصل العظيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل... وإذا نجزت هذه الأصول افتتحنا بعدها المعجزات، ورتبنا على ثبوت النبوات السمعيات من قواعد العقائد... وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد واقع فى القسم الثالث من الأقسام التى رسمناها وهو الكلام فيما يجوز فى أحكام الله تعالى)).

وأهم قضية منهجية عنده هو قيام منهجه على الدليل القطعي، وعدم النزول عن ذلك أبدا، وهو قلما يقدم تحديدا

نظريا لنوع الدليل، وإنما يستخدمه دون توضيح، وربما وضع كأن يقول سنسلك فى المسألة سبيل السبر والتقسيم مثلا<sup>(٧)</sup> كما فعل، ورغم أنه قدم فى أول الكتاب الكلام فى نظرية العلم باختصار، وعرف بالأدلة وقسمها إلى عقلية وسمعية<sup>(٨)</sup>، إلا

(١) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٢١٤).

(٢) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٥٩ - ٦٠).

(٣) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٣٠).

(٤) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٥٩ - ٦٠).

(٥) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٥٩ - ٢٥٦).

(٦) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٢٥٧ - ٢٥٨).

(٧) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٢١٦).

(٨) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٨).



أنه لم يذكر ولو إجمالاً أنواع الأدلة التي يرى أنها قطعية، والتي سيستخدمها في كتابه، ولو فعل لكان جميلاً. وهو يؤكد على ذلك في مواضع عدة من الكتاب، فإذا عزّ عليه الدليل القطعي في باب مثل باب الإمامة أعلن ذلك فيقول<sup>(١)</sup>: ((... ويعتوره (يعنى باب الإمامة) نوعان محظوران عند ذوى الحجاج: أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدى حد الحق، والثاني من المجتهديات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها... وغرضنا في هذا المعتقد أن ننص على أصول الباب، فنذكر القواطع منها، ونميز المجتهديات عن القطعيات، مستعينين بالله تعالى والترتيب يقضى تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنزلها فإنها مبنى الإمامة)).

إذن فباب الإمامة فيه مشكلتان: أحدهما في منهج التصنيف، والثانية في منهج البحث والاستدلال. أما الأولى فلأنه ليس من أصول الاعتقاد، فلماذا يدرجوه إذن في المعتقدات؟ يجب الإمام الجويني بأن ذلك لعظم خطره الذي لا يقل عن خطورة الزلل في أصل من أصول الدين. والمشكلة الثانية في باب الإمامة أن منهج البحث فيه عند الطوائف يدور بين التعصب والاجتهاد الظني، وتخلو أدلة الباب من القطعيات، وهنا ينزل الإمام الجويني عن شرطه في القطعية مراعاة لطبيعة الباب فحسب. وهنا يعلمنا الجويني درساً جديداً من دروسه في المنهج: أن المنهج ليس صارماً بل مرناً.

وهو لا يرضخ رضوخاً لذلك في باب الإمامة، ويترك الظنون تطوح بمسائل الباب ما شاء لها، بل يحاول أن يلتصق القطعية، وإلا فغلبة الظن، فإذا تعادلت الظنون توقف، ولم يبال وإن خالف معتقد أهل السنة، فيقول<sup>(٢)</sup>: ((ثم لم يقدّم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة... ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتعارض الظنون في عثمان وعلى... فهذا هو قوله (اقرأ: قول) أبديناه مجاناً للتقليد جارياً على الحق الواضح)). فما أصل هذا الرجل - وإن قال د/ بدوى خلافه - حين يصنف، وحين يتعمق في منهجه تصنيفاً، وحين يحلل منهجه بحثياً، فيعدل في هذا ويعدل في هذا، وحين يرجح، وحين يخالف أهل مذهبه، دون أن تفلت منه زمام الأمور، ودون أن يقع في التقليد لأحد.

ولوجوب الدلالة القطعية عنده لا يلتفت إلى الطريقة الجدلية، ولا يفرح بها وإن ساعدت على إثبات غرضه الذي لا يريد أن يكون إلا بالقطعي، ولهذا يورد كثير من الدلالات المساعدة على غرضه مما يذكرها الأشعرية ثم ينبه على أنه لا حاصل من ورائها أو أنها غير مرضية، أو غير مستقيمة أو تدفع التشغيب وحسب، كما يصحح للخصم دليلاً وبين له أنه غير مستقيم على أصوله، أو أنه تهويل، أو أنه تخيلات ونحو ذلك<sup>(٣)</sup>.

ويعتني إمام الحرمين بملاحظة المعاني وعدم الوقوف عند المشاححات اللفظية، إن وقع في العبارات توسع أو تسميح، وينبه إن أخرج التوسع في العبارة الشيء عن حقيقته فيقول مثلاً<sup>(٤)</sup>: ((والوجه المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد، والأئمة رضى الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات)). وإذا كانت مسألة إنما جرّ إليها الجدل مع أحد الطوائف أو الملل نبه عليها ليعلم أنها ليست من مسائل المذهب

(١) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٤١٠).

(٢) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٤٣١).

(٣) انظر مثلاً: إمام الحرمين، الإرشاد (ص ٩٠، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢).

(٤) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٣١).

أصالة، وإنما أدى إليها رأى طائفة خالفت ففتح عن الجدل معها البحث في تلك المسألة مثلما فعل في موضع حيث نبه على مسألة جر إليها الرد على طوائف من الباطنية<sup>(١)</sup>.

كما أنه يعنى في أول الأبواب ببيان الغرض من الباب، وطريق وصوله إلى هذا الغرض وما سيثيره ذلك من مسائل أثناء طريقة<sup>(٢)</sup>، وهو بهذا يذكرنا بطريقة القاضى عبد الجبار في مداخل الأبواب كما سبق الحديث عنها. وبينه على ما يقتضيه الترتيب صناعة دخوله في علم الكلام، وعلى ما يقتضيه الترتيب صناعة من البدء به فيقول في الأمرين معا في الإمامة مثلا<sup>(٣)</sup>: ((الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله... والترتيب يقضى تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها فإنها مبنى الإمامة)).

وهو ممسك تماما بمنهجه في التصنيف، ولا تجره تشعب القضايا واتساعها إلى الخروج عن منهجه، فيقول مثلا عند شروعه في تناول مشكلة الصفات وهى من المشاكل الكلامية الواسعة<sup>(٤)</sup>: ((... الكلام في هذا الباب يتشعب، وهو عمدة أهل التوحيد، وغرضنا على مقدار قصدنا ضبط ركنين: أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات. والثاني: إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها)). ولهذا متى جره البحث إلى استطراد ما يخرج عن منهجه لضرورة، نبه على ذلك وبين وجهه، فيقول مثلا عند كلامه على صفة الكلام<sup>(٥)</sup>: ((وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متكبيه لا يتبين إلا بعد عقد فصول في ماهية الكلام، وحقيقته شاهدا، حتى إذا وضحت الأغراض منها انعطفنا بعدها إلى مقصدنا))، فإذا فرغ من إطالة واستطراد ما قال<sup>(٦)</sup>: ((والى متى نعدى غرضنا في الاختصار، وقد وضع الحق وحصص واستبان عناد المخالفين في تأويلاتهم)).

وكما أنه ممسك بمنهجه في التصنيف لا يريد أن يذهب عنه، فهو كذلك حريص على قارئه ألا يفلت منه هذا المنهج، فلا يفتى يذكره كلما تشعبت المسائل ودق المسلك أين هو، يقول مثلا<sup>(٧)</sup>: ((باب القول في التعديل والتجوير... مضمون هذا الأصل العظيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل... وإذا نجزت هذه الأصول افتتحنا بعدها المعجزات، وربنا على ثبوت النبوات السمعيات من قواعد العقائد... وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد واقع في القسم الثالث من الأقسام التى رسمناها وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى)).

ب) أما كتابه العقيدة النظامية: فهو جزء من كتاب أكبر أهده إلى نظام الملك، ويقول في مقدمته بعد الديباجة<sup>(٨)</sup>: ((... ثم قدم تذكرة إلى المجلس الأسمى لتتوب عنه فى تمهيد معاذيره... وقد زففتها عروسا تختال فى أثوابها... أن تقع من السدة السامية موقع القبول، ومتضمنها عقائد العقول، ونخب الشرع المقبول، وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق إليها، ولم أرحم عليها، ثم أتبعها بما لا يسوغ الدهول عنه فى أركان الإسلام، وسميتها النظامية فى الأركان الإسلامية، وهما هى...)).

(١) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٣٧).

(٢) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٣٠، ٥٢).

(٣) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٤١٠).

(٤) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٦١).

(٥) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ١٠١).

(٦) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٢١٤).

(٧) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ٢٥٧-٢٥٨).

(٨) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١١).

ثم يبدأ بالقسمة الثلاثية للأحكام العقلية، تلك الفكرة المؤثرة على منهج التصنيف الكلامي من بعده كما سبق وأشارنا في أول الكلام على منهجه وعلى كتاب الإرشاد، أما هنا فتزداد هذه الفكرة نضجا فيقول رحمه الله<sup>(١)</sup> بعد الدياتجة مباشرة: ((القول فيما تجب معرفته في قاعدة الدين. النظر في مدارك العقول إذا تم على صحته وسداده أفضى إلى العلم بجواز جائز، أو وجوب واجب، أو استحالة مستحيل...)). ثم تظهر هذه الفكرة بوضوح في عناوين الكتاب بعد ذلك: (الكلام فيما يستحيل على الله تعالى - الكلام فيما يجب لله تعالى - الكلام فيما يجوز في أحكام الله)<sup>(٢)</sup>.

ويرى إمام الحرمين<sup>(٣)</sup> أن هذه المقدمات (معرفة الأحكام العقلية الثلاثة ومسائلها): ((لا يتمارى فيها عاقل، غير ذاهل عن سنن السداد، وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية، على ما سترتها أبوابا)). هنا الفكرة التي كانت في بدئها في الإرشاد تبدو على استحياء وفي ثانيا الكتاب، تظهر في النظامية أكثر نضجا ووضوحا، وهو لا يطرحها فحسب بل يعمل - بعد أن قاربت النضج - على تشغيلها في الحال داخل منظومة منهج التصنيف، ويرتب الأبواب عليها.

وهو ثابت هنا على موقفه الكلامي الذي قدمه في الإرشاد أن النفي (المبنى في الصفات على قسم المستحيل إجمالي، والإثبات تفصيلي فيقول<sup>(٤)</sup>): ((الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل. نقدم قولاً وجيزاً يحوى الغرض، فإن رأيناها كافياً اجتريزنا به...)) ولهذا يقتصر كلامه في هذه الباب على قاعدة إجمالية ينص عليها بوضوح ثم يأخذ في تقريرها في بقية الباب دون أن يتعرض إلى الصفات السلبية التي اعتاد المتكلمون على ذكرها، يقول رحمه الله: ((كل صفة في المخلوقات دل ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك فهي مستحيلة على الإله...)).

ومن المهم الانتباه إلى مسلكه في الاستدلال إذ هو مسلك دقيق للغاية، يومئ للدليل إيماء غالباً، ويوضح أحياناً كما في باب (القول في حدث العالم)<sup>(٥)</sup> ويتعرض لأهم مذاهب الخصوم كالقائلين بقدم العالم.

وهو واع تماماً بقيمة ما يقدمه منهجاً وحكماً ومذهباً ولهذا يصف ما قدمه في حدوث العالم وإبطال مذهب القائلين بقدمه بقوله في آخره<sup>(٦)</sup>: ((وهذا الفصل في إثبات حدث العالم أنجح وأوقع من طرق حوتها مجلدات، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها لو ساوقه التوفيق)).

وهو يتعرض في أول الرسالة لأطراف من نظرية المعرفة، بصورة موجزة ومركزة للغاية، وهو طابع الكتاب ككل، مؤكداً على ضرورة انتهاء كل علم حتى النظر إلى ((مستند ضروري ومعتقد بديهي))، كما أنه يعتنى بضرب الأمثلة، ويوجه خطابه أحياناً إلى نظام الملك<sup>(٧)</sup>.

ولا ينسى التنبيه على وجه الترتيب الصناعي لمسائل الكلام سواء في أول كل باب أو فصل، أو للكتاب ككل فيعقد<sup>(٨)</sup> فصلاً خاصاً ((في ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حدث العالم))، يقول فيه: ((محصول الكلام بعد ذكره تحصره

(١) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١٣).

(٢) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ٢١، ٢٤، ٣٥).

(٣) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١٥).

(٤) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ٢١).

(٥) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١٦-١٨).

(٦) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١٨).

(٧) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١٣ - ١٥، ١٧ مثلاً).

(٨) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ١٩).

ثلاثة أبواب، ثم ينقسم كل باب فصولاً: (١) باب في العلم بأحوال الإله. (٢) وباب في مناهج التكليف من صفات العباد. (٣) وباب في النبوات التي تتصل بالأوامر التكليفية بالعباد، وبها ترتبط الأمور السمعية في الحشر والنشر، والوعد والوعيد المفسرين بالثواب والعقاب إلى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون... وتتجزأ قواعد الدين بنحاز هذه الأبواب. ثم الإمامة ليست من العقائد ولو غفل عنها المرء لم تضره، ولكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها، ونحن نذكر منها طرفاً...)).

إذن تعود فكرة التقسيم الثلاثي للأحكام العقلية (الواجب والمستحيل والجائز) التي وعد في أول الكتاب بأن تجري أبوابه عليها إلى الاختفاء مرة ثانية عندما يقدم لنا خطة الكتاب، رغم أنها ستعود إلى الظهور في تراجم الكتاب بوضوح كما سبق، لكننا كنا نتوقع وقد جلاها هذا الجلاء السابق في المقدمة أن يستمر وضوحها معه إلى النهاية. لكن تروغ منه هنا لتسيطر عليه القسمة الموضوعية: الإلهيات - النبوات والتي يلحق بها السمعية. لاحظ أن السمعية لم تستقل بعد عنده بقسم، ويبقى موقفه من الإمامة ثابتاً أنها ملحقة، ((وجرى الرسم)) بها، لكننا سنفاجئ أن موقفه من الإمامة هو على مستوى الخطة ونظرياً فحسب، أما على المستوى التطبيقي فقد تراجع عنه في خاتمة الكتاب فيقول<sup>(١)</sup>: ((وقد كنت وعدت أن أذكر فصولاً في الإمامة، ثم بدا لي أن أفرد للمجلس السامي كتاباً في الإمامة، فقد تاهت فيها الفرق، ولم يخل فريق من تعدى الحد والسرف... والداعي لأيام مولانا مرتقب سامي أمره في افتتاح كتاب نسميه بالإمامة الكبيرة وهي مصدر الإمامة مختصة بالأحكام السلطانية، وقد حوم عليها مصنفون ولم يردوها...))، إذن أملت عليها أمور خارجية عن خطة التصنيف الكلامية أن يتراجع عن ثبات موقفه المنهجي الذي أبداه في أول النظامية.

ومن المهم ملاحظة كيف تتحرك الأفكار المنهجية وتتطور في بداية نضجها فتظهر وتكمن، وتختفي وتبدو، نمسك بها تارة، وتذهب عنا أخرى حتى تستقر تماماً. قدم الجويني خطين لمنهج التصنيف إذن: أولهما ( إلهيات - نبوات ملحقة بها السمعية - خاتمة في الإمامة.

ثانيهما ) ما يجب على الله - ما يستحيل عليه - ما يجوز له.

وحاول التشغيل والتخطيط والتبويب والتنظيم والتصنيف بناء عليهما، فنجح أحياناً وغامت الفكرة أحياناً، ويتسلم المتكلمون من بعده خطيته وشيئاً فشيئاً وأخيراً يتم إدماجها معاً، لتصير الخطة هكذا: الإلهيات وتنقسم إلى ما يجب لله - ما يستحيل - ما يجوز، ثم النبوات ما يجب للرسول - ما يستحيل - ما يجوز. ثم السمعية، ثم الخاتمة في الإمامة. لتستمر هذه الخطة إلى عصر متأخر.

وإن كانت قد فقدت موقفاً كلامياً حرص عليه الجويني وهو أن يكون المستحيل على الله إجمالاً والواجب تفصيلاً، ففضل كثير من المتأخرين الحرص على الخطة مضمين بالحرص على الموقف الكلامي، على عكس إمام الحرمين الذي فضل الحرص على الموقف الكلامي والتضحية بتوازن الخطة والقسمة المنطقية، بينما أخذ المتكلمون في الكلام التفصيلي على المستحيلات ليحدثوا التوازن والتقابل في الخطة بين المستحيل والواجب، بين الصفات الوجوبية والسلبية.

وكما كان إمام الحرمين ممسكاً تماماً بمنهجه في التصنيف في كتابه الإرشاد، فالأمر كذلك وأزيد في النظامية، سواء بخصوص منهج التصنيف، أو منهج البحث، وحيث اشترط الدليل العقلي القطعي، فهو لا يثنى عن أن يصرح بفقدانه متى

(١) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ٩٤).

كان ذلك وبوجوب العودة إلى الدليل النقلي في المسألة، وبجراءة وروعة وبموقف كلامي واضح وحاسم وصريح، وهو يفعل ذلك في أحد المشكلات الكلامية الدقيقة وهي مشكلة الكلام فيقول<sup>(١)</sup> مع إضافات زدنها بين الأقواس للتوضيح: ((مما يجب لله تعالى: الاتصاف بالكلام، وقد تقطعت المهرة في إثبات العلم بوجوب وصف البارئ سبحانه بالكلام (يعنى عن طريق الدليل العقلي القطعي) وهو خارج عن القاعدة التي هي مستند هذه العقيدة (لفقدان الدليل العقلي القطعي)... وليس يخفى على ذى بصيرة أن آيات القرآن نصوص في اتصاف الرب تبارك وتعالى بالقول... ومن لزم الإنصاف وجانب الاعتساف تبين أن هذه الآيات مصرحة باتصاف الرب بقوله...)).

ولا تعوز إمام الحرمين الجراءة في الجهر برأيه وإن خالف جماهير شيوخ المذهب، وهناك مثل واحد تنضح فيه تماما قدرته تلك وأصالته في التعبير عن رأيه، مع كونه يقدم الكتاب لوزير عالم أشعري هو نظام الملك، وفي مسألة خطيرة طال فيها النزاع بين الأشعرية والمعتزلة وهي خلق أفعال العباد فيقول بعد أن يورد بعض الآيات التي تُفهم حرية الإنسان في الفعل والحجج العقلية على ذلك يقول<sup>(٢)</sup>: ((... فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون...)).

إن هذا الكتاب يؤكد وفي مواضع عديدة على أن النص قد عاد إلى موضعه الصحيح في الموقف الكلامي الأشعري عند الجويني بعد جولة عقلية طويلة جالها، وسنجد هذا يتكرر عنده في مواقف عديدة.

ومع فحولة هذا الكتاب من الناحية العقلية والنقلية، وطريقة الاستدلال الدقيقة التي تحصلت فيها خبرة إمام الحرمين الكلامية كلها، فإنه لا يخليه من الطريقة الخطائية، ليكون قد استعمال الوسائل الفلسفية جميعا: البرهان - والجدل - والخطابة... وهذا من أصالته وعمق فلسفته، فهو يمزج بين هذه الوسائل جميعا مزجا راقيا أدبيا، ويتناول المسائل الكلامية العويصة بأسلوب أدبي غاية في العلو والرقى.

ومن الأساليب الخطائية في كتابه قوله في ختام بحثه في أفعال العباد<sup>(٣)</sup>: ((وقد أطلت أنفاسي قليلا، ولكن حرس الله مولانا لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان - وحق القائم على كل نفس بما كسبت - أحب إلي من ملك الدنيا بحذافيرها طول أمدها)). ويقول أيضا<sup>(٤)</sup>: ((وأنا الآن أبدى سرا من أسرار التوحيد لو قوبل بكل ما يدخل في مقدور البشر وميسوره لما كان كفاء له...)).

(ج) وأخيرا نأتى لكتابه لمع الأدلة: ومنهج هذه الرسالة يظهر من عنوانها ومقدمتها الموجزة، حيث يقول: ((... وهذا وقد استعدتكم أرشدكم الله عز وجل لمع من الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، فاستخرت الله تعالى في إسعافكم بمناكم))، فمنهج الرسالة قائم (لمع الأدلة)، فليس أمر سجع لغوي متكلف، ولا كلمة رميت بغير رام، بل تتواصل مستويات اللغة والسجع والمعنى والمنهج جميعا، فالمنهج في السجع، والسجع يعبر عن المنهج، لا صنعة هنا ولا تكلف، بل عقل عبر عنه أدب، ومنهج كشف عنه سجع، ولهذا سيورد إمام الحرمين الأسئلة الكلامية ويجيب على كل سؤال بلمعة واحدة

(١) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ٢٥-٢٦).

(٢) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ٤٢-٤٤).

(٣) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ٥٤).

(٤) إمام الحرمين، العقيدة النظامية، (ص ٥٧).

من أدلته تكفي لمن أراد الاقتصار على هذا المستوى من الخطاب، ولهذا جرى الكتاب على طريقة (سؤال / جواب - ما الدليل على كذا / الدليل عليه كذا)، وعلى طول الكتاب، ومع هذا يرى د/ بدوي كما قدمنا أنه مجرد من الحجاج؟!.

وأول الكتاب بعد خطبة مؤلفه تؤكد على هذا المنهج حيث اعتذر عن خروجه عن المنهج (لمع الأدلة) مضطرا إلى تناول بعض المصطلحات الضرورية قبل أن يبدأ في منهجه الذي سُئِلَ فيه فالنزم به، يقول رحمه الله<sup>(١)</sup>: ((الأصل في حدوث العالم ووجود الصانع: اعلموا وفقكم الله أن الأولى تقديم عبارات اصطلاح الموحدون عليها ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ الوجيزة، فمما أطلقوه: العالم، فإن قيل: ما العالم، ولم سمي العالم عالما. قلنا: ... والحادث: هو الموجود الذي له أول. فإن قيل: ما الدليل على حدوث العالم؟ قلنا: الدليل عليه أن أجرام العالم وأجسامها لا تخلوم من الأعراض الحادثة وما لا يخلو عن الحادث حادث. السؤال على هذا الكلام من أربعة أوجه: الأول: لا نسلم ثبوت الأعراض... أما السؤال الأول: إنكار ثبوت الأعراض. الدليل على ثبوت الأعراض أن العاقل إذا رأى جوهرًا ساكنا ثم رآه متحركًا فقد أدرك التفرقة الضرورية بين هاتين الحالتين وتلك التفرقة لا تخلو...)) إلخ كلامه. فهو في صدر هذا الكلام ينبه على أن سيخرج عن منهج تصنيف لمع الأدلة إلى ذكر بعض المصطلحات الضرورية، وفي هذا ما يؤكد على الفكرة التي ذكرناها أن منهج الكتاب في عنوانه، وليس مجرد سجع.

وهو يسير في طرح الأسئلة الكلامية على نفس الخطة التي اختطها من حيث الأبواب والفصول في كتبه السابقة، لكن موقفه الكلامي من الصفات المستحيلة على الله يعود هنا إلى الموقف الكلامي التقليدي، فيفصل الصفات المستحيلة<sup>(٢)</sup>، ولا يكفي بالقاعدة الإجمالية التي يقدمها أول الفصل ((جملة القول فيه: أن كل ما يدل على الحوادث وعلى سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه، وهذه الجملة تتبين بفصول تشتمل على تفصيلات منها أن الرب تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات، والاتصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار...))، فهذه التفصيلات عدل عنها في كتابيه السابقين الإرشاد والنظامية كما تقدم، مكثفيا بالضابط الإجمالي.

لكنه مستمر في موقفه الكلامي من الدليل النقلى الذي يميل إليه عند معترك الخلاف، ويلزم الجميع به، ويرى أنه الملجأ إذا لم يقنعه دليل العقل، كما فعل في قضية إثبات الصفات، والإرادة<sup>(٣)</sup>، ويقرر بصورة قاطعة<sup>(٤)</sup> أن ((كل ما جوزة العقل وورد به الشرع وجب القضاء بثبوتها، فمما ورد الشرع به: عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير ورد الروح إلى الميت في قبره...)).

وهو ملتزم بالموقف السلفي في قضية القرآن فيقول<sup>(٥)</sup>: ((وكلام الله مقروء باللسنة القراء، محفوظ بحفظ الحفظة، مكتوب في المصاحف على الحقيقة...)).

أما موقفه من قضية فعل العبد، فهو ثابت عليه أيضا لكن يقدمه بصورة صريحة لكن أكثر أشعرية في التعبير فحسب، ولب مذهبه واحد، فيقول<sup>(٦)</sup>: العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات القدرة للعبد

(١) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ٧٦-٧٨).

(٢) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ٩٤-٩٦).

(٣) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ٨٩، ٩٩-١٠٠).

(٤) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ١١٢).

(٥) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ٩٢).

(٦) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ١٠٧).

أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده، وبين أن يحركها قصداً، ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور...)).

والكتاب مليء بالجدل مع الفرق والمذاهب - خلافاً لكلام د/ بدوى السابق - دون أن يصرح بأسمائهم، كما فعل ذلك حين حيث تحدث عن مذهب معتزلة البصرة في الإرادة، كما تكرر ذكر المعتزلة في صفحات أخرى<sup>(١)</sup>، وقد صنعت المحققة د/ فوئية حسين فهرساً للفرق يظهر منها مواضعها في الكتاب.

وأخيراً فإن نظراته الكلامية في كتابه العظيم البرهان في أصول الفقه تمتاز بالأصالة والقوة والعمق، واستقلالاً الموقف العلمي أصلاً وفرعاً وكلاماً، فلديه مسائل كثيرة خالف فيها الإمام الشافعي، وأخرى خالف فيها أبا الحسن الأشعري، أو الباقلاني، هذا بخلاف المسائل التي خالف فيها الأصحاب الشافعية أو الأشعرية، دعك من سائر الفرق والأئمة<sup>(٢)</sup>، كما قدم في أوله<sup>(٣)</sup> نظرية معرفة مفصلة أكثر امتثالاً لروح الإسلام من النظرية التي قدمها في كلامه، مما يؤكد على تحقق بأسمى معاني الأصالة في صورتها ومفهومها الإسلامي.

وسنكتفي بمثال واحد نختم به الكلام، وهو كلامه في فعل العبد ونظرية الكسب حيث يقول إمام الحرمين<sup>(٤)</sup>: ((ومذهب شيخنا أن القدرة الحادثة تقارن حدوث المقدور... ومذهب أبي الحسن رحمه الله مختبط عندى فى هذه المسألة...)) ثم أخذ في بيان وجهة نظره، وأعتقد أن هذا الكتاب أقوى في الدلالة على مسلك إمام الحرمين في النظر ومنهجه في البحث، وعلى أصالته الفكرية والعلمية من أى نص آخر سبق التعرض له، لولا أنه في أصول الفقه.

#### ٤ - منهج التصنيف الكلامي عند الأشعرية عامة:

مدخل: من الممكن القول بأن الأشعرية هم طائفة من متكلمي أهل الحديث الأكثر شيوعاً وانتشاراً خاصة بين الشافعية والمالكية الذين هم أكثر فقهاء أهل الحديث شيوعاً وانتشاراً أيضاً، ليقابلهم في أهل الحديث طوائف من المتكلمين أيضاً كالكلاية والقلايسية وجدت لفترة ثم اندثرت شأنها شأن بعض المذاهب الفقهية لأهل الحديث الأخرى التي اندثرت هي الأخرى كمذهب الثوري والأوزاعي والليث بن سعد، ويقابل الأشعرية أيضاً أهل الحديث من غير المتكلمين كالحنبلة الذين عارضوا الكلام. وليقابل إجمالاً أهل الحديث فقها وأصولاً (أصول دين وأصول فقه): أهل الرأي فقها وأصولاً أيضاً، وإذا كان الأشعرية هم أشهر متكلمي أهل الحديث، فالماثريديّة هم أشهر متكلمي أهل الرأي.

ومن جانب آخر فإنه يمكن أن نتلمس الاتجاهات الأساسية في مناهج التصنيف عند الأشعرية من خلال الوصف السابق لهم، وهناك عبارة كاشفة عن ذلك للبيهقي يصف بها نفسه حين أراد أن يصنف في شعب الإيمان فيقول: ((وأنا على رسم أهل الحديث))<sup>(٥)</sup>، ويمكننا أن نستخرج على قياسها هذه الاتجاهات: فهناك اتجاه برسم المتكلمين، وثان برسم الفقهاء من الشافعية والمالكية، وثالث برسم أهل الحديث.

(١) إمام الحرمين، لمع الأدلة، (ص ٨٤، ٨٧، ٨٨).

(٢) راجع: إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق وتقديم د/ عبد العظيم الديب، والذي اعتنى بعمل يفهرس مفصلة للمسائل التي خالف فيها إمام الحرمين: الإمام الشافعي والأشعري والباقلاني، كما يمكن من خلال فهرست الفرق والطوائف الوقوف على مواضع مخالفته للأصحاب.

(٣) إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، (١/٧٧-١٢٣).

(٤) إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، (١/١٩٥).

(٥) البيهقي، شعب الإيمان، (١/٢٨).

أما الذين هم برسم المتكلمين فهو الاتجاه الذي يغلب عليه النزعة العقلية الكلامية في تصنيفه في علم الكلام وهذا الاتجاه يلتمس الأسس العقلية في مذهب الأشعري ويؤسس عليها ويمضي قدما في الاتجاه العقلي إلى غايته، يبدأ من عند الباقلاني المالكي، ثم عبد القاهر البغدادي والجويني والغزالي والشهرستاني والرازي والآمدى فأتباعه وهم جميعا شافعية، وعلى أيدي أعلام هذا الاتجاه يأخذ المذهب الأشعري صيغته العقلية النهائية.

وأما الذين هم برسم الفقهاء فكالقاضي عبد الوهاب المالكي (ت ٤٢٢ هـ)، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي الشافعي (ت ٤٧٦ هـ)، وأبي سعد المتولي الشافعي (ت ٤٧٨ هـ).

وأما الذين هم برسم أهل الحديث فكالبيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، وإن كان هذان الاتجاهان الأخيران لا يخلو كلامهما من نزعة كلامية عقلية إلا أنه ثمة أثر واضح للصناعة الفقهية أو الحديثية عليهما، بالمقارنة مثلا بإمام الحرمين والغزالي فمع كونهما من كبار فقهاء الشافعية إلا أنهما عندما يشتغلان بعلم الكلام تغلب عليهما صناعته تماما وتختفى أو تكاد أثر صناعة الفقه عليهما، بل عندما يشتغلان بالفقه وأصوله تستمر النزعة الكلامية واضحة عليهما كما يظهر في البرهان في أصول الفقه ونهاية المطلب في الفقه للإمام الحرمين، وكما في المستصفي في أصول الفقه والوجيز والوسيط في الفقه للإمام الغزالي، وأقل ما يقال إنهما مؤسسا مدرسة المتكلمين الأصولية، وإن صح القول فهما متكلمان يتفقان. بخلاف الشيخ أبي إسحاق الشيرازي مثلا فهو في أصوله كالتبصرة واللمع وفي فقهه كالنبيه والمهذب فقيه محض، فإذا تكلم ظهرت صناعة الفقه الغالبة عليه، فهو إن صح التعبير فقيه يتكلم.

ولكن مع تطور العلوم واستقلال كل علم بصناعته ومنهجه وأدواته ولغته واصطلاحاته سرعان ما سيتمحض علم الكلام خالصا بنفسه وباتجاه النزعة العقلية، وستزوى وتضمحل اتجاهات الأشعرية ممن هم برسم الفقهاء أو برسم أهل الحديث، حتى تكاد تختفى بانتهاء القرن السادس والذي يبدأ فيه طور الكلام الأشعري المتأخر الذي اختلطت فيه الفلسفة بعلم الكلام، ولنرى حفاظ الحديث من الأشعرية المتأخرين إذا تناولوا ما يتعلق بالعقيدة من الحديث الشريف بالشرح يشرحوه من خلال المنهج الكلامي الأشعري، كما هو واضح في أبواب الإيمان والعقيدة عند الإمام النووي في شرح مسلم، وهو حافظ وفقهه، وعند الحافظ ابن حجر العسقلاني في شرح البخاري.

وفي ضوء ما سبق يمكن أن نميز بين طورين أساسيين في المذهب الأشعري:

أ - طور المتقدمين من الأشعرية حتى أواخر القرن السادس، ويظهر فيه الاتجاهات الثلاثة للمتكلمين والفقهاء والمحدثين.

ب - طور المتأخرين من الأشعرية من أواخر القرن السادس وحتى القرن العاشر، والغلبة فيه للمتكلمين تماما. وستتناول فيما يلي أهم ملامح هذين الطورين:

أولا: مناهج التصنيف الكلامية عند متقدمي الأشعرية المتقدمين حتى أواخر القرن السادس:

أ) منهج التصنيف في علم الكلام عند الباقلاني الأشعري (ت ٤٠٣ هـ):<sup>(١)</sup> والقيمة الكبرى لعمل الباقلاني في المذهب الأشعري كانت في البناء المنهجي للمذهب الأشعري بناء منظما، لا من حيث الطريقة الجدلية فحسب، بل من

(١) انظر بخصوص الباقلاني: - الشيخ الكوثري، مقدمة تحقيقه لكتاب الإنصاف للباقلاني، (مقدمات الكوثري، ص ٢٣٧-٢٤٨). - أ/د بدوي، مذاهب الإسلاميين، (ص ٥٦٩-٦٣٣) - د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ٥١). - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣١٧-٣٦٨).



حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض<sup>(١)</sup>، ومن الممكن القول بأن بوادر التطور في الموقف الأشعري تجاه الميل نحو العقل إنما ظهرت على يد عبد القاهر البغدادي، ثم أكدها الجويني بتصريحه بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات، وتبعه تلميذه الغزالي، وبهذا أخذ المنهج الأشعري الكلامي المتأخر خطواته الثابتة نحو النزعة العقلية، لنجد المنهج العقلي قد غلب على علم الكلام كله بعد الغزالي، كما نراه عند الشهرستاني<sup>(٢)</sup>، والفخر الرازي، والآمدي وبهما يبدأ التطور المتأخر من علم الكلام الأشعري، والذي تأكد بمن اتبعهما على طريقتهما كاليضاوي والعضد الإيجي والفتازاني، وهو ما سنعرض له باختصار فيما يلي حتى تتضح صورة المذهب الأشعري.

والباقلائي (ت ٤٠٣ هـ) هو الخليفة الأول للأشعري، والمؤسس الثاني للمذهب، وقد مر ذكره كثيرا بما يكشف عن دوره، فقد شهد المرحلة الأولى من مراحل المذهب الأشعري حيث أخذ عن أصحاب الأشعري مباشرة، وأسهم في الدفاع عنه ضد المعتزلة، وهو من أوائل من ثبتوا دعائم المذهب الأشعري، وأضاف إليه أسسا عقلية<sup>(٣)</sup>، كما أنه حمل لواء مناظرة المعتزلة وأهل البدع حتى قطعهم، وقد تعلق أهل السنة بكتابه التمهيد تعلقا شديدا<sup>(٤)</sup>، ومن أهم خصائص منهجه الكلامي:

- (١) تأثر بعض الشيء بالمعتزلة، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعري، لكن الباقلائي دعمها وعمقها.
- (٢) القيمة الكبرى لعمل الباقلائي - فيما ذهب إليه الكثير من الباحثين - كانت في البناء المنهجي للمذهب الأشعري بناء منظما، لا من حيث الطريقة الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض<sup>(٥)</sup>. وكان النص في المذهب الأشعري قبل الباقلائي هو السائد، فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل تابع عنده للنص، أما عند الباقلائي، فيرى بعض الباحثين أنه جعل العقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل، والجدل يدور في هذا النطاق، مما أدى إلى وجود تشابه منهجي كبير بين مذهب الأشعري على يديه وبين مذهب المعتزلة، لكن المتأمل في صنيع الباقلائي من خلال كتبه يرى أنه لا يصل إلى حد إهمال النص تماما بحيث تصبح طريقته جدالا منطقيًا وفلسفيا خالصا لا يستند إلى النص ويستقل عنه، بل يعتمد في مناقشة المسائل على العقل والنقل معا، وأنه إنما زاد فحسب على الأشعري بالإفاضة في استخدام الناحية العقلية أكثر مما هي عند الأشعري. ومن هنا كان دور الباقلائي هو بناء المذهب على أسس منهجية وقاعدة كلامية قوية تصد كل اعتراضات الخصوم.
- (٣) كما أنه ساهم مساهمة رئيسية في تطوير المنهج الجدلي الذي استعمله أبو الحسن الأشعري، على ما سبق تناوله عند الكلام على منهج الأشعرية الكلامي<sup>(٦)</sup>، ومن المساهمات المنهجية التي قدمها الباقلائي دوره المؤسس في مدرسة المتكلمين الأصولية، حيث ساهم بدور كبير في تطور علم أصول الفقه، وصبغه بالصبغة المنهجية، متأثرا بعلم الكلام<sup>(٧)</sup>.
- (٤) وذهب الباقلائي إلى القول بفكرة الأحوال، وحاول أن يسوى بين الحال والصفة، وقال بمبدأ له خطره وهو: أن

(١) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠)، نقلا الدكتورين الخضيري وأبي ريدة.

(٢) راجع: أ/د حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية (ص ١٢٥ - ١٢٧).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢ / ٥١).

(٤) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، (ص ٩٩).

(٥) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠)، نقلا الدكتورين الخضيري وأبي ريدة.

(٦) انظر هنا: (ص ٣٣٤، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤).

(٧) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠ - ٣٢٢، ٣٦٣).

٥) وكان يرى لزوم مناظرة أهل البدع، وعدم السكوت عنهم، وأنه لو كان ابن كُلاب والمحاسبي وغيرهم من متكلمي أهل السنة قد ناظروا المبتدعة في أول الأمر وقطعوهما ما امتحن أحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة أهل السنة بمحتهم المشهورة بمحنة خلق القرآن، وأنه بسكوت متكلمي أهل السنة عن المناظرة قد أسلموا هؤلاء إلى خصومهم<sup>(٢)</sup>.

٦) ويرى بعض الدارسين لفكر الباقلاني أنه بعد دراسة فكره يتبين أن الخلاف الذي نجده بين الأشعري والباقلاني إنما هو خلاف في مسائل فرعية، وأمور لفظية، ولا شك أن الباقلاني قام بمجهود في زيادة إيضاح مذهب أستاذه، وتحديد بعض مفهوماته، بالإضافة إلى الردود القوية على سائر المخالفين، وأهم آثاره على المذهب الأشعري هو استخدامه أكثر للعقل مما جعل المذهب الأشعري على يديه يميل ناحية المعتزلة أكثر، وأهم نقاط الخلاف بين الأشعري والباقلاني هو قول الباقلاني بالأحوال التي قال بها أبو هاشم من قبل، وقول الباقلاني أن للقدرة الحادثة تأثيراً<sup>(٣)</sup>.

٧) أما كتابه الإنصاف فيصفه الشيخ الكوثري في مقدمته<sup>(٤)</sup> بأنه من أبداع ما برز للوجود من آثار للمتقدمين من المتكلمين في التفنن في التدليل على مباحثه، وللباقلاني مقدرة خارقة للعادة في تصيد الحجج من ثانيا الكتاب والسنة والآثار ضد مخاصميه، وأما من ناحية النضج العقلي فحدث عن البحر ولا حرج وإن كان لا يخلو من بعض تهويل وتشغيب في مغالبة الخصوم فيما يكاد أن يكون الخلاف فيه لفظياً، وقد ازداد مذهب الأشعري وضوحاً ببياناته النيرة، وللباقلاني عمل مشكور في التدليل على المسائل بأوضح الدلائل، وقد ابتكر في المذهب بعض آراء نظرية تعزى إليها كاستحالة بقاء العرض زمانين، وقوله في الحال، وقوله في صفة البقاء....

٨) ويعرف منهج تصنيف كتاب الإنصاف من عنوانه ((الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به))، وهو منهج تصنيف: (الضروري من العلم)، والتي سنجد لها امتداداً عند كثيرين بعده، وهو يؤكد على هذه الفكرة في المقدمة<sup>(٥)</sup>، ويرى أن أول واجب ليس هو النظر، بل معرفة الأوائل والمقدمات التي لا يتم النظر إلا بها في معرفة الله...، ثم يقدم إشارات سريعة في نظرية المعرفة، والتي تتحول من مجرد نظرية فلسفية إلى واجب ديني عند الباقلاني والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين، الذين يتفقون على وجوبه وإن اختلفوا في طريقه. ويخلو الكتاب من الأبواب أو التقسيم الظاهري الواضح، وربما قسم بعض كلامه إلى فصول أو مسائل، لكنه لا يخلو من الترتيب الكلامي التقليدي من البدء بمشكلة المعرفة فحدث العالم فوجود الله وصفاته والنبوات والسمعيات... إلخ بصفة عامة مع تقديم وتأخير فيها، ويبدو أن خلو الكتاب من الصناعة التصنيفية يرجع إلى أنه عبارة عن رسالة إلى بعض تلميذات المؤلف كما يتضح من المقدمة<sup>(٦)</sup>، ولا هذا لم يعن نفسه كثيراً في صناعة التصنيف، التي كانت في هذه الفترة (أواخر القرن الثالث) أرقى مما بدا عليه كتاب الإنصاف، وإن كان المنهج الكلامي الأشعري واضحاً عليه للغاية في طريقة الاستدلال والجواب وتوجيه الاعتراض.... إلخ.

٩) ولا يبعد عن هذا كثيراً كتابه الأكبر والأشهر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وإن كان قد ظهرت فيه الأبواب

(١) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢ / ٥١).

(٢) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، (ص ٩٩).

(٣) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٦٢).

(٤) الكوثري، مقدمة تحقيق كتاب الإنصاف للباقلاني، (ص ٦).

(٥) الباقلاني، الإنصاف، (ص ١٣).

(٦) الباقلاني، الإنصاف، (ص ١٣).

والفصول، ويذكر في مقدمته خطته أنه مسؤول في تصنيفه، وهي قريبة من الخطة التقليدية، يقول<sup>(١)</sup> رحمه الله: ((... أما بعد فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير... لعمل كتاب جامع مختصر مشتمل على ما يحتاج إليه في الكشف عن معنى العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه وضروب المعلومات وحقائق الموجودات وذكر الأدلة على حدث العالم وإثبات محدثه... وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته... وجواز إرساله الرسل...)) إلى هنا وهو متفق مع الخطة الشائعة التقليدية، لكنه يغير فيها بعد ذلك ((وجمل من الكلام على سائر أهل الملل المخالفين لأهل الإسلام... ونعقب ذلك بذكر أبواب الخلاف بين أهل الحق وأهل التجسيم والتشبيه وأهل القدر والاعتزال... وذكر جمل في مناقب الصحابة وأهل وفضائل الأئمة الأربعة))، أظن سيفصل بين ذكر عقيدة أهل السنة، وبين ذكر المسائل التي خالف فيها أهل الملل والنحل والفرق فيخصصهم بأبواب يتناول فيها الخلاف معهم على حدته، ثم يقول: ((ولن آلو جهدا فيما يميل إليه سيدنا الأمير من الاختصار وتحرير المعاني والأدلة والألفاظ سلوك طريق العون على تأمل ما أودعه هذا الكتاب، وإزالة الشكوك فيه والارتياح...))، وهي فكرة في منهج التصنيف الكلامي لم يتابع عليها إذا جرى من تناول الخلاف من الأشعرية بعده على ذكره في ثنايا المسائل.

(١٠) وهو يسير في كتابه هذا على طريقة الحوار الجدلي بطريقة (فإن قال قائل / قلنا / والدليل على ذلك)، ويبدأ الكتاب بنظرية المعرفة كما علمنا، ويذكر أنواع الأدلة الكلامية<sup>(٢)</sup> التي يستدل بها كالسير والتقسيم وقياس الشاهد على الغائب، وهو ما افتقدناه عند الإمام الحرمين مثلا رغم تأخره عنه، لكن من الواضح أن الصياغات العلمية لمثل هذه الأشياء كانت في بداياته، من ثم فإنه لا يعبر عنها بالصورة الواضحة التي نعرفها الآن فيقول<sup>(٣)</sup>: ((... فمنها أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد فيبطل الدليل على أحد القسمين فيقضى العقل على صحة ضده... ومنها أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد))، ومن الواضح هنا أن الصياغات العلمية لهذه الأشياء كان في دور التأسيس. وهو من هذه الجهة نص تاريخي مهم يمكن من خلاله رصد كيف كانت صورة الأفكار والصياغات الكلامية في أول تأسيس المذهب ثم كيف تطورت بعد ذلك.

(١١) والملاحظة المؤكدة التي يمكن استخلاصها من خلال عملي الباقلاني هنا أن منهج البحث الكلامي الجدلي قد طغى على منهج التصنيف، وهو يكتب كأنه يسجل مناظرة من مناظراته الشهيرة مع خصومه، بما يمكن القول معه أن أبا الحسن الأشعري الذي سبقه بنحو سبعين سنة كان أكثر إحكاما لمنهج التصنيف، كما أن أبا المعالي الجويني الذي يلحقه بنحو سبعين سنة أيضا كأنه قد أصاب منهج التصنيف الكلامي على يديه بما يشبه أن يكون طفرة إذا قورنت بصنعه التصنيفية بصنعة الباقلاني. ولا يرجع ذلك إلى طبيعة المرحلة نفسها فالحقيقة أن الأمر ليس كذلك، وإنما يرجع إلى طبيعة منهج تصنيف الباقلاني نفسه، فمعاصره عبد القاهر البغدادي الأشعري كان عنده منهج تصنيف واضح وصناعي ودقيق إلى حد بعيد، كما سيأتي في الأسطر القادمة.

(ب) منهج التصنيف في علم الكلام عند عبد القاهر البغدادي الأشعري (ت ٤٢٩ هـ): يعتبر عبد القاهر البغدادي

(ت ٤٢٩ هـ) أحد الرجال الذين انتصروا للمذهب الأشعري في القرن الخامس، وهو صاحب كتاب (الفرق بين الفرق)،

(١) الباقلاني، تمهيد الأوائل، (ص ٢٣-٢٤).

(٢) الباقلاني، تمهيد الأوائل، (ص ٣١-٣٣).

(٣) الباقلاني، تمهيد الأوائل، (ص ٣١-٣٢).

وكتاب أصول الدين، وقد مضى الحديث عن كتابه (الفرق بين الفرق) عند الحديث عن منهج الفرق الكلامية<sup>(١)</sup>، أما كتابه أصول الدين فمن خصائص منهجه على ما يذكر د/ بدوى<sup>(٢)</sup>:

(١) أنه يتميز بذكر الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، فالحاسة التاريخية المذهبية عنده واضحة، ويذكر دائماً المذاهب المختلفة بأسمائها، ويورد آراء أصحاب الآراء، ولهجته هنا موضوعية هادئة بعكس لهجته الحادة العنيفة في عرضه لسائر المذاهب المخالفة عدا مذهب أهل السنة في كتاب الفرق.

(٢) أما بخصوص منهجه في التصنيف، فالتبويب الذي التزمه عبد القاهر في أصول الدين منظم عقلي محكم، فقد ذكر فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين، وشرح كل أصل بخمس عشرة مسألة، وراح يبرر اتخاذ الرقم (١٥) أساساً للتقسيم والحصر، وتبعاً لهذا انقسم كتابه إلى (٢٢٥) مسألة في كل مسألة منها: المذهب والخلاف. وهذه الأصول الخمسة عشر تسير على الخطة التقليدية بصفة عامة، يقول<sup>(٣)</sup>: ((هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر أصلاً، من أصول الدين وشرحنا كل أصل منها بخمس عشرة مسألة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد وما يليق بها من مسائل النبوات والمعجزات وشروط الإمامة والزعامة من الأولياء وأهل الكرامة وأشرنا في كل مسألة منها إلى أصولها بالتحصيل دون تطويل، ليكون مجموعها للعالم تذكرة وللمتعلم تبصرة... وقد جاءت في الشريعة أحكام مرتبة على خمسة عشر من العدد وأجمعت الأمة على بعضها واختلفوا في بعضها، فمنها على اختلاف سن البلوغ لأنها عند الشافعي في الذكور والإناث خمس عشرة سنة بسني العرب... ومنها مدة أكثر الحيض عند الشافعي وفقهاء المدينة خمسة عشر يوماً لباليها... ومثل هذا كثير من أحكام الشريعة ولأجلها لم يكره تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصلاً، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسألة، فاشتمل الكتاب لأجل ذلك على مائتين وخمسة وعشرين مسألة في كل مسألة منها المذهب والخلاف، وأشرنا فيها إلى نصرته الحق بدليل يكشف عنه على الإيجاز من غير تطويل))، وهذه الأصول باختصار هي: (١- بيان الحقائق والعلوم... ٢- حدوث العالم... ٣- معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته. ٤- صفاته القائمة بذاته. ٥- أسمائه وأوصافه. ٦- عدله وحكمه. ٧- رسله وأنبياؤه. ٨- معجزات أنبيائه وكرامات رسله. ٩- أركان شريعة الإسلام. ١٠- معرفة أحكام التكليف في الأمر والنهي. ١١- معرفة أحكام العباد في المعاد. ١٢- بيان أصول الإيمان. ١٣- الإمامة. ١٤- معرفة أحكام العلماء والأئمة. ١٥- بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفجرة). وهو في أول كل أصل يذكر ترجمة المسائل الخمسة عشر المتفرع منه في فصل خاص أول الأصل. ولمنهج التصنيف السابق هذا فهو يمتاز عن الباقلاني مثلاً بتقسيماته الهندسية المحكمة، وعرضه الآراء المختلفة في المسألة الواحدة بإيجاز مجزئ، وقدرته على التقسيمات الدقيقة الهندسية راجعة إلى عقلية الرياضية الغدة.

(٣) والبغدادى مصدر أساسى فى معرفة آراء الطبقات الأولى من الأشاعرة لأنه أدرك ابن مجاهد والباقلاني وابن فورك وأبا إسحاق الإسفرايينى، كما امتاز بالدقة فى إيراد مذاهبهم، واستيفاء أوجه آرائهم، خصوصاً أنه ينقل عن كتب قد ضاعت. (٤) لكن من الصعوبة بمكان فصل رأى البغدادى عن رأى شيوخ المذهب، فهو عادة يستخدم عندنا وأصحابنا للدلالة على آراء شيوخ المذهب ورأيه هو رأيهم، ولهذا فمن الصعب جداً عرض مذهبه الخاص الذى انفرد به دون أصحابه

(١) انظر هنا: (ص ٣٥٥).

(٢) أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٧١-٦٧٤).

(٣) عبد القاهر البغدادى، أصول الدين (ص ١-٣).

من الأشاعرة، ولهذا يمكن القول بأنه كان عارضا لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكرا أصيلا - بحسب رأى الدكتور بدوى أيضا - ولهذا نجد عنده أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة وذلك فى القسم الأخير من الفرق، وهو يتفق تماما مع كتابه أصول الدين، بما يمكن أن نعهده بمثابة تجريد له.

٥) ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره د/ بدوى أن أسلوب البغدادى سهل واضح، لا يشوبه تعقيد، يأخذ الصبغة التقريرية إلى أبعد حد ممكن، كما أن فى منهجه الكلامى يسير على منهج الأشعرية التقليدى الذى سبق بيانه.

ج- منهج التصنيف فى علم الكلام الأشعرى برسم أهل الحديث عند البيهقى (ت ٤٥٨ هـ): يحدد لنا البيهقى وبوضوح موقفه حين يقول: ((وأنا على رسم أهل الحديث أحب إيراد ما أحتاج إليه من المسانيد والحكايات بأسانيدها والاقتصار على ما لا يغلب على القلب كونه كذبا))<sup>(١)</sup>، وهذا الموقف الحديثى واضح للغاية فى مؤلفات البيهقى المتنوعة التى تناول فيها بعض الموضوعات الداخلة فى علم العقيدة أو علم الكلام، مثل شعب الإيمان، أو الأسماء والصفات، أو الاعتقاد الذى ألقه بعد الأسماء والصفات<sup>(٢)</sup>، وغيرها التى يلتزم فيها دائما بالموقف النقلى، والسمة الأساسية لمنهج التصنيف هذا الاعتماد على إيراد الأدلة النقلية بأسانيدها، والاهتمام بالسنة النبوية والآثار المروية.

١) أما فى كتابه شعب الإيمان: فقد تقدم نص كلامه فى مقدمته<sup>(٣)</sup>، ومنها يعلم أنه أراد ((تصنيف كتاب جامع لأصل الإيمان وفروعه وما جاء من الأخبار فى بيانه... فوجدت الحليمى رحمتنا الله وإياه أورد فى كتاب المنهاج المصنّف فى بيان شعب الإيمان المشار إليها فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حقيقة كل واحدة من شعبه، وبيان ما يحتاج إليه مستعمله من فروضه وسننه وأدبه، إلا أنه رضى الله عنه اقتصر فى ذلك على ذكر المتون وحذف الأسانيد تحريبا للاختصار، وأنا على رسم أهل الحديث أحب إيراد ما أحتاج إليه من المسانيد والحكايات بأسانيدها والاقتصار على ما لا يغلب على القلب كونه كذبا)) إلى آخر كلامه، وهو من أكبر كتبه فى موضوعات العقيدة (٨ مج) وبناه من أوله إلى آخره على موقف نقلى محض، وأول حديث فيه والذى سيعتبره محور الكتاب هو حديث ((الإيمان بضع وستون أو سبعون شعبة فأرفعها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان))، وكأنه سيمضى فى بقية الكتاب شارحا لهذا الحديث الشريف.

٢) وأما كتابه الأسماء والصفات: فكما هو واضح من اسمه فقد خصه البيهقى لقضية الأسماء والصفات فحسب دون بقية موضوعات علم العقيدة، وموقفه فيها موقف نقلى محض رافض لكل ما حدث فى هذه القضية من بدع كلامية، ولهذا يقول فى صدره<sup>(٤)</sup>: ((كتاب أسماء الله جل ثناؤه وصفاته التى دل كتاب الله تعالى على إثباتها، أو دلت عليه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو دل عليه إجماع سلف هذه الأمة قبل وقوع الفرقة وظهور البدعة))، من ثم فقد حسم البيهقى بوضوح اتجاهه من ناحية منهج البحث أو منهج التصنيف، وليتبنى موقفا نقليا محضا يبدأ دائما بدلالة الكتاب والسنة وإجماع الأمة، مسندا كل الأحاديث والآثار التى يذكرها، معتمدا اعتمادا كليا على طرائق الفقهاء وأهل اللغة والأصوليين فى استثمار المعانى من النصوص الشرعية، وطريقته فى تراجم أبوابه هى طريقة المحدثين (باب ما جاء فى صفة كذا، أو باب إثبات صفة كذا)، وليس طريقة المتكلمين (الكلام فى كذا).

(١) البيهقى، شعب الإيمان، (٢٨/١-٢٩) باختصار.

(٢) البيهقى، الاعتقاد، (ص ٣٨).

(٣) انظر هنا: (ص ٥٤).

(٤) البيهقى، الأسماء والصفات، (ص ٣).

(٣) وفي كتابه الاعتقاد: وإن كان يجري على الخطأ التقليدية لعلم الكلام (وجوب النظر - الإلهيات - النبوات والكرامات - السمعيات - الإمامة والصحابة) فإنه دائماً يبدأ من الدليل النقلي ويورد أسانيد الأحاديث والأخبار التي يستدل لها أولاً، ثم يأخذ في بيان معناها ملتزماً مذهب السلف دائماً في الإيمان بكل ما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ولو كانت من أحاديث الآحاد، وإمرارها كما جاءت بلا تشبيه ولا تعطيل ولا تكييف. وحتى عندما يبدأ كتابه الاعتقاد مثلاً<sup>(١)</sup> بباب أول ما يجب على العاقل البالغ معرفته والإقرار به، يقول: ((قال الله جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم {فاعلم أنه لا إله إلا الله}، وقال له ولأمته {فاعلموا أن الله مولاكم}... ودلت السنة على مثل ما دل عليه الكتاب)) ثم أخذ برواية بعض الأخبار في هذا المعنى، إذن هو يبدأ بمسألة وجوب المعرفة التي يبدأ بها المتكلمون دائماً، لكنه يتخذ فيها موقفاً سمعياً محضاً، وليس موقفاً عقلياً كما يفعل المتكلمون، ومن ثم لن نجد عنده مباحث المعرفة والنظر التي نجدها عندهم، ثم يشرع بعد ذلك في تناول الأبواب التي يتناولها المتكلمون عادة كحدوث العالم وأن محدثه إله واحد...، ومباحث الأسماء والصفات... إلخ، والملاحظة الأولى في تراجمه أنه لا يسير على طريقة المتكلمين في تراجعهم (الكلام في كذا)، بل على طريقة المحدثين (باب ذكر كذا وكذا، أو باب القول في كذا)، وهو في كل أبوابه ملتزم بالموقف النقلي الواضح، ودائماً الأبواب مصدرية بالآيات الكريمة فالأحاديث الشريفة الواردة فيها، ثم بيان وجه الدلالة منها بطريقة سلسلة وواضحة يندر فيها للغاية استخدام اللغة الكلامية الفنية الاصطلاحية حتى عندما يلجأ إلى استخدام الطرق العقلية<sup>(٢)</sup>. وهو في الجميع ملتزم بمذهب أهل الحديث خاصة في باب الصفات فيقول مثلاً<sup>(٣)</sup>: ((باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين والعين: وهذه صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها، ولا نكيفها...))، ويؤكد ذلك بقوله<sup>(٤)</sup>: ((ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، وقبوله من جهة التوقيف واجب والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز)).

(٤) والشيخ الأشعري عنده هو على بن إسماعيل فحسب، وليس شيخنا ولا إمامنا، ولا صاحب المذهب، ولا يكاد يذكر كلامه إلا المرة بعد المرة، بخلاف استدلاله بكلام الشافعي فلا تكاد تمر مسألة مما هو بصدده من موضوعات العقيدة إلا وتجده يخف إلى الاستشهاد بكلام الشافعي ما لم يسرع بمثله إلى كلام الأشعري<sup>(٥)</sup>، كما يهتم بالنقل عن سائر أئمة المسلمين خاصة في طبقة الصحابة والتابعين ومن بعدهم كالإمام أبي حنيفة والإمام مالك وانتهاء بالإمام أحمد وغيرهم من الأئمة كما فعل مثلاً في قضية خلق القرآن والاستواء على العرش<sup>(٦)</sup>، وكل قصده وغايته هو إثبات مذهب أهل الحديث، ولا يعنى نفسه غالباً بمذاهب غيرهم من المتكلمين، وإن كان فيشير إشارة سريعة لبطلان مذهبهم كما فعل مسألة في إبطال مذهب الجهمية في الصفات أنه تعالى بذاته في كل مكان<sup>(٧)</sup>.

(١) البيهقي، الاعتقاد، (ص ٤).

(٢) البيهقي، الاعتقاد، (ص ٢٢، ٣٢-٣٣ مثلاً).

(٣) البيهقي، الاعتقاد، (ص ٢٩).

(٤) البيهقي، الاعتقاد، (ص ٤٣).

(٥) البيهقي، الاعتقاد، (ص ٢٢، ٣٣، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٥٣ مثلاً).

(٦) البيهقي، الاعتقاد، (ص ٣٢-٤٤).

(٧) البيهقي، الاعتقاد، (ص ٤٢-٤٣).

د- منهج التصنيف في علم الكلام برسم الفقهاء من الأشعرية: وهو ما نجده عند العديد من كبار الفقهاء في المذاهب الأربعة المتبعة عند أهل السنة، والذين كانت لهم إسهامات مؤثرة في علم العقيدة، فمن هؤلاء من غير الأشعرية الإمام الطحاوي الحنفي (ت ٣٣١ هـ)<sup>(١)</sup>، والإمام ابن أبي زيد القيرواني المالكي صاحب الرسالة، والقاضي عبد الوهاب المالكي (ت ٤٢٢ هـ)، وأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، وأبي سعد المتولي (ت ٤٧٨ هـ) الشافعيين، وقياسا على قول البيهقي أنه على رسم أهل الحديث يمكننا القول بأن هؤلاء الخمسة ومن نحا نحوهم كانوا على رسم الفقهاء، وإن كنا نجد الشيخ أبا سعد المتولي يميل جهة المتكلمين أكثر من الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ولكن موقفه النقلي واضح وصریح، وهي السمة الأساسية التي يمكن أن نلاحظها عند هؤلاء المصنفين في علم الكلام، وهم برسم الفقهاء، وهي الاقتراب أكثر من أدلة الشرع، والاعتماد بصورة واضحة عليه، وقبول الأدلة العقلية في ضوءها، وليس العكس الذي ربما نجده عند بعض المتكلمين والذين تغلب عليهم الصنعة العقلية، كما نجدهم يستعملون في مواضع عديدة أصول الفقه في مجرى الاستدلال الكلامي، تلك أهم السمات التي يشترك فيها الذين هم برسم الفقهاء مع الذين هم برسم أهل الحديث، وإن كان من هم برسم أهل الحديث أكثر اعتمادا على ما ورد في السنة النبوية، بحكم عنايتهم برواية الحديث، ومن هم برسم الفقهاء أكثر اعتمادا على أصول الفقه أداتهم الأساسية في الاستدلال واستنباط المعاني من الأدلة النقلية. وهناك ملاحظة مشتركة بين هؤلاء - عدا الطحاوي وابن أبي زيد - الذين هم برسم الفقهاء ممن صنف في علم الكلام: أن ثلاثتهم أمضوا أهم فترات حياتهم العلمية ببغداد، عاصمة الخلافة في ذلك الوقت، والتي احتضنت العلوم النقلية واللغوية بصورة أقوى من العلوم العقلية التي كانت أكثر انتشارا في بلاد ما وراء النهر وبلاد فارس.

(١) فأما الإمام ابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦ هـ)<sup>(٢)</sup>: فبالإضافة إلى مباحث العقيدة التي ضمنها رسالته الشهيرة، فقد كانت له جهود أخرى في مجال العقيدة فله رسالة في الرد على القدرية، ومناقضة رسالة البغدادي المعتزلي وغيرها<sup>(٣)</sup>، وأثره الأهم والأشهر هو الرسالة المنسوبة إليه والمسماة بـ ((باكورة السعد وزبدة المذهب))، والتي ضمنها ((... جملة مختصرة من واجب أمور الديانة، مما تنطق به الألسنة، وتعتقده القلوب، وتعمله الجوارح... وجمل من أصول الفقه وفنونه على مذهب الإمام مالك بن أنس وطريقته))، وقد خاطب به ابن أبي زيد الولدان، ومقصوده أن يتعلموه كما يتعلمون حروف القرآن، ((ليسبق إلى قلوبهم من فهم دين الله، وشرائعه ما ترجى لهم بركته، وتحمد لهم عاقبته))<sup>(٤)</sup>، وقد شرع في أول باب من أبوابها في مسائل العقيدة، وهو ((باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات))، ومنذ أن ظهرت

(١) لقد كان الطحاوي وجهوده العلمية المتنوعة فقها وحديثا وعقيدة محل عناية العديد من الباحثين في أطروحاتهم الأكاديمية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) هناك بعض الرسائل التي تناولت جهوده في مجال العقيدة منها: - عارف أي تكين، عقائد أبوجعفر الطحاوي ومكانته في عقيدة السلف، جامعة أتاتورك (تركيا)، دكتوراه، ١٩٨١ م. - عبد الله بن صالح بن محمد المشيقح، مسائل العقيدة في كتاب "مشكل الآثار" للإمام الطحاوي: عرض ودراسة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، ١٤١١ هـ. وقد جرى الحديث في مواضع عدة عن الإمام الطحاوي ومنته الشهيرة بالعقيدة الطحاوية، وإن كنا لم نتكلم عنه هنا بالتفصيل نظرا لكون محل البحث في هذا الموضوع عن الأشعرية، كما لن نتناوله في حديثنا عن منهج الماتريدي، والذي يبدأ الكلام فيه بأبي منصور الماتريدي، والطحاوي غير داخل فيهم من ناحية مصطلح الماتريدي، وإنما كان يمثل الاتجاه الحنفي الأصيل الذي بنى الماتريدي عليه.

(٢) كان ابن أبي زيد القيرواني حياته وجهوده العلمية - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - محل عناية بعض الباحثين، فمن هؤلاء: - الهادي الدرقاش، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني: حياته وآثاره وكتاب النوادر والزيادات، جامعة القيروان، دكتوراه، ١٤٠٩ هـ. - محيي الدين سليمان إمام، ابن أبي زيد القيرواني: عقيدته وموقفه من الفرق ومقاومته للبدع، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤٢٣ هـ. كما خصه أ/د أحمد محمد نور سيف في دراسته الإضافية التي قدم بها لتحقيقه لشرح عقيدة ابن أبي زيد للقاضي عبد الوهاب بالبحث الأول من الدراسة عرّف فيه بابن أبي زيد وكتابته الرسالة التي ضمنها عقيدته المشهورة (ص ٢١ - ٤٢).

(٣) القاضي عياض، ترتيب المدارك، (٢١٨/٦)، نقلا عن: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ٢٦).

(٤) ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة (ص ٤).

هذه الرسالة ذاع صيتها وعم نشرها البلاد، وإلى يومنا هذا، وهي أحد خمسة كتب عكف عليها المالكيون شرقاً وغرباً، وهو يلي في الشهرة بمذهب المالكية الموطأ والمدونة، ولا أدل على ذلك من كثرة الشروح والتقييدات عليها<sup>(١)</sup>. وأثرها ممتد إلى يومنا هذا حيث ما زالت رسالته تدرس بمعاهد العلم الشرعي ببلاد الإسلام شرقاً وغرباً، وسيأتي بيان سلسلة العقيدة في الأسطر التالية من طريق القاضي عبد الوهاب عن شيخه الباقلاني عن شيخه ابن أبي زيد، مما يوضح أن ابن أبي زيد كان أحد مصادر الباقلاني، عندما قام بمناصرة مذهب أهل السنة، ومما يؤكد أشعرية ابن أبي زيد أن ابن عساكر ذكره في تبيين كذب المفتري فقال عنه: ((ومن الشيوخ المتأخرين المشاهير أبو محمد بن أبي زيد، وشهرته تغني عن ذكر فضله، وكان يلقب بمالك الصغير... وخاطبه من بغداد رجل معتزلي يرغب في مذهب الاعتزال ويقول له: إنه مذهب مالك وأصحابه، فجوابه بجواب من وقف عليه علم أنه كان نهاية في علم الأصول...))<sup>(٢)</sup>. ولا يتجاوز كلام ابن أبي زيد في العقيدة أن يكون باباً لطيفاً لا يتجاوز حجمه حجم العقيدة الطحاوية، ويشبهها تماماً في سعة التأثير وامتداده زماناً ومكاناً، وفي أسلوب الكتابة السردية التقريرية لمسائل العقيدة على مذهب أهل السنة مسألة تلو مسألة، مع مراعاة مستوى المخاطب، وتصريح المصنف بأن رسالته مخاطب به الولدان فإنها بذلك معدودة من متون المبتدئين، ويكاد هذا الباب يخلو من المصطلحات الفلسفية والمنطقية ومن القضايا الكلامية المعقدة، ويقتصر فحسب على أمهات المسائل.

٢) وأما القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢ هـ)<sup>(٣)</sup>: فهو شيخ المالكية في وقته، وهو بغدادي المولد والنشأة وبها نبغ واشتهر، ثم رحل إلى مصر في آخر عمره فتوفي بها، وبالإضافة إلى موضعه من مذهب المالكية كفقيه من كبارهم، فإنه أيضاً تلقى عقيدة أهل السنة والجماعة من القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، وفي ذلك يقول: ((صحبت الأبهري، وتفقهت مع أبي الحسن ابن القصار، وأبي القاسم ابن الجلاب، والذي فتح أفواهاً وجعلنا نتكلم أبو بكر بن الطيب (يعني الباقلاني)...))<sup>(٤)</sup>، ويبدو أنه كانت له مجالس للنظر وعلم الكلام ببغداد حيث يقول الشيخ أبو إسحاق الشيرازي الفقيه الشافعي الكبير: ((أدركته، وسمعت كلامه في النظر))<sup>(٥)</sup>، ويؤكد ابن بسام على أنه جمع بين ((لسان الكنانى (يعنى اللسان العربى) ونظر اليونانى))<sup>(٦)</sup>.

والحقيقة أن صلة هذين الإمامين المالكيين - ابن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب - بمذهب أهل السنة والأشعرية على وجه الخصوص صلة وثيقة، فالباقلاني أخذ عن الأول، وأخذ عنه الثاني، واعتمد عليه في شرحه لعقيدة رسالة ابن أبي زيد<sup>(٧)</sup>، مما يعنى أن سلسلة عقيدة أهل السنة والجماعة من خلال هذه الطريق تمضى هكذا: القاضي عبد الوهاب عن الباقلاني عن ابن مجاهد عن الأشعري، والقاضي عبد الوهاب عن الباقلاني عن ابن أبي زيد عن شيوخه من أئمة المالكية عن شيوخهم عن الإمام مالك بن أنس<sup>(٨)</sup>. ومن هنا يظهر المزيد من الأهمية لرسالة القيرواني، كما تظهر العلاقات الممتدة بين

(١) للتوسع انظر: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ٢١-٤٢).

(٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري (ص ١٠٠-١٠١)، وانظر: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ١١٥-١١٦).

(٣) للتوسع بخصوص القاضي عبد الوهاب البغدادي حياته وشرحه للرسالة وآرائه العقيدية، انظر: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ٤٣-١٢٥).

(٤) ابن فرحون، الديباج المذهب، (ص ١٥٩).

(٥) أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء (ص ١٧٠).

(٦) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الذخيرة (٥١٥/٤/٢) نقلاً عن: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ٤٨).

(٧) أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ١٠٤-١٠٥).

(٨) وهناك بعض مصادر تذكر أنه كانت بين ابن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب مكاتبات، ولا تذكر لقاتهما، راجع: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح



أئمة أهل السنة والجماعة، ومع كونه يأتي في الطبقة الثالثة من الأشعرية، إلا أن هذا المصطلح لا يظهر على الإطلاق عنده، بل ولا يظهر اسم الشيخ أبي الحسن الأشعري صريحاً إلا في موضع واحد<sup>(١)</sup>، وإنما هو يتكلم فحسب عن عقيدة أهل السنة، ويظهر هذا التعبير (أهل السنة) صريحاً عنده في العديد من المواضع.

وقد كان القاضي عبد الوهاب يتمتع بملكة القدرة على نصره مذهبه والذود عنه، وهذه القدرة وإن كان قد فاز به الجانب الفقهي لمذهب الإمام مالك، فإن الجانب العقدي له كمذهب إمام من أئمة أهل السنة قد ناله جانب لا بأس به منها من خلال شرحه لعقيدة ابن أبي زيد في كتاب الرسالة، وفي القدرة على النصر تلك يحدثننا شيخه الباقلاني نفسه فيقول مخاطباً تلميذه الآخر أبا عمران الفاسي وكان يعجبه حفظه: ((لو اجتمعت في مدرستي أنت وعبد الوهاب - وكان إذ ذاك بالموصل - لاجتمع فيها علم مالك، أنت تحفظه، وهو ينصره، لو رآكما مالك لسرَّ بكما))<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن القاضي عبد الوهاب يقدم لنا خطاباً عقدياً إسلامياً أصيلاً، تمثل فيه نضج الفكر الإسلامي العقدي المعتمد على الكتاب والسنة وأدواتهما الخاصة بهما في الفهم والاستنباط من العقل - المتحرر من أسر ثقافة الغير - الاعتماد على العربية وأصول الفقه، ملتزماً بالموقف السني الكلامي ومنافحاً عنه، مع امتلاك القدرة على استعمال تلك الأدوات ببراعة في مجال المباحث العقدية، ورغم أن الكتاب الذي شرحه القاضي عبد الوهاب وهو الرسالة لابن أبي زيد القيرواني موجه بالأصالة إلى صغار الطلبة، وكان هذا قيماً مانعاً للقاضي لعبد الوهاب من التوسع مما حال دون أن يستوعب العمل كل قدرات القاضي عبد الوهاب الكلامية، إلا أن الكتاب يقدم نموذجاً ممتازاً لهذه الخطاب العقدي السني الإسلامي الناضج يمكن أن يبنى عليه ويعاد إحيائه، بعد أن تم إجهاضه - إن صح التعبير - من خلال النموذج الكلامي السني العقلي الذي مال متكلمو أهل السنة من الأشاعرة إليه شيئاً فشيئاً، رامين إلى إثبات عقيدة أهل السنة بأسلوب عقلي محض. وهذه الميزة يتفوق فيها عمل القاضي عبد الوهاب على النماذج الأخرى التي تعرض لها البحث لمن هم برسم الفقهاء.

وإن كنا هنا لسنا في معرض المقارنة بين النموذجين، لكننا نرى أن الخطاب العقدي السني بحاجة إلى النموذجين معاً، هذا النموذج الذي قدمه متأخرو الأشاعرة لمخاطبة غير المسلمين والفلاسفة وأهل العلوم العقلية، والنموذج الذي قدمه القاضي عبد الوهاب لمخاطبة الإسلاميين وأهل العلم من الفقهاء والمفسرين ونحوهم ممن هم ليسوا متخصصين في علم الكلام، وهذا يفسر لنا ندرة تعرض القاضي عبد الوهاب للفرق والملل غير الإسلامية كالفلاسفة والنصارى واليهود، في مقابل الفرق الإسلامية التي تعرض<sup>(٣)</sup>، كما يفسر لنا تمسك القاضي بنموذجه هذا وعدم حيدته عنه، بحيث إنه متى جره

عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ٥٦) نقلاً عن معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان لأبي زيد الدبائغ (١١٣/٣) وغيره، ذاكراً أن ابن أبي زيد وصله القاضي عبد الوهاب بألف دينار لما بلغه إقباله، فكافأه القاضي عبد الوهاب بشرح الرسالة.

وهذا الذي ذكّر محل نظر، فقد عاش القاضي عبد الوهاب في الفترة من (٣٦٢ هـ - ٤٢٢ هـ) بينما عاش ابن أبي زيد (٣١٠ هـ - ٣٨٦ هـ)، فيكون للقاضي عند وفاته (٢٤) عاماً تقريباً، ولم يكن والده قد توفي بعد حيث توفي (٣٩١ هـ)، وقد ترك لابنه القاضي عبد الوهاب - كما في ترتيب المدارك (٢٢٣/٧)، نقلاً عن أ/د أحمد نور سيف (ص ٥١) - داراً ومالاً أنفق على طلبه العلم حتى أملق خاصة مع ما تعرضت له بغداد من فتن وغلاء، فيكون إملاقه بعد وفاة ابن أبي زيد بسنوات. من ثم فإن القصة المذكورة في معالم الإيمان وغيرها في سبب قيام القاضي عبد الوهاب بشرح رسالة ابن أبي زيد لا تتسق مع مجمل ترجمة القاضي عبد الوهاب (راجع أ/د أحمد نور سيف، المصدر السابق نفسه ص ٤٦، ٥١)، وإن كنا لا نستبعد بصفة عامة وجود ثمة علاقة ومراسلات بين عالم مالكي شاب من بغداد، وبين شيخ المذهب في وقته بالقيروان.

(١) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ١٦٠).

(٢) القاضي عياض، ترتيب المدارك (٢٤٦/٧)، نقلاً عن: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب البغدادي، (ص ٤٩).

(٣) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، راجع مثلاً بخصوص غير الإسلاميين: (ص ١٥٠، ٢٠٢، ٢١٠)، وبخصوص الإسلاميين كالمعتزلة التي تعد أكثر فرقة تعرض لها، والقدرية (١٤٨، ١٧٠، ٢٠١)، ويمكن من خلال فهرس الفرق والجماعات الذي قدمه أ/د أحمد نور سيف، (ص ٤٦٥ - ٤٦٦) الوقوف على هذه الظاهرة بالتفصيل.

البحث إلى أمور عقلية أو جدلية محضة أحال على المطولات الكلامية وعلى كتب شيخه الباقلاني ولم يستطرد هو إليها<sup>(١)</sup>، رغم أنه يميل دائماً إلى بسط العبارة والإطناب في البحث وبما لا يخرج عن نموذج الكلامي الذي يريد تقديمه، وإن كان لا يخلو كلامه من أدلة عقلية وفي كل مسألة، ولكنه يقرها بطريقة واضحة وبسيطة وغير اصطلاحية قدر الإمكان، مما قد يدفعه إلى الإطالة في تقريرها كما فعل في أدلة صفة الكلام<sup>(٢)</sup>.

نستطيع مما مضى أن نقف على أهم خصيصة من خصائص التصنيف الكلامي عند القاضي عبد الوهاب وهي: التأكيد على منهج القرآن في الاستدلال، والالتزام بما ورد في النص، والإيمان بالأخبار كما وردت، وتقديم النقل على العقل<sup>(٣)</sup>، والعناية بأدلة السنة النبوية والإفاضة في ذكرها في بعض الأحيان كما فعل في مسألة القدر مثلاً<sup>(٤)</sup>، والعناية الخاصة بالأخبار المتواترة<sup>(٥)</sup>، والعناية بالإجماع والاستدلال به في مواضع عديدة<sup>(٦)</sup>، والحرص على اتساق الاختيار الكلامي مع العلوم الإسلامية الأخرى كالتفسير فلا يخرج الاختيار الكلامي عما أجمع عليه المفسرون مثلاً<sup>(٧)</sup>، كما تظهر عنده العربية كموقف كلامي<sup>(٨)</sup>.

وقد أشار القاضي عبد الوهاب بوضوح واختصار إلى منهجه في التصنيف في مقدمته<sup>(٩)</sup> حيث يقول: ((... ما كان من مسألة خلاف في الأصول بين أهل الملة ذكرنا فيها بعض الحجاج من الكتاب والسنة وأدلة العقول، مما يبين عن صحة مذهب أهل السنة وأئمة العلماء، وبطلان مذاهب البدعة وأهل الضلال، وما كان من أصل لا خلاف فيه بين الأمة أوأنا إلى نكتة في بيانه تكشف عن معناه دون استيفاء جميع ما في بابه...)).

٣) وأما الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابه الإشارة إلى أهل الحق فإنه وإن كان يسير على الخطة التقليدية لعلم الكلام (وجوب النظر - حدوث العالم - الإلهيات - السمعيات - الصحابة) ويلاحظ أنه تناول فضل الصحابة وترتيبهم من هذه الحثيثة، وجوب توقيهم والكف عما شجر بينهم، ولم يتعرض لمسألة الإمامة، إلا أنه لا يجري على رسم المتكلمين في تراجم الأبواب (الكلام في كذا) بل يبدأ كل مسألة بقوله: (فمن ذلك أنهم يعتقدون كذا، ثم يعتقدون كذا) وهكذا ينتقل من مسألة إلى أخرى مستفتحا لها بهذه العبارة أو نحوها، وقد بين قصده من الكتاب في المقدمة بقوله<sup>(١٠)</sup>: ((... فإنني لما رأيت قوما ينتحلون العلم وينسبون إليه، وهم من جهلهم لا يدرون ما هم عليه، ينسبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه، ولا في كتاب يجدونه لينفروا قلوب العامة من الميل إليهم، ويأمرونهم أبدا بتكفيرهم ولعنهم، أحبت أن أشير إلى بطلان ما ينسب إليهم بما أذكره من اعتقادهم))، فالكتاب أقامه في الأساس لنصرة الأشعرية وهو حلقة من حلقات النزاع الذي وقع في هذه

(١) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ١٦١، ٢٥٦، ٢٦٢ مثلاً) .

(٢) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ١٩٠ - ١٩٩) .

(٣) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ١٦٥، ١٧٤، ٢١٦، ٢٢١) .

(٤) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ٢٠٠ - ٢٣١) .

(٥) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ٢٦٦، ٢٨٥، ٣١٤) .

(٦) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (انظر مثلاً: ٢٢٤، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦٠) .

(٧) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ٣٧٠) .

(٨) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (انظر مثلاً: ٢٧٦، ٢٨٣) .

(٩) القاضي عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبي زيد، (ص ١٣٩) .

(١٠) الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ١٠٨) .

الفترة بين الحنابلة والأشعرية كما أكد على ذلك محققه<sup>(١)</sup>، ومع هذا فهو يجرى على طريقة المتقدمين من الاعتماد بصورة جلية على الدليل الثقلي، من ثم لا يتناول مسائل نظرية المعرفة ووجوب النظر العقلي ومعناه ووسائله التي نجدها عند المتكلمين، بل يقوم باستخدام طرائق الفقهاء المتقدمين في استنباط المعاني وتقرير وجه دلالة النصوص عليها، مع استعمال الأقيسة العقلية الواضحة والقرينة الفهم<sup>(٢)</sup>، ودون تعقيدات فيية كلامية أو حتى أصول فقهية، كما يندر استعماله للمصطلحات الفلسفية إلا ما اشتد شيوعه منها. ونظرا للظروف التي أحاطت بتأليفه فقد حصر غالبا ذكر الخلاف والرد على المعارضين باختصار وإيجاز في المعتزلة والمشبهة فيما خالفوا فيه أهل السنة، مؤكدا<sup>(٣)</sup> على أن غرضه الإشارة إلى مذهب أهل الحق دون الرد على المخالف، كما اهتم في موضع خاص بالدفاع عن الأشعرية<sup>(٤)</sup>، وإذا كنا نجد من هم برسم المتكلمين إذا صنفوا في الفقه وأصوله كإمام الحرمين والغزالي ربما استوردوا إلى علم الكلام لأقل مناسبة، فكذلك يفعل أبو إسحاق الشيرازي فربما غلبت عليه صناعة الفقه فيستورد إليها لأقل مناسبة بذكر بعض الأصول والفروع الفقهية<sup>(٥)</sup>. وهو يجرى على طريقة المتقدمين في إثبات الصفات كما جاءت لا كيفية ولا تشبيه ولا تعطيل، ويرى أنه لا يلجأ إلى التأويل إلا لضرورة، كما فعل في الاستواء<sup>(٦)</sup> حيث قال: ((ثم يعتقدون أن الله عز وجل مستو على العرش... ومنهم من قال المراد به العلو... وتأويلهم في ذلك كثير، وكلامهم في ذلك يطول، والواجب من ذلك أن نفى عنه ما يؤدي إلى حدوث الرب عز وجل ثم لا نطالب بما عدا ذلك، كما أنا نعتقد أن الله شيء موجود موصوف بصفاته، ثم نفى عنه ما يؤدي إلى حدوثه... ثم لا نطالب بما عدا ذلك))، لكنه ينبه<sup>(٧)</sup> على أن من الناس من غرضه من نفى التأويل بقاؤهم على التشبيه، فإن لم يقولوا بالتأويل ونفوا التشبيه لم يطالبوا بغيره، ولم يجب عليهم أكثر من ذلك، قال: ((لأن الذي أحوجنا ويدعوننا إلى التأويل قول المخالف: لا أدري ولا أتأول، أنا أحمل هذا الاستواء على الظاهر، ولا أدري هل هو استقرار أو غير استقرار... وذلك يؤدي إلى كفره... لأن حمل هذه الآيات والأخبار التي ظاهرها التشبيه على ظاهرها إنما تصح بعد نفى التشبيه، وهو أن يعتقد أن هذا الاستواء ليس بجلوس ولا استقرار ولا ملاصقة، ثم بعد ذلك هو مخير إن شاء تأول وإن شاء حمله على الظاهر)).

٤) أما الإمام أبو سعد المتولي الشافعي (ت ٤٧٨ هـ)<sup>(٨)</sup> صاحب الغنية في أصول الدين، فإن سبب قيامه بتأليف كتابه يأتي استجابة منه للواقع الذي رأى فيه مشكلات وجب عليه كعالم مواجهتها بالتصنيف، فيقول<sup>(٩)</sup> بعد الديباجة: ((... إنني لما رأيت ظهور البدع والضلالات، وكثرة اختلاف المقالات أحببت أن أتقرب إلى الله تعالى ذكره وجلت قدرته بإظهار الحق من بين المقالات المختلفة، وكشف تمويه الملحدة والمشبهة، متحريا بذلك جزيل الثواب، ومستغنيا به على إيمانه))، فالاستجابة للواقع والتفاعل معه، والوعي بدور علم الكلام في مواجهة ما يظهر من بدع وضلالات وشبه هو الدافع الأول

(١) أ/د الجليند، مقدمة تحقيق كتاب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ٢ - ٤، ١٢-١٣).

(٢) الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ١١٤).

(٣) الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ١٢٩).

(٤) الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ١٩١ - ٢٠٠).

(٥) الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ١١٠، ١٤٨).

(٦) الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ١٥٠ - ١٥٩).

(٧) الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، (ص ١٦٢ - ١٦٣).

(٨) كان المتولي أحد كبار فقهاء الشافعية من أصحاب الوجوه في المذهب، وله كتاب تنمة الإبانة، ويعتبر من مصادر المذهب الشافعي المهمة، انظر ترجمته في: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (١٠٦/٥ - ١٠٨).

(٩) الشيخ أبو سعد المتولي، الغنية في أصول الدين، (ص ٤٩).

لأبي سعد المتولى للتصنيف في علم الكلام.

ويبنى المتولى بعد ذلك منهجه في التصنيف على التخفيف والاختصار والعناية بالمقدمات فيقول<sup>(١)</sup>: ((وقدمت عليه فصولا لا بد من معرفتها، وآثرت في ذلك التخفيف واجتنبت التطويل))، أما الفصول التي يرى تقديمها ففي ذكر بعض المصطلحات الأساسية وفي نظرية المعرفة<sup>(٢)</sup>. أما عن خطته الكلامية فيصير على الخطة التقليدية (حدوث العالم - ثبوت الصانع وصفاته - النبوات - السمعيات - الإمامة والصحابة)، ولا يقدم المتولى جديدا بخصوص الخطة.

ومن السمات الأساسية للمنهج التصنيفي الكلامي عنده: الانحياز للسمع والنقل حيث يقول<sup>(٣)</sup>: ((لا واجب عند أهل الحق إلا من جهة الشرع والسمع)) ويؤكد على ذلك مرة أخرى<sup>(٤)</sup>، وموقفه الكلامي نقلي في الغالب الأعم، ولكنه يبدأ أولا بتقرير معنى الدليل النقلي بصياغة عقلية، فإذا فرغ من تقريرها قال مثلا: ((ويتضح ذلك بآيات من الكتاب)) أو ((وهذا معنى قوله تعالى...))، أو ((والدليل عليه في الشرع كذا وكذا...))، ونحو ذلك من العبارات، وبعد أن يقرر الدليل يأخذ في إيراد الاعتراضات عليه والجواب عنها بطريقة (فإن قيل / قلنا)<sup>(٥)</sup>.

ويتضح موقف الإمام المتولى النقلي أكثر ما يتضح من حرصه على تأسيس طريقي الأشعرية في التفويض والتأويل على أساس سمعي، فيقول<sup>(٦)</sup>: ((... والاختلاف (يعني في التأويل أو التفويض) صادر عن اختلاف القراءتين في قوله تعالى {وما يعلم تأويله إلا الله}، فمن صار إلى الوقف على قوله {وما يعلم تأويله إلا الله} أعرض عن التأويل وجعل قوله {والراسخون في العلم} كالما مبتدأ ومعناه أن العلماء يقولون آمنا به، ومن صار إلى الوقف على قوله {والراسخون في العلم} فيكون معناه أن الله تعالى يعلم تأويله والراسخون في العلم أيضا يعلمون تأويله، صار إلى التأويل...))، فالتأويل عند الأشعرية مبني على موقف نقلي أيضا، وليس على موقف عقلي، وهو يؤكد<sup>(٧)</sup> على أن الأولى في حق غير العلماء الإعراض عن التأويل. ومع ظهور طريق التأويل عند المتولى سنجد بداية ظهور طريقي الأشعرية، والحديث عن مواقف كلامية متنوعة بين المتقدمين والمتأخرين ومنهم على ما يظهر ذلك في قضية التأويل وصفة البقاء مثلا<sup>(٨)</sup>، على أنه يمضي في استعمال قياس الغائب على الشاهد<sup>(٩)</sup>، ذلك القياس الذي دار حوله جدل حول مدى صلاحيته في ما وراء الحس أو الإلهيات.

ولا شك بعد هذا أن نجد منه موقفا نقليا واضحا في السمعيات التي يجوزها العقل، وهي ثابتة بالسمع فلا وجه لإنكارها<sup>(١٠)</sup>، ويؤسس على هذه القاعدة قبول كافة السمعيات التي وردت في الشرع وأنكرتها بعض الفرق، ويرد عليهم بأنه لا معنى لإنكارها بعد ثبوتها سمعا، وجوازها عقلا.

وبالإضافة إلى موقف الإمام المتولى النقلي، سنجد عنده أيضا الاهتمام بالعربية، وبناء مواقفه الكلامية في ضوءها وهو

(١) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ٤٩).

(٢) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ٤٩ - ٥٥).

(٣) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ٥٤).

(٤) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ١٣٨).

(٥) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٨٩ مثلا).

(٦) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ٧٦ - ٧٧ باختصار).

(٧) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ١١٧).

(٨) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ٧٦، ١١٠).

(٩) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ٨٥، ٩٠ مثلا).

(١٠) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية في أصول الدين، (ص ١٦٦).

ما أطلقنا عليه أن العربية موقف كلامي، فيقول في مسألة الجسمية<sup>(١)</sup>: ((البارى تعالى ليس بجسم، وذهبت الكرامية إلى أن الله - تعالى عن قولهم - جسم، والدليل على فساد قولهم أن الجسم فى اللغة بمعنى التأليف واجتماع الأجزاء والدليل عليه أنه نقول عند زيادة الأجزاء وكثرة التأليف جسم وأجسم، كما يقال عند زيادة العلم: عليم وأعلم، وقال تعالى {وزاده بسطة فى العلم والجسم} [البقرة ٢٤٧]، فلما كان وصف المبالغة كزيادة التأليف دل على أن أصل الاسم للتأليف، فإذا ثبت ما ذكرنا بطل مذهبه، لأن الله تعالى لا يجوز عليه التأليف... فإن قالوا: نحن نريد بقولنا جسم أنه موجود، ولا نريد به التأليف. قلنا: هذه التسمية فى اللغة ليس لها ذكر ثم وهى مبنية على المستحيل، فلما أطلقتم ذلك من غير ورود السمع به، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدا، ويريد به الموجود، وإن كان يخالف مقتضى اللغة...))، وبالإضافة إلى ذلك سنجد عنده استعمالا لبعض قواعد أصول الفقه فى الاستدلال الكلامي<sup>(٢)</sup>.

ومن الملاحظ أنه لا ظهور للفلسفة ولا الفلاسفة عند المتولى، وإنما يرد أحيانا على الملاحظة والزنادقة كما فعل مثلا فى الرد على من أنكر الحشر<sup>(٣)</sup>، مما يشير إلى عدم وجود جدل فلسفى واضح وضابط فى الأوساط العلمية التى كان يعايشها المتولى فى بغداد، والتى كان يغلب عليها الفقه والحديث وعلوم الشريعة، حيث نشأ المتولى علميا وترقى حتى درس بالنظامية بعد الشيخ أبى إسحاق الشيرازى، رحمهما الله تعالى. ومع عدم تعرض المتولى للجدل مع الفلاسفة، فإننا نجد ذكرا لا يخفى للعديد من الفرق والملل الأخرى كالباطنية والكرامية والمعتزلة والجهمية، والنصارى واليهود<sup>(٤)</sup>.

هـ - منهج التصنيف فى علم الكلام عند الغزالي (٤٠٥ هـ): رغم أننا سنتناول منهج التصنيف عند الغزالي بالتفصيل فى مناهج التصنيف فى التصوف، نظرا لأنه انتهى صوفيا، وكان الموقف الصوفى معرفة ونقدا للكلام والفلسفة هو الموقف الأخير للغزالي، إلا أنه فى موضع دراسة مناهج التصنيف عند الأشعرية لا بد من إشارة ولو إجمالية إلى دوره المؤثر والمهم فى الإعداد والتأسيس للطفرة التى ستحدث لعلم الكلام والتى تمت على يد الإمام الفخر الرازى، والتى كان الممهّد لها هو الإمام الغزالي، ويقوم منهج الغزالي الكلامي على: الموازنة بين المعقول والمنقول - الوضوح والتحرر من التقليد<sup>(٥)</sup> - توحيد الغاية من المعقول والمنقول (الوصول للحق) - تحديد الغرض - اختيار الأدلة المناسبة - مراعاة أحوال المخاطبين - الاستقصاء الحاصر - استعمال المنطق<sup>(٦)</sup>. وقد ((أجمع المفكرون على أن أبا حامد الغزالي يعد من أعظم المفكرين الإسلاميين على مر العصور، وأنه من أكثر العقليات متانة وأصالة وابتكارا، وأنه أيضا من أكثرها غزارة فى الإنتاج))<sup>(٧)</sup>، بل يمكننا القول فى اطمئنان تام أن الغزالي كان فيلسوفا مع الفلاسفة، متكلمًا مع المتكلمين، فقهيا مع الفقهاء، صوفيا مع الصوفية<sup>(٨)</sup>.

ويمكننا إطلاق القول بأن الإمام الغزالي هو أحد أئمة علم المنهج، دون أن يكون فى ذلك الإطلاق شىء من المبالغة، ((وقد برزت بعض مقولاته منقولة نقلا كأنه حرفى فى مؤلفات فلاسفة المنهج العلمى - فمثلا - فى مؤلفات

(١) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية فى أصول الدين، (ص ٨٠ - ٨١).

(٢) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية فى أصول الدين، (ص ٥٦، ١٠١، ١٥٥ - ١٥٦ مثلا).

(٣) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية فى أصول الدين، (ص ١٦١).

(٤) الشيخ أبو سعد المتولى، الغنية فى أصول الدين، (ص ٥٠، ٧٠، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٩٧، ١٥٥ مثلا).

(٥) جعل الغزالي فى ميزان العمل (ص ١٧٩) التقليد مقابل الوضوح، والوضوح إنما نصل إليه عن طريق استقصاء الحقيقة والترقى إلى حد البرهان.

(٦) راجع: - أ/د حسن الفاتح قريب الله، دور الغزالي فى الفكر، (٦٤ - ٨٧). - د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالي، (ص ٨٧ - ٩٣).

وانظر نقدا لموقف الغزالي الكلامي عند: د/ حسين آتاي، مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازى (المحصل)، (ص ٨-١١).

(٧) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٢٠٣).

(٨) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٢٠٧).

ديكارت في فرنسا (سنة ١٦٥٠ م)، وبيكون في إنجلترا (١٦٢٦ م...)»<sup>(١)</sup>.

لقد بدأ الغزالي بدراسة علم الكلام دراسة عميقة، ووجد أن المتكلمين كانوا يهدفون إلى تأكيد الوحي عن طريق العقل، وإلى الرد على خصوم الدين، وقد أدوا خدمة جلييلة للدين، غير أن علمهم لم يكن كاملا من كل وجه، وذلك لأنهم اعتمدوا على بعض الآراء الفلسفية الظنية كمنظية الذرة، واتبعوا طريقة الجدل وهي طريقة غير برهانية، تثير الخصومة أكثر مما تدعو إلى الاقتناع، وفي الجملة يرى الغزالي أن علم الكلام ليس شافيا من الحيرة والشك<sup>(٢)</sup>. وللغزالي عبارة جامعة تلخص منهجه في الشك، حيث يقول: ((من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال))<sup>(٣)</sup>.

أما عن موقفه الشهير من الرد على الفلاسفة وما دار حوله من جدل علمي، فيمكننا أن نقول بكل اطمئنان: ((إن الغزالي الذي حارب الفلسفة، وحاول هدمها فليسوف من طراز آخر غير طراز الفارابي وابن سينا، وإن المصادر النخبة في فلسفته هي رسائله القصار كالمشكاة والرسالة اللدنية وبعض أجزاء كتبه المطولة كالإحياء ومقدمة المستصفى))<sup>(٤)</sup>. ويمكن من خلال تناول الباحثين والدارسين لفكر الغزالي أن نعرض لمجموعة مهمة من الملاحظات حول منهجه في التصنيف الكلامي:

(١) كان للغزالي دوره الواضح في تطور المذهب الأشعري، وتدعيم أركانه<sup>(٥)</sup>، إلا أنه نادى بقصر الدراسات الكلامية على الخاصة، حيث إن العامة يقنعون بالتقليد، ولا يقدرّون على الجدل الكلامي، ولهذا دعا إلى (إلجام العوام عن علم الكلام)، برغم أن الإمام الأشعري نفسه قد وضع رسالة في (استحسان الخوض في علم الكلام)، كما قد عاب الغزالي على المتكلمين دراستهم النظرية، وإسرافهم في الجدل والخصومة، الذي لم تعد إليه حاجة، ويرى أن غاية علم الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة وحمايتها من تشويش أهل البدعة، وأن العقل يقف عند حدود معينة ليس له تجاوزها، بخلاف النقل الذي يستطيع مجاوزة هذه الحدود<sup>(٦)</sup>. ومن جهة الأسلوب فيعد الغزالي من أوضح كبار مفكري الإسلام أسلوبا وهو لا يمتاز في هذا على ابن سينا كثيرا<sup>(٧)</sup>.

(٢) وضع الغزالي - ومن بعده الرازي - بصفة خاصة المنطق في خدمة علم الكلام، وعلى نحو بارع ودقيق، حيث يقوم منهج الغزالي المنطقي على تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معيارا للعلم بوجه عام وللدراسات الكلامية والأصولية بوجه خاص، ومن الممكن إرجاع خصائص جدل الغزالي - مع فارق بسيط - إلى الأشعري، وإن كان الغزالي يبرهن على معرفة أكثر عمقا بالمذهب الأرسطي، وبمختلف الأفكار الفلسفية. ومن ناحية أخرى لم يناقش الغزالي قط مسألة قبل أن يعرف أعماقها، فلكن يدحض فروض الباطنية أو الفلاسفة مثلا كان عليه أن يدرسهما في البداية<sup>(٨)</sup>، وموقفه من المنطق ثابت ويؤكد عليه في العديد من مقدمات كتبه كمقاصد الفلاسفة وتهافتهم، كما أنه ألف في ذلك عدة كتب مستقلة، ويؤكد على

(١) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمي المعاصر، (ص ١٢٠)، مع إضافة يسيرة.

(٢) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٩).

(٣) الغزالي، ميزان العمل، (ص ٤٠٩). وراجع: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمي المعاصر، (ص ١٠٣).

(٤) أ/د أبو العلا عفيفي مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ٨).

(٥) للتوسع: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٤١٥-٤٥٨).

(٦) راجع: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥٢/٢).

(٧) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ١٣).

(٨) راجع: - د/ إبراهيم مدكور، المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، (ص ٣٢٠). - أ/د محمد مهران، المنطق والموازن القرآنية

- قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي (ص ١٦ - ٢٠).

علاقته الوثيقة بعلم الكلام فيقول: ((ولهذا العلم (يعنى الكلام) آلة يعرف بها طريق المجادلة، بل طرق المحاجة بالبرهان الحقيقى، وقد أودعناه كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم على وجه لا يلقى مثله للفقهاء والمتكلمين، ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحط بهما علما))<sup>(١)</sup>.

٣) العناية بالمنهج أحد أسس منهج التصنيف الكلامى عند الغزالي، وهو ما نجده واضحا فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد مثلا يقدم أربع تمهيدات تمثل منهجا فى علم الكلام الذى سيتناوله بعد ذلك فى أربع أقطاب<sup>(٢)</sup>، بينما هو فى إجماع العوام عن علم الكلام يقصر كلامه على منهج التعامل مع قضية المتشابه، والتي هى من أكثر قضايا علم الكلام إثارة للجدل، فيقدم لنا الغزالي فى إجماع العوام منهجه فى التعامل مع ذلك من خلال قانون يقدمه مجملا ثم يأخذ فى شرحه فى بقية الكتاب، وهذا القانون هو ((أن مذهب السلف أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة))<sup>(٣)</sup>. والحقيقة أن هذه الأمور أو الوظائف السبعة مؤثرة للغاية فى منهج التصنيف الكلامى خاصة عند التعامل مع المتشابهات، فمثلا وظيفة الإمساك ((يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريع، والجمع والتفريق... ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا فى جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم فى كل عضو بابا، فقال: باب فى إثبات الرأس، وباب فى اليد إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات، فإن هذه الكلمات متفرقة صدرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أوقات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة تفهم السامعين معانى صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه...))<sup>(٤)</sup>، وهكذا يجب على المصنف فى علم الكلام أن يعي بذلك القانون الإجمالى الذى قرره الغزالي أثناء تصنيفه.

٤) ويؤكد الغزالي على أن العربية موقف كلامى فيقول فى شرح الوظيفة الخامسة الإمساك: ((الإمساك عن التصرف فى ألفاظ واردة... بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد، لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها، ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعانى التى جرت عادة العرب باستعارتها...))<sup>(٥)</sup>.

٥) أما منهج تصنيف المختصرات عند الغزالي فيقول بعد أن أطنب عن الكلام على نفي الجهة عنه تعالى<sup>(٦)</sup>: ((وقد جاوزنا حد الاختصار، ولكن المعتقدات المختصرة فى هذا الفن أراها مشتملة على الإطناب فى الواضحات، والشروع فى الزيادات الخارجة عن المهمات، مع التساهل فى مضايق الإشكالات، فرأيت نقل الإطناب من مكان الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى))<sup>(٧)</sup>.

فالإمام الغزالي ينتقد على المختصرات فى علم العقيدة الإطناب فى الواضحات، والزيادات الخارجة عن المهمات... إلخ، ونستطيع أن نأخذ من كلامه عدة معايير مهمة لمنهج التأليف فى المختصرات فى علم الكلام: عدم

(١) الغزالي، جواهر القرآن (ص ٢٤).

(٢) الغزالي، الاقتصاد فى الاعتقاد، (ص ٤).

(٣) الغزالي، إجماع العوام، (ص ٥).

(٤) الغزالي، إجماع العوام، (ص ١٣، ٢٤).

(٥) الغزالي، إجماع العوام، (ص ١٣).

(٦) الغزالي، الاقتصاد فى الاعتقاد، (ص ٢٥ - ٢٩).

(٧) الغزالي، الاقتصاد فى الاعتقاد، (ص ٢٩).

الإطناب في الواضحات - الاقتصار على المهمات، وعدم الشروع في الزيادة عليها - العناية بمضايق المشكلات ومواقع الغموض، والتسامح في الإطناب فيها.

وربما خص الغزالي بعض رسائله المختصرة لموضوع أو موضوعات كلامية محددة يعنى ببحثها فيه، مثلما فعل في (فيصل التفرقة)، والذي بحث فيه عما هو الكفر والإيمان والتأويل والزندقة، وليس في الرسالة خطة محددة، بل عقد فصولا متتالية، تناول فيه مسائل الموضوع، والذي دفعه إليه ما وقع من تكفير الطوائف والفرق بعضها لبعض.

٦) كما أن له منهجه في التصنيف في المتشابه، فعند كلام الإمام الغزالي على أنه تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش من كتابه الاقتصار، قال: ((فما معنى قوله تعالى {الرحمن على العرش استوى}، وما معنى قوله صلى الله عليه وسلم «ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا»)، قلنا: الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجا يرشد إلى ما عداه، وهو أن الناس في هذا فريقان: عوام وعلماء، والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه، ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، ويجاب بما أجاب به الإمام مالك بن أنس: الاستواء معلوم والكيفية مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب. وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات، ولا إحاطتهم باللغات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات. وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه، ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف: التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره، أما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا. ولكن لسنا نرتضى قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور، فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني، ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أراده فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته))<sup>(١)</sup>. ويستفاد من كلام الإمام الغزالي عدة أمور:

أولها: مراعاة جمهور الخطاب، وتقسيمهم بحسب وقته إلى عوام، وعلماء. وهذا التقسيم بحاجة إلى إعادة نظر في زماننا هذا لظهور مرتبة جديدة بين هاتين، وهي طبقة المثقفين، الذين لا ينزلون إلى رتبة العوام، ولا يلتحقون برتبة العلماء، من ثم فلا يرضيهم الزجر والدفع عن التفكير والتساؤل، لكنهم في الوقت نفسه لا يصلح لهم الدخول في التخصص الدقيق.

ثانيها: المنهج مع العوام عند الغزالي: عدم الخوض في التأويلات - تصحيح عقائدهم عن كل ما يوجب التشبيه - الزجر عن الخوض في المتشابه. ثالثها: منهج العلماء: التعريف والتفهم - الاتساع لقبول المعقولات - الإحاطة باللغات وتوسيعات العرب في الاستعارات. رابعها: إدراك مشكلة الاصطلاح والوضع اللغوي والاستعمال العام والخاص.

ويلاحظ أن الغزالي كتب في علم الكلام لطبقة المبتدئين وما فوقها، وفي ذلك يقول: ((ومنه (محاكاة الكفار) يتشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات، ويتكفل به المتكلمون، وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين: سميها الطبقة القريبة منهما الرسالة القدسية، والطبقة التي فوقها الاقتصار في الاعتقاد، ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم مليا بكشف الحقائق، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في

(١) الغزالي، الاقتصار (ص ٢٩-٣٠) باختصار.



تهافت الفلاسفة، والذي أوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب بالمستظهرى، وفي كتاب حجة الحق، وقواصم الباطنية، وكتاب مفصل الخلاف في أصول الدين<sup>(١)</sup>.

٧) ومن الإشارات المنهجية التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند دراسة منهج تصنيف الغزالي قوله: ((ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول، فإن كون المذهب مردوداً أو مقبولاً بعد كونه معقولاً))<sup>(٢)</sup>، قرر الإمام الغزالي هذه القاعدة في صدر مناقشته لمذهب التولد وأن أكثر ما في العالم من حركات وغيرها متولدات بعضها من بعض، فكيف يدعى أهل السنة عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث مع هذا. من ثم أخذ الإمام الغزالي في محاولة تفهيم مذهب التولد، وبيان ما يحتمله.

٨) ومن جهة أخرى فللغزالي منهج تصنيف خاص في مخاطبة العامة، فيقول: ((العامى إذا لم تسكن نفسه إلى الاعتقادات الدينية إلا بدليل فلا يزداد معه على الأدلة التي في القرآن الكريم بشرط ألا يمارى فيه إلا مرآة ظاهراً ولا يتفكر فيه إلا تفكراً سهلاً جلياً، ولا يمعن في التفكير، ولا يوغل غاية الإيغال في البحث... مثل قوله تعالى {قل من يرزقكم من السماء والأرض... فسيقولون الله...} وأمثال ذلك وهي قريب من خمسمائة آية جمعناها في كتاب جواهر القرآن، بها ينبغي أن يعرف الخلق جلال الخالق وعظمته، لا بقول المتكلمين أن الأعراض حادثه، وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة فهي حادثه، والمقدمات وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوب العوام، والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على ما في القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم، وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة... فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضرر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوى، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً... فهذه الأدلة (يعنى من القرآن الكريم) تجرى للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كل شيء حياً، وما أخذته المتكلمون وراء ذلك من تنقيح وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله فهو بدعة وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به بالمشاهدة والعيان والتجربة وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام، مع سلامة العصر الأول من الصحابة من مثل ذلك، ويدل عليه أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه... مع كونهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن... وما ركبوا ظهر الجاج في وضع المقاييس العقلية... لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن.

على أننا ننصف ولا ننكر أن حاجة المعالجة تزيد بزيادة المرض وأن لطول الزمان وبعد العهد عن عصر النبوة تأثيراً في إثارة الإشكالات وأن للعلاج طريقين: أحدهما الخوض في البيان والبرهان إلى أن يصلح واحد يفسد به اثنان... والطريق الثاني في الكف والسكوت والعدول إلى الدرّة والسوط، وذلك مما يقنع الأكثرين وإن كان لا يقنع الأقلين<sup>(٣)</sup>.

٩) أما منهجه في التصنيف في الرد على الفلاسفة: فالغزالي - فيما يرى بعض الباحثين - هو روح المدرسة العربية

(١) الغزالي، جواهر القرآن (ص ٢٤).

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٥٠).

(٣) الغزالي، إجماع العوام (ص ٢٧ - ٢٩)، بتصرف واختصار.

الأكثر إبداعاً، وقد ترك لنا في كتاب طريف له اعترافاته الفلسفية وخبر جولاته في مختلف مذاهب زمانه، وهو إذ لم يجد من هذه المذاهب ما يرتاح له عمد إلى الشك، وهو إذ لم يجد في الشك ما يمسكه ألقى نفسه في الزهد، ومن يعتق التصوف عند زوال جميع الوسائل، وذلك بعد أن يتفلسف يغدو - عادة - عدو الفلسفة بلا هوادة<sup>(١)</sup>. ولم يقع الغزالي في أسر الفكر اليوناني ولم يدر في فلكه كما صنع الفلاسفة الإسلاميون، وفي نفس الوقت لم يرفضه جملة<sup>(٢)</sup>، ((على أن الإمام الغزالي لم يكن يرمى من وراء نقده للفلسفة، وتجريحه لمذاهبها، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد، وإنما هو يرمى إلى إثبات عجز العقل الذي يصطنعه الفلاسفة في حججهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية، وتقدير أن هناك طريقاً آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظلمة الشك بنور اليقين، وهو طريق الصوفية، الذي يعتمدون فيه على القلب...))<sup>(٣)</sup>. ومنهج تصنيفه في الرد على الفلاسفة يقوم على محورين:

المحور الأول: بيان مقاصدهم، وسبر أغوارهم، وخصص لهذه المحور كتابه: مقاصد الفلاسفة، حيث عاب على المتكلمين نقدهم للفلاسفة دون الوقوف على ماهية هذه الفلسفة<sup>(٤)</sup>، وهو في هذا الشأن لم ينحرف بآرائهم عن وضعها الصحيح، بل إنه على العكس من هذا قد أضفى عليها إشراقاً وصفاء لا يجدهما المرء عند ابن سينا مثلاً<sup>(٥)</sup>، فأسلوبه في تقريب مقاصد الفلاسفة واضح وسلس إلى أقصى ما يمكن إذا قورن بكلام الفلاسفة الإسلاميين أنفسهم.

على أنه يؤكد في المنقذ على أن الشبه إنما ترد إذا انتشرت واشتهرت، وأنه ينبغي أن تحكى وتقرر حتى لا يظن بالمصنف في ردها أنه لم يفهم حججهم ولم يقف على كلام صاحب الشبهة، ومن ثم فلا بد من إيرادها وتقريرها، مؤكداً على أن محل كلام الإمام أحمد في إنكاره على الإمام المحاسبي الرد على المعتزلة لأن ((الرد على البدعة فرض)) فقال أحمد: ((ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب...)) إنما هو في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، ولا بد من ملاحظة أن الجميع هنا يتكلم في منهج التصنيف وإشكالاته، فالمحاسبي يرى أنه التصنيف فرض في رد البدعة، وأحمد يعترض على منهج التصنيف (عرض الشبهة ثم جوابها)، والغزالي يوجه المنهج ويحدد مجاله، ثم يطوره آخر، ليس فقط بعرض الشبهة بل بحسن تقريرها<sup>(٦)</sup>.

المحور الثاني: بيان ما أخطأوا فيه من وجهة نظره، حيث ناقش الفلاسفة في بعض آرائهم ومذاهبهم، وذلك في كتابه: تهافت الفلاسفة، وهناك العديد من المصادر التي أثرت بوضوح على الغزالي في تهافت الفلاسفة<sup>(٧)</sup>. وهذان المحوران كان من الواضح بمكان في ذهن الغزالي وهو يشرع في عمله، فيقول في المقاصد<sup>(٨)</sup>: ((... فإنك التمسست كالما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة... ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم... فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال)).

ثم يشرح الإمام الغزالي منهج التصنيف الذي سيتبعه في الكشف عن مقاصدهم فيقول في الموضوع السابق أيضاً:

(١) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١١٢) بتصرف يسير.  
 (٢) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٧٣).  
 (٣) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٥٣ - ١٥٤).  
 (٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص ٩٤). وللمزيد عن مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة راجع: أ/د بدوي، مؤلفات الغزالي، (ص ٥٣ - ٦٩).  
 (٥) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق تهافت الفلاسفة (ص ٢٦).  
 (٦) الغزالي، المنقذ من الضلال (ص ١١٦ - ١١٧).  
 (٧) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/١٧٩).  
 (٨) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (ق ١/ ص ٢).

((... فرأيت أن أقدم على بيان تهاضهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية، والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل، بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية، مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم، ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة...))، ثم بعد ذلك يذكر أقسام العلوم الفلسفية (كما سنذكره عند الحديث عن تصنيف العلوم عنده) ويبين أن الرياضيات لا يتكرر فلا اشتغال له بها، وأن المنطقيات خطأهم فيها نادر، والإلهيات صوابهم فيها نادر، والطبيعات فيها وفيها، ومن هنا قسم كتابه إلى ثلاثة فنون: المنطق - الإلهيات - الطبيعيات.

وفي مقدمة الفن الثاني الإلهيات يؤكد الغزالي مغاييرته من ناحية منهج التصنيف لمنهج تصنيف الفلاسفة، حيث قدم الإلهيات على الطبيعيات، وينبه الغزالي على فلسفة منهجه هنا وفلسفة المنهج المقابل بإنصاف، فيقول<sup>(١)</sup>: ((اعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعي، ولكن آثرنا تقديم هذا (يعنى الإلهيات) لأنه أهم، والخلاف فيه أكثر، ولأنه غاية العلوم ومقصدها، وإنما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعي، ولكننا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما يتوقف عليه فهم المقصود ونستوفي حكاية مقاصد هذا العلم في مقدمتين وخمس مقالات))، بينما يختم الكتاب في القسم الثالث بالطبيعيات.

فالغزالي عندما قدم الإلهيات على الطبيعيات كان على وعى عميق بمشكلات منهج التصنيف، وما سبترتب على تغيير المنهج من إشكال، وي طرح حل ذلك وكيفية مواجهته له.

ويعتنى الغزالي في مقاصده بصفة عامة ببيان الأقسام ومأخذ القسمة، وبالتعريفات الواضحة، وضرب الأمثلة القريبة، واستعمال الرسوم والأشكال التوضيحية في العديد من مواضع الكتاب. ولقد كشف لنا الغزالي في مقدمة كتابه المقاصد عن موقفه من علوم الفلاسفة، فهو يتفق معهم فيما يتعلق بالعلوم الرياضية لأنها تقوم على أساس عقلي، لا يتطرق إليه الخطأ، أما الإلهيات فالصواب فيها نادر، وأكثرها قائم على الخطأ، وبالعكس من ذلك: المنطقيات فأكثرها على نهج الصواب، والخطأ فيها نادر، أما الطبيعيات فالحق فيها مختلط بالباطل<sup>(٢)</sup>، فإذا انتقلنا إلى كتابه تهافت الفلاسفة نجده يوضح لنا الجوانب الفلسفية التي يرفضها، والتي تتعلق بالإلهيات والطبيعيات، ومعنى هذا أن نقد الغزالي للفلاسفة كان في مسائل معينة تتعلق أكثرها بالإلهيات، وتعلق بعضها بالطبيعيات، وهذه المسائل التي اقتصر عليها الغزالي هي مسائل دينية أو ذات مجال مشترك بين الدين والفلسفة، وكان للفلسفة فيها حديث لا يرضى عنه الدين، ومعنى ذلك أن نقده للفلسفة لم يكن نقدا شاملا - كما فعل أبو البركات البغدادي - استعرض فيه المباحث الإلهية والطبيعية بغرض التقويم والتمحيص، بل كان نقدا الغزالي نقدا محدودا في مجال ضيق هو المجال الذي تواجهت فيه الفلسفة مع الدين، واذن فمحاولة الغزالي هذه ما كان الهدف منها تكوين موقف فلسفي متكامل، بل الغرض هو انتزاع الثقة من العقل في مجال الميتافيزيقا ليتسنى له اللجوء إلى الوحي في هذا المجال، ومن هنا فنقد الغزالي لا يتعلق بالتفصيلات والجزئيات بقدر ما يتعلق بالأساس الذي تقوم عليه هذه البنيات الفلسفية، وهدفه ينحصر في تنفير الناس من الفلسفة بإثبات عدم جدواها في مجال الميتافيزيقي، وهو هدف استطاع الوصول إليه عبر نقاش عقلي حر بعيد كل البعد عن الأدلة النقلية، وإن كانت غايته من هذا العمل غاية دينية محضنة

(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (ق ٢ / ص ٢).

(٢) راجع: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (ق ١ / ص ٢-٣).

أما تهافت الفلاسفة فيقدم فيه الغزالي منهجا للتصنيف بسيطا وواضحا لا يقوم على أدنى تعقيد، مدركا عمق وتعقيد المباحث والقضايا التي سيتناولها فيها، ولهذا لم يرد أن يزيد الأمر تعقيدا في خطة تصنيف، فأنت واضحة وسلسلة إلى أقصى حد، مبنية على مقدمات ومساائل، أما المقدمات، فهي أربعة<sup>(٢)</sup>، أكد فيها على الفرق القاطع بين الإلهيات والعلوم الحسائية وأن علوم الفلاسفة الإلهية لو كانت متقنة البراهين مثل الحسائية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية، وعلى أن الخلاف بين الفلاسفة إما خلاف لفظي مجرد، أو خلاف لا يصدم فيه مذهبهم أصلا من أصول الدين، أو يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، وهذا الأخير فحسب هو الذي ((ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه))، وقد حصر ذلك في عشرين مسألة بنى عليها الكتاب بعد ذلك، ومنهجه في هذا المسائل أنه يورد مذهب الفلاسفة في المسألة، ثم يذكر أدلتهم ومساكنهم فيها دليلا دليلا ومسلكا مسلكا ويبين الاعتراضات الواردة على كل دليل أو مسلك.

وقد تكلم في التهافت عن كثير من جوانب منهجه، مما يساعدنا على استكشاف منهجه في التصنيف في الرد على الفلاسفة، فأعلن أنه لا يلتزم مذهبا بعينه، ولا منهجا بعينه، لأن موقفه في هذا النقد هو موقف إنكار ورفض من البداية، فيقول: ((لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزمامات مختلفة فالزمام تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقعية، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجمع جميع الفرق ألبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء (يعني الفلاسفة) يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد))<sup>(٣)</sup>، وهو منهج فريد أن يستخدم من مناهج ومذاهب الفرق كافة - التي لا يرتضيها أصلا - ما يساعده على نقض الفلاسفة، معتمدا في ذلك على أن الخلاف مع هذه الفرق في الجزئيات بخلاف الخلاف مع الفلاسفة ففي الأصول. ومن هنا فكتاب التهافت لا يصلح اتخاذه مرجعا لتصوير أفكار الغزالي، بل يجب أن تستمد هذه الأفكار من كتبه التي ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفي<sup>(٤)</sup>.

و - منهج التصنيف في علم الكلام عند الشهرستاني (٥٤٨ هـ)<sup>(٥)</sup>: لقد خلف لنا الشهرستاني العديد من المؤلفات التي لا تدع مجالاً للشك في أن صاحبها كان يتوفر على ثقافة عريضة، وعلم غزير، ومعارف شتى، وقد حوت مؤلفاته مادة علمية متنوعة في تاريخ الملل والنحل، والديانات القديمة، والسماوية، وأصول المذاهب الدينية والكلامية والفلسفية وأهم الأفكار والآراء التي انبنت عليها، والاتجاه الغالب على مؤلفاته هو الاتجاه النقدي، حيث تحتوى معظم مؤلفاته انتقادات

(١) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٧٣ - ٧٤) باختصار وتصرف.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، (ص ٧٦ - ٨٥).

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة (ص ٨٢ - ٨٣).

(٤) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق تهافت الفلاسفة، (ص ٦٩ - ٧٠). وانظر نقداً لمنهجه هذا عند: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (ص ٧٥).

(٥) وللإستزادة بخصوص الشهرستاني وحياته وآرائه انظر: - أ/د محمد حسيني أبو سعدة، (الشهرستاني ومنهجه النقدي، دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين)، والدراسة في الأصل أطروحتة للدكتوراه، وتعتبر من أهم ما نشر عن الشهرستاني في وقتنا الحالي، تناول فيها مؤلفها سيرة الشهرستاني وآثاره، وموقفه النقدي من آراء الفلاسفة والمتكلمين في عدة قضايا: وجود العالم، والألوهية، والإنسان، والنبوت والمعاد. - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات في الفكر الإسلامي (ص ٢٨ - ٣٣)، ودراسات في الفلسفة الإسلامية (٢١٦ - ٢٢١). وقد كان الشهرستاني محل عناية بعض الباحثين في رسائلهم الجامعية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م) هناك (٩) رسائل تناولت الشهرستاني من جوانب عدة، رسائل الدكتوراه منها هي: - د/ سهر محمد مختار عبد الرجال، الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، جامعة عين شمس، كلية البنات، دكتوراه، ١٩٧٥ م. - د/ محمد أحمد طه علي، منهج الشهرستاني في تفسير القرآن الكريم، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٩٨٢ م. - د/ طه الدسوقي المهدي حبيش، مشكلة الألوهية بين الشهرستاني وابن سينا مع تحقيق كتابي مصارعات الفلاسفة للشهرستاني ومصارع المصارع للطوسي، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٧٨ م. هذا بالإضافة إلى دراسة الدكتور أبي سعدة المتقدم ذكرها.

واعتراضات على الآراء والمذاهب التي تخالف مذهبه، وأصدق مؤلفاته تعبيراً عن هذه النزعة النقدية هو كتابه نهاية الإقدام، وكتاب مصارعة الفلاسفة، ولئن كان نصيب الفلاسفة من الأول أقل، فإنه قد خصص لهم - ولابن سينا بالذات - كتابه الثاني، والحق أن الشهرستاني ينحو فيهما نحو يكاد يكون عقلياً خالصاً مستعينا ببعض معطيات التراث الفلسفي لابن سينا حيناً، والتراث الكلامي لإمام الحرمين والغزالي حيناً آخر<sup>(١)</sup>.

وقد تقدم في منهج التصنيف في الفرق الكلامية الكلام على منهج الشهرستاني في كتابه الشهير الملل والنحل<sup>(٢)</sup>، أما كتابه الآخر نهاية الإقدام في علم الكلام، فقد أسسه على عشرين قاعدة، فيبدو أن قاعدة الخمسة عشر أصلاً التي قدمها أبو منصور البغدادي لم تحظ بقبول عام، لهذا فالشهرستاني يؤسس على غيرها، ويوضح منهجه في التصنيف فيقول<sup>(٣)</sup>: ((... أما بعد فقد أشار إلى من إشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الأصول وأخل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بي... وقد أوردت المسائل... في معرض المباحثات ترتيباً وتمهيداً وسؤالاً وجواباً، وجعلتهما (اقرأ: جعلتها) عشرين قاعدة تشتمل على جميع مسائل الكلام)). وقواعده العشرين هي باختصار: (١- في حدث العالم. ٢- حدوث الكائنات بأسرها بإحداث الله. ٣- التوحيد. ٤- إبطال التشبيه. ٥- إبطال مذهب التعطيل. ٦- الأحوال. ٧- في المعدوم وفي الهیولی. ٨- إثبات العلم بأحكام الصفات العلی. ٩- إثبات العلم بالصفات الأزلية. ١٠- في العلم الأزلي خاصة. ١١- في الإرادة. ١٢- كون الكلام متكلماً بكلام أزلي. ١٣- في أن كلام الباري واحد. ١٤- حقيقة الكلام الإنساني والنطق النفساني. ١٥- في العلم بكون الباري سمعياً بصيراً. ١٦- في جواز رؤية الباري. ١٧- في التحسين والتقييح. ١٨- في إبطال الغرض والعلة. ١٩- في إثبات النبوات. ٢٠- في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم))، هذه هي القواعد العشرين، ثم يتناول بعدها: القول في الإمامة، كرامات الأولياء، النسخ وأن هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها، إثبات الجوهر الفرد.

ونلاحظ هنا على خطة الشهرستاني النظرة الأصولية الغالبة على النظرة الموضوعية، فقد حاول وضع أصول لعلم الكلام، أكثر مما حاول تناول مسائله، ولهذا استرعى انتباهه الأصول التي يدور عليها الخلاف الكلامي في أبواب هذا العلم ومسائله، فمثلاً الأشعرية عادة يتكلمون عن إثبات الصفات ونفي التشبيه ونفي التعطيل في ثانيا الكلام عن الصفات نفسها، إلا أن الشهرستاني لاحظ أن هذه الصفات ما هي إلا فروع لهذه الأصول الثلاثة: الإثبات ونفي التشبيه ونفي التعطيل، وهكذا مضى الشهرستاني يستعرض أبواب الكلام، فما كان في نفسه أصلاً أبقاه في خطته، كالإرادة وما كان له أصلاً يرجع إليه ذكر أصله كما فعل في الصفات، وفي صفة الكلام حيث ردها إلى ثلاثة قواعد، وهكذا.

إذن فالشهرستاني هنا يقدم محاولة لتأصيل علم الكلام وليس فقط لتبويه، برد فروعها إلى أصوله، وتقعيد هذه الأصول في عشرين قاعدة، وفي عملية التقعيد والتأصيل هذه لا موضع للمقدمات ولا اللواحق، من ثم فلم يتعرض لنظرية المعرفة التي نجدتها عند غيره من المتكلمين السابقين عليه، كما أنه شذ عن عملية التأصيل هذه مسائل لم يفلح في تسكينها داخلها، فجعلها في آخر عمله خارج القواعد وهي: الإمامة، والكرامات والنسخ والجوهر الفرد.

فهذا هو الترتيب الذي أشار إليه في قوله (ترتيباً وتمهيداً وسؤالاً وجواباً)، تلك الأربعة التي تمثل ملامح منهجه في

(١) أ/د محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي (ص ٣٥ - ٣٨) باختصار.

(٢) انظر هنا: (ص ٣٥٨).

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام، (ص ٣-٤).

التصنيف، أما التمهيد فقد جرى في كل قاعدة على التمهيد له أولاً بما يوضح مذهب أهل الحق فيه، ثم مذاهب الناس على التفصيل، وهو معتنى بذكر أسماء المخالفين والموافقين، سواء كانوا إسلاميين أو غير إسلاميين، وهنا تبرز عنايته بمذاهب القدماء بل واحترامه لهم، ودقته في فهم مذاهب الفلاسفة وتحريره لمذاهبهم، وعدم المجازفة في قبول الشائع عنهم، ولنضرب لذلك مثلاً واحداً من خلال القاعدة الأولى (في حدث العالم) وهي أحد القواعد الأساسية التي جرى الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة فيقول رحمه الله تعالى باختصار<sup>(١)</sup>: ((مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث مخلوق... ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل ثاليس وأنكساغورس وأنكسمايس... ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع واختلاف رأى في المبادئ الأول شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل، ومذهب أرسطاطاليس ومن شايعه مثل برقلس... ومن نصر مذهبه من المتأخرين مثل أبي نصر الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام أن للعالم صناعاً مبدعاً وهو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب بذاته، غير محدث حدوداً يسبقه عدم، بل معنى حدوده وجوبه به، وصدوره عنه واحتياجه إليه، فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال...))، ثم أفاض في شرح نظرية خلق العالم والعقول العشرة.

ثم يؤصل الشهرستاني للمسألة<sup>(٢)</sup> بأن ((مدار المسألة على الفرق بين الإيجاد والإيجاب، وبين التقدم والتأخر، وأن ما حصره الوجود فهو متناه... ولا بد من بحث محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بالنفي والإثبات على محل واحد من وجه واحد...)).

فهذه عقلية أصولية محضنة، تبحث عن أصول المسائل، وأصول أصولها، وتريد الوقوف على تحقيق المذاهب، ومحل النزاع حتى لا تنفك الجهة، وحتى يكون النزاع حقيقياً، ولا يضع الجهد في نزاعات لفظية... فإذا فرغ من كل هذا بدأ في الركبتين الأخيرتين من منهجه في التصنيف: السؤال والجواب، حيث يبدأ بعرض أدلة حجاج المذاهب في القاعدة، مذهبا مذهبا مع بيان طرقهم في الاستدلال، وما توجه عليها من الاعتراضات وما أجابوا به، ويمضى في ذلك بطريقة (فإن قيل / قلنا).

وإذا كان سيتعرض في القاعدة لبعض المسائل الكلامية نبه في أول القاعدة على ما سيتفرع عنها من مسائل، ففي القاعدة الثانية في حدوث الكائنات بأسرها يحدّث الله سبحانه يقول في صدرها: ((وفيها الرد على المعتزلة والثوية والطبائعين، والفلاسفة، وفيها تحقيق الكسب، والفرق بينه وبين الإيجاد والخلق...))<sup>(٣)</sup>.

وتظهر هنا فكرة التأصيل عند الشهرستاني واضحة، بما يمكن أن نعهده أحد المحاولات الأولى - إن لم يكن أولها على الإطلاق - الذي سعى فيها إلى تأصيل علم الكلام والبحث عن أصوله التي ترد إليه مسائله وفروعه، مما يجعل منهجه في التصنيف منهجاً فريداً في مناهج التصنيف الكلامية.

وقد سبقت الإشارة إلى الطابع النقدي<sup>(٤)</sup> عند الشهرستاني، حيث اتخذ في كتابه هذا موقفاً نقدياً مقارناً، فيعرض لآراء المتكلمين والفلاسفة في المسألة المطروحة، ويقارن بينها وبين آراء الأشعرية بطريقة تظهر ما عليه آراء الأشعرية من صواب

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، (ص ٥ - ٦).

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، (ص ٧).

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام، (ص ٥٤).

(٤) للتوسع بخصوص الطابع النقدي عند الشهرستاني خصائصه ومصادره، راجع: أ.د محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي (ص ٥٣ - ٨٣).

وحق، وما عليه آراء الآخرين من باطل وخطأ، مستعينا في ذلك بحس نقدي مرهف، وبذاكرة قوية، وعقلية تتخذ من عمق النظرة وسيلة لإدراك موطن القوة ومكامن الضعف في الفكرة أو الرأي الذي يعرض له<sup>(١)</sup>.

### ثانياً - مناهج التصنيف الكلامية عند الأشعرية المتأخرين بداية من القرن السابع:

نأتى للطور الأخير من علم الكلام الأشعري والذي يبدأ تحديداً من عند الإمام الفخر الرازي فالسيف الآمدى، اللذين وضعوا علم الكلام الأشعري في صياغته الأخيرة، وكان عمل من بعدهما كالبيضاوي والإيجي والفتازاني وختاماً بالسنوسي هو المزيد من تحرير وتحقيق هذه الصياغة الأخيرة فحسب:

(أ) فالإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)<sup>(٢)</sup>: مفسر وفقه وأصولي، في الوقت نفسه هو متكلم وفيلسوف، بل يمكن القول بأنه فيلسوف المشرق الأول في القرن السادس الهجري، حيث عنى بالفلسفة عناية كبرى، وتأثر بابن سينا، وعلق على بعض كتبه، وأسس في مجال أصول الفقه عند المتكلمين أحد المدارس الأصولية الرئيسية والمتبعة إلى يومنا هذا، وإلى الدرجة التي جعلت الأصوليين من بعده إذا أطلقوا (الإمام) كان هو المراد به، ليقابل (الإمام) على الإطلاق عند الشافعية والذي اختصوه لإمام الحرمين، ومثله مثل غيره من المتكلمين الأصوليين الذين خاضوا في الأصليين انطلاقاً من موقف فكري وعلمي واحد، سجد المنهج العقلي والكلامي واضح عنده سواء في أصول الدين أو أصول الفقه.

١- ويمكن القول بأن الفخر الرازي هو نقطة الالتقاء بين الكلام المتقدم والكلام المتأخر، فعنده ينتهي طور الكلام

المتقدم، ويبدأ طور الكلام المتأخر والذي أخذت فيه الثقافة الفلسفية والكلامية الإسلامية اتجاهاً جديداً، فقد استطاع الإمام بكل ما توصل إليه الأقدمون، ثم صاغه في قالب جديد<sup>(٣)</sup>.

(١) أ/د محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي (ص ٣٨).  
 (٢) للاستزادة بخصوص الفخر الرازي، حياته وأهم آرائه راجع: - الشيخ الكوثري، المقدمات (ص ٤٥٢ - ٤٥٥). - أ/د فتح الله خليف، فخر الدين الرازي. - د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، وهو من الدراسات الرئيسة عن الرازي، والبحث في أصل هو أطروحته للماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٦٣م، ثم نشر بعد ذلك. وتعتبر قائمة مؤلفات الرازي التي قدمها د/ الزرکان (ص ٥٦ - ١٦٤) أفضل قائمة قدمت حتى الآن، نقد فيها القوائم التي قدمها من سبقه، وقدم قائمة موضوعية على أسس نقدية وعلمية ممتازة فاصلاً بين ما ثبتت نسبته أو شك فيها، ولهذا اعتمد على قائمته من دروس الرازي بعده، وقدم في الأبواب (٢ - ٤) من بحثه نظريات وآراء الرازي في: الله، العالم، الإنسان، مقارناً لآرائه بآراء غيره من الفلاسفة ومتكلمي الأشعرية، ومتبعاً لتطور الموقف الكلامي والفلسفي عند الرازي، مختصاً الدراسة بالحديث عن دور الرازي في المزج بين الكلام والفلسفة. - أ/د محمد حسيني أبو سعدة، النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي، والبحث في أصله أطروحته للماجستير ١٩٨٢ م. - د/ محمد العربي، المنطقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، وهي دراسة منهجية مهمة لفكر ومنهج الإمام الرازي ومواقفه من الكلام والفلسفة. - د/ عارف تامر تقديمه لتحقيق كتاب فخر الدين الرازي، المناظرات، (ص ٥ - ١٠٠). - د/ حسين آتاي، مقدمة تحقيقه لكتاب (المحصل) للفخر الرازي، وقد تناول فيها موقف الرازي الكلامي. - محمد المعتصم بالله البغدادي، مقدمة تحقيقه للمباحث المشرقية (٧/١-٨٥) حيث شملت على دراسة عن الرازي وكتابه المباحث المشرقية. كما اعتنى العديد من الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م) - وهناك أكثر من ستين رسالة أكاديمية درست النواحي العلمية المختلفة للفخر الرازي، ومن هذه الجهود بخصوص علم الكلام: - فتح الله عبد النبي، فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، ماجستير، ١٩٥٩ م. - د/ إبراهيم محمد إبراهيم أحمد، الإمام فخر الدين الرازي: منهجه وآراؤه في المشاكل الكلامية، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٧٦ م. - د/ مصطفى سيد أحمد محمد شاهين، موقف فخر الدين الرازي من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا، جامعة القاهرة، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٨٣ م. - د/ مختار أحمد عبد الصالحين، الله والكون في فلسفة فخر الدين الرازي، جامعة القاهرة، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٨٤ م. - زكريا بيرام بن عبد الجواد، القضايا الكلامية للإمام فخر الدين الرازي في كتابه المعالم، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ماجستير، ١٩٨٤ م. - د/ شوقي على عمر، نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، دكتوراه، ١٩٩١ م. - د/ نبعد الكريم محمد فيلاي، الفخر الرازي وموقفه من الإلهيات، جامعة محمد الخامس بالدار البيضاء، دكتوراه، ١٩٩٧ م. - د/ منى محمد سليم أحمد، نظرية المعرفة ومعالمها لدى فخر الدين الرازي، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية. - د/ هاني نعمان فرحات، مسائل الخلاف بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دكتوراه، نشرت سنة ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م. - عبد الرحمن سليمان سلامة أبوصعيليك، قواعد التنزيه عند الإمام محمد بن عمر الرازي في كتابه أساس الشفديس، الأردن، جامعة آل البيت، ماجستير، ٢٠٠٢ م.

(٣) د/ حسين آتاي، مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازي (المحصل)، (ص ١١-١٢)، وقد وصل به التقدير لدور الفخر الرازي أن جعل (منزله تعادل منزلة أرسطو في الثقافة اليونانية من حيث الأهمية)، وإن كان هذا لم يخل من غلو في المبالغة، إلا أنه يشير إلى مكانة الرازي في مجال الفكر الإسلامي.

٢- ولا شك أن هذا الإمام بحاجة إلى وقفة تفصيلية خاصة للكلام على منهج التصنيف الكلامي عنده، نظرا لأثره الخطير في علم الكلام، وإن كان العديد من الباحثين قد كفونا هذه المهمة، والذي يعد من أكثر المتكلمين الذين لقوا عناية الباحثين، وقدمت حوله العديد من الدراسات الضافية خاصة جهود أ/د خليف، ود/ الزرکان، ود/ محمد العريبي الذي قدم لنا هذه الوقفة في دراسته المنهجية المهمة: (المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي)، والتي لا نملك أمامها إلا الوقوف بكل تقدير وإعجاب نظرا للروح المنهجية والنقدية المنصفة والمتزنة التي تملكها، وقد اهتم فيه من خلال عدة فصول اهتماما خاصا بالكلام عن المشكلة المحورية في مؤلفات الفخر الرازي، وتجديده في التأليف (مناهج التصنيف).

٣- لكن من الضروري أيضا إيضاح دور الفخر الرازي في علم الكلام حتى تكتمل الصورة التي نحاول تقديمها لمناهج التصنيف الكلامية، ولهذا سنكتفي بالوقوف على أهم النتائج التي قدمها دارسوه، بالإضافة إلى بعض الملاحظات القيمة الأخرى التي أمكن استخلاصها من كتبه مباشرة، وينبغي ابتداء الإشارة إلى أن الفخر الرازي اشتغل في علم أصول الدين على والده ضياء الدين ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري عن إمام الحرمين أبي المعالي، عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، عن الشيخ أبي الحسن الباهلي، عن الشيخ أبي الحسن الأشعري<sup>(١)</sup>.

٤- إلا أننا نميل إلى أن أهم خصائص منهج التصنيف الكلامي عند الرازي هو: تطور الاتجاه النقدي لديه، والذي أثر بوضوح على منهجه الفكري عامة، وعلى منهجه في التصنيف الفلسفي والكلامية خاصة، فلا يقوم منهج الرازي الكلامي على محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، رغم أن الشائع أنه قام بدور رئيسي في خلط الفلسفة بعلم الكلام<sup>(٢)</sup>، فقد استوعب الرازي أول الأمر الفلسفة المشائية الإسلامية، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام، فأعطى اتجاهها جديدا له<sup>(٣)</sup>.

ويشرح لنا الرازي هذا التطور بنفسه حيث يقول: ((... وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم نرد عليهم، فصرفنا شطرا صالحا من العمر في ذلك، حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول وكتاب المباحث المشرقية وكتاب الملخص وكتاب شرح الإشارات... وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين، وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات... ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجهد والاجتهاد في نصره اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم

(١) ابن خلكان، وفیات الأعيان (٤/٢٥٢)، ود/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ١٨).

(٢) وهذا الرأي نجده منذ قديم عن ابن خلدون حيث يقول (ص ٤٦٦ - ٤٦٧): ((ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوها فنا واحدا، وقدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات، وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام...)). وإلى نحو هذا ذهب الشيخ السنوسي في شرح أم البراهين على ما سيأتي نص كلامه عند تناول منهجه في التصنيف (انظر هنا: ص ٤٦٧)، محذرا تحذيرا شديدا من كتب الفخر الرازي والبيضاوي ومن حذا حذوهم.

وقد نقد رأيهما هذا: د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١١ - ٦١٤) مؤكدا أن كثيرا مما انتقدوا خلط هذين العلمين كابن السبكي وطاش كبرى زاده يشنون على كتب الغزالي والرازي باعتبارهما لم يقصدوا من وراء عملهما إلا الرد على الفلاسفة، وأنهما كانا واعيين في ردهما، ولم تلتبس عليهما، على أن المباحث المشرقية ليس كتابا في علم الكلام، بل رمى إلى جمع أقوال الفلاسفة وتقبيحها وتهذيبها واعتناق ما يراه حقا منها. وسيأتي مزيد من التفصيل عند الكلام على هذا الكتاب.

(٣) اعتنى د/ محمد صالح الزرکان، في خاتمة دراسته القيمة (فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية)، بمناقشة دور الرازي في المزج بين علم الكلام والفلسفة، والإجابة عن سؤال: هل كان متكلمًا أو فليسوفًا، (ص ٦٠٦ - ٦٢٦).



العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة...))<sup>(١)</sup>.

فهذا النص يدل على أن الرازي كان في هذه المرحلة متكلماً مناهاضاً للفلسفة، ويظهر منه أنه قد اتهم بمتابعة الفلاسفة فحاول هنا أن يدفع التهمة عن نفسه، ولكن دفاعه - فيما يرى بعض الباحثين محققاً في ذلك - ليس دقيقاً إذ ادعى أن المباحث المشرقية من بين الكتاب التي تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة، مع أننا - سنرى كما سيأتي<sup>(٢)</sup> - أن الأمر في هذا الكتاب ليس كذلك، وإن لم يخل من مواضع كثيرة وجه فيه نقداً واضحاً وحاسماً لآراء الفلاسفة خاصة ابن سينا الذي اعتمد عليه كلية في هذا الكتاب.

فأول ما يبرز من تطور منهج التصنيف عند الرازي هو أن بدأ منهجه في التصنيف الفلسفي واصفاً وعارضاً كما في المباحث المشرقية، ثم انتقل ناقداً ومعارضاً كما في شروحه على الإشارات وعيون الحكمة، ((وتبدو معارضته لابن سينا في شرح الإشارات والتبهيئات واضحة ومكبرة، حتى سمي بعضهم شرحه (جرحاً)، والرازي نفسه لا ينكر أنه قصد من شرح الإشارات نقد الشيخ الرئيس ومعارضته، فهو يقول: ((ولولا أني التزمت استخراج الفوائد من هذا الكتاب تنبهاً للمقلدة على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه أحد ممن سبقني، وأني ما أقدمت على هذا الاعتراض جزافاً، وإلا لما كنت أجوز تضييع زمانى في مثل هذه الكلمات))، ويقول في مقدمته لشرح عيون الحكمة رغم مدحه الضافى له: ((... إنى مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجملة تفصيله... وأن هذا الكتاب... غير مبنى على المنهج القويم...))<sup>(٣)</sup>.

ويضيف الرازي إلى اعتراضه على منهج ابن سينا في عيون الحكمة آفة أخرى يمكن أن نعتبرها في صميم منهج التصنيف حيث انتقد منهج تصنيف ابن سينا لعيون الحكمة، فيقول الرازي<sup>(٤)</sup>: ((... إن هذا الكتاب مع أنه في أصله غير مبنى على المنهج القويم والصرط المستقيم قد اتفقت له آفة أخرى، وهى أنه كتاب صغير الحجم، وفي اعتقاد الجمهور أنه كثير العلم بسبب أن مصنفه في هذا العلم عظيم الاسم فلهذا عظم حرص الجمهور على معرفة أسرارهِ ومعانيهِ... ثم إن ألفاظ هذا الكتاب وجيزة مختصرة، والمعاني المعتبرة غير مألوفة ولا مشهورة، والمطالب غير متميزة بالفواصل المعلومة والمقاصد غير مبينة بالألفاظ الناصعة المفهومة، فلا جرم أن كل أحد يفسره على وفق رأيه العليل وخاطره الكليل، وإذا تخيلوا أن المراد منه كذا فربموا كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية... فإذا جاء بعدهم أقوام أكثر جهالة... فربما ظنوا بتلك الحواشى أنها من متن الكتاب فحينئذ يدخلونه في متن كتاب المصنف الأول، ويصير ذلك سبباً لحصول كل خلل وزلل، ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف في مصنفاتي... فإذا وقع هذا والمدة أقل من الثلاثين، فلأن يقع والمدة قد زادت على المائة والخمسين كان أولى، وإنما ذكرت هذا العذر لاشتمال هذا الكتاب في كثير من المواضع على كلمات كثيرة الخبط... يبعد عندى أن يكون قائلها هو هذا المصنف))، وهو كلام كما نرى يعبر عن وضوح منهج التصنيف كمنهج عند الفخر الرازي، ووضوح مشكلاته وعيوبه وآفاته عنده.

(١) الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٩١-٩٢)، نقلاً عن: د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٢٢ - ٦٢٣).

(٢) انظر هنا: (ص ٤٤٨، ٤٥٠).

(٣) الفخر الرازي، شرح الإشارات (١/١٠٧ نقلاً عن د/الزرکان)، وشرح عيون الحكمة (١/٤٠). وانظر: د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٢١ - ٦٢٢).

(٤) الفخر الرازي، شرح عيون الحكمة (١/٤٠-٤١).

ثم يوضح لنا بعد ذلك منهج التصنيف الذي صار عليه في هذا الكتاب فيقول<sup>(١)</sup>: ((... واكتفيت بالكلام القوي، والبحث السوي، والنهج الواضح، والطريق اللائح، وصنت القلم عن فتح باب المساهلات والمشابغات، بل كل ما غلب على ظني فساده أفسدته بمقدار ما استطعت، وما غلب على ظني صحته قررت بمقدار ما قدرت)).

وعلى أية حال فإن تأثره بالأساليب والأدوات الفلسفية لا يعنى تقليده للفلاسفة، بل يعنى بحثه في الفلسفة عما يدعم اختياراته الكلامية بالبراهين القطعية في حسبه، حيث كان الاعتراض الدائم على منهج المتكلمين أنه جدلي وليس برهاني. والحقيقة أنه رغم شيوع نسبة الفخر الرازي إلى الفلسفة وتأثره بها وخدمته لثرائها، إلا أن هذا الأمر ما زال بحاجة إلى تحقيق وبحث ودراسة تفصيلية جادة تكشف عن علاقته بالفلسفة وموقفه منها لا تكفى فحسب بالنظرة الظاهرة إلى كتبه الكلامية التي تلحظ مباشرة تأثر الألفاظ والتراكيب ومنهج الاستدلال بالمنزع الفلسفي، ولكن تغوص في أعماق مواقفه واختياراته، وتقارن في شرحه لعبون الحكمة وللإشارات واختصاره لها أيضا بين موقفه الفلسفي وموقف في هذه الأصول، ولا يفوتنا تلك الحركة الجدلية التي دارت حول شروحه على الإشارات، مما يدل على أن ثمة موقفا مغايرا عنده لابن سينا، فقام الطوسي يناصر ابن سينا، وقام القطب الرازي النحساني يحاكم بينهما في محاكماته.

كما أن نصرته لعقيدة أهل السنة والجماعة وانتقاده للفلاسفة لم تكن تعنى عنده الوقوع في تقليد المتكلمين، بل إنه في المرحلتين الكلاميتين اللتين اجتازهما لم يتقيد بمذهب الأشعري والأشعرية فضلا عن غيره من مذاهب المتكلمين، بل عارض المذهب الأشعري في نقط ليست بالقليلة، ونقد كثيرا من استدلالاتهم، فضلا عن نقده لمذاهب المتكلمين الأخرى، مما يؤكد على مدى قوة الاتجاه النقدي لديه<sup>(٢)</sup>.

٥- هذا هو منهج الرازي الكلامي في عامة كتبه ولكن ثمة تغير منهجي طرأ عليه يمثل المنهج الكلامي النهائي الذي انتهت إليه رحلته الفكرية، فقد بدأ في كتبه المتأخرة - وبعد أن يعرض طرق المتكلمين والفلاسفة - ينحو نحو طريقة القرآن<sup>(٣)</sup> من عدم التعمق في الأمور الإلهية، وتسليم علم ذلك إلى الله تعالى، وانتهى إلى الرفض التام تقريبا لكل الطرق الكلامية والفلسفية، ولهذا بدأ الرازي متوقفا توقف الفيلسوف أو المتكلم في هذه الأمور الإلهية، وانتهى متوقفا أيضا ولكن توقف الموقن بعجز العقل عن استكناه تلك الحقائق، ومن الواضح أن الرازي استمسك في السنين الأخيرة من عمره ببراهين القرآن؛ لأنه رأى أن طرق المتكلمين والفلاسفة وإن أفادت وأوصلت إلى المطلوب في بعض الأحيان تفتح باب المجادلات والمناقشات والشكوك، وهذا بحر عميق مظلم قل من يخرج منه سالما، وهو بعمله هذا شبيهه بابن رشد الذي أعرض عن أدلة المتكلمين بما فيها من تفريعات وما تنيره من الشكوك، واتجه إلى طريقة القرآن بفرعيها: الاختراع والعناية، ولقد أوجز

(١) الفخر الرازي، شرح عيون الحكمة (٤٢/١).

(٢) د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٢٨).

(٣) القرآن الكريم في بيانه لهذه الأدلة قد انتهج منهجين:

- الابتداء من الأعراف فالأعراف، نازلا إلى الأخصى فالأخصى وذلك كقوله تعالى {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون}، فقد استدلل بالنفس ثم بالأباء ثم بالسماء ثم بما هو مشترك بين الأرض والسماء.

- والابتداء بالأشرف فالأشرف، نازلا إلى الأدنى فالأدنى كما في سورة النحل حيث قال تعالى {ينزل الملائكة والروح على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون} فاستدل أولا بالسموات ثم خلق الإنسان ثم أحوال الحيوان ثم أحوال النبات ثم أحوال العناصر الأخرى ثم ذكر الأرض، وأنهى الآية بقوله {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها}. انظر: د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٢٠٠ - ٢٠١).

الرازي ميزات طريقة القرآن الكريم في أنها أدلة محسوسة لا تحتاج إلى تجريدات عقلية، وهي كثيرة متعاضدة والكثرة والتوالي يفيدان القوة، وأن الإنسان لا ينفك في شيء من أحواله عن مشاهدة شيء منها، وأن هذه الدلائل إذا كانت آيات على وجود الله من جهة، فهي من جهة أخرى نعم ومنافع، والإنسان مجبول على حب من نفعه، والإنعامات المتواليّة الكثيرة تفضي إلى الانقياد للمنعم وشكره<sup>(١)</sup>.

٦- ويمكن من خلال استعراض مؤلفات الرازي من خلال نسق زمني تقسيمها إلى أربع مجموعات:

أولها - كتب فلسفية ليس فيها من علم الكلام إلا أقوال قليلة متناثرة كالمباحث المشرقية، والملخص في الحكمة والمنطق، وشرح الإشارات والتنبيهات، وشرح عيون الحكمة. وهذه المجموعة تضم ثلاثة اتجاهات: اتجاه أرسططاليس كالمباحث المشرقية، واتجاه إلى التوقف مع ميل إلى الأفلاطونية وتأهب إلى الرجوع إلى علم الكلام ونقد المشائية ككتابه (الملخص)، واتجاه الرد على ابن سينا وهي شروحه على الإشارات وعيون الحكمة، وهو ما أشرنا إليه عند الكلام عن منهج التصنيف من خلال موقف نقدي<sup>(٢)</sup>.

ثانيها - كتب كلامية لا تخلو من أقوال الفلاسفة بنسب متفاوتة ساقها الرازي للرد عليها، كالإشارة، والأربعين، ونهاية العقول والمعالم في أصول الدين.

ثالثها - كتب مشتركة بين علم الكلام والفلسفة، كالمحصل والمطالب العالية.

رابعها - كتب تحاول أن تفلسف القرآن أو تبحث في العقيدة من خلال آيات الكتاب العزيز، أو تدعو إلى طريقة القرآن، أو يظهر فيها الندم على الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة معاً، كال تفسير الكبير، وأسرار التنزيل، وأسرار القرآن، وأقسام اللذات. وهذا تقسيم إجمالي وليس تقسيماً ضابطاً، ويُقصد منه إعطاء صورة عامة فحسب<sup>(٣)</sup>.

٧- يقوم جدل الرازي على تعدد الأدلة مثل الإمام الأشعري، وتسيطر عليه نزعة فلسفية مثل تلك التي توجد عند الغزالي، وهو يستخدم التعريف والتقسيم كسابقه، ويعرض الأفكار في أشكالها المختلفة، ويقلب الموضوع على كافة وجوهه في كل معانيه، وهو يستخدم بكثرة هذا المنهج في واحد من أهم كتبه الجدلية (أساس التقديس)، وفوق ذلك فقد ابتكر الرازي طريقة جديدة في تصنيف المؤلفات العقائدية، قبل تكوين المذاهب الكلامية الخالصة، فهو يكتب لـ (المحصل) مقدمة تعتمد على نظرية المعرفة، وبعض العناصر المنطقية، وقد قلده المتكلمون اللاحقون، وطوروا هذا النموذج مستخدمين أحياناً في مؤلفاتهم معظم القواعد المنطقية<sup>(٤)</sup>. فمن هؤلاء الذين ساروا على النهج نفسه: الآمدي (ت ٦٣١ هـ)، والبيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)، والإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، والفتازاني (ت ٧٩١ هـ)<sup>(٥)</sup>.

٨- للرازي مذهب واضح في إيراد مذاهب الخصوم واستيفائها لإنصافهم وتصوير مذاهبهم أتم تصوير، وفي ذلك يقول في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول: ((إن كتابي متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بأمر ثلاثة: أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمق في بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب، فيأني إنما أوردت من كل كلام زبدته، ومن كل بحث

(١) د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ١٧٤، ١٩٩ - ٢٠٠).

(٢) انظر هنا: (ص ١٣٧).

(٣) د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١٨ - ٦١٩).

(٤) د/ إبراهيم مذکور، المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، (ص ٣٢١).

(٥) د/ محمود محمد علي، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة في الفكر الأشعري، (ص).

نقاوته، حتى أنى إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه أو يلتفت إليه في نصرته مذهبهم وتقرير مقالتهم استتبعت من نفسى أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب، وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأى، ونزيف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن ذلك هو الذى يجب له الانقياد بالسمع والطاعة...»<sup>(١)</sup>.

٩- ويصف الصفدى منهج الرازى فى التصنيف فيقول: ((بذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السير والتقسيم، فلا يشذ عنه فى تلك المسألة فرع لها بها علاقة، فانضبطت له القواعد، وانحصرت معه المسائل))<sup>(٢)</sup>.

١٠- تقدم فى منهج تصنيف إمام الحرمين أنه جعل دوره فى صيانة العقيدة والمذهب، وهذه نقطة مؤثرة فى منهج تصنيف الجوينى، لأنه لهذا السبب لا نجد بين مصنفاته ما هو مقصور على شرح المسائل الفلسفية<sup>(٣)</sup>، كما نجده عند الفخر الرازى مثلاً فى شرحه لعيون الحكمة والإشارات لابن سينا، وفى اختصاره للإشارات، وفى المباحث المشرقية<sup>(٤)</sup>، وهى من كتب الفلسفة، فاختلف غرضهما، فالجوينى غرضه فى منهج تصنيفه خدمة المذهب، والرازى غرضه فى منهج تصنيفه خدمة العلم مطلقاً.

١١- فيقوم منهج الفخر الرازى الكلامى على دعم المنهجية الخبرية (القائمة على كل ما أخبر الله عن وجوده أو عدمه)، وتجعل واجب الوجود هو البرهان على الكل، وليس شىء غيره يكون برهاناً عليه، فهو يؤثر طريقة النزول من الخالق إلى المخلوق انطلاقاً من تسليمه بأن الإقرار بوجود الصانع كالأمر الضرورى اللازم لجبلة كل عاقل<sup>(٥)</sup>.

١٢- والمشكلة المحورية فى فكر الإمام الفخر الرازى هى: طلب اليقين والحق، مما أداه إلى إعادة النظر فى المقبولات والمشهورات والقواعد والأصول عند المتكلمين والحكماء على حد سواء، وهذه هى المشكلة المحورية عنده التى يمكن من خلالها تفسير منهجه المتطور الذى عالج على أساسه القضايا الفكرية المطروحة فى عصره فى سبيل بلوغ الغاية التى سعى إلى تحقيقها وهى اليقينية، ومن دون الانتباه إلى هذه المشكلة المحورية وما تتطلبه من تطور فى الموقف والمنهج، سنقع فيما وقع فيه كثير من الباحثين فى فكره من اتهامه بالاضطراب والتناقض فى آرائه<sup>(٦)</sup>.

وإذا كان محور فكره هو طلب اليقين والحق، فإننا سنجد فى المطالب العالية<sup>(٧)</sup> يقر بعد رحلته الطويلة فى طلب ذلك أن اليقين لا سبيل إليه ((وأن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة المشار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا)).

١٣- ونحن مع الإمام الفخر الرازى أمام وجهة نظر فى الكلام جديدة تقرب من روح الفلسفة إلى درجة التوحد، هذا التوحد يكمن فى ثلاثة أمور مترابطة: البحث عن الحق - التعليل بالدليل - جعل المدارك فى العقائد الإيمانية عقلية.

(١) فخر الدين الرازى، نهاية العقول فى دراية الأصول، مخطوطة بدار الكتب المصرية (رقم ٧٤٨)، نقلا عن: أ/د فتح الله خليف، فخر الدين الرازى، (ص ٩).

(٢) الصفدى، الوافى بالوفيات (٢٤٩/٤)، نقلا عن: أ/د فتح الله خليف، فخر الدين الرازى، (ص ٢١).

(٣) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٥٦).

(٤) قام الفخر الرازى بشرح عيون الحكمة وقد طبع فى ثلاثة مجلدات، وله منهج متميز، وموقف من الفلسفة رغم خدمته لها نبه عليه فى مقدمته (١/٤٠).

(٤٢).

(٥) د/ محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٦).

(٦) د/ محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٣٣-٣٨).

(٧) الفخر الرازى، المطالب العالية (١٦/٢٣).

وهذه أمور من شأن الفلسفة أدخلها الإمام الفخر الرازي في صلب الكلام ونتج عن ذلك أنه أدخل في مباحثه الكلامية مسائل طبيعية وإلهية توحد المطالب والموضوع والمسائل في علمي الكلام والفلسفة، فقد تجاوز موضوع علم الكلام التقليدي، وتعاطى مع الفكر الفلسفي بهدف التصحيح والإبطال، مما يجعلنا نتوقع تحولا آخر من الموقف النقدي الجدلي الكلامي إلى موقف نقدي فلسفي، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك على ما سبق نقله عنه، مع هذا فلا يميل الرازي إلى استخدام كل عمل يقوم به الفكر الفلسفي، وعلى الرغم من بقاء الإمام الفخر الرازي على الحلول الأشعرية العقدية، إلا أنه عدل عن تأييد هذه الحلول بصيغ المذهب الذري، مما دفعه إلى وضع مفاهيم جديدة في مسائل النظر والعلم، وقيمة الدلائل العقلية ونقدها العقلي، لكنه لم يخرج في النهاية على أصل واحد من الأصول التي أجمعت عليها أهل السنة والجماعة، ولم يخرج إدخال هذه الأمور التي تختص بالفلسفة في مباحثه الكلامية عن كونه متكلمًا يدافع عن الشريعة<sup>(١)</sup>.

١٤- أما بخصوص مؤلفات الإمام الفخر الرازي فهناك علاقة وثيقة بين طلب اليقين عنده وبين منهجه في التصنيف، كما أن هناك علاقة انسجام تام بين منهجه في التصنيف وبين منطلقاته الفكرية، فالتطوير الذي أحدثه الإمام في طريقة تبويب المسائل ومعالجتها لا يقل أهمية عن التطور الذي حصل في منطلقاته الفكرية. وكلاهما المنهج والمنطلقات أثر في المفكرين اللاحقين<sup>(٢)</sup>.

١٥- ويعتبر كتابه المباحث المشرقية<sup>(٣)</sup>: من أهم المراجع الفلسفية في نتاج الفخر الرازي كوسيلة في شرح العقائد، ويبدو أنه ألفه في فترة مبكرة نوعا ما في حياته، حيث إن الناس كان يقرأونه ويتداولونه سنة (٥٨٢ هـ)، كما أن الرازي يحيل إليه في كثير من كتبه الأخرى، وملاحظة كون هذا الكتاب قد ألفه مبكرا هي ملاحظة مهمة تساعد على رصد تطور الموقف الفكري والفلسفي للإمام الرازي، وتساعد على تفسير اختلاف رأيه في هذا الكتاب عنه في الكتب التي تأخر تصنيفه لها<sup>(٤)</sup>.

وقد اختلف الباحثون في تصنيفه هل هو كتاب فلسفي أم كلامي لكنه يصرح وبشكل واضح أن كتابه ((كالمتمضمّن لكل ما في غيره من جنسه، والزائد على غيره بأصول كلية، وقواعد حقيقية، ونكت علمية، وأسرار حكمية))، لا يحدد الجنس الذي ينتمي إليه الكتاب، ولكنه يؤكد على الجديد الذي قدمه: الأصول الكلية والقواعد الحقيقية، فنحن أمام صنف جديد في التأليف يختلف عن المعهود، وإلى هذا الرأي ذهب الدكتور عريبي، ذاهبا إلى أن هذا هو أقرب الآراء إلى حقيقة الكتاب من حيث هي، فليس هو كتاب فلسفي خالص، حيث تجاوز خطة التصنيف الفلسفية إلى حد بعيد، ولم يتناول العديد من موضوعاتها وقضاياها ومسائلها، وليس هو كتاب كلامي خالص حيث تجاوز أيضا خطة التصنيف الكلامية المعتادة وقسم الإلهيات منه إنما هو نذر يسير إذا قيس إلى حجم بقية الكتاب بقسميه الأولين. فإذا تجاوز الرازي خطتي

(١) راجع: د/ محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٢٥-٣٣).

(٢) راجع: د/ محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٣٩).

(٣) راجع: - د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٤-٨٩). - د/ محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٤٤-٥١). - محمد المعتصم بالله البغدادي، مقدمة تحقيق المباحث المشرقية (٧١/١-٨٢). وتناولت المصادر السابقة مسألة الخلاف بين الباحثين في ضبط (المشرقية) هل هو بضم الميم من الفلسفة الإشرافية، أم بفتحها من المشرق المقابل للمغرب، يعنى من الفلسفة الشرقية المقابلة للفلسفة الغربية. ونميل مع من ذهب إلى الضبط الأخير بالفتح نظرا لأن الكتاب ليس فيه أثر للإشراق ولا للتصوف بل ولا لعلم الكلام إلا إشارات يسيرة للغاية.

(٤) راجع نماذج لهذا: د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٢٨٥-٢٨٦، ٢٩٩-٣٠٢، ٣٨٥-٣٩٤، ٣٩٥-٣٩٧، ٤٠٥-٤٠٦). وقد أشرنا في هامش سابق إلى عناية د/ الزرکان بدراسة تطور رأى الرازي في المسائل المختلفة، وأن كثيرا من المسائل انتهى فيها الرازي في كتبه المتأخرة إلى آراء أخرى غير التي ذكرها في كتبه المبكرة، وأنه في كتبه المتأخرة بصفة عامة كان أقرب إلى رفض طرق المتكلمين والفلاسفة، والاعتماد على طريقة القرآن الكريم في الاستدلال.

علمي الفلسفة والكلام فماذا قدم إذن؟

يُتّرح في الإجابة عن هذا السؤال: أنه قدم بين يدي مشروع الكلامي - إن صح التعبير - بخلاصة ما يحتاجه ويساعده من المسائل والقضايا والموضوعات الفلسفية متاولا لها تناولا فلسفيا محضا، فكأن عينه كانت على ما يمكن أن يخدم علم الكلام وهو يلخص ويختصر ويحصل ما عند الفلاسفة من أمور عامة - لا مباحث جزئية - ستساعده في مشروعه الكلامي، ومن ثم اعتذر عن الكلام في النبات والحيوان لأنه من الصناعات الجزئية التي لن يتناولها، لأنها ليست مقصوده<sup>(١)</sup>. ويؤيد هذا الاقتراح أنه في أول الكتاب الثالث (الإلهيات) يقول<sup>(٢)</sup>: ((... اعلم أن أكثر المقدمات التي تبني عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحققنا أن نركب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها، وأن لا نطول بإعادتها الكتاب))، إذن فالبابان الأولان في الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض، قصد منهما بيان المقدمات التي ستتركب منها براهين الإلهيات إذا قلنا إن البحث في الإلهيات هو المقصود الأول للمتكلم في علمه الذي يقصد به إثبات العقائد أو الدفاع عنها، وإنما يبدأ ببحث الأمور العامة ومباحث الجواهر والأعراض لأنها وسيلة للمقصود، ومقدمات للبراهين العقلية للعقائد. وقد انبنى على تلك النظرة مدرسة كلامية متأخرة نجدها عند العضد الإيجي والبيضاوي والفتازاني وغيرهم من متأخري متكلمي الأشاعرة الذين تبنوا هذا المنهج.

على أنه فيما خاضه من مباحث عقلية هو فيها فليسوف محض يختار على قاعدة الفلاسفة، وليس هو مجرد عارض للفلسفة دون اتخاذ موقف أو ترجيح عند الخلاف الفلسفي، وليس هو كالغزالي مثلا في مقاصد الفلاسفة يقصد العرض بغية النقص، بل الرازي هنا يتبنى موقفا فلسفيا واضحا، ولا ينطلق من موقف كلامي أشعري مسبق، ولهذا نراه يذهب إلى أن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً؟!، مثباً على كلام ابن سينا، فيقول<sup>(٣)</sup>: ((الفصل العاشر في أن المعدوم لا يعاد... ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما أنه قد يتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجية فكذلك قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج وبالله التوفيق))، ثم يمضي الرازي إلى ما يليه من أبواب، دون أن يقف وقفة كلامية أمام هذه المشكلة الخطيرة، ودون أن يوضح لنا حل مشكلة المعاد عنده، هل سيذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من المعاد الروحاني فحسب بناء على أن إعادة المعدوم ممتنع عقلاً قطعاً، أم ماذا سيفعل، ودون أن يحل لنا مشكلة الامتناع عقلاً، أو مشكلة النصوص الصريحة في أن إعادة المعدوم ثابت نقلاً.

وفي الحقيقة أن هذا الموضوع أحد المواضيع الكاشفة التي تجعل قارئ المباحث المشرقية يتردد كثيراً أمام موقف الرازي الحقيقي في هذا الكتاب، ويرى أن ما سبق أن اقتراحه من كونه أراد من كتابه أن يكون مدخلاً لمشروعه الكلامي هو مجرد تأويل وتخمين ينطلق من فرض مسبق يرى أن الرجل متكلم أشعري بالأساس، ونحاول بهذا الفرض المسبق ألا نخرجه من دائرة المتكلمين، ولكن يبدو أن قراءة أخرى لهذا الكتاب أكثر تأنيا وعمقا قد تذهب بنا إلى أن الفخر الرازي بدا فليسوفا في هذا الكتاب، ولهذا فإننا نرى آراءه في هذا الكتاب فيها ((انتصار لفلسفة ابن سينا - وإن عارضه في كثير من المواضع - أكثر من الدفاع عن طرق المتكلمين، فهو ينفي الجوهر الفرد، ويقول بقدم الزمان إلى كثير من مثل هذين...))

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية (٢/٢٢٨).

(٢) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، (٢/٤٦٧).

(٣) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، (١/١٣٨).

(١)، ثم تطور في كتبه الأخرى متكلماً دون أن يقطع صلته الوثيقة بالفلسفة، ثم انتهى في كتبه الأخيرة إلى رفض الموقفين الكلامي والفلسفي واعتماد طريقة القرآن الكريم، وقد تقدمت الإشارة قريباً إلى ذلك.

ويؤيد هذا النص الواضح السابق<sup>(٢)</sup> نقله عن الرازي قريباً والذي يقول ضمنه ((... وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم نرد عليهم، فصرنا شرطاً صالحاً من العمر في ذلك، حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول وكتاب المباحث المشرقية وكتاب الملخص وكتاب شرح الإشارات... وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين...))، من ثم فإننا نتفق تماماً مع الرأي القائل بأن الرازي قد مر بمراحل متعاقبة، فقد كان في مبدأ أمره متكلماً، ثم تفلسف، ثم توقف، ثم عاد إلى علم الكلام مع رواسب فلسفية، ثم نزح في أخريات أيامه إلى الإعراض عن الفلسفة وعلم الكلام جميعاً والاتجاه إلى التمسك بطريقة القرآن الكريم<sup>(٣)</sup>.

ومما يوضح أنه بدأ فليسوفاً في المباحث المشرقية أنه لا ذكر عنده - إلا النادر الطفيف - للمتكلمين، بينما يتتابع ذكر الفلاسفة باتجاهاتهم المختلفة مسألة وراء مسألة<sup>(٤)</sup>، معتمداً في جل مباحثه على الشيخ الرئيس ابن سينا ومؤلفاته كالشفاء والنجاة والإشارات، والمبدأ والمعاد، والسما والعالَم، حتى إنه قدم الاعتذار في موضع لأنه سيدع عبارة الشيخ في مسألة ويعبر بعبارة نفسه قصداً لتقريب المسألة<sup>(٥)</sup>، وإن كان أحياناً كثيرة ينتقد آرائه مختاراً ما يخالفه<sup>(٦)</sup>.

واعتماداً - فيما يرى د/ عريبي - على عبارة الإمام في المقدمة يجب أن ننطلق في فهم مضمون الكتاب وأبعاده الفكرية، وأية مقارنة لإنتاجه مع غيره من الأعمال الكلامية والفلسفية يجب ألا تخرج عن إطار الكشف عن التطوير الذي أحدثه في معالجته للمشكلات الفكرية، ومنهجه يقوم على الابتعاد عن التطويل والإلغاز، والاعتماد على فصل المطالب بعضها عن الآخر، ثم إردافها إما بالإحكام وإما بالنقض وذكر الاعتراضات، واتباعها إن قدر بالحل والجواب. وهو يرسم لنفسه نهجاً عقلياً خالصاً من كل موقف فلسفي، وحرصه على المؤلف والمعروف لا يمنعه من مخالفة المشهور، ونقض أقوال الجمهور، فنحن أمام نزعة صريحة إلى تحرر كامل من كل حكم مسبق.

(١) د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٧) وانظر أيضاً المصدر نفسه لتفصيل مذهب الرازي حول هاتين المسألتين: (ص ٤١٩ - ٤٣٦، ٤٥٠ - ٤٦٢)، ويراجع بخصوص الجوهر الفرد: المباحث المشرقية (١٩/٢ - ٣٠)، وبخصوص مسألة قدم الزمان (١/٧٧٢ - ٧٨٢)، والتي ترجم لها الرازي بقوله: ((الفصل السادس والستون في أن الزمان يستحيل أن يكون له طرف بالفعل))، والحقيقة أننا لا نستطيع إطلاق القول بأن الرازي تبنى هنا القول بقدم الزمان، بل هو عارض فحسب لما قيل في المسألة والتي صدرها بقوله: ((زعموا أن الزمان لا يمكن أن يكون بداية ونهاية لوجوه خمسة...)) ثم قال بعد الفراغ منها: ((واحتج المثبتون للزمان أولاً زمانياً بأمر سبعة...))، فذكرها وذكر أجوبة الفلاسفة عليها، ثم ختم الفصل بقوله ((فهذا جملة ما قيل في هذه المسألة))، ولم يصحح رأيه في المسألة.

(٢) انظر هنا: (ص ٤٤٦).

(٣) ذهب إلى ذلك الأستاذ الدكتور محمود قاسم فيما نقله عنه د/ محمد صالح الزرکان، موجهاً نظره - حيث كان مشرفاً عليه - إلى اختلاف آراء الرازي في المسائل الفلسفية والكلامية إنما هو ناتج عن التطور وليس عن التعارض والتناقض، ثم قدم د/ الزرکان برأيه على القول بتطور الموقف الفلسفي والكلامي عند الرازي (ص ٦١٨ - ٦٢٦)، ثم عاد وأكد على هذه النتيجة ضمن نتائج البحث (ص ٦٢٨).

(٤) فمثلاً: الشيخ عنده هو ابن سينا، وليس الشيخ الأشعري (راجع مثلاً: ١/١٢٤، ١٣٨، ١٦٣، ٢٥٠، ٤٠٠، ٤٠١)، وسجله يذكر أمثال الفارابي وثابت بن قرة ومحمد بن زكريا الرازي والمسيحي وصاحب المعبر، (انظر مثلاً: ١/٢٠٣، ٣٥٧، ٦٩٢، ٢/٢٦٥، ٣٩٤، ٤٠٢)، ويذكر من القدماء أمثال جالينوس، وديمقراطس وأرشميدس، وانباذقليس وغيرهم (انظر مثلاً: ١/٥١٥، ٥١٨، ٥٢١، ٥٣٩، ٦٥٣، ٦٥٩، ١٦/٢، ١٨، ٢٨).

أما المتكلمون فقلما يشير إليهم كما فعل (٢/١٥، ٤٠٧)، ويندر أن يذكر أحدهم باسمه كالنظام والشهرستاني (١٦/٢). ويشير إلى الأشعرية مثلاً بنحو قوله (٥٠٦، ٥٠٥/١): ((زعم قوم)).

(٥) الفخر الرازي، المباحث المشرقية (٢/٢٥٠).

(٦) انظر مثلاً: الفخر الرازي، المباحث المشرقية (١/٤٤٤، ٢/٣٩٣ - ٣٩٤، ٤٥٢، ٥١٢، ٥٢٦).

وهو يشرح في مقدمة المباحث المشرقية<sup>(١)</sup> خطته التي تظهر التسلسل المنطقي في ترتيب الموضوعات، والتي تبدأ حركتها من الأعم إلى الأخص، ولهذا يبدأ في أبواب الكتاب الأول (في الأمور العامة) من الوجود (أعم الأمور) فخواصه فأحكامه، ثم ما يقابله وهو العدم، ثم ما يكون قريبا منه (الماهية - الوحدة - الكثرة)، ثم أقسامه (الواجب - الممكن، القدم - الحدوث). ينتقل بعد ذلك إلى أبواب الكتاب الثاني (في أحكام الجواهر والأعراض) حيث يتناول ما يتعلق بالممكنات من مباحث كأقسام الممكنات (الجوهر - العرض)، وخواص أقسام الممكنات (خواص الجوهر - خواص العرض)، فأحكام الجواهر. ثم ينتقل إلى الكتاب الثالث (الإلهيات المحضنة)، وتناول فيه من خلال أربعة أبواب: إثبات واجب الوجود، وإحصاء صفاته، وأفعاله، والنبوات وتوابعها. ويلاحظ أنه لم يتطرق البتة إلى المعاد والإمامة. وتحت كل باب من أبواب الكتب الثلاثة فصول بحسب الموضوع، ومن الواضح أن ترتيب الكتاب وتعاقب فصوله جديد بالنسبة إلى كتب المتكلمين المتقدمين كالإبانة والتمهيد والإرشاد، ولم يكتف بمخالفة طريقة المتكلمين في التأليف، بل تعدى ذلك إلى مخالفة ترتيب الفلاسفة لعلومهم أيضا، فهو يجعل البحث في المقولات وهي منطقية من ضمن مباحثه الطبيعية، وكذلك مسائل العدد والمقادير (الحساب والهندسة)، ولقد شغلت المسائل الطبيعية القسم الأكبر من مباحثه، وعلى هذا يكون قد أحدث منهجا في التصنيف جديدا خالف به المتكلمين والفلاسفة جميعا. ومن أبرز ما قدمه في المباحث المشرقية هو الكتاب الأول (في الأمور العامة) التي سعى فيها إلى تحصيل أصول حقيقية، وتفصيله لمجمل ما قدمه الفلاسفة والمتكلمين ليصوغ من حصيلتها أصول حكمية، ويبقى هذا القسم هو الأهم في كتابه، والذي من خلاله تتبين أصالته وإبداعه<sup>(٢)</sup>.

والذي يبدو من خلال أقسام الكتاب الثلاثة: في الأمور العامة كالوجود والوجوب والإمكان والوحدة والكثرة - في الطبيعيات - في الإلهيات المحضنة أن الرازي لم يقصد فيه أن يجمع بين علم الكلام والفلسفة، بل قصد أن يجمع أقوال الفلاسفة، وينسقها، ويختار ما يختار منها، ويرد على ما لا يرتضيه أو يتوقف إن لم يتبين له وجه الحق، وهذا التقسيم والترتيب الذي سار عليه في المباحث المشرقية اتبعه أيضا في الملخص، ونجده أيضا عند ابن سينا من قبله في النجاة مثلا مع بعض الاختلاف في التقديم والتأخير، وهو في المباحث لم يحاول أن ينشئ فلسفة جديدة بل رمى إلى جمع آراء الفلاسفة المتقدمين وتلخيصها وتهذيبها وعرضها بأسلوبه<sup>(٣)</sup>.

يمكن في ضوء العرض السابق لمنهج تصنيف الرازي في المباحث المشرقية أن نذكر بعض عباراته من مقدمته الطويلة التي شرح فيها منهجه في التصنيف<sup>(٤)</sup>: ((... وبعد فإن الذي صرفنا وكدنا وكدنا إليه تحصيل ما وجدناه في كتب المتقدمين... تحصيلنا نختار الباب من كل باب، ونجتاز التطويل والإطناب، مجتبا فيه عن الإيجاز المتضمن للإلغاز، مجتبا فيه الإفصاح المفيد للإيضاح، ويكون الترتيب على أن: نفصل المطالب بعضها عن بعض، ثم نردفها إما بالإحكام، وإما بالنقض، ثم نذيلها بالشكوك المشكلة، والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافي، وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور، ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلا...)) ثم قال ردا على من يقلد القدماء تقليدا أعمى وعلى من يشغب عليهم تشغيبا بهجلا: ((ولما عرفنا أن

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، (١/٨٨-٩٤).

(٢) راجع: د/ محمد العربي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٤٤-٥١).

(٣) د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٦-٨٧).

(٤) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، (١/٨٧-٩٤).



الفريقين ليسا على المنهج القويم... اخترنا الوسط من الأمرين، والقول الأحسن من القولين، وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا... فإن عجزنا عن تلخيصه وتحليله وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الإشكال... ثم نجتهد فيه إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم... ثم نضم إليه أصولا وفقنا الله تعالى على تحريرها... فيكون كتابنا هذا كالمتمم لكل ما في غيره من جنسه والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية ونكت علمية...)) ثم أشار إلى فلسفة خطته في الكتاب فقال: ((ثم إن رتبنا هذا المجموع على ثلاثة كتب، ونشر إلى ترتيب هذا المجموع على وجه كلي ثم نكتب فهرس الأبواب والفصول، ثم نخوض في المقصود، اعلم أنه قد ثبت أن كل ما كان أعم كان علمنا به أكمل وأتم، ولما كان الوجود أعم الأمور وأشملها لا جرم ابتدأنا في كتابنا الأول بالبحث عنه، وعن خواصه وعن أحكامه، ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العدم، ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريبا من الوجود في الشمول والعموم وهو الماهية والوحدة والكثرة، ثم لما فرغنا عن المباحث المتعلقة بهذه الأمور العامة انتقلنا عنها إلى ما ينقسم الوجود إليه انقسامًا أوليا، وهو الواجب والممكن... ثم انتقلنا إلى المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث؛ لأن الموجود قد ينقسم إليهما أيضا انقسامًا أوليا على بعض الاعتبارات، فهذا جملة ما يشتمل عليه الكتاب الأول، وأما الكتاب الثاني فإنه مشتمل على أقسام الممكنات، وذلك لأن الممكن ينقسم بالقسمة الأولى إلى جوهر وعرض، فلا بد من ذكرهما، ثم ذكر الخواص المشتركة بينهما، ثم ذكر خواص الجوهر... ثم ذكر خواص العرض... وأما الكتاب الثالث في الإلهيات المحضه ففيه أربعة أبواب: ١- في إثبات واجب الوجود و وحدته وتقديسه عن جهات الكثرة ومشاكله الجواهر والأعراض. ٢- في شرح صفاته وشرح علمه بالكليات والجزئيات... ٣- في أفعاله، وفيه بيان كيفية صدور أفعاله عنه واستقصاء القول فيما يقال من العقول العشرة، وكيفية تكون الاسطقات عنها، ثم بيان أن الممكنات لا يوجد شيء منها إلا بقضائه وقدره... ٤- مشتمل على بيان ضرورة وجود النبي، والإشارة إلى خواصه، وعند هذا يختم الكتاب، وأما ما يذكر بعد ذلك من علمي الأخلاق والسياسات فسنبكت فيهما كلاما محررا إن ساعد التقدير والتدبير، وأنت إذا تأملت ترتيب كتابنا وجدته مبتدأ بأعم الأمور، نازلا منه إلى الأخص فالأخص...)).

إذن فقاعدة منهج تصنيف الرازي في المباحث المشرقية: البداية بأعم الأمور نازلا منه إلى الأخص، ويبدو أن هذه القاعدة أصبحت هي القاعدة الحاكمة لتلك المدرسة الكلامية التي تبنت طريقة الفخر الرازي، وهو ما نراه عند العضد الإيجي والبيضاوي والتفتازاني.

١٦- أما المحصل<sup>(١)</sup>: كما سماه هو، أو (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)

كما شاع عند الكثيرين أخذًا من عبارة له وقعت في المقدمة<sup>(٢)</sup>، فيحظى بعناية مميزة لكونه يشكل حلقة مهمة في تطور علم الكلام الأشعري في مراحل الأخيرة، وهو من أبرز كتبه وأكثرها انتشارا<sup>(٣)</sup>.

ويمثل محصل الرازي طفرة متميزة في تطور كل من المذهب ومنهج التصنيف الأشعريين، حيث استن في كتابه

المحصل سنة في تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها سار عليها معظم من جاءوا بعده، وبخاصة الإيجي في الموقف، وهو

(١) راجع: د/ محمد العربي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٥١ - ٥٨). د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٩٣).

(٢) فخر الدين الرازي المحصل، (ص ٨٠) حيث يقول: ((فصنفت لهم هذا المختصر الذي لا يحيط بمضمونه إلا الأفراد من أولى الأبواب وجمعت فيه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، وسميته بالمحصل)).

(٣) كان المحصل واسع الانتشار في المشرق والمغرب، يقرأه الموافق والمخالف، فكان تقى الدين ابن تيمية يقرأه على تلاميذه، كما تلقاه ابن خلدون في المغرب عن شيوخه، وقام باختصاره وسنه (٢٠) سنة، وذلك في لباب المحصل، وهو مطبوع، للتوسع بخصوص أهمية المحصل وانتشاره وما دار حوله من أعمال علمية كشرح وتلخيصات ونقد، راجع: د/ حسين آتاي، مقدمة تحقيقه للمحصل، (ص ١١-٥٧).

في الجملة ممتاز في التقسيم والتبويب، وإذا عرض لمسألة كلامية أو مشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة وذلك في تصنيف جامع، مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى، وقد يجزى الموضوع الكلامي أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرضه لها دون أن يفلت من زمام، لكن يحتاج إلى سعة اطلاع من القارئ ليتمكن من ملاحظته في تقسيماته وتفرعاته وتدقيقاته، وهو إذ يناقش وجهات النظر التي يعرض لها يحدد موقفه الذي يعتقد أنه الحق، ويدافع عنه، والفخر الرازي وفي لأشعريته، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة والماتريدية<sup>(١)</sup>.

ويقدم الرازي من خلال منهجه في تصنيف المحصل منهجا مغايرا للمباحث المشرقية، وإن كان أقامه أيضا على القسمة الرباعية، لكن هنا الكتب تصبح أركاناً: الركن الأول في المقدمات وهي ثلاثة مقدمات (العلوم الأولية - أحكام النظر - في الدليل وأقسامه)، والركن الثاني في تقسيم المعلومات وفي ثلاثة مسائل (الموجود - المعدوم - لا واسطة بين الموجود والمعدوم)، والركن الثالث في الإلهيات وفيه أربعة أقسام (الذات - الصفات - الأفعال - الأسماء)، والركن الرابع في السمعيات وفيه أربعة أقسام (النبوت - المعاد - الأسماء والأحكام - الإمامة)، فالركنان الأولان هنا يقابلان الكتابين الأولين أيضا من المباحث المشرقية، أما الكتاب الثالث والأخير من المباحث المشرقية فقد قسمه هنا إلى ركنين، مما سمح بالتوسع فيهما وتناول موضوعي الإمامة والمعاد اللذين لم يتطرق لهما في المباحث. ومما سبق يتضح أن التقسيم الداخلي لكتب المحصل سار تارة على المقدمات وتارة على المسائل وتارة أخرى على الأقسام.

ونلاحظ أنه حافظ في المحصل على جوهر خطته التي بدأها في المباحث المشرقية، وهو في اتباعه طريقته هذه قد طور بشكل ملحوظ طريقة المتكلمين السابقين، إذا قارنا بينه وبين خطط الباقلاني والجويني التي تقدمت، ويظهر هذا التطوير في إضافة المواد الفلسفية المتعلقة بعلم الكلام في الركنين الأولين (المقدمات، وتقسيم المعلومات) اللذين يمثلان قرابة نصف الكتاب<sup>(٢)</sup>، لكنه يخالف الفلاسفة في الكثير من أسس التقسيم والمنطلقات الفكرية لمباحثهم، وبنى طريقته في تناول المسائل على عرض منطلقات المذاهب المختلفة ونقدها فيوظف حاصل ما أداه الفكر الإنساني في استخراج قواعد علم الكلام، متجاوزا من المذاهب والآراء إلى المنطلقات مازجا بين المنطلقات الفلسفية والكلامية والأصولية الفقهية، وهو في التمهيدات النقدية التي تصدّرت المحصل يتجاوز الدفاع عن العقيدة إلى وضع ميتافيزيقيا علم الكلام، ومهذبا للفكر الفلسفي المشائي الإسلامي مما بقي فيه من الفلسفة الإرسطية المتعارضة مع الإسلام<sup>(٣)</sup>.

والفخر الرازي نفسه يصنف كتابه هذا ضمن المختصرات حيث يقول<sup>(٤)</sup>: ((... أما بعد فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فصنفت لهم هذا المختصر)).

وإذا كان الإمام الفخر يجعل أساس التصنيف في المباحث المشرقية والمحصل هو العلم (الركن الأول) والمعلوم (الركن الثاني) ومنهما ينتقل إلى العلم بواجب الوجود (الركن الثالث)، فالعلم بالسمعيات (الركن الرابع). فإنه على نفس الأساس سيقم خطط أخرى للتصنيف في بعض كتبه كالأربعين في أصول الدين تقوم على المسائل، وكمعالم أصول الدين

(١) راجع: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥٣/٢ - ٥٤). - د/ محمود محمد علي، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام - قراءة في الفكر الأشعري، (ص ٦٠).

(٢) فخر الدين الرازي، المحصل، (ص ٨١ - ٣٣٦)، بينما شغل الركنان الأخيران في الإلهيات والسمعيات من (ص ٣٣٧ - ٦٠٣).

(٣) راجع: د/ محمد العريبي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٥٨ - ٦٧).

(٤) الفخر الرازي، المحصل، (ص ٨٠).

تقوم على الأبواب، ولكنه في المطالب العالية يتخذ أساساً للتصنيف يقوم على أحوال الإنسان، فلإنسان كما يقول<sup>(١)</sup>: ((أحوال ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل)). وهنا نجد للإمام الفخر الرازي قدرة واسعة على تنويع مناهج التصنيف رغم اتحاد أساس التصنيف كما في كتبه الأربعة: المباحث الشرقية والمحصل، والأربعين، والمعالم، كما نجد عنده قدرة على وضع أساس جديد للتصنيف يخط خطته على أساسها فتأتي خطة فيها قدر غير يسير من التجديد في مباحث علم الكلام.

١٧- أما الأربعين في أصول الدين: فيقدم خطة أسهل كثيراً وأبعد عن التعقيد لأنه يخاطب بها ابنه الأكبر محمد كما ذكر في المقدمة<sup>(٢)</sup>، فيسير على خطة تذكرنا بطريقة المتكلمين الأوائل (الكلام في كذا، الكلام في كذا)، بدون أقسام كبرى تجمع هذه الفصول، وكذلك فعل في هذا الكتاب، حيث اقتصر على أربعين مسألة ومن هنا أتت التسمية، ومن المهم ملاحظة أنه بدأ بحدوث العالم وختم كتابه بنظرية المعرفة فبدأ بالحس وانتهى بالعقل، فالمسألان (١، ٢) في حدوث العالم وفي المعدوم، والمسائل (٣ إلى ٢٦) في الإلهيات والصفات والأفعال، والمسألة (٢٧) في الجوهر الفرد، والمسائل (٢٨ إلى ٣٧) في السمعيات: حقيقة النفس، والمعاد، ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وعصمة الأنبياء، وفي الملائكة أفضل أم الأنبياء، والكرامات، والثواب والعقاب، والشفاعة، (٣٨) في التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين أم لا، (٣٩) الإمامة، (٤٠) ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع إليها في إثبات المطالب العقلية. وتحت هذه المسائل ربما نجد فصولاً أو مقدمات.

١٨- وأما معالم أصول الدين: فيصفه في المقدمة بقوله<sup>(٣)</sup>: ((فهذا مختصر يشتمل على علم أصول الدين، وهو مرتب على أبواب))، وهي عشرة أبواب يقسمها عادة إلى مسائل: (١) في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر. (٢) في أحكام المعلومات. (٣) إثبات العلم بالصانع. (٤) في صفة القدرة والعلم وغيرهما. (٥) بقية الكلام في الصفات. (٦) في الجبر والقدر. (٧) النبوات. (٨) في النفوس الناطقة. (٩) في أحوال القيامة. (١٠) في الإمامة.

ومن الملاحظ: أنه في الكتابين السابقين (الأربعين، ومعالم أصول الدين) قد أفرد النفس بمسألة كما في الأربعين (المسألة ٢٨)، أو باب كما في المعالم (الباب ٨)، وهو ما تفرد به دون من سبقه أو لحقه، الذين ربما تعرضوا لبعض المسائل التي ذكرها الرازي عن النفس في المقدمات العامة أو عند الحديث عن الأجسام وأحكامها أو تحت مبحث المعاد، لكنها لا تأتي بهذا الشكل المستقل والواضح في خطة التصنيف إلا عند الرازي في هذين الكتابين.

١٩- وأما المطالب العالية في العلم الإلهي: فإنه آخر ما ألف الرازي، وفيه ما استقر عليه رأيه في نهاية عمره حيث فرغ منه سنة (٦٠٥ هـ)<sup>(٤)</sup> قبيل وفاته، والرازي يخص بيان أساس تصنيفه وخطته فيه بالفصل الرابع من المقدمة ((في ضبط معاهد هذا العلم))، ويجعل أساس التصنيف هو أحوال الإنسان، ويبني عليه خطة كلامية مغايرة تجعله يدخل التصوف في علم الكلام لتكون خطته هنا مقابلة لخطة الإشارات والتبسيهات في الفلسفة، فيقول<sup>(٥)</sup>: ((اعلم أن الإنسان له أحوال ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، أما الماضي فهو يريد أن يعرف هذه الأحوال كيف كانت في الماضي؟ وذلك لا يحصل إلا بأن يعرف المبدأ الأول ويعرف صفاته ويعرف كيف أنه صدر عنه هذه الأحوال... وأما البحث عن الأحوال الحاضرة فهو أن

(١) الفخر الرازي، المطالب العالية، (٢٨/١).

(٢) الفخر الرازي، الأربعين في أصول الدين، (١٨/١).

(٣) الفخر الرازي، معالم أصول الدين، (ص ١٨).

(٤) راجع: د/ محمد صالح الزرکان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٩٤).

(٥) الفخر الرازي، المطالب العالية، (٢٨/١-٣٠).

الإنسان محتاج إلى أن يعرف أى الاعتقادات وأى الأعمال يسوقه إلى الفوز والسعادة (لاحظ هنا سيدخل التصوف)... وأما البحث عن المستقبل، فهو أن يعرف أن له معادا، ثم ذلك المعاد يحتمل أن يكون روحانيا فقط أو أن يحصل القسمان معا، وأن يعرف أحوال سعاده وشقاوته فى ذلك المعاد، فهذا ضبط أبواب العلم الإلهى، وعند هذا يظهر على سبيل الاستقراء أن هذا العلم يشتمل على عشرة أقسام))، ثم أخذ فى بيانها بالتفصيل، وهى على وجه الاختصار: (١) دلائل وجود موجود واجب الوجود لذاته. (٢) صفاته السلبية كالجلال. (٣) صفات الإكرام كالعلم والقدرة.... (٤) أفعاله. (٥) فى شرح كلمته فى تخليق العالم الأعلى والأسفل. (٦) مراتب الأرواح المقدسة. (٧) حقيقة المكان والزمان. (٨) النبوة. (٩) كيفية اكتساب الصفات الفاضلة. (١٠) المعاد الروحانى والجسمانى<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أنه قدم هنا خطة مغايرة اختفى منها التصدير بمباحث (نظرية المعرفة) التى احتلت الركنين الأول والثانى من المحصل، ليحل محلها مقدمة مختصرة من أربعة فصول تناول فيها شرف علم الكلام، وهل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل اليقين، وهل لتحصيل المعارف المقدسة طريق واحد أم أكثر، وضبط معاهد علم الكلام. أما ما يعرف بالمقدمات العامة (الوجود - الجواهر - الأعراض وأحكامها - الوحدة والكثرة - المقولات) فلم يأت بها فى المقدمات، بل توزعتها أقسام الكتاب واختفى أيضا الكلام على الإمامة، وظهر فيها الكلام على اكتساب الصفات الفاضلة والذى تناولها فى القسم التاسع من الكتاب.

ولا تقتصر الوجهة الجديدة التى يقدمها فى المطالب العالية عند الخطة فحسب، ولكن سيشهد هذا الكتاب تطورا واضحا فى موقفه المعرفى من طلب اليقين، وفى طرق تحصيل المعارف، أما موقفه من طلب اليقين فبعد الجزم بإمكان حصوله وطلبه، نشهد هنا تطورا لذلك الموقف فى الفصل الثانى من المقدمة والذى يتسائل فيه<sup>(٢)</sup>: ((هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين فى هذا العلم، أو يكتفى فى بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق))، ولينتهى فى الإجابة على هذا السؤال إلى أن ((العقول قاصرة عن معرفته، والإدراكات غير منتهية إليه، وإنما الغاية القصوى أنا إذا تصورنا معنى الكمال والنقصان فى حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان... وإذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تنزه ذلك المسمى عن اللواحق اللاحقة له بسبب حصوله فىنا، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله إلا هذا القدر، فظهر بهذا البيان أن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة المشار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا))<sup>(٣)</sup>، ومتى عجز العقل عن الوصول إلى اليقين فلا بد من طريق آخر للمعارف غيره، وإذا كان فى المحصل لم يطرح علينا طريقا للعلم إلا النظر العقلى فحسب، فإنه فى المطالب العالية سيكون له موقف آخر حيث يقول<sup>(٤)</sup>: ((اعلم أن قد انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إليه من وجهين: أحدهما طريق أصحاب النظر والاستدلال، والثانى طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة، أما الطريق الأول وهو طريق الحكماء الإلهيين فهو الاستدلال بأحوال الممكنات على إثبات موجود واجب الوجود لذاته...))، ثم يبين طريق الاستدلال بذلك، ثم ينتقده بأنه ((ليس بقوى))، وفى المقابل يقول عن الطريق الثانى ((طريق أصحاب الرياضة فهو طريق عجيب أكيد قاهر، فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع فى قلبه نور

(١) هكذا أورد هذه الأقسام العشرة فى المقدمة، فخر الدين الرازى، المطالب العالية، (١/ ٢٨-٣٠)، لكنه سيخالف هذا الترتيب الذى ذكره داخل الكتاب بالتقديم والتأخير، ويغايير فى بعض تراجم هذه الأقسام، وإن كان الحاصل واحد فى النهاية.

(٢) الفخر الرازى، المطالب العالية، (١/ ١٦).

(٣) الفخر الرازى، المطالب العالية، (١/ ٢١-٢٢ باختصار).

(٤) الفخر الرازى، المطالب العالية، (١/ ٢٤-٢٧ باختصار).

وضوء وحالة قاهرة وقوة عالية، ويتجلى لجوهر النفس أنوار عالية علوية وأسرار إلهية...))، ثم يأخذ في الكلام على مقامات لا بد من الوقوف عليها للاحتراز عن الأغلاط الواقعة في طريق المجاهدة، لينتهي من ذلك إلى نتيجة جديدة تماما وهو أن الكمال في الجمع بين الطريقتين ليتخلص مما قد يقع فيهما من أغلاط، ((ولو اتفق لإنسان كان كاملا في طريقة الاستدلال الفكري، ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة، وكانت نفسه في مبدأ الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الأحوال، كان ذلك الإنسان واصلا في هذه المداخل والمعارج إلى أقصى الغايات))، وهو ما عاد ليؤكد به بقوله<sup>(١)</sup>: ((واعلم أن المباحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضايق فحينئذ تدهش العقول وتقف الأفكار، وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى الله تعالى في إفاضة المعارف الحقيقية))، إذن انتهى الفخر الرازي إلى ما انتهى إليه ابن سينا والغزالي من قبله بالميل إلى جهة التصوف والمعرفة القلبية.

(ب) أما الآمدي (ت ٦٣١ هـ)<sup>(٢)</sup>: فقد كان معاصرا للفخر الرازي، واطلع على مؤلفاته ونقدها أحيانا، وإذا كنا لا نستطيع إطلاق القول بأنه اتبع طريقة الفخر الرازي، إلا أنه على أقل تقدير وقع تحت نفس الظروف العلمية، واتجه الاتجاه ذاته الذي اتجه إليه الفخر الرازي، وإن كان الآمدي صاحب مدرسة مستقلة سواء في أصول الفقه بما عرف بمدرسة الآمدي، أو في علم الكلام أو في علوم المعقولات، مغايرة لمدرسة الفخر الرازي<sup>(٣)</sup>، وتمثل مؤلفات الآمدي - مع الرازي - الكلامية بوضوح المرحلة الثانية من علم الكلام، التي تسمى كلام المتأخرين، والتي اختلط فيها الكلام بالفلسفة إلى حد كبير، كما يظهر من الأبحاث وغاية المرام والمبين والمآخذ، وقد اعتنق الآمدي المذهب الأشعري، ولعله آخر أعلامه المبرزين، ولكنه يتميز عن أسلافه من شيوخ الأشاعرة، سواء في منهجه الذي حدده والتزمه إلى حد كبير، أو في آرائه التي تحرر فيها من التزام الأفكار السائدة في المذهب إلى حد ما، وهو يطلق لملكته النقدية العنان، فتناول كل من سبقوه بداية من أبي الحسن الأشعري نفسه، ويعتبر كتاب الأبحاث أهم مؤلفات الآمدي الكلامية، وأبعدها أثرا، وهو يشبه في هذا كتابه الإحكام في علم أصول الفقه، ويعد أحد المراجع الأساسية في علم الكلام فقد اعتمد عليه الإيجي في المواقف كما يصرح الجرجاني في شرحه له، وكان في وقت ما مع نهاية العقول والأربعين للرازي، والمواقف للإيجي، وشرح المقاصد للفتازاني الكتب الخمسة المتداولة بين أصحاب هذا الفن كما أن كتابه غاية المرام ويبدو بوضوح لمن يقارن بينه وبين الأبحاث أن غاية المرام مختصر له، إلا أنه سيلمس تطور تفكير المؤلف في العديد من المواضيع بحيث ينقد في الغاية بعض ما أقره في الأبحاث، غير أنه في الأبحاث أقرب إلى التزام السائد في المذهب، بينما تعبر الآراء التي انتهى إليها في غاية المرام عن روح متحررة من هذا الالتزام إلى حد ما<sup>(٤)</sup>.

(١) الفخر الرازي، المطالب العالية، (٢/٦٥).

(٢) للتوسع بخصوص الآمدي راجع: - أ/د حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية. - أ/د أحمد محمد المهدي، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدي (أبحاث الأفكار في أصول الدين)، (١/١٥-٤٥). ومع كون الآمدي صاحب مدرسة - إن صح التعبير - كلامية وأصولية خاصة به، فإنه لم يحظ بعد بالاهتمام الكافي في مجال الدراسات الأكاديمية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م) فهناك (٧) رسائل علمية فقط اعتنت بدراسته منها في المجال الكلامي: - د/ عونى إلهان، نظرية الإمامة عند الآمدي، جامعة أنقرة، دكتوراه، ١٩٨٢ م. - د/ يحيى بن محمد الهندي، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من سيف الدين الآمدي والإلهيات، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، دكتوراه، سُجلت ١٤٠٧ هـ. - حسين جليعب السعيد، عقيدة سيف الدين الآمدي في النبوة والرسالة: عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ماجستير، سنة ١٤١٨ هـ. - د/ إحسان عبد الغفار مرزا، الآمدي وآراؤه الاعتقادية في الله وصفاته: دراسة ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤٢٠ هـ.

(٣) راجع: أ/د حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ٦٢-٦٣، ٨٢-٨٣، ٩٩).

(٤) أ/د حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ٨٥، ٨٩-٩٠، ٩٥، ٩٧).

ويتميز منهج تصنيف الآمدي الكلامي عامة وفي أبكار الأفكار خاصة بما يلي: (١) عنايته البالغة بتحقيق

المذاهب والآراء حول المسألة التي يتناولها بالبحث، وتحرير محل النزاع قبل الدخول في مناقشة الآراء، وهو يعرض المذاهب في الغالب عرضاً تاريخياً بحسب التسلسل التاريخي أو حسب قيمتها العلمية، فيقول مثلاً: أجمع العقلاء على كذا...، ثم يقول: ويرى الملبئون كذا...، ثم يقول: ويرى الإسلاميون كذا...، ثم يذكر آراء الخوارج ثم المعتزلة ويعدد آراء شيوخهم بحسب التسلسل التاريخي، ثم يذكر آراء الأشعرية على نفس الطريقة. وبعد ذلك يرجح ما يختاره، أو يدلي في المسألة برأى جديد، أو يترك الباب مفتوحاً لمن بعده، مستعرضاً في كثير من الأحيان لشبه الخصوم ويرد عليها. (٢) محاولته هضم المسائل المختلفة المتناثرة فيما يتناوله من العلوم، ليعيد توزيعها ونظمها في مباحث كلية قليلة العدد. (٣) عنايته بالأسلوب، ولئن كان يبدو في بعض الأحيان معقداً غامضاً، فربما كان مرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات ودقتها من ناحية، وإلى غلبة أسلوب الجدل وتقسيماته المطولة من ناحية أخرى، فضلاً عن إسرافه في استخدام الأفكار والمصطلحات المنطقية كما في غاية المرام. (٤) اتجاهه إلى اختصار كتبه الكبار في موجزة كما فعل بالنسبة إلى الإحكام في أصول الفقه، والأبكار، وهي ظاهرة أخذت تشيع في عصره وفي العصور اللاحقة. (٥) شرح الآمدي بعض كتب من سبقه كالإشارات والتبسيهات، كما اختصر كتباً أخرى كما فعل مع المطالب العالية للرازي حيث اختصره وانتقده في كتابه المآخذ، وهذا الاتجاه النقدي واضح عنده سواء فيما وجه من نقد للرازي أو لغيره كالشهرستاني الذي تعقبه كثيراً في غاية المرام<sup>(١)</sup>.

ويعتمد منهجه الكلامي على: النظر العقلي، والدليل الشرعي معاً، غير أنه يوسع من نطاق الاعتماد على البرهنة العقلية، إيغالا في تلك النزعة التي سادت لدى متأخري الأشعرية، كما أنه يقف موقفاً متسامحاً من منهج الذوق الصوفي، وموقفاً منصفاً من المعتزلة، يقابلها موقف رافض للمنهج الباطني والمنهج الحشوي، ويميل من حيث صورة الفكر وصياغته إلى استخدام المنطق الصوري الأرسطي، مع نقد صارم للمناهج الكلامية التقليدية، دون أن يجره ذلك إلى تبني الآراء الفلسفية نفسها، بل يحتفظ دائماً بموقفه النقدي المتحرر إزاءها، أو بإزاء شيوخ المذهب الأشعري نفسه، وقد التزم بموقفه هذا من الدليل السمعي في كتابه الأبكار، لكنه ازداد غلواً في الاعتماد على الدليل العقلي وحده في غاية المرام، كما أن من أسس منهجه الكلامي: عدم الاعتداد بقياس الغائب على الشاهد، حيث رأى أنه لا يفيد إلا الظن، وعدم الأخذ بالاستقراء في الإلهيات، وإبطاله لقاعدة المدلول لانقضاء دليله، ولكنه مع كل ذلك لم يستطع التخلص من المنهج الجدلي تماماً منه رغم تفتنه إلى عيوبه وقلة جداوله<sup>(٢)</sup>.

وقد احتلت نظرية المعرفة والمنهج الكلامي عنده مكانة كبيرة، فقد قسم كتابه الأبكار إلى ثماني قواعد، خصص الثلاثة الأولى منها لهما: فالقاعدة الأولى في العلم وأقسامه، والثانية في النظر وأقسامه، والثالثة: في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية. أما بقية القواعد الثماني: فالرابعة: في انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم. الخامسة: في النبوات. السادسة: في المعاد وما يتعلق به من السمعيات، وأحكام الثواب والعقاب. السابعة: في الأسماء والأحكام. الثامنة: في الإمامة ومن له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(٣)</sup>.

(١) أ/د حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ١٠٣-١٠٤) باختصار. - أ/د أحمد محمد المهدي، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدي (أبكار الأفكار في أصول الدين)، (١/ ٣٧-٣٨).

(٢) راجع بخصوص منهجه: أ/د حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ١٠٧ - ١٦٩). - أ/د أحمد محمد المهدي، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدي (أبكار الأفكار في أصول الدين)، (١/ ٣٦-٣٨).

(٣) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (١/ ٦٨-٦٩)، وانظر: أ/د أحمد محمد المهدي، مقدمة التحقيق، (١/ ٣٥-٣٦).

واللافت للنظر أنه لم يجعل للإلهيات قاعدة خاصة بها، وبذلك يكون قد أجرى تعديلا أساسيا هنا على خطة التصنيف الكلامي، فبينما جرى غيره على الكلام عن الأمور العامة ومباحث الوجود والممكنات والجواهر والأعراض أولا، فهو قد جعل القاعدة الرابعة في انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم، فخص كل من هذه الثلاثة باب مستقل، وفي الباب الأول: الموجود قسمه إلى قسمين: في واجب الوجود، والقسم الثاني: في الموجود الممكن الوجود. ويقسم القسم الأول في واجب الوجود إلى سبعة أنواع، ويفرغ تحت بعض الأنواع مسائل، وأحيانا يفرغه إلى فصول أو أصول، وهذه الأنواع هي: إثبات واجب الوجود بذاته وبيان حقيقته ووجوده - في الصفات النفسانية لذات واجب الوجود - فيما يجوز على الله تعالى - في إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى - في وحدانية الله - في أفعال الله تعالى - في أسماء الله تعالى الحسنى. أما القسم الثاني من الباب الأول (في الموجود الممكن الوجود) فقسمه إلى خمسة أصول: (الجواهر - الأعراض - فيما توصف به الجواهر والأعراض - حدوث العالم - فناء الجواهر والأعراض)، وتحت هذه الأصول تنقسم المادة العلمية إلى فصول أو فروع، ثم تندرج تحتها مسالك...

والتعديل الأساسي الذي أجراه على خطة التصنيف الكلامي، هو عدم إفراد الإلهيات بقاعدة خاصة، ثم تقديمه الكلام عن واجب الوجود على الكلام على الممكن الوجود ويتناول فيه مباحث الوجود المعتادة، بينما جرى متكلمون آخرون - كالرازي وأتباعه مثلا - على تقديم الكلام عن الوجود ومباحثه باعتبارها مقدمات وأمور عامة. والآمدى يجرى في تصنيفه على خطة عقلية دقيقة بينها دائما على القسمة العقلية، ليفرد كل قسم من أقسامها بقسم من الباب أو أصل أو فصل أو مسلك، وهو يوضح ذلك دائما في مداخل القواعد والأبواب والفصول.

وكتابه المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين يعبر عما يعرف بكلام المتأخرين الذي يمزج إلى حد كبير بين الكلام والفلسفة، حيث جمع فيه بين المصطلحات الكلامية والفلسفية والمنطقية، وذلك إذا قارناه برسالة ابن فورك مثلا (الحدود في الأصول)، والذي يجمع بين مصطلحات الأصوليين فحسب: أصول الدين وأصول الفقه، وهذا التفاوت في حقيقة الأمر يعبر عن التطور المنهجي في مجال علم الكلام، ويعبر أيضا في الوقت نفسه عن ظاهرة هامة، وهي العلاقة بين منهج البحث المتبع في دراسة علم من العلوم والمصطلحات السائدة فيه<sup>(١)</sup>.

وهكذا يكون الإمام الفخر والإمام الآمدى قد قاما بإنشاء تقليد جديد في طرح قضايا علم الكلام ومسائله ومعالجتها وتقدمها بعلم الكلام خطوة أخرى بعد الإمام الغزالي في الاستفادة من الفكر الفلسفي في الإسلام، إلا أن المقارنة بين الغزالي والفخر تكمن في أن الأول يأخذ من علوم الفلاسفة ما يراه مناسبا وهو يتهمهم بالكفر والبدعة، وأما الآخران فينظران في علومهم وآرائهم من غير تكفير ولا تبديع<sup>(٢)</sup>.

وقد كانت لطريقة الإمامين الفخر والآمدى أثرها الواضح في مؤلفات المتكلمين من بعدهما:

(ج) ففي طوابع الأنوار للبيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)<sup>(٣)</sup>: والذي وصفه السبكي بأنه أجل مختصر في علم الكلام<sup>(٤)</sup>، بينما

(١) راجع: أ/د حسن الشافعي، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين)، (ص ٤٦-٤٧).

(٢) راجع: د/ محمد العربي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٦٨).

(٣) انظر بخصوص البيضاوي وكتابه وشروحه: - د/ حمودة السعفي، ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية. - أ/د ربيع الجوهرى دراسته التي قدم بها لتحقيق كتاب الطوابع (ص ٧-١٣). - أ/د عباس سليمان، مقدمته لتحقيق كتاب الطوابع أيضا (ص ٥-٣٤). - د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥/٢). - أ/ سعيد فودة، مقدمة تحقيقه لكتاب البيضاوي مصباح الأرواح (ص ١٩-٣٨)، وفيها فوائد مهمة عن حياة البيضاوي وتلاميذه ومنهجه. وقد ذكر الشيخ سليمان العبد في يانغ الأزهار مختصر طوابع الأنوار (ص ٣) أن كتاب الطوابع كان مقررا على طلبة دار العلوم، وكان ذلك سنة ١٣٢٥ هـ، ولما كان الزمن المحدد لا يسعه، قام الشيخ العبد باختصاره بلا إخلال ولا تعقيد. فيحصل من هذا أن

انتقده ابن خلدون في تأريخه لعلم الكلام فقال: ((ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين) عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوابع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم. إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها))<sup>(٢)</sup>، والبيضاوي وإن كان يعد نفسه من الأشعرية إلا أنه - فيما يرى بعض الدارسين له - يسير مع الدليل الأقوى عنده، سواء كان الرأي الذي دل عليه الدليل الأقوى رأى المتكلمين أو رأى الفلاسفة، وسواء وافق رأى الشيخ الأشعري أو خالفه، ومن ثم له آراء تخالف الأشعري، كما له آراء يوافق فيها الفلاسفة، وبذلك يمكن القول بأن له مذهبه الخاص فيما يتعلق بعلم الكلام والفلسفة<sup>(٣)</sup>. وقد جمع البيضاوي كثير من المذاهب والآراء، وبين الصحيح منها والفاقد، واستخدم أنواع مختلفة من الأدلة، وإن كان أغلب استدلاله بالقياس المنطقي، لكنه كثيرا ما يستدل أيضا بالدليل النقلى، والإجماع واللغة. ويبدو واضحا عند من يقارن بينه وبين المحصل أن البيضاوي اقتفى أثر المحصل في منهج التصنيف، واقتبس منه العبارات والتعاريف والتعابير والاصطلاحات<sup>(٤)</sup>، حيث نفع في الطوابع على التقسيم الرباعي، لأركان علم الكلام، مع تغيير ركن السمعيات وهي تسمية أقرب إلى الحق إلى النبوة وملحقاتها. وطوابع الأنوار يمثل فترة اختلاط علم الكلام بالفلسفة تمثيلا تاما، وقد توخى الإيجاز الدقيق، وتقسيم موضوعات الكتاب تقسيما دقيقا وعرضها عرضا منظما، فقد جعله على مقدمة تناول فيها نظرية العلم وبعض مباحث منطقية (المبادئ - الأقوال الشارحة - الحجج - أحكام النظر)، وثلاثة كتب (الممكنات - الإلهيات - النبوة وما يتعلق بها)، وكل كتاب قسمه إلى ثلاثة أبواب فالممكنات (الأمر الكلية - الأعراض - الجواهر)، والإلهيات (في ذات الله تعالى - في صفاته تعالى - في أفعاله تعالى)، والنبوة (النبوة - الحشر والجزاء - الإمامة)، ويقسم كثير من الأبواب إلى فصول، والفصول إلى مباحث، وربما قسم بعض الأبواب - التي لا تحتل أن تأتي تحتها فصول - إلى مسائل كما فعل في الباب الثالث من الكتاب الثاني، أو إلى مباحث مباشرة كما فعل في أبواب الكتاب الثالث، وهو في ذلك التقسيم الداخلى مغاير للتقسيم الداخلى لمحصل الرازي والذي سار في تقسيم الأبواب تارة على المقدمات وتارة على المسائل وتارة أخرى على الأقسام، وربما بدا البيضاوي في تقسيمه الداخلى أكثر إحكاما من الرازي في المحصل. ويلاحظ أن نظرية المعرفة احتلت جزءا ليس بالهين من الكتاب<sup>(٥)</sup>، بينما أتى حجم الكتاب الأول في الممكنات<sup>(٦)</sup> يوازي حجم الكتابين الأخيرين تقريبا<sup>(٧)</sup>، مما يعبر عن مدى تأثير النزعة الفلسفية على البيضاوي، حيث تجاوزت الفلسفيات (بضم المقدمة إلى الكتاب الأول) نصف حجم الكتاب، فهو في هذا لم يكتف بمتابعة الرازي في خلط الفلسفة بعلم الكلام والتي

كتاب الطوابع ومختصره يانع الأزهار كانا من مقررات دار العلوم منذ أكثر من قرن من الزمان.

(١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، (٣/٣٩٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٣٠).

(٣) أ/د محمد ربيع جوهري، مقدمة تحقيقه لكتاب البيضاوي (طوابع الأنوار)، (ص ٥٩-٦١). ولمزيد من التوسع راجع: د/ حمودة السعفي، ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية، حيث اهتم في الأبواب من الثاني إلى الرابع من دراسته بعرض آراء البيضاوي الكلامية (ص ٥٣-٢٠٦) بادنا بنظرته في المعرفة والطبيعات ومنتهيا برأيه في الإمامة والسمعيات، ثم قدم في خاتمة الدراسة أهم آراء البيضاوي التي خالف فيها الأشعري نفسه خاصة أو مذهب الأشعرية عامة (ص ٢٠٩-٢١٤).

(٤) د/ حسين آتاي، مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازي (المحصل)، (ص ٧-٨ بالهامش).

(٥) البيضاوي، طوابع الأنوار (ص ١١٧-١٤٧).

(٦) البيضاوي، طوابع الأنوار (ص ١٤٩-٢٥٥).

(٧) البيضاوي، طوابع الأنوار (ص ٢٥٧-٣١٤، ٣١٥-٣٦٠).



أتت المباحث الفلسفية عنده في المحصل قرابة النصف كما سبق، حتى جاوزه البيضاوى فزادت عنده على النصف، ولكن ثمة فروق بينهما في بعض الموضوعات، فمثلا بينما قسم الرازى الصفات إلى سلبية وثبوتية في المحصل<sup>(١)</sup>، فإن البيضاوى قسمها إلى: الصفات التى يتوقف عليها أفعاله، وسائر الصفات<sup>(٢)</sup>.

وفى ضوء ما سبق يمكن التأكيد على أصالة البيضاوى أنه لم يحاك تماما الرازى ولا وقع أسر آرائه ولا منهجه فى التصنيف، على خلاف بعض الباحثين الذين رأوا أنه محاك للرازى، أو أنه لا يستحق أن يذكر فى متكلمى هذه الفترة<sup>(٣)</sup>. ويكفى فى التعقيب على ذلك أن الإمام البيضاوى أحد من شاركوا مشاركة أساسية فى الصياغة النهائية للمتون الأساسية فى عدة علوم إسلامية، فقدم الطوابع فى علم الكلام، ومنهجا الوصول إلى علم الأصول فى أصول الفقه، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل فى علم التفسير، وشهرة هذه الكتب الثلاثة وأهميتها غنى عن البيان، وما زالت محط أنظار الباحثين والعلماء وطلبة العلم إلى يومنا هذا.

وستتابع البيضاوى الخطوط العريضة لخطته فى مصباح الأرواح، والذى يعتبر تلخيصا للطوابع، وإن لم يشتهر اشتهاؤه أصله، ويمتاز المصباح بالطوابع بأنه كتب بلغة علمية دقيقة جدا، وإن كان المصباح يشتمل على زوائد وتدقيقات واختيارات مخالفة لما فى الطوابع، اهتم محقق كتاب المصباح بتبويبها والتعليق عليها أثناء تحقيق الكتاب، ومن ميزات المصباح أيضا أن القسم المنطقي فيه أوسع وأشمل من القسم المنطقي فى الطوابع، بحيث لا يقل القسم المنطقي من كتاب المصباح أهمية عن القسم المنطقي فى كتاب تهذيب المنطق والكلام المشهور للسعد التفتازانى، وبما يمكن القول معه بأن المصباح اشتمل على علمين كاملين: المنطق وعلم الكلام، ويعطى منهجا دراسيا كافيا فيهما للمرحلة المتوسطة<sup>(٤)</sup>. ولهذا فكتاب المصباح أكثر اختصارا من الطوابع، فبينما الطوابع يمكن اعتباره متنا للمنتهين، فإن المصباح يكون للمتوسطين، من ثم فلن نجد التوسع إلى المباحث التى اتسع إليها كلامه فى الطوابع، وسيقتصر على تقسيم الكتاب إلى كتب ف أبواب ف فصول فمسائل، وإن سار على الخطوط العريضة لخطة التصنيف (المقدمات - الكتاب الأول الممكنات - الكتاب الثانى فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله - الكتاب الثالث النبوة وما يتعلق بها). وقد جرى على نفس طريقة الطوابع فى تقسيم الصفات (فيما تتوقف عليه أفعاله تعالى - سائر الصفات)<sup>(٥)</sup>، معرضا عن التقسيم إلى صفات سلبية وإيجابية. وإذا كنا قد لاحظنا تطور الجانب الفلسفى فى كتاب المحصل الذى لم تجاوز نصف الحجم بالمقارنة إلى طوابع الأنوار حيث تجاوز الجانب الفلسفى نصف حجمه، فإن البيضاوى سيبلغ بالجانب الفلسفى غايته فى كتابه مصباح الأرواح لتشمل المقدمات والكتاب الأول فى الممكنات ثلثى الكتاب<sup>(٦)</sup>، بينما يشغل الكتابان الكلاميان (الإلهيات والسمعيات) ثلثه فحسب<sup>(٧)</sup>.

(١) الفخر الرازى، المحصل، (ص ٣٥٧).

(٢) البيضاوى، طوابع الأنوار (ص ٢٧٣، ٢٨٩). وللتوسع بخصوص طوابع الأنوار راجع: د/ حمودة السعفى، ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٣٥-٥١) وإن كانت بعض مقارنته بين المحصل والطوابع لا تتسم بالدقة الكافية، كقوله مثلا ((كما أننا لا نجد فى الركن الأخير من الكتاب مسألة الأحكام والأسماء كما هو الشأن عند الفخر الرازى))، رغم أن البيضاوى تناولها تحت اسم (الأسماء الشرعية) وذلك (ص ٣٤٤-٣٤٥).

(٣) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٢/٥٤). وقد ذكر د/ حمودة السعفى بعض هذه الآراء فى دراسته (ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية)، ودافع عن أصالة البيضاوى، متعرضا لإثبات ذلك بصورة أكثر تفصيلا (ص ٢١٥-٢٢١).

(٤) أ/ سعيد فودة، مقدمة تحقيقه لكتاب مصباح الأرواح (ص ٣٦-٣٧) باختصار.

(٥) البيضاوى، مصباح الأرواح، (ص ١٥٩-١٦٨).

(٦) البيضاوى، مصباح الأرواح، (ص ٤٧-١٤٧).

(٧) البيضاوى، مصباح الأرواح، (ص ١٤٩-٢٠٥).

(د) أما صفى الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) في التسعينية: فإنه يبنى كتابه على تسعين أصلاً، وليس على (١٥) أصلاً كما فعل عبد القاهر البغدادي، ولا (٢٠) أصلاً كما فعل الشهرستاني، وسيجاوز خطط الفخر الرازي والآمدي، ويعود إلى خطة متقدمي المتكلمين فينظمها في تسعين مسألة، يقول رحمه الله<sup>(١)</sup> شارحاً شيئاً من منهجه وسبب التأليف: ((... أما بعد فهذه الرسالة مشتملة على تسعين مسألة من مسائل أصول الدين، ألفتها لما رأيت طلبة أهل الشام المحروس مقبلين على تحصيل هذا الفن، بعد ما جرى من الفتنة المشهورة بين أهل السنة والجماعة وبين بعض الحنابلة، وسميتها: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، ورمت فيها الإيجاز والاختصار، لما أن الهمم إليه مائلة، وعن المبسوطات حائلة...))، وهو يؤكد في العبارة السابقة على منهجه في الاختصار، ويوضح مدى استجابة علم الكلام للواقع العلمي ومشكلاته وما يثار فيه، فأتى كتابه هذا متأثراً بذلك.

ثم يبينه الهندي بعد ذلك على أهمية المقدمات فيقول<sup>(٢)</sup>: ((وقبل الخوض في المقصود لابد من تقديم مقدمات))، ويبدأ تلك المقدمات بمقدمتين في نظرية المعرفة<sup>(٣)</sup>، وللأسف فإن النسخة الخطية التي نشر عليها الكتاب سقط منها بقية المقدمات، والمسائل الأربعة الأولى، وشيئاً من المسألة الخامسة والتي خصها للكلام عن (إثبات حدوث العالم)، ويتناول خلالها العديد من المباحث<sup>(٤)</sup> فيعنى أولاً ببيان ما يستعمله من المصطلحات كالكون، والمحدث...، وتحرير المقصود من حدوث العالم، ثم يبين مذاهب الناس فيه، وهو يبغي الإنصاف في بحثه، ولهذا لا يبالي بتضعيف دليل معظم المتكلمين في إنكار وجود ما لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، وهو يعتبر مسألة حدوث العالم وإثباتها كالتمهيد للمسألة الأهم وهي وجود الصانع سبحانه، فيقول<sup>(٥)</sup>: ((إذا عرف ذلك فنقول: الاستدلال على وجود الصانع سبحانه إما بإمكان الذوات، أو بإمكان الصفات، أو بحدوث الذوات، أو بحدوث الصفات، فهذه طرق أربعة))، ثم أخذ في تقرير هذه الطرق الأربعة باختصار مؤكداً في النهاية على أن الاستقصاء في هذه الدلائل غير لائق بالمختصرات<sup>(٦)</sup>.

- أما بخصوص خطة الكتاب فإنها أقرب ما تكون إلى خطة متقدمي المتكلمين، إلا أنه يترجم للموضوع بالمسألة، وليس بقولهم (الكلام في كذا)، وقد خص المسائل الثماني وأربعين الأولى بالإلهيات وبما يزيد على نصف الكتاب، أما المسائل (٤٩ - ٦٢) ففي مباحث الأحكام والأسماء والثواب والعقاب ونحو ذلك، ويتناول النبوات في المسائل (٦٣ - ٦٩)، والسمعيات في المسائل (٧٠ - ٧٧)، والإمامة في المسائل (٧٨ - ٨٦)، والإيمان والكفر (٨٧ - ٩٠).

فالهندي يقدم أصوله التسعين من خلال خطة علم الكلام التقليدية، ويزر جهده الأكبر من ناحية منهج التصنيف في بلورة هذه الخطة من خلال هذه الأصول التسعين، وفي الطريقة الواضحة والسلسلة في التقرير والاستدلال التي اتبعها في تلك الأصول.

- ومن أهم سمات منهج التصنيف الكلامي عند صفى الدين الهندي: منهجه في الاستدلال، والذي يتضح منه

(١) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٦٢ - ٦٣).

(٢) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٦٣).

(٣) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٦٣ - ٦٩).

(٤) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٦٩ - ٨٢).

(٥) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٨٠).

(٦) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٨٢).

عنايته الواضحة بالدليل السمعي، وتقديمه له على الدليل العقلي في كثير من المواقف<sup>(١)</sup>، وقد قرر قاعدة مهمة أن ورود أمر ما في القرآن الكريم بكثرة دليل على ثبوت حقيقته وامتناع صرفه عنها بالتأويل كما في وصف الله تعالى بأنه سميع بصير<sup>(٢)</sup>، من ثم فإنه يقرر بوضوح<sup>(٣)</sup> أن ما أثبتته الكتاب لله من أسماء حسنى لا يتصور فيه نزاع، وتتضح مكانة الدليل السمعي عنده من عنايته باتساق مختاره الكلامي مع نصوص الكتاب والسنة<sup>(٤)</sup>، كما أنه يستدل بالسنة المتواترة<sup>(٥)</sup>، وبالإجماع<sup>(٦)</sup>، وبالذليل اللغوي<sup>(٧)</sup>.

ويضيف إلى ذلك عناية واضحة بتهديب طرق الاستدلال سواء كان الدليل نقليا أو عقليا، وبيان وجه تقريره وتحقيقه، وإيضاحه بأنصع بيان وأوضحه وأقربه، دون إطالة أو غموض، وهي أحد مميزات منهج التصنيف الكلامي عند الصفي الهندي، ولا تكاد تخلو مسألة من مسائل الكتاب من هذا.

وهو يتوسع في الاستدلال، ويعتمد المنهج القرآني بطريقة واضحة في الاستدلال بالنظر في الكون وبالفطرة الإنسانية على العديد من المسائل الكلامية كحدوث العالم، ووجود الصانع، ووحدانيتها<sup>(٨)</sup>.

ومن جهة أخرى يرى - في معرض تمحيص مذهب الاتحاد والحلول الذي نسب إلى بعض الصوفية - أن ((الشعر مبنى على التخيل والتوهم، فلا نبني عليه المباحث الحقيقية))<sup>(٩)</sup>، فالشعر لا يعتبر دليلا يمكن أن نبني عليه نسبة مذهب خطير مثلا للحلول والاتحاد إلى بعض المسلمين، وهي نظرة دقيقة من الصفي الهندي جديرة بالاعتبار، خاصة مع ما شاع من رمى كثير من الأدباء والصوفية بسبب أشعارهم، والتي نجد لهم في شرحها مذهبها صحيحا بخلاف ما يوهم ظاهر ألفاظها، على ما نجده عند أبي العلاء المعري مثلا في زجر النابح، والشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي في ذخائر الأعلام.

- ومن منهج تصنيف الهندي الكلامي أيضا: العناية ببيان المصطلحات الكلامية، والعناية بتقسيم الشيء إلى أقسام

وأنواع، مما يساعد على إيضاح المباحث، وتقريبها من ذهن القارئ<sup>(١٠)</sup>.

- ومن السمات الأساسية في منهج تصنيف الهندي: التصدير بتقرير المسألة ومعناها وإزالة ما بها من غموض أو

دقة، وهذا جانب متميز للغاية من طريقة الهندي في التصنيف<sup>(١١)</sup>، ثم الاهتمام ببيان محل النزاع، وهل هو حقيقي أم لفظي، وهو في ذلك يتمتع بإنصاف وعمق نظر وسر لأغوار المذاهب<sup>(١٢)</sup>، كما نجد عنده الاهتمام الواضح ببيان الروابط

(١) صفي الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٦٦، ٩٠، ١٠٢، ١٥٤، ١٥٧، ١٩٣، ٢٠٤، ٢٣٠ - ٢٣٢).

(٢) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٣٣).

(٣) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٢٧ - ١٢٨).

(٤) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ٢٠٣).

(٥) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٥٦ - ١٥٧).

(٦) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٥٦، ١٩٢).

(٧) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٤٠، ١٥٦).

(٨) صفي الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ١٢١، ١٢٥).

(٩) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٠٨).

(١٠) صفي الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٧٠ - ٧٣، ٨٤ - ٨٧).

(١١) صفي الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٦٩، ٩٢، ١٠٩، ١١٦).

(١٢) صفي الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٨٩، ٩٢، ١٠٨، ١٤٤، ٢٧٤).

- ومن السمات الواضحة لمنهج التصنيف الكلامي عند الصفي الهندي: العناية بما يثار على أرض الواقع من قضايا وإشكالات، وظهور رد فعله عليها من خلال التصنيف، مما يؤكد على مدى ما كان يتمتع به علم الكلام من حيوية وقدرة على مواجهة مشكلات الواقع، وهو ما فعله الصفي الهندي بإزاء فكر ابن تيمية، إذ يعد الكتاب بأسره رداً على ما أثاره ابن تيمية كما نص على ذلك الهندي في مقدمته<sup>(٢)</sup>، حيث وصف ما جاء به بأنه فتنة، ويظهر هذا الاهتمام جلياً في إطالته الكلام على مسألة الجهة<sup>(٣)</sup> على خلاف منهج الاختصار الذي التزمه معتذراً عن ذلك بقوله<sup>(٤)</sup>: ((وأطلنا الكلام فيه لابتلاء الناس به، بسبب الفتنة المذكورة في أول الكتاب)).

وتظهر عنايته أيضاً بمستجدات الواقع من خلال مناقشته لمسألتي الحلول والاتحاد اللتين نسبتا إلى جمع من الصوفية على حد قوله<sup>(٥)</sup>، تلك القضايا التي كانت مثارة لا شك في وقت الصفي الهندي وخاصة في الشام مع قرب العهد بالشيخ محيي الدين ابن عربي وتلاميذه.

كما سنجد عنده عناية واضحة بمذاهب الفلاسفة لما لهم من أثر واضح على التيارات الكلامية، مميزاً بين قداماتهم وهم ما قبل أرسطو، ومتأخريهم وهم أرسطو وأتباعه، حاكياً لمذاهبهم على وجه الإنصاف، إلا أنه كثيراً ما يجعلهم في مقابل الملبين (وهم: المسلمون، اليهود، النصارى، المجوس)، أو في مقابل المتكلمين<sup>(٦)</sup>.

وهو مدرك تماماً لما قد يكون قد طرأ على علم كلام من مسائل ليست بأصيلة فيه، وإنما اضطر إليها المتكلمون لدفع شبه أهل الزيغ مثل الكلام في الصفات السلبية، ولهذا يقول<sup>(٧)</sup>: ((واعلم أنه لولا أهل الزيغ لما ساغ لعاقل أن يقول: إنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ونحوه من النقائص، فإنه تعالى موصوف بصفات الكمال، ونعوت الجلال، وما هذا شأنه لا يليق من جهة التأدب أن ينعت بسلب النقائص، ولهذا لو وصف واصف لملك في الشاهد في غاية الجمال والكمال أنه ليس بأعور ولا أبرص ولا أجذم ونحوه من الصفات لاستحقاق التأديب)).

- ومن سمات منهج التصنيف الكلامي عند الهندي: أنه يتحدث دائماً بلسان أهل السنة والجماعة، وعلى طريقة الأشعرية، على أننا لم نقف على ذكر الماتريدية عنده، بينما ندر ذكر الحنفية للغاية في مسائل الخلاف الكلامي وفيما عدا خلافهم في مسائل الإيمان<sup>(٨)</sup> لا نكاد نقف لهم على ذكر عنده، وهذا الموقف يكاد يتفق عليه متأخرو الأشاعرة، بينما نجد متأخرو الماتريدية كالحيايى والبياضى وغيرهم يعتنون بعناية واضحة بذكر الأشعرية وفي كل مسألة تقريبا، وهي ملاحظة جديرة بالاعتبار، وتؤكد على الصورة الدائنة بسيادة المذهب الأشعري. على أن ذلك لا يمنع من مخالفة أكثر الأشعرية أو أكثر

(١) صفي الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلاً: ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٨).

(٢) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ٦٢-٦٣).

(٣) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ٩٦ - ١٠٤).

(٤) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٠٤).

(٥) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٠٥ - ١٠٨).

(٦) صفي الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلاً: ص ٧٣، ٧٦، ١٠٥، ١١٢ - ١١٣، ١١٨، ١٩٩).

(٧) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ٩٥).

(٨) صفي الدين الهندي، التسعينية، (ص ٢٧٠ - ٢٧٤).

المتكلمين في مختاره، الذى ربما وافق فيه الفلاسفة<sup>(١)</sup>، مما يؤكد على استقلاله الكلامى واتباعه ما صح دليله عنده بغض النظر عن قائله.

والشيخ على الإطلاق عنده هو الشيخ أبو الحسن الأشعري، والإمام على الإطلاق هو الإمام الرازى، وإن كان لا يمنعه هذا الإطلاق من معارضتهما واختيار آراء أخرى معارضة لهما<sup>(٢)</sup>.

كما أنه إذا وقع خلاف بين متكلمي أهل السنة فى المسألة وقف أمام ذلك بشيء من التفصيل، حاكيا آراء أعلام الأشاعرة كالقاضى الباقلانى، وإمام الحرمين والغزالي والإمام الرازى وغيرهم<sup>(٣)</sup>.

ومن خلال حديثه على لسان أهل السنة والجماعة يتعرض لخلاف العديد من الفرق الكلامية، ورغم أنه بنى كتابه على الاختصار إلا أنه لا تخلو مسألة من ذكر الخلاف الكلامى فيها، وبيان أهم الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة، والتي يأتى على رأسها المعتزلة<sup>(٤)</sup>، والفلاسفة أو الحكماء<sup>(٥)</sup>، كما يذكر العديد من الفرق الأخرى كالمجسمة والمشبهة والحنابلة والحشوية معتبرا كل منها فرق على حدة مميذا بينها<sup>(٦)</sup>، والكرامية<sup>(٧)</sup>، وأهل الحديث<sup>(٨)</sup>، والجهمية<sup>(٩)</sup>، وغلاة الشيعة<sup>(١٠)</sup>، والباطنية<sup>(١١)</sup>، وبعض الفرق والملل غير الإسلامية كالسمنية والمجوس<sup>(١٢)</sup>، والنصارى<sup>(١٣)</sup>.

كما أنه ربما تعرض للآراء الكلامية لبعض الطوائف من غير المتكلمين كالصوفية على ما تقدم، وبعض الفقهاء والأصوليين ويقصد بهم علماء أصول الفقه<sup>(١٤)</sup>.

ويمتاز موقفه من الفرق بالإنصاف والحوار الرصين، وعدم التعجل فى الإنكار قبل سبر مذاهبهم، وبيان هل مخالفتهم لأهل السنة من قبل المعنى أم من قبل اللفظ فحسب<sup>(١٥)</sup>.

- وكسمة أساسية فى منهج التصنيف الكلامى عند الهندي الإمساك بمنهجه فى الاختصار تماما، وعدم الحيد عنه، فقد نص عليه فى مقدمة الكتاب، وأمسك به طواله لا يفلت منه، ومتى اقتضى موضع الاستقصاء اعتذر وأحال على المطولات<sup>(١٦)</sup>، ولا يستثنى من ذلك إلا كلامه على مسألة الجهة<sup>(١٧)</sup> فإنه أطال واعتذر بسبب كون هذه المسألة مثارة فى

(١) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٢٠٢، ٢٠٦).

(٢) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٦٩، ١٠٩، ١٥٢، ١٦١، ٢٧٣).

(٣) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٦٨، ٦٩، ١٤٤، ١٤٦، ١٥١، ١٦١، ٢٣٤).

(٤) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٦٦، ٦٨، ٧٠، ١٢٨، ١٣٢، ١٥٣).

(٥) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٧٠، ٩١، ١١٠، ١١٧، ١٢٢، ١٢٨، ١٥٣).

(٦) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٩٦، ١١٢، ١٠٤، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٣).

(٧) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٠٩، ١٢٨).

(٨) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٩١، ٢٧٠، ٢٧٣).

(٩) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٩٠، ١٢٢).

(١٠) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ١٠٥).

(١١) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٨٨).

(١٢) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٦٧، ١٠٩).

(١٣) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٩١، ١٠٥).

(١٤) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٦٦، ١١٤).

(١٥) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٩٢ مثلا).

(١٦) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ٦٣، ٨٢، ٩٥، ١٠٣، ١١٨).

(١٧) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٩٦ - ١٠٤).

وقته. ومن آثار ذلك أيضا أنه يفصل فصلا تاما بين مباحث علمي الأصول: أصول الدين وأصول الفقه، ومتى جر الكلام إلى مبحث من أصول الفقه أحال عليه ولم يسهب<sup>(١)</sup>، كما أنه ربما أحال على كتاب آخر له مطول وهو: زبدة الكلام في عصمة الأنام<sup>(٢)</sup>.

وإذا وجد خلافا منتشرا في أقوال المتكلمين في المسألة ولكل قول منها وجهة، نبه على ذلك وبين أن الكل محتمل، ولم يتجه إلى الترجيح، كما فعل ذلك في مسألة إعجاز القرآن الكريم<sup>(٣)</sup>.

هـ) أما الإيجي<sup>(٤)</sup> (ت ٧٥٥ هـ) في المواقف: فيستخدم بشكل خاص خطة تصنيف محصل الإمام الفخر، ويقوم منهجه في التصنيف على ست مواقف: (١- المقدمات. ٢- الأمور العامة. ٣- الأعراض. ٤- الجواهر. ٥- الإلهيات. ٦- السمعيات). لكن منهج تصنيف الإيجي أكثر إحكاما من حيث الضبط المذهبي، واهتمام الفخر الرازي بالناحية النقدية التي برزت في تهديدات المحصل سوف تتعمق أكثر في المواقف، فالفخر والعصدا كلاهما اهتم بتحليل الأصول في المعرفة ويتقدير قيمتها<sup>(٥)</sup>. وقد تحدث العصدا الإيجي عن مشاكل التصنيف في علم الكلام في مقدمته، ثم تناول بعد ذلك عرض منهج التصنيف الذي ارتضاه، موضحا له أتم إيضاح، فقد جعل كتابه على ستة مواقف، في كل موقف عدة مراد، كل مرصد يتناوله من خلال بعض المقاصد، ويختتم كتابه بذكر تذييل في الفرق الكلامية، يقول الإيجي: ((... وإنى قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة في هذا الفن، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل، أو رواء لغيليل، سيما والهمم قاصرة، والرغبات فائرة، والدواعي قليلة والصورف مكاثرة، فمختصراتها قاصرة عن إفادة المرام، ومطولاتها مع الإسأم مدهشة للأفهام، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع، ووقع من دلائله بالإقناع، ومنهم من سلك المسلك السديد، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال، والتصرف في وجوه الاستدلال، وتكثير السؤال والجواب... ومنهم من يلفق المغالط لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة، ويختار منها ما يؤدي إليه بادئ رأيه، وربما يكر بعضها على بعض بالإبطال، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ليظن به أنه بحر زخار، ومنهم من هو كحاطب ليل... يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا، ولا يستعمل عقلا... فحداني الحدب... إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا، ولا مختصرا مخلا، وأودعته لب الألباب... ولم آل جهدا في تحرير المطالب، وتقدير المذاهب، وتركت الحجج تتبختر اتضاحا والشبه تتضاءل افتضاحا، ونهيت في النقد والتزييف... على نكت هي ينابيع التحقيق... وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر، وأأمل في المخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل، ثم أرجع القهقري أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور... حافظا للأوضاع، رامزا مشبعا في مقام الرمز والإشباع<sup>(٦)</sup>. فقد اشتمل كلامه كما تبين على نزعة نقدية واضحة لمناهج التصنيف الكلامية، ومنهج تصنيف مقترح

(١) صفى الدين الهندي، التسعينية، (انظر مثلا: ص ١٧٤، ٢٥٨).

(٢) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٩٦، ١٥٩).

(٣) صفى الدين الهندي، التسعينية، (ص ٢٢٦).

(٤) اهتم بعض الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة العصدا الإيجي من نواحيه المختلفة، ومنهم في مجال الفلسفة الإسلامية: - د/ حامد علي السيد الخولي، قيمة التصوير والنقد للأسس الاعتزالية عند الإيجي في ضوء مؤلفات القاضي عبد الجبار، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٧٩ م. - محمد قمر الدولة محمد ناصف، موقف عضدا الدين الإيجي من السمعيات، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين (لم يذكر في قاعدة المعلومات نوع الرسالة ولا تاريخها). - أحمد محمد يوسف رميح، الله والعالم عند عضدا الدين الإيجي، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ماجستير، ١٩٨٣ م.

(٥) راجع: د/ محمد العربي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (ص ٦٧ - ٦٨).

(٦) العصدا الإيجي، المواقف، ط المتبني، (ص ٤-٥).

يتخلص من المآخذ حاول العضد تطبيقه بالفعل في كتابه المشهور.

ويكاد يتعادل اهتمامه بالمعقولات اهتمامه الإلهيات والسمعيات من حيث الحجم، وإن كانت مقاصد المعقولات الأربعة أكثر عددا، لكنها من حيث الحجم الكلى لعدد صفحاتها لا تتجاوز كثيرا حجم المقصدين الأخيرين في الإلهيات والسمعيات، وهي ملاحظة جديرة بالانتباه إذا لاحظنا أن مباحث المعقولات عند السعد كما سيأتي هي ثلثي علم الكلام عنده عددا وحجما. ويمكن القول بأن العضد في المواقف اتبع منهج تصنيف متون المنتهين، حيث قدم متنا كلاميا للطلبة المنتهين، حيث يذكر جميع المسائل بأدلتها والخلاف فيها، بينما قدم في مصنفه الآخر الشهير أيضا (العقائد العضدية) متنا شعريا أو اعتقادا (على مصطلح الجويني) للمبتدئين، أتت خطته تقليدية للغاية، في صورة سردية كما هي عادة مثل هذه الاعتقادات المختصرة، وهو اعتقاد مدرسي تعليمي جرى على معتمد الأشعرية سهل في عباراته إلى حد كبير، ولكن أتى شرحه المتداول للدواني في غاية التعقيد والفنية والاصطلاحية، وقد تآثرت خلاله كلمات المتن القليلة، بما يصرف عن الانتفاع به.

(و) وسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣ هـ)<sup>(١)</sup>: صاحب الكتب المشهورة كالمقاصد وشرحها، وتهذيب المنطق والكلام وشرح النسفية وغيرها، وهو أحد الأشعرية المتأخرون الذين تأثروا بالفخر الرازي من جهة الإيغال في المعقولات، كما أنه أحد الذين خدموا مذهبي أهل السنة (الأشعري والماتريدي) جميعا، فكتب المقاصد وشرحها للأشعرية، وشرح النسفية للماتريدي مسائرا لمذهبهم دون انتقاد لهم أو ترجيح لمذهب الأشعرية<sup>(٢)</sup>. وإن كان يميل فيه - خاصة في شرح المقاصد - إلى أن يختار لنفسه مذهبا كلاميا سنيا شعريا في ضوء اختياراته الفلسفية. ويقدم السعد التفتازاني في مقدمة شرح النسفية ما يمكن منه استنباط عدة معايير مهمة في منهج التصنيف في هذا العلم، تقوم على النظر، والاستدلال، والاجتهاد، والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات<sup>(٣)</sup>.

وللسعد موقف واضح حاول به تفسير اختلاط الكلام بالفلسفة والتماس العذر في هذا المسلك فيقول: ((ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين))<sup>(٤)</sup>.

وإذا كانت المقاصد متنا للمنتهين جعله التفتازاني على ستة مقاصد وخاتمة (المبادئ - الأمور العامة - الجواهر - الأعراض - الإلهيات - السمعيات - الخاتمة في الإيمان والإمامة)، ويتفرع من هذه المقاصد فصول ومن فصول مباحث وربما مناهج، فقد قدم التفتازاني في تهذيب المنطق والكلام متنا للمتوسطين، جعله على قسمين القسم الأول في المنطق (أربعة فصول)، والقسم الثاني في الكلام (ستة أبواب) كما يلي: (المقدمة - الأمور العامة - الأعراض - الجواهر -

(١) اعتنى العديد من الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م) - بدراسة السعد التفتازاني من جوانب عدة، منها في مجال الفلسفة الإسلامية: - عبد الفتاح محمد عبد الكريم عبدربه، جهود التفتازاني في السمعيات، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٤٠٧ هـ. - د/ محمد عمر محمد حسن، جهود سعد الدين التفتازاني في الإلهيات من علم الكلام، جامعة الأزهر، أصول الدين، دكتوراه، ١٤٠٧ هـ. - د/ عبد الله علي حسن الملا، التفتازاني وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤١٧ هـ. - وليد جبار إسماعيل نعمان العبيدي، التفتازاني ومنهجه في شرح النسفية، جامعة صدام للعلوم الإسلامية، ماجستير، ١٩٩٨ م.

(٢) وفي ذلك يقول مثلا (ص ٧٧) عند ذكر متن النسفية لصفة التخليق والترزيق: ((... إشارة إلى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والإحياء وغير ذلك ما أسد إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال)).

(٣) السعد، شرح العقائد النسفية، (ص ٩).

(٤) السعد، شرح العقائد النسفية، (ص ١٤).

الإلهيات - السمعيات)، والخاتمة في الإيمان والإمامة، وتشتمل هذه الأبواب الست على فصول يختلف عددها بحسب طبيعة كل باب.

والملاحظة المهمة أن السعد التفتازاني - سواء فيما كتبه للمتهين أو للمتوسطين - جرى على نفس القسمة السداسية التي نجدها عند العضد الإيجي، وعليها مشى السعد في كتابيه المقاصد والتهذيب، وجعل أربعة أسداسها الأولى للمعقولات، فالمقاصد الأربعة الأولى من كتابه المقاصد تجاوزت ثلثي حجم الكتاب، بينما أتى القسم المنطقي من التهذيب صغير الحجم (حوالي عشر صفحات) إذا قورن بالقسم الكلامي، لكن زاد حجم الأبواب العقلية الأربعة عن البابين الأخيرين (الإلهيات والسمعيات)، وبما يؤكد - سواء في المقاصد أو التهذيب - على الصورة العقلية الواضحة لكلام المتأخرين، حيث صار موضوع علم الكلام كما يقول السعد: ((المعلوم من حيث يتعلق بذلك)) يعنى من حيث بالكلام الذى هو ((العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية))<sup>(١)</sup>، ومن هنا اتسعت خطته لكل هذه المباحث. ومقارنة الحجم الكلي للمعقولات بين الإيجي والتفتازاني، يؤكد على أن موقف التفتازاني العقلي يتجاوز نظيره عند الإيجي.

(ز) ونصل أخيراً في القرن التاسع إلى السنوسى (ت ٨٩٥ هـ): الذى يعد - فيما يقول الدكتور إبراهيم مذكور - أكبر ممثل للأشعرية فى شمال أفريقيا بعد ابن تومرت، وكتابه السنوسية أو عقيدة التوحيد من متون الدراسة الكلامية التقليدية فى القرون الأخيرة، ويقف السنوسى دائماً إلى جانب الأشاعرة، ويفرض الآراء الأخرى، يأخذ برأى الأشعرى فى الغالب، وقد يؤثر عليه رأى الباقلانى أو إمام الحرمين فى بعض التفاصيل والجزئيات<sup>(٢)</sup>. وقد تقدم وصفنا لدوره بأنه هو الذى وضع المتن الأشعرى البرهاني التعليمي المدرسي فى صياغته الأخيرة<sup>(٣)</sup>، حيث تعددت المتون التى وضعها، ولقت عناية المتأخرين من العلماء وصارت محل الإقبال فى معاهد العلم شرقاً وغرباً، ويأتى على رأسها السنوسية الصغرى أو أم البراهين، التى تلقى العناية بالتدريس إلى يومنا هذا، وهذه الرسالة عبارة عن متن مدرسي تعليمي أشعرى للمبتدئين.

وإذا كان يلاحظ بوجه عام - كما يقول بعض الباحثين - أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين، وقل أن يضيفوا جديداً، ومن أهم ما يلحظ لديهم فى موضوع الألوهية أنهم توسعوا فى عدد الصفات، فصعدوا بها إلى عشرين صفة استمدوها من المناقشات السابقة، وفرقوا بين صفات الذات كالوجود، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية، وصفات المعانى كالقدرة والعلم والحياة، والصفات المعنوية ككونه قادراً وكونه عالماً، وتم تقديم عقيدة الأشاعرة فى رسائل صغيرة منثورة أو منظومة كى يسهل حفظها وترديدها، كما صنع إبراهيم اللقانى (١٠٤٠ هـ) فى جوهرة التوحيد، والدردير (١١٩٠ هـ) فى الخريدة<sup>(٤)</sup>، إلا أننا سنجد أن البحث عن منهج التصنيف الكلامي عند السنوسى يوقفنا على العديد من الملاحظات المهمة:

١ - معارضته الواضحة والحاسمة لخلط علم الكلام بالفلسفة، وتحذيره للمبتدئين من الكتب التى مشت على هذا الخلط حيث يقول: ((وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفها بنقل هوسهم، وما هو كفر صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما ينهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى

(١) التفتازاني، تهذيب المنطق والكلام (ص ١٥). ويلاحظ أن القسم المنطقي امتد من (ص ٤ - ١٤) أما الأبواب (١-٤) فمن صفحة (١٥-٧٧)، وبابا الإلهيات والسمعيات والخاتمة من صفحة (٧٧-١٢٧)، ومن ثم فحجم كل كما يلي: المنطق (١٠ ص)، المقدمات والأمور العامة والعقليات ونحوها (٦٢ ص)، الإلهيات والسمعيات (٥٠ ص).

(٢) د/ إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٢/٥٤).

(٣) انظر هنا: (ص ٣٣٤، ٤٤٥).

(٤) د/ إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٢/٥٤ - ٥٥).



أكثرها أسماء بلا مسميات وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي ومن حدا حذوهم في ذلك وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور وإيمان في قلبه أو لسانه، وكيف يفلح من والى من حادّ الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة، ونبذ الشريعة وراء ظهره...»<sup>(١)</sup>.

٢- ومن خصائص منهج السنوسي الكلامي أنه يقف دائما إلى جانب الأشعرية، ويرفض الآراء الأخرى، ويأخذ غالبا برأى الشيخ أبي الحسن نفسه، وربما أخذ ببعض آراء الباقلاني أو إمام الحرمين في بعض التفاصيل والجزئيات، وقد توسع في عدد الصفات، فصعد بها إلى عشرين صفة، استمدتها من المناقشات السابقة عليه، وفرق بين صفات الذات كالوجود، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية، وصفات المعاني كالقدرة والعلم والحياة، والصفات المعنوية ككونه قادرا وكونه عالما. وقد ساد هذا التقسيم الذي قدمه السنوسي، وأثر في المصنّفين في علم العقيدة والتوحيد بعده، كاللقاني (ت ١٠٤٠ هـ) في جوهرة التوحيد، والدردير (١١٩٠ هـ) في خريدته<sup>(٢)</sup>.

٣- وقد جرى في منهج تصنيف (أم البراهين) على طريقة اللف والنشر المرتبين، فأورد أولا مجمل أقسام الصفات الإلهية وما يندرج تحت كل قسم وفي ضوء أقسام الحكم العقلي (الوجوب - الاستحالة - الجواز)، بدون برهان، ثم عاد فأوردها صفة صفة على نفس الترتيب مع بيان برهان كل صفة بصياغة منطقية صارمة.

٤- ويعتبر كتابه (عقيدة أهل التوحيد) أو السنوسية الكبرى مع شرحها نصا أشعريا ثريا للمتوسطين، غنيا بالدلائل، وطريقة ترتيبها، وبيان اختلاف أئمة الأشعرية فيما بينهم في بعض المسائل، والترجيح بينهم، مع الاعتماد مطلقا على مذهب أهل السنة والجماعة والركون إلى الدليل السمعى، والنقد الدائم للفلاسفة، ولهذا فرغم التأخر الزمني لمؤلفه، إلا أنه استطاع أن يقدم نموذجا متميزا لكتاب يخاطب المتوسطين وينمى فيهم ملكة النقد والاستدلال وعدم التقليد.

٥- إلا أنه من حيث الخطة يسير على خطة المتكلمين المتقدمين، ويترجم لمباحثه بقوله (الكلام في كذا)، وكأنه أراد أن يتجاوز مرحلة المتأخرين كلية بعد أن اعترض بوضوح وحسم على منهجهم المتأثرة بالفلسفة، فأراد السنوسي بعودته تلك للخطة الأولى أن يعلن تجاوزه واعتراضه على كلام المتأخرين منهجا وخطة.

## ٥- منهج التصنيف الكلامي عند الماتريدية من أهل السنة<sup>(٣)</sup>:

(١) السنوسي، شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي، (ص ٧٠ - ٧١)، وانظر نقدا لهذا الموقف عند: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١٥-٦١٦).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٥٤/٢).

(٣) وللاستزادة بخصوص أبي منصور الماتريدي، ومذهب الماتريدية كمذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة ونشأتهم وأهم آرائهم وأعلامهم ومواقفهم الكلامية: - الشيخ الكوثري، المقدمات، (ص ٤٨ - ٥١، ١٨٠ - ١٨١). - د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٤٦/٢) ٤٧-٤٨، ٥٦ - ٥٩، ١٢٣ - ١٢٥). - أ/د محمود قاسم، في نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة في عقائد الملة)، في مواضع كثيرة ومنتشرة بطول الدراسة حيث عرض لآرائهم في كل مسألة تعرض لها بالبحث. - أ/د حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٨٤-١٩٢)، وتناول فيه الخلاف بين الأشعرية والماتريدية. - أ/د علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، وتعتبر هذه الدراسة - وهي أطروحته للدكتوراة - بحثا رئيسيا الآن عن الماتريدي. - أ/د علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٣٢٨-٤١٠)، كما تناول الخلاف بين الأشعرية والماتريدية في بحثه حقيقة الخلاف بين المتكلمين، (ص ٨٥-٩٢). - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٢٨٠ - ٣١٣) وفيه مقارنة أيضا مهمة بين الأشعرية والماتريدية. - د/ بكر طوبال أوغلي، ود/ محمد آروتشي، مقدمة تحقيقهما لكتاب التوحيد للماتريدي (ص ١٧-٤٢). وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م)، فهناك عدة رسائل جامعية اعتمدت دراسة الماتريدي وأصحابه الماتريدية منها: - أبو الخير محمد أيوب علي، العقيدة الماتريدية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، دكتوراه، ١٩٥٥ م. - محمد أراوغلو، أبو منصور الماتريدي وتأويلات القرآن: تحقيق ودراسة، جامعة مرمره، دكتوراه، ١٩٧١ م. - راغب إمام أوغلو، أسلوب التفسير في تأويل القرآن عند الإمام أبو منصور الماتريدي: تحقيق ودراسة، جامعة أنقرة، دكتوراه، ١٩٧٣ م. - مواقف حسون حمزة البندي، أبو منصور الماتريدي

أولاً - نشأة المدرسة الماتريدية وأطوارها	ثانياً - منهج الماتريدية الكلامي
ثالثاً - نظرية المعرفة عند الماتريدية	رابعاً - ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامي عند الماتريدية

## أ - نشأة المدرسة الماتريدية وأطوارها:

يعتبر الشيخ الماتريدي مع الشيخ أبي الحسن الأشعري هما المؤسسان لمذهب علم الكلام السني الذي يقوم على نصرته عقيدة أهل السنة والجماعة عن طريق العقل، والشيخ الماتريدي وإن كان معاصراً للأشعري إلا إنه لم يثبت وجود صلات بينهما، كما أن طريقة الماتريدي ومنهجه الكلامي فيه مخالفة من بعض جوانبها لطريقة الأشعري ومنهجه الكلامي، وإن كان الاتفاق بينهما كبيراً في الهدف وطريقة الوصول إليه، لذا كان لا بد من التعرف لآراء الشيخ الماتريدي، وعدم الاكتفاء بمعرفة رأي الأشعري كممثل لآراء أهل السنة<sup>(١)</sup>.

ويعد إمام الهدى أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) - في نظر الشيخ الكوثري وهو من كبار العلماء الماتريدية المعاصرين - شيخ أهل السنة في بلاد وسط آسيا فيما يعرف قديماً ببلاد ما وراء النهر، حيث كان يعيش في بلاد تغلب أهل السنة فيها على أصناف المعتزلة تغلباً تاماً، من ثم تمكن الماتريدي من السير على الاعتدال التام في أنظاره فأعطى النقل حقه والعقل حكمه، بخلاف الأشعري - فيما يرى الشيخ الكوثري - الذي ابتعد عن العقل مرة، وعن النقل أخرى بسبب طول الجدل مع المعتزلة والحشوية<sup>(٢)</sup>.

ويقول البياضى في إشارات المرام<sup>(٣)</sup>: ((وقد رواها (يعنى رسائل أبي حنيفة الخمسة في علم الكلام: الفقه الأكبر، والأبسط، والرسالة، وكتاب العالم، والوصية) الإمام أبو منصور الماتريدي عن الإمامين أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، وأبي نصر أحمد بن العياضى عن أبي سليمان موسى الجوزجاني عن الإمامين أبي يوسف ومحمد، وروى عن الإمامين نصير بن يحيى، ومحمد بن مقاتل الرازى عن أبي مطيع وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن إمام الإئمة، وحقق (يعنى الماتريدي) تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية، فليس الماتريدي من أتباع الإمام الأشعري، لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما ظنّ، وما قيل: إن معظم خلافه من الخلافات اللفظية وهّم، بل معنوى، لكنه في التفاريع التي لا يجرى في خلافها تبديع، ولأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام (يعنى أبا حنيفة) وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة، فلم يخل زمان من القائمين بنصرة الدين... وكيف لا وقد سبقه أيضاً (يعنى سبق الأشعري) في ذلك الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان، وله قواعد وكتب وأصحاب، ومخالفاته للحنفية لا تبلغ

ومدرسته الكلامية، جامعة بغداد، ماجستير، ١٩٩٠ م. - شمس الدين محمد أشرف، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، ماجستير، ١٤٠٩ هـ. - أحمد بن عوض الله الحربي، الماتريدية: دراسة وتقويم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٤١١ هـ. - سعد عبد الله عاشور، الفرق بين كلام الماتريدي والأشعري، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٤١٥ هـ. - نشار أحمد محمد أكرم، أبو منصور الماتريدي ومذهبه الأصولي، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ماجستير، ١٤١٨ هـ. - عبد الرحمن حيسي، أبو منصور الماتريدي من خلال تفسيره لسورتي الفاتحة والبقرة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب - فاس / ظهر المهرز، دبلوم دراسات عليا، ١٩٨٩ م. - محمود سلامة سيد عبد الواحد، قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية مع تحقيق رسالة العقد الجوهري في الفرق بين الماتريدي والأشعري للشيخ خالد النقشبدي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ماجستير، ١٩٩٩ م.

(١) أ/د علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، (ص ٦).

(٢) الكوثري، بتصرف، نقلاً عن أ/د عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص ٣٧-٣٨، ٥٦).

(٣) البياضى، إشارات المرام، (ص ٢٣ - ٢٥ باختصار).

عشر مسائل... والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب، وألف الإمام محمد بن فورك الأصفهاني كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري)). فدور الإمام الماتريدي كما رأينا هو أنه المفصل لمذهب الإمام أبي حنيفة، والمقرر له، وقد أكدنا في مواضع أخرى سبقت وتأتي<sup>(١)</sup> على أن أئمة المتكلمين من الحنفية بداية من أبي المعين النسفي ومرورا بالكامل ابن الهمام وانتهاء بالبياضى كانوا حريصين على الانتساب إلى الحنفية دائما، دون الانتساب إلى الماتريدية، وأن النسبة إلى الماتريدي إنما ظهرت في كتب غير الحنفية غالبا في أول الأمر، ثم انتقلت إلى متأخرى الحنفية كالبياضى، ثم شاعت عند المتأخرين والمعاصرين.

وأما أطوار مذهب الماتريدية: فقد سبقت الإشارة<sup>(٢)</sup> إلى دور الإمام أبي حنيفة في تأسيس المذهب، وأنه يعتبر من خلال النصوص المنسوبة إليه قد قام بوضع أسس مذهب كلامي أقامه من بعده الماتريدي، وإن كانت هناك مؤثرات أخرى على الفكر الكلامي عند الماتريدي بسبب ظهور العديد من الفرق الكلامية بعد الإمام أبي حنيفة، كالكرامية والباطنية، كما تناول الماتريدي العديد من المسائل التي لم تكن مثارة في عهد أبي حنيفة، وكل هذا يؤكد على أن الماتريدي لم يكن مجرد شارح لمذهب أبي حنيفة، بل كان مبتكرا، له منهجه ومذهبه الكلامي الخاص به<sup>(٣)</sup>، وقد تحولت على يديه العقائد التي تلقاها عن أهل السنة خاصة الإمام أبي حنيفة من عقيدة إلى علم كلام، فكان هو متكلم مدرسة أبي حنيفة، ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر، وأصبح المتكلمون على مذهب أبي حنيفة في تلك البلاد يسمون بالماتريدية، واقتصر إطلاق اسم الحنفية على المتخصصين في المذهب الفقهي فقط<sup>(٤)</sup>، وقد بالغ الإمام أبو المعين النسفي في تصوير هذه العلاقة الفكرية الوطيدة بين أبي حنيفة والماتريدي، حتى صور الماتريدي على أنه تابع لأبي حنيفة في الأصول والفروع، وأنه إذا قال الماتريدي بقول في مسألة فإن ذلك يعني نفى ضده عن أبي حنيفة، فيقول في التمهيد لقواعد التوحيد<sup>(٥)</sup>: ((... وما روى أرباب المقالات عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن لله تعالى مائة لا يعرفها إلا هو افتراء عليه<sup>(٦)</sup>، والشيخ الإمام منصور الماتريدي رحمه الله تعالى كان من أشد الناس اتباعا لأبي حنيفة رضى الله عنه في الأصول والفروع جميعا، وهو نفى القول بالمائة))، فإذا نفى الماتريدي القول بالمائة، فإنه بحسب رأى أبي المعين النسفي لا يصح أن نثبت القول بها لأبي حنيفة، ومجرد قول الماتريدي بنفى ذلك كاف في رأى النسفي لتضعيف نسبة إثبات المائة لأبي حنيفة.

ويرى بعض العلماء المتأخرين عند مقارنته بين الأشعري والماتريدي مع تأكيده على أنهما إماما أهل السنة والجماعة في مشارق الأرض مغاربها أن آراء الأشعري لا تخلو من بعض ما يؤخذ كنوع ابتعاد عن العقل مرة، وعن النقل أخرى في حساب الناظر في كلامه في مسائل نظرية معدودة بسبب طول الجدل مع المعتزلة والحشوية، وفي المقابل سنجد أن ذلك لم يقع لمعاصره الإمام الماتريدي لتغلب السنة في بلاد ما وراء النهر تغلبا تاما لا تظهر مشاغباتهم معه، فتمكن من الجرى على الاعتدال التام في أنظاره، فأعطى النقل حقه، والعقل حكمه، فالماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر هنا: (ص ٣٢٣، ٤٨٣، ٤٩٢، ٤٩٣).

(٢) انظر هنا: (ص ٣١٩).

(٣) راجع: أ/د على عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، (ص ٢٠).

(٤) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ٥).

(٥) أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، (ص ١٥٥-١٥٧).

(٦) نقل ذلك عن أبي حنيفة: الإمام عبد القاهر البغدادي، في أصول الدين (ص ٣١٢).

(٧) الشيخ الكوثري، في مقدمة تبين كذب المفتري (انظر: مقدمات الكوثري، ص ٥١) بصرف يسير، ونقله عنه أ/د عبد القادر محمود في كتابه دراسات في الفلسفة، مقرا (ص ٣٨).

على أن الماتريدي لم يرزق من الشهرة والأتباع ما رزقه الأشعري من أئمة أعلام في سلسلة متصلة خلال عدة قرون شيّدوا المذهب الأشعري، ومن ثم لم يعن بالماتريدي مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته، فأهمله ابن النديم وابن حزم والبغدادي، بل مر به أصحابه الحنفية في طبقاتهم مرور الكرام، ومن المرجح أن يكون التعصب المذهبي فحسب هو السر وراء شيوع طريقته بين الأحناف، بينما شاعت طريقة الأشعري (الشافعي فقها) والباقلاني (المالكي فقها) بين أصحابهما من الشافعية والمالكية<sup>(١)</sup>.

وقد تخرج على يد أبي منصور الماتريدي في علم الكلام أربعة أئمة حملوا المذهب من بعده، وهم: الحكيم السمرقندي (أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل، ت ٣٤٢ هـ)، وأبو الحسن الرستغفني (علي بن سعيد)، وأبو محمد البزدوي (عبد الكريم بن موسى، ت ٣٩٠ هـ)، وأبو الليث البخاري<sup>(٢)</sup>.

ثم قامت بعد ذلك أجيال متصلة في مذهب الماتريدي يوضحونه، وينقحونه، ويلتقون معه تارة، ويخالفونه أخرى، ومن أهم أعلام مذهب الماتريدي الذين ناصروه بقوة: (١) صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي (ولد سنة ٤٢١ هـ) صاحب أصول الدين وهو مطبوع. (٢) وأبو المعين النسفي (ت ٥٠٨ هـ) صاحب تبصرة الأدلة وبحر الكلام والتمهيد لقواعد التوحيد وهي مطبوعة جميعا. (٣) نجم الدين عمر بن محمد النسفي، مفتي الثقلين (ت ٥٣٧ هـ)، صاحب كتاب العقائد النسفية المشهور والمدرّس إلى يومنا هذا. (٤) ونور الدين الصابوني (ت ٥٨٠ هـ) والذي كانت له مناظرات كثيرة مع الفخر الرازي، وهو صاحب الهداية والبداية في أصول الدين<sup>(٣)</sup>. (٥) كمال الدين ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ)، صاحب المسيرة. (٦) والبياضى (ق ١١ هـ) صاحب إشارات المرام من عبارات الإمام.

والجدير بالذكر أن كتب المذهب الماتريدي كانت تدرس بمعاهد العلم السننية كالأزهر جنبا إلى جنب مع كتب الأشعرية، كالعقائد النسفية، والمسيرة لابن الهمام، ولم يكن علماء الأشعرية بالأزهر الشريف يمتنعون عن دراستها وتدريسها وشرحها، كما أن السعد التفتازاني وهو من كبار متأخري الأشاعرة وله كتاب المقاصد وشرحه المشهور، له شرح مشهور جدا على العقائد النسفية، كان علماء الأزهر والترك مغرمين به، ويتدرسه وبالتحشية عليه<sup>(٤)</sup>.

## ب - الخصائص العامة لمنهج الماتريدي الكلامي:

من الخصائص العامة للمنهج الكلامي لأبي منصور الماتريدي وأصحابه<sup>(٥)</sup>:

١ - أخذ الماتريدي بمذهب أهل السنة والجماعة مثله مثل الأشعري، وحاول إثباته بأدلة العقل.

(١) هناك عبارة للفخر الرازي أوردها في المناظرات تؤكد على أثر التمدب الفقهي على التمدب الكلامي، وأن العادة جارية بأن الحنفية ماتريدي، والشافعية أشعرية، فيقول (ص ١٢٩): ((لما دخلت بخارى اتفق أن الركن القزويني نعمة الله دخل عليّ وكان شافعي المذهب إلا أنه كان تلميذ الرضى النيسابوري))، والرضى النيسابوري هذا كان ماتريديا، ولولا أن العادة جارية بما ذكرنا لما لفت نظر الفخر الرازي كون الركن القزويني شافعي المذهب ومع هذا كان ماتريدي العقيدة. وهذه الفكرة أيضا كانت شائعة في عصر الشريف الجرجاني والذي يقول في أول رسالته في المسائل المختلفة بين الماتريدي والأشعرية (لوحة ٣٥ ب): ((... اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة ومقدمهم، ثم الشيخ أبا منصور الماتريدي، وأن أصحاب الشافعي وأتباعه تابعون لأبي الحسن الأشعري في الأصول وللشافعي في الفروع، وأن أصحاب أبي حنيفة تابعون للشيخ أبي منصور الماتريدي في الأصول ولأبي حنيفة في الفروع كذا أفادنا بعض مشايخنا روح الله وروحهم، ولا نزاع بين الشيخين أو أتباعهما إلا في اثني عشر مسألة)).

(٢) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ٥).

(٣) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ٥٦ - ٥٧).

(٤) راجع: السعد التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ومجموعة الحواشي التي طبعت عليها، والتي تبلغ عشر حواشٍ، في مجلدين كبيرين، هذا بخلاف ما طبع على حدته أو لم يطبع أصلا.

(٥) انظر: - د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ٥٨ - ٥٩). - أ/د علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، (ص ٣١-٣٣، ٧١-٧٢، ٧٤، ٧٩). - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابوني (ص ١٥).

- ٢- لا يخلو كلامه من مسحة فلسفية واضحة، وقد أخذ بقدر من المصطلحات الفلسفية السائرة.
- ٣- التوسط بين العقل والنقل، ويعتبر ذلك هو السمة الأساسية لمنهج الماتريدي مثله مثل الأشعري. ولا شك أن الموقف الوسط هنا هو موقف اعتباري، وليس موقفا حسابيا دقيقا، ولهذا فهو موقف صعب، سواء في الوصول إليه، أو تقديره لدى الدارسين له بعد ذلك، ومن ثم تختلف التقديرات فيه، ومن هنا يرى بعض الباحثين أن الماتريدي اقترب في هذه المسألة إلى الوسط أكثر من الأشعري، وفي مسألة أخرى يقدر أن موقف الأشعري اقترب من هذا الوسط أكثر، وهكذا، وبعضهم يعطى تقديرا إجماليا للمذهبين بأن الماتريدية وسط بين الأشعرية والمعتزلة، وبعضهم يخالف في ذلك<sup>(١)</sup>.
- ٤- استقلال الفكر، بمعنى عدم التعصب لمذهب أو رأي معين، بل يجب البحث عن الحقيقة وعدم المتابعة لفكر معين.
- ٥- النظرة الكلية للأشياء، فقد امتاز الماتريدي بنظرته الكلية الشاملة، وربط الجزئيات بالكليات، ورد المسائل المتفرعة إلى أصولها التي تجمعها. وهذا هو النظر الفلسفي الذي لا يقف عند الجزئي.
- ٦- الربط بين الفكر والعمل، فليس المهم عند الماتريدي أن تتزاحم الأفكار في الذهن، لكن المهم هو أن نوائم بين أفكارنا وعملائنا، مما يمكن أن يطلق عليه المنهج الكلامي العملي، ففي كثير من المسائل الكلامية يرفض الماتريدي الدخول في تفاصيلها لأنه لا حاجة إلى معرفتنا بها.
- ٧- الاهتمام بالمضمون والمعنى، وهو نتيجة لما سبق، فربط الفكر بالعمل أنتج عند الماتريدي اهتمامه بالمعنى والمضمون، فلا يقف عند حد الشكل، بل ينفذ إلى عمق الجوهر.
- ٨- السمة النقدية: فيمثل النقد جانبا كبيرا عند الماتريدي، ولقد قام الجانب النقدي لآراء الخصم عنده على عرض هذه الآراء وتحليلها وردها إلى أصولها والبحث عن علة الخطأ فيها، ولقد سلك في ذلك المنهج الجدلي، ونجد لديه ما يشبه الحوار السقراطي القائم على التهكم والتوليد، ولهذا يصف أبو المعين النسفي<sup>(٢)</sup> طريقة الماتريدي في جداله مع خصومه بأنه يبدو كالمسهل الملقى زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضعفه، وعجزه عن مقاومته.
- ٩- إقامة البحث على منهج علمي محدد، يقوم على الاعتماد على الحس ومعطياته من الواقع المشاهد، وقيام العقل بالاستدلال من هذا الواقع إلى ما غاب عنه، واستخدام أدوات الاجتهاد الشرعية في فهم النصوص.
- ١٠- تعدد الأدلة في المسألة الواحدة، وتنوعها، وواقعيتها، بالاعتماد على الناحية الحسية التجريبية الواقعية أكثر من اعتمادها على التصورات العقلية المجردة.
- ١١- والتأويل عند الماتريدي هو ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة بأنه المعنى المراد بخلاف التفسير، ولقد حرص الماتريدي على عدم التوسع في التأويل، واستخدامه بحذر شديد.
- ١٢- وللماتريدي وأصحابه اصطلاحاتهم الخاصة بهم في مجال علم الكلام.
- ١٣- يلتقي الماتريدي مع الأشاعرة في العناصر الأساسية، كاتفاقهم على أن الصفات الذاتية معان قديمة قائمة بذاته تعالى لا هي ذاته ولا غير ذاته، لكنهم يفترون في مسائل فرعية، ربما لا يتجاوز عددها (٢٠) مسألة، ويؤكد الإمام البيضاوي

(١) اعتنى أ/د فتح الله خليف، في مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ١٠-٢٦) بالمقارنة بين وسطية الماتريدي والأشعري ومن خلال نصوصهما مباشرة، وينتهي من ذلك إلى رفض هذه المواقف، مؤكدا على أن شيخي السنة يلتقيان على مذهب واحد ومنهج واحد في أهم مسائل علم الكلام.

(٢) أبو المعين النسفي، التبصرة، (١/٦٦).

على وهم من قال إن معظم الخلاف بين المدرستين من الخلافات اللفظية، مؤكداً على أنه خلاف معنوي لكنه في التفاريع التي لا يجرى في خلافها تبديع<sup>(١)</sup>، ومن أهمها<sup>(٢)</sup>:

- أن الأشعرية يعدون البقاء صفة زائدة على الذات، بينما ينكر الماتريدية هذه الصفة ويرون أن البقاء عين وجود الذات وليس أمراً زائداً عليها، ووافقهم على ذلك بعض الأشعرية كإمام الحرمين، والفخر الرازي.

- يضيف الماتريدية إلى صفات المعاني السبع المعروفة عند الأشاعرة صفة ثامنة وهي صفة التكوين، بينما يرى الأشاعرة أن في صفتي القدرة والإرادة ما يغني عنها. بينما يذهب الماتريدية إلى أن هذه الصفة مغايرة لصفات المعاني السبعة التي يتفقون فيها مع الأشاعرة: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، لأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعاً فمن الواجب إذن أن يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون وهي التكوين، ويعنون بها الصفة المؤثرة في وجود الأثر، وهي بذلك تغاير القدرة عندهم التي هي بمعنى صحة صدور الأثر، فالتكوين عندهم أخص من القدرة مطلقاً، لأن القدرة متساوية بالنسبة إلى جميع المقدورات، والتكوين خاص بما يدخل من هذه المقدورات في الوجود.

- ويجمع الأشاعرة والماتريدية على أن رؤية الباري ممكنة، لكن الأشاعرة يستدلون على ذلك بدليل النقل والعقل، بينما يرى الماتريدية ووافقهم الفخر الرازي أن دليل ذلك السمع وحده، والعقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان ذلك.

- كما اختلفوا في مسألة كلام الله هل هو مسموع، فيرى الأشعرية أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع، وقال الماتريدية ووافقهم بعض الأشعرية كأبي إسحاق الإسفراييني إن كلام الله غير مسموع أصلاً.

وإذا كان المجال هنا لا يتسع لعرض المسائل العشرين التي اختلف فيها الماتريدية مع الأشعرية، فإنه لا يجب أن يمضي الكلام دون الإشارة إلى أن هذه المسائل العشرين تمثل معياراً أساسياً للحكم على كتاب ما بأنه ماتريدي المذهب أو أشعري، وقد سبق الإشارة إلى هذا المعيار في الفصل الأول من هذا الباب.

وإذا كانت هذه المسائل العشرين هي خلافهم مع الأشعرية في أصول الكلام وفروعه، فقد حاول بعض أئمة متكلمي أهل الرأي وهو أبو بكر العياضي - كما يحكي أبو المعين النسفي<sup>(٣)</sup> - رد أصول المسائل التي فيها خلاف بينهم وبين المعتزلة إلى عشر مسائل.

١٤ - يتمسك الماتريدية بالنص أحياناً بدرجة أقوى من الأشاعرة، كما صنعوا في القول بصفة التكوين، وفي التذليل

على رؤية الباري، فيبدون أقرب إلى السلف من الأشاعرة.

(١) البياضي، إشارات المرام (ص ٢٣).

(٢) للتوسع بخصوص الخلاف بينهما راجع: - الجرجاني (السيد الشريف)، رسالة في المسائل المختلفة بين الماتريدية والأشعرية، نسخة خطية بجامعة طوكيو، وذكر أن الخلاف بينهما في اثني عشر مسألة. - عمر الفاروقى، رسالة في الفرق بين الأشعرية والماتريدية، نسخة خطية بمكتبة الأزهر. - البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، (ص ٥٣-٥٦)، وقد ذكر (٥٠) مسألة، مؤكداً على أنها في التفاريع الكلامية. - أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٨٤-١٩٢)، وتناول فيه الخلاف بين الأشعرية والماتريدية. - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ٧-٢٦). - أ/د على عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، (ص ٤٢١-٤٥٣). - أ/د على عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، (ص ٨٥-٩٢)، وقد ذكر فيه مجموعة أخرى من المصادر والمراجع التي تناولت الخلاف بين المدرستين. - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٢٨٠ - ٣١٣) وفيه مقارنة أيضاً مهمة بين الأشعرية والماتريدية. ومن جهة أخرى وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فهناك رسالتان جامعتان تناولتا الموضوع: - سعد عبد الله عاشور، الفرق بين كلام الماتريدي والأشعري، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٤١٥هـ. - محمود سلامة سيد عبد الواحد، قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية مع تحقيق رسالة العقد الجوهري في الفرق بين الماتريدي والأشعري للشيخ خالد النقشبندي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ماجستير، ١٩٩٩ م.

(٣) أبو المعين النسفي، التبصرة، (١/٤٧٠).

١٥- كان لمنطق أرسطو شأن في جدلهم ومناقشاتهم مثلهم مثل الأشاعرة، كما سرت إليهم مثلهم عدوى البحث الفلسفي<sup>(١)</sup>.

١٦- يرى الماتريدي أن الله قد فطر الناس على معرفته بما ركب فيهم من عقول، وأن صحة السمع موقوفة على العقل، وهذا يعنى أن وجوب النظر بالعقل عنده لا بالسمع، وصحة السمع متوقفة على العقل، لكن هذا لا يجعل الماتريدي متفقا تماما مع موقف المعتزلة، إذ أنه لم يبين على القول بوجوب النظر بالعقل ما بنته عليه المعتزلة مثل اللطف وفعل الأصلاح ووجوب الحكمة في أفعاله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب....

١٧ - ويرى الماتريدي أن الأدلة العقلية يقينية، وأما الأدلة السمعية فبعضها يقينى وبعضها ظنى، خلافا للمعتزلة ومتأخرى الأشعرية، أما اليقينية منها فيرون أن هناك ألفاظا منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ذات معانٍ مخصوصة، هي نفس المعانى المتداولة الآن، وبانضمام القرائن المتواترة المنقولة إلينا بمعانيها يحصل القطع بذلك بحيث لا تبقى شبهة في النصوص الواردة، وأن القول بظنية الدليل السمعي يؤدي إلى التشكيك في الشريعة، وهو نفس الموقف الذى انتهى إليه العضد الإيجي حيث رأى أن القول بأن الأدلة السمعية ظنية فيه تشكيك وسفسطة، أما الأدلة السمعية الظنية فهي الآيات المتشابهة كآيات الواردة في الصفات، ولا يمكن فيها اليقين لأنه يؤدي إلى التجسيم والتشبيه، وفي ضوء هذا ذهب بعض الباحثين إلى أن موقف الماتريدي أكثر اتساقا من المعتزلة والأشاعرة في قولهم بظنية الدلالة السمعية، فقول الماتريدي قول يقع في الوسط، ويقرر ما هو يقينى غير قابل للظن، وبين ما هو ظنى ولا يمكن فيه اليقين، وذلك تمهيدا لتأويله<sup>(٢)</sup>.

## ج- نظرية المعرفة عند الماتريدي:

يعتبر الماتريدي من أوائل المتكلمين الذين تكلموا على المعرفة بطريقة منظمة، وكان التعرض لها قبل ذلك في شذرات وإشارات متفرقة، وأهم الخصائص المميزة لنظرية المعرفة عند الماتريدي<sup>(٣)</sup> على ما يلي:

- (١) عدم التفرقة بين العلم والمعرفة.
- (٢) نفى الوجود الذهني، فالعقل بيت الحس، ومعنى هذا أن الحواس تنقل المعرفة إلى العقل، وليس في العقل شيء لم يكن قبل ذلك الحس فيه، والعلم عنده علم بالمذكور الجزئي المحسوس.
- (٣) والعقل لا يدرك ماهية الأشياء وحقائقها، بل ظواهرها فحسب، فالعقول عنده أنشأت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء.
- (٤) ويترتب على ذلك أن التعريفات إنما هي لصفات الأشياء وللتمييز بينها وبين غيرها.
- (٥) ويقف الماتريدي موقفا متميزا من الظن، حيث يحوله من الجانب السلبي إلى جانب الإيجابي، ويراه دافعا إلى النظر والتأمل فيما خفى حتى نصل إلى اليقين.
- (٦) وهو يؤسس للموقف الكلامي من أن المعرفة منها أولية ومنها ضرورية ومنها استدلالية كسبية، ومن خلال

(١) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/ ٥٧ - ٥٩) بتصرف. أ/د حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، (ص ١٨٤).

(٢) أ/د على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٤٣ - ٤٥).

(٣) للتوسع بخصوص نظرية المعرفة عند الماتريدي: أ/د على عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية،

(ص ٣٥ - ٩٣). - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ٢٦ - ٣٠).

نصوصه يبين أن الاعتقاد عنده ذاتي بينما المعرفة موضوعية. مؤكداً على أن طرق المعرفة هي العيان والأخبار والنظر، وقد أفاض في بيان حقيقة النظر وأهميته، وأسس ذلك على موقف إسلامي نابع من القرآن والسنة اللذين أكدوا على النظر. (٧) يؤكد الماتريدي على أن المعرفة الدينية هي أسمى أنواع المعرفة، وسبيل الوصول إليها هو بالاجتهاد. وأن العقل مدرك لضرورة الدين، ولصدق الرسل، ويجب عليه الدفاع عن الدين.

(٨) أما عن طرق النظر العقلي عند الماتريدي فقد استخدم أغلب أنواع القياس التي شاعت بين المتكلمين كقياس الغائب على الشاهد، وقياس الأولي، وقياس الإحراج، كما استخدم طريقة الإلزام، والمنهج الجدلي<sup>(١)</sup>.

(٩) ولم يهتم الماتريدي بوضع قواعد المعرفة الصحيحة فحسب، بل نبه على الأسباب التي توقع الإنسان في الخطأ، حتى يمكنه تجنبها، والالتزام بالمنهج الصحيح في المعرفة، ومن أهم أسباب القصور في المعرفة عند الماتريدي: التقليد - التعصب - سوء الفهم - الاعتماد على مصدر واحد في المعرفة - إهمال وجود نسق فكري يمنع من تناقضها - عدم إقامة الدليل والاعتماد على سحر البيان - إدخال العقل فيما لا مجال له فيه.

## د- ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامي عند الماتريدي:

### أ- الشيخ أبو منصور الماتريدي:

(١) عند دراسة منهج التصنيف عند إمام مثل الماتريدي متقدم في الزمن، والعلم الذي يتناوله ما زال في أطواره الأولى، وعمله ينصب بالأساس على البحث عن المنهج الكلامي وإعماله في المسائل، وتأسيس المذهب، من ثم فلن نتوقع أبداً من أي مؤسس لمذهب ما أن نجد عنده صورة واضحة ونهائية لمذهبه نفسه، فضلاً عن منهج متطور في التصنيف، ولهذا فإنه يبدو من الظلم البين محاولة التماس منهج تصنيف واضح ودقيق لمثل الشيخ الماتريدي. نعم يمكن إجراء المقارنة بينه وبين من هم في نفس الفترة الزمانية وحاطتهم نفس الظروف، ولا شك أنه سيتبادر إلى الذهن فوراً الإمام أبو الحسن الأشعري، وهذه المقارنة من الناحية النظرية والمنهجية صحيحة، لكن لا يمكن إجرائها من الناحية الواقعية لفقدان نصوص الماتريدي، حيث لا يتوفر بين أيدينا إلا كتاب واحد له في الكلام وهو التوحيد، وآخر في التفسير، بينما تتوفر للأشعري العديد من النصوص، كما تتوفر له قائمة مؤلفات كبيرة أمكن تحليلها فيما تقدم من البحث<sup>(٢)</sup>، والتماس بعض ملامح منهج تصنيف الأشعري من خلالها، بينما قائمة مؤلفات الماتريدي لا تتجاوز (١٤) كتاباً ورسالة، عشرة منها في علم الكلام، واثنان في الأصول، ومثلهما في التفسير، ولا شك أن المقارنة والحال كهذه ستكون في صالح الأشعري، ولهذا من الإنصاف ترك تلك المقارنة أصلاً، والاكتفاء بالتماس منهج التصنيف عند الماتريدي من خلال ما تيسر له وعنه.

(٢) ولكن فلنطور من أداة منهج التصنيف قليلاً ليمكنها التعامل مع هؤلاء المتقدمين، فإذا كنا قد افترضناها أداة تحليل ووصف لأمر مستقل بناء على ما أسسناه من الفرق بين منهج التصنيف ومنهج البحث، تنظيراً على الفرق بين المنهج الفلسفي والمذهب الفلسفي، فإذا كنا لم نجد عند الشيخ الماتريدي منهج تصنيف مستقل يمكن فصله عن منهج البحث، فسيكون منهج البحث عنده هو منهج التصنيف، أو منهج التصنيف عنده هو بعض منهج البحث، نظير منهج البحث

(١) انظر تعريفاً موجزاً بها: هنا (٣١٥).

(٢) انظر هنا: (ص ٤٠٢).



الفلسفي، الذي لا يمكن فصله عند بعض الفلاسفة عن مذهبه، وفي ضوء هذا سنتناول منهج التصنيف عند الماتريدي، وإذا كان قد سبق شيء من الكلام عن منهجه من خلال ما أبداه الدارسون له، فيمكن أن نمضي قدما من خلال كتابه التوحيد أساسا باحثين عن ملاحظات جديدة يمكن إضافتها، غير مميزين بين ما هو منهج بحث وما هو منهج تصنيف، لهذا فالملاحظات الآتية بعضها عن هذا وبعضها عن ذلك. لكن قبل الخوض في غمار كتابه التوحيد، هناك ملحوظتان نبدأ بهما:

(٣) أولهما: أن أبا المعين النسفي أشار في عبارة جامعة وتحليل رائع إلى منهج تصنيف الشيخ الماتريدي فيقول<sup>(١)</sup>: ((ومن رأى تصانيفه ككتاب التوحيد... - فذكر ما سيأتي في قائمته - ووقف على بعض ما فيها من الدقائق، وغرائب المعاني، وإثارة الدلائل عن مكانها، واستنباطها عن مظانها ومعانها، واطلع على ما راعى من شرائط الإلزام والالتزام، وحافظ على آداب المجادلة الموضوعية لفسخ عقائد المغتربين بأفهامهم، وقرن كل مسألة من البرهان الموضوع لإفادة تلج الصدر وبرد اليقين...)). والحقيقة أننا إذا لم تصدنا حجب السجع - التي اعتاد المتقدمون التعبير عن أنفسهم من خلالها واعتدنا كمعاصرين على الاستهزاء بها واعتبارها مجرد حليات لفظية جوفاء - عن ملاحظة المعنى، ولم نعتبر ما قاله مجرد حليات ومدح ساذج مكرور، فس نجد أن عبارته صادقة إلى أبعد حد إذا نقدنا كلامه وعرضناه على كتاب التوحيد للماتريدي، فقد نفت الماتريدي بالفعل إلى دقائق من المعاني، واستدل بوجوه من الأدلة لم ينتبه إليها غيره، بالإضافة إلى الأدلة المباشرة المأخوذة من مظانها، كما أنه كان حريصا دائما على تصحيح طرق الإلزام، وتصحيح المناظرة، والبعد عن التشغيب، ورده، ملتزما بقرن كل مسألة بأدلة قوية على رأيه فيها، وسيأتي فيما بعد ما يؤكد صدق أبي المعين النسفي فيما قال.

(٤) وثانيهما: قائمة مؤلفاته: فبخلاف كتاب التوحيد وكتاب آخر نسب إليه بعنوان أصول الدين، سنجد للماتريدي اهتماما كبيرا فيما يبدو بدراسة الخلاف الكلامي، فمن مؤلفاته التي ذكرها أبو المعين النسفي وغيره في ذلك<sup>(٢)</sup>: كتاب المقالات، وكتابين في الرد على القرامطة أحدهما يرد فيها على أصول مذاهبهم وفي الآخر على فروعها، ورد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي، ورد أوائل الأدلة للكعبى (المعتزلى البغدادي)، ورد تهذيب الجدل للكعبى، ورد وعيد الفساق للكعبى، ورد كتاب الإمامة لبعض الرافضة، وبيان وهم المعتزلة، كما سنجد أن مناقشة الفرق قد شغل جزءا واضحا من اهتمامه في كتاب التوحيد، وهذا يشير إلى أن الجانب الأهم من اهتمام الماتريدي هو مناقشة الفرق والجدل معهم، وعلى رأسها: الرافضة والمعتزلة، ومن الممكن أن نفسر ذلك في ضوء المنحى العملى التي اتسم به منهج الماتريدي الكلامي كما سبق، والذي حفزه على الاشتغال بالجانب العملى والحيوى من علم الكلام، وهو مناقشة الفرق الأخرى المخالفة لأهل السنة.

(٥) وللإمام أبي منصور الماتريدي كتابان متاحان فقط اليوم، وهما تأويلات أهل السنة، وكتاب التوحيد، ولا شك أن الكتاب الأول يعد مصدرا أساسيا في معرفة آراء الماتريدي الكلامية، والحق أنه أسهل في التناول من كتاب التوحيد وأوضح وأيسر، فهو يسوق تفسير الآية في وضوح ويسر، ويستخرج منها كل ما يساعده في غرضه دون أن يغرق في متاهات من

(١) أبو المعين النسفي، التبصرة، (٤٧٢/١).

(٢) بخصوص مؤلفات الماتريدي راجع: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (٤٧٢/١). - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ٦-٧). - أ/د على عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، (ص ٢٢-٢٩). - د/ بكر طوبال أوغلي، ود/ محمد آروتشى، مقدمة تحقيقهما لكتاب التوحيد للماتريدي (ص ٢٨-٤٢)، ويعتبر ما قدمناه أحدث قائمة نشرت من ثم أتت أجمع من حيث المعلومات وأفضل من حيث تقسيم المؤلفات إلى موضوعات، وقد حوت بطبيعة الحال على قائمتي د/ خليف، ود/ المغربي ومصادرهم فيها، بالإضافة إلى قائمة أبي المعين النسفي، ولم يكن كتاب تبصرة الأدلة قد نشر حينما أصدر د/ خليف، ود/ المغربي عمليهما.

التفاريع كما نشهده عند الرازي مثلاً<sup>(١)</sup>، لكنه في المقام الأول كتاب في التفسير، ومن ثم فغير داخل في مجال بحثنا. (٦) أما كتاب التوحيد: فيستهله أبو منصور الماتريدي بالكلام في نظرية المعرفة، حيث يبدأ بفصل في إبطال التقليد، ووجوب النظر وهو مذهب أهل السنة متفقين في ذلك مع المعتزلة. ويرى بعض الباحثين أننا لا نجد قبل الماتريدي متكلماً يعرض نظرية في المعرفة، كما أننا لا نكاد نجد بعده متكلماً تخلو مؤلفاته من مقدمة في المعرفة، فكأن الماتريدي هو الذي استن لهم هذه السنة<sup>(٢)</sup>.

(٧) وبالإضافة إلى ما تقدم عن نظرية المعرفة عند الماتريدي يمكن استخلاص ملاحظات أخرى من خلال كتابه التوحيد: - فمن المهم ملاحظة الموقف الكلامي للماتريدي من السمع، إذ أنه غالباً ما يقدمه في الكلام، فبدأ به أولاً عند حديثه عن الأدلة<sup>(٣)</sup> وذكر أن السمع مما لا يخلو منه بشر من انتحاله مذهباً حتى الشكاك، ويعود ليؤكد<sup>(٤)</sup> على أن السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان، والأخبار، والنظر. فإذا أخذ في الكلام عن مسألة وجدنا أنه كثيراً ما يبدأ بالدليل السمعي<sup>(٥)</sup>. لكنه إذا ناقش غير الإسلاميين لم يستدل عليهم بالدليل السمعي كما نراه عند مناقشته القائلين بقدم العالم<sup>(٦)</sup>.

- أما العقل فله موقف إسلامي أصيل منه، فيقول<sup>(٧)</sup> رحمه الله رداً على الديصانية التي تقول مثل المنانية لكنهم قالوا النور بياض كله، والظلمة سواد كلها... ((ذكرنا أقاويلهم لتعلموا مقت الله ممن آثر عداوته وعدل عن طاعته، ولم يتفكر في خلقه بفكر خاضع له مستغيث به ليوفقه لدينه ويفتح عليه باب الحق لكن مال إلى الدنيا ركونا إليها ورغبة في شهوات نفسه فوكل إلى نفسه ولم يعصمه من عدوه إذ لم يتضرع إليه ولا رغب في غير الذي مال إليه))، فهذا شرط التفكير العقلي عنده: ((بفكر خاضع له مستغيث به ليوفقه لدينه ويفتح عليه باب الحق)).

- وهو في جدله للفرق يطلب الحق والدليل الصحيح، ولا يقبل التشغيب عليهم وإن كان فيه انقطاعهم، فيحكي عن مناظرة بين السمنية والنظام المعتزلي في حدوث الأشياء في الأزل وأنه قطعهم، ثم لا يرتضى الشيخ الماتريدي ذلك ويقول<sup>(٨)</sup>: ((وإذا كان ذا حاصل المناظرة فما أشبهها بالملاعبة))، ثم يأخذ في تقرير وجه آخر للرد على اعتراضهم، ويتعقب ابن شبيب في بعض مناظراته أيضاً فيقول<sup>(٩)</sup>: ((ثم تكلف نوع ما كلم النظام السمنية مما لا يجدى نفعاً))، ويؤكد على أن قول الخصم إذا كان ساقطاً للغاية فلا ينبغي التكلف في رده، ويكفي مجرد شرحه، فيقول مثلاً في رد زعم المنانية في الظلم والنور<sup>(١٠)</sup>: ((ومن تأمل القول وجدده كله متناقضاً من غير أن يحتاج إلى تكلف الدلالة على إبطال القول سوى تفسيره))، ثم أخذ في تفسير كلامهم والكشف عما فيه من تناقض.

(١) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ٦-٧).

(٢) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدي (التوحيد)، (ص ٢٦-٣٠).

(٣) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٤).

(٤) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٧).

(٥) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (انظر مثلاً ص ١١، ١٩، ٤٤).

(٦) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٣٠).

(٧) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١٦٤).

(٨) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١٥٢).

(٩) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١٥٥).

(١٠) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١٥٧).

- ومع هذا فله موقف حازم من السوفسطائية حيث يرى أنهم لا يناظروا بل يؤدبوا، وهو الموقف الذى سنراه بعد ذلك عند ابن رشد، فيقول الشيخ الماتريدى<sup>(١)</sup> فى رد إنكارهم العلوم وادعائهم أنها اعتقادات فحسب: ((ومناظرة من يقول بهذا الكلام لا معنى لها لأنه يحصل على أنه اعتقاد لا علم فكل شيء يقول عند المناظرة فهو ذلك وإنما يناظر مثل من ينفى الحقائق حتى يرد قوله محققاً وكذلك بدعواه وأما من يقول ليس غير الاعتقاد فهو أى شيء يقول فإنما هو ذلك، وإنما يقابل بالضرب المؤلم والقطع ويعتقد ما يعتقد هو فينكر عليه بضده أو بقوله إنى أعتقد إنكارك إقراراً حتى يدفعه الضرورة إلى الإقرار بما أنكروا))، وسنرى هذا الموقف عند الماتريدى بعدة كالمصابونى فى البداية<sup>(٢)</sup>.

٨) ربما وقف الماتريدى وقفة خاصة أمام بعض الأدلة الكلامية كما فعل فى دلالة الشاهد على الغائب<sup>(٣)</sup>. ولا بد هنا من وقفة لتحديد مفهوم دليل (السمع)، عند الشيخ الماتريدى ويلاحظ هنا - كما فى النص السابق - أنه يثبت الدليل السمعى مطلقاً، ويتكلم فى حجية السمع مطلقاً، وليس فى خصوص الدليل السمعى الإسلامى (القرآن والسنة)، وكلامه هذا الذى قرره فى نظريته للمعرفة، هو الذى استعمله بالفعل أثناء الاستدلال فى المسائل فيستعمل الدليل السمعى (الذى يرجع إلى الإخبار والسماع مطلقاً) ليلزم به الخصم، فحتى فى دليل التوحيد (أن محدث العالم واحد) استعمل هذا الدليل السمعى العام ليلزم القائلين بالأكثر بذلك فيقول فى نص من أقوى ما يكون<sup>(٤)</sup>: ((والدلالة أن محدث العالم واحد لا أكثر السمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة فأما السمع فهو اتفاق القول - على اختلافهم - على الواحد إذ من يقول بالأكثر يقول به على أن الواحد اسم لا ابتداء العدد واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل... وبعد فإنه لم يذكر عن غير الإله الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ولا وجد فى شيء معنى أمكن إخراجها عن حمله ولا بعث رسلاً بالآيات التى تقهر العقول)). ومن استعماله للسمع الخاص الإسلامى قوله<sup>(٥)</sup>: ((ودليل إثبات القول بالشيء وجهان أحدهما السمع من قوله ليس كمثل شيء ولو لم يكن هو شيئاً لم ينف عنه شيئاً الأشياء باسم الشئبية))، ومن استعماله له بما يشمل الإسلامى وغير الإسلامى قوله<sup>(٦)</sup>: ((الوصف لله بأنه قادر عالم حى كريم جواد والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعاً، فالسمع ما جاء به القرآن وسائر كتب الله وسمى بالذى ذكرت الرسل والخلاتق)).

٩) على أن سنة البدء بنظرية المعرفة ليست هى الوحيدة التى استتبها الماتريدى لهم، بل سنجد جذور الخطة التقليدية لعلم الكلام واضحة عند الماتريدى، فهو بعد الكلام فى المعرفة ينتقل للكلام على حدوث العالم، وأنه له محدثاً، ثم يتكلم على صفات الله تعالى، وما يجوز أن يطلق عليه وما لا يجوز، وأسماء الله تعالى ورؤيته<sup>(٧)</sup>، وربما شاب ذلك العود لمسألة سبق حديثه عن بعض أطرافها فيعود للكلام عن ناحية أخرى منها، مثلاً هل يجوز إطلاق لفظ الشيء على الله<sup>(٨)</sup>، أسماء الله<sup>(٩)</sup>، وغير ذلك.

(١) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ١٥٣).

(٢) الصابونى، البداية من الهداية، (ص ٣١).

(٣) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ٢٧-٢٩).

(٤) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ١٩).

(٥) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ٤١).

(٦) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ٤٤).

(٧) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ٣-١١٠).

(٨) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ٣٩، ١٠٤).

(٩) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ٦٥، ١٠٧).

فجذور الخطة التقليدية عنده واضحة يمكن ملاحظتها من خلال المسائل التي يسردها سردا دون تبويب أو فصول: نظرية المعرفة<sup>(١)</sup>، خلق العالم وأن له خالقا<sup>(٢)</sup>، ما يتعلق بالإلهيات<sup>(٣)</sup>، اختلاف الفرق<sup>(٤)</sup>، النبوة<sup>(٥)</sup>، أفعال الله وفعل العبد والإرادة والقضاء والقدر<sup>(٦)</sup>، الإيمان والإسلام والشفاعة<sup>(٧)</sup>. ولا شك أنها خطة إجمالية فحسب تشمل عامة موضوعات الكتاب، وإن كان تند منه في بعض الأحيان موضوعات لا تأتي موافقة لهذا الترتيب العام كما سبقت الإشارة.

١٠) والحقيقة أن الشيخ أبا منصور الماتريدي رحمه - رغم عدم نضج صناعة التأليف والتصنيف في زمانه - لا تعوزه الدقة والقدرة العقلية الفائقة والتحليل العميق والتمييز بين الدقائق، مما يؤكد على أن افتقاد صناعة التأليف في كتبه لا يرجع إلى صفات شخصية، وإنما هو من طبيعة المرحلة العلمية في ذلك الوقت، والحقيقة أن كتابه كله لا تستثنى منه مسألة يدل على تلك القدرات العلمية والعقلية التي يتمتع بها والتي أهلتته بصدق لأن يكون مؤسسا لمذهب كلامي، ولكن لِنَسْق مثالا واحدا عن كلامه في إثبات الأسماء والصفات، والفرق بين إثبات الأسماء والتشابه، والفرق بين نفى الأسماء والتعطيل، يقول رحمه الله: ((... وليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه كالهستية<sup>(٨)</sup> والثبات،

(١) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٣-١١).

(٢) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٣٧-١١).

(٣) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٣٨-١٠٩).

(٤) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١١٠-١٧٦).

(٥) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١٧٦-٢١٥).

(٦) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٢١٥-٣٢٣).

(٧) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٣٢٣-٤٠١).

(٨) كذا في طبعتي الكتاب (ص ٢٥ ط خليف، ص ٤٥ ط تركيا)، وتوهمت في أول الأمر أنها مصحفة عن الجسمية، لتشابه الرسم، ومناسبة معنى الجسمية للسياق، وكادت أن أتجمل اقتراح قراءتها هكذا (كالجسمية)، خاصة أنني راجعت بعض المراجع فلم أقف عليه، فلم يذكره الفارابي مثلا (راجع: الفارابي في حدوده ورسومه)، ولا الأمدى في (المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين) ولا هو مذكور في الرسائل التي حواها كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور الأعمش، وغير ذلك من المصادر والمراجع المتاحة، لكن ظل احتمال كون مصطلح (الهستية) مصطلحا قديما مهجورا اختص باستعماله الشيخ الماتريدي احتمالا يورقني، لما عرف عن المتقدمين من استعمال بعض مصطلحات قديمة تهجر بعد ذلك كما وقع للكندی مثلا في مصطلح (الإنية) ووقف عنده المرحوم العلامة د/ أبو ريذة لتحريره وكشف معناه (رسائل الكندی، ق ١ / ص ٢٦-٣٠)، وكما وقع لمصطلح (المائة) ثم استقروا على استعمال (الماهية).

ومع المضي قدما وجدت الشيخ الماتريدي يكرر استعماله في سياقات متشابهة فيقول (٤١): ((وأما العقل فهو أن الشئية اسم الإثبات لا غير في العرف إذ القول بلا شيء نفى إذا لم يرد به التصغير فثبت أنه اسم الإثبات ونفى التعطيل فإن كان قوم لا يعرفون أن معنى الشئ الإثبات والخروج من التعطيل يتقى عن ذلك بينهم كراهة أن يعتقد قلوبهم معنى مكروها ويقولون بالهستية فإنه أوضح في معنى الإثبات وإن كانا واحدا عند أهل العلم بهذا اللسان))، ويقول (ص ٤٢): ((فإنه في الشاهد لا يفهم من قول الرجل شيء مائة الذات ولا من قوله عالم وقادر الصفة وإنما يفهم من الأول الوجود والهستية ومن الثاني أنه موصوف لا أن فيه بيان مائة الذات كقول الرجل جسم إنه ذكر مائة أنه ذو أبعاد أو ذو جهات أو محتمل للنهايات وقابل للأعراض وكذا ذا في الإنسان وسائر الأعيان))، ويقول (ص ٧٩): ((يلزم القول بالنظر إلى الله كما قال على نفى جميع معاني الشبه عن الله سبحانه على مثل ما أضيف إليه من الكلام والفعل والقدرة والإرادة يجب الوصف به على نفى جميع معاني الشبه وكذلك القول بالهستية، فمن زعم أن الله تعالى لا يقدر أن يكرم أحدا بالرؤية فهو يقدر بالرؤية التي فهمها من الخلق)). ويقول (ص ١٠٤): ((ثم الشئية إثبات لا غير وإثبات عن الهستية إذ لا شيء نفى فيعلم بأن الله سبحانه شيء لا نفى عن نفسه أنه شيء إذ ينفي عامة أحوال نفسه ويعلمها من غير أن ينفي شئيتها فصار يعرف ربه لا من الوجه الذي يعرف أنه شيء لذلك لم تمنع معرفته بشئية نفسه المعرفة بره أنه شيء إذ لا شئية دلته على الرب)). ويقول (ص ١٧٦): ((فنناظر من أنكر الصانع في إثباته إذ النزاع في إرساله لا يتمك إلا بعد لزوم القول بهستيته وثباته)).

وكان على التوجه إلى أبي المعين النسفي الشارح الأكبر لمذهب الماتريدي وآرائه متبعا للمسائل المناظرة للمسائل التي ذكر فيها هذا المصطلح في كتاب التوحيد، لعلني أقف على ما يكشف عن معناه، ونجحت هذه المحاولة - والله الحمد - فقد وجدته ذكرا نصا آخر للشيخ الماتريدي نقلنا عن كتاب المقالات - وليس هو موجود في التوحيد مما يدل أنهما كتابان وينفي الاحتمال بأنهما واحد الذي أورده بعض الدارسين لمؤلفات الماتريدي - يقول أبو المعين في البصرة (٢١١/١): ((... فإن الشيخ أبا منصور الماتريدي رحمه الله ذكر في كتاب المقالات فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معاني غيره وسبحانيته عن أن يكون له مثال في الحوادث، فذلك هو القول بالمائة عند من يقول لا غير، وهو أن ينفي عنه معنى هستية غيره

ولكن الأسماء لما لم يحتمل التعريف ولا تحقيق الذات بحق الربوبية إلا بذلك، إذ لا وجه لمعرفة غائب إلا بدلالة الشاهد، ثم إذا أريد الوصف بالعلو والإجلال فذلك طريق المعرفة في الشاهد، وإمكان القول، إذ لا يحتمل وسعنا العرفان بالتسمية بغير الذى شاهدنا ولا الإشارة إلى ما لا نأخذ من الحس وحق العيان، لو احتمل وسعنا ذلك لقلنا ذلك، لكننا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا: عالم لا كالعالماء... على أن من نفى الأسماء والصفات لم يقل بالتعطيل، وكل مثبت معناه في التحقيق نفى التعطيل، ثم لم يجب به التشابه، فمثله في الأسماء<sup>(١)</sup>، وهذا نص ثرى للغاية يكشف عن وعى الشيخ الماتريدى العميق لمشكلة اللغة، والاصطلاح، وعلاقة ذلك بالتخاطب والإدراك، ووعيه بالفروق الدقيقة بين المسائل الكلامية، وأنه لا يلزم من إثبات الأسماء التشبيه، كما لا يلزم من نفيها تعطيل، لأن هناك فرق بين الدوال والمدلولات، ونفى الدال لا يستلزم نفي المدلول، وأن المدلولات فى الخارج تكون ثابتة فى نفسها، سواء أدركناها أم لم ندركها، وسواء استطاعت اللغة التعبير عنها بدوالها تعبيراً مطابقاً أو قاصراً.

(١١) ولأن اللغة العلمية الاصطلاحية لم تكن قد استقرت بعد فما يعبر عنه ربما أتى بعبارة أطول أو فيها غموض أو يحوم حولها كثيراً حتى يقررها لقارئه، بينما هى عندنا اليوم مسلمة أو نعبر عنها بعبارة أقصر أو أكثر دقة، وهذا لا يمكن بحال أن نعدّه نقداً، بقدر ما هو إيضاح لطبائع الأمور، ولو لم تكن عباراته وتعبيراته كذلك لشككنا فوراً فى صحة نسبة الكتاب إليه. (١٢) ومن خصائص منهج التصنيف عند الشيخ الماتريدى أنه متى استوفى المسألة واستدل عليها من وجوه اقتصر على ذلك ولم يوغل ولا استقصى، وهو ما يؤكد على الجانب العملى فى منهج الشيخ، وفى ذلك يقول<sup>(٢)</sup> بعد أن استوفى مسألة وصف المولى تعالى بأنه قادر عالم حى...: ((وهذا باب لو استقصى فيه لشغل عن بلوغ النهاية عن المقصود ونرجو أن يكون فيما أشرنا إليه مقنع لذى اللب والفهم))، إذن فالشيخ ممسك بغرض التصنيف ومقصوده لا يريد أن يجيد عنه، ويرى أن الاستقصاء جيد عنه.

(١٣) وكما سبقت الإشارة إلى اهتمامه بدراسة الفرق، هذا الاهتمام الذى يظهر هنا فى كتابه التوحيد تحت ترجمة (اختلاف الفرق فى العالم)، والذى يبدأها بديباجة مخصوصة كما لو أنه يشرع فى افتتاح تصنيف كتاب جديد فيقول<sup>(٣)</sup>: ((نبتداً بالحمد لله العلى الحميد ونتوجه إليه بالشكر له... أما بعد فإنى تأملت وجه اختلاف البشر فى العالم بعد ظهور

إذا لم تكن المائة عند القوم إلا هستيته خلاف هستية غيره، وإذا كان الأمر كذلك دل أن القائل بالمائة لا يريد به إثبات المجانسة بل يريد به نفيها)). ثم يقول أبو المعين بعدها: ((ومن دأب الشيخ رحمه الله أن يذكر لفظة الهستية وإن كانت فارسية، لما أن لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواجد وبين ثبوت الذات)).

فأفاد أن هذه اللفظة أصلها فارسى، وأنها تعنى بالفارسية (ثبوت الذات)، وأن السبب فى استعمال الشيخ لها أن اللفظة العربية (الوجود) مصدر له معنيان بوضع اللغة: فعل الفاعل، والأثر الحاصل من فعله، فلفظ (الوجود) يدل على فعل الواجد، والأثر الحاصل بعد فعل الواجد الذى هو ثبوت الشيء، ولما كان الشيخ أبو منصور يريد المعنى الثانى وخشى اختلاط المعنى على القارئ استعمل اللفظة العربية بالمعنى الأول، واستعمل اللفظة الفارسية للمعنى الثانى، مما يكشف عن دقة الماتريدى ونصحه للقارئ. وأخيراً فإن التحليل الذى ذكره النسفى، والكلام الذى نقله عن المقالات للماتريدى - الذى فيه نفس الكندى - جعلنى أسترجع أن هذا المصطلح مرّ علىّ فى شيء من كتب الكندى أو كتب غيره، وأن محقق ذلك النص قدما تحليلاً للمعنى الفارسى للكلمة ومرادفاته مقارناً له بالمقابل العربى، ولكن عبتنا حاولت استحضار موضعه فلم يوفق الله لذلك مرة ثانية، على أن فيما تقدم ما أحسب أنه يكشف عن المراد إلى حين الوقوف على ذلك النص الآخر. ثم وقفت بعد ما مضى من البحث على أول موضع ذكره فيه الشيخ (ص ٧) يقول فيه: ((والمناظرة فى مائة الشيء، أو هستيته))، ويعلق أ/د خليف عليها بقوله: ((هستى، كلمة فارسية معناها الوجود فى الخارج))، فصحح بحثنا، لكن يبقى أن المعنى الذى شرح به د/ خليف معنى الهستى فيه نقاش فى ضوء النصوص السابق، والأدق هو ما عبر به أبو المعين (ثبوت الشيء) بقطع الالتفات عن كونه خارجاً ليصح استعمال الهستية فى حقه تعالى كما فعل الماتريدى، ولله الحمد.

(١) الماتريدى، التوحيد، (ص ٢٤-٢٥).

(٢) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ٤٤-٤٩).

(٣) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (ص ١١٠-١١١).

آيات حدثه... فأريت الشبهة اعترضت البشر... من ثلاثة أوجه...))، ثم يأخذ في تفصيل ذلك وبيان طرق التوحيد، ليشعر بعد ذلك في مناقشة بعض الفرق والمذاهب والآراء كالدهرية والسمنية والسوفسطائية والثوية والمجوس<sup>(١)</sup>. ويضاف إلى هذا الموضوع من الكتاب عن الفرق مواضع أخرى يتعرض فيها لبعض الآراء المخالفة عند تناوله إحدى المسائل الكلامية<sup>(٢)</sup>. وهو عند حكايته لآرائهم ومناقشته لأدلتهم موضوعي ومحايد إلى أقصى درجة ممكنة، مهما اشتد الخلاف معهم، وهو بذلك يؤسس - مع الشيخ أبي الحسن الأشعري كما سبق في منهجه أيضا - للموضوعية في تناول مقالات الملل والنحل التي سنراها تمتد بعد ذلك عند أصحاب الملل والنحل غالبا.

١٤) ويلاحظ أمران هنا: أولهما: أنه أدخل الفرق في الكلام، وجعله لها موضعا مختصا به، فضلا عن المواضيع التي تناول فيها آراء بعض المخالفين في ثنايا الكتاب، بينما جرى المتكلمون بعده على أحد أمرين، إما تناول الفرق بالتصنيف المستقل، وإما توزيع آرائهم على المسائل والأبواب، بحيث يذكر رأى كل فرقة في الباب الذي خالفت فيه. ثانيهما: أنه لم يتناول من أمور المعاد إلا الشفاعة فحسب.

١٥) وهو مطلع على آراء الفرق الإسلامية وغير الإسلامية، وقرأ الفلسفة اليونانية، وله موقف معارض من بعض مسائل المنطق الأرسطي فيعارض حصر الموجودات في المقولات العشرة، وفي ذلك يقول الشيخ الماتريدي<sup>(٣)</sup> رحمه الله: ((وذكر أرسطاطاليس وهو صاحب هذا القول في كتابه الذي سماه المنطق عشرة أبواب باب (العين) كقولك إنسان سميت عينه، وباب المكان كقولك أين، والصفة بقولك كيف، والوقت متى والعدد بكم، والمضاف مما في ذكر الواحد ذكر الآخر كالأب والعبد والشريك ونحوه، وذو كقولك ذو شرف وذو أهل، ونحو ذلك سموه باب الجدة والنسبة كالقيام والقيود، والفاعل كقولك أكل ونحوه، والمفعول كقولك مأكول لا يقدر أحد أن يذكر ما يخرج عن جملة ذلك، وزعموا في القوة أنها جاهلة تفعل بالطباع، وليس بالهيولى حاجة إلى الأعراض. قال الفقيه (يعنى الماتريدي) رحمه الله: فمن تأمل ما صار هؤلاء إليه علم أنهم أوتوا ذلك لجهلهم نعم الله فعموا عن سبيل الرشيد فضلوا، ثم بعثتهم حيرة الضلال إلى الاستيناس بمثل هذا الخيال الذي لا يصير عليه عقل ولا يستجلبه هوى والله المستعان))، فقد وصف كلامهم السابق (حصر المقولات في العشر - وزعمهم في القوة - وعدم حاجة الهيولى إلى الأعراض) أنه خيال.

١٦) وإذا كانت من معالم أصالته هو طرحه المخالف للفلسفة أرسطو ومنطقه، فإن هذه الأصالة تتأكد أيضا في مقابل المتكلمين الآخرين الذي وقعوا أسرها في بعض المسائل والتقسيمات عامتهم - كما يقول أبو المعين النسفي<sup>(٤)</sup> - يزعمون أن أقسام العالم ثلاثة: جواهر وأعراض وأجسام، والشيخ أبو منصور الماتريدي لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هي الجواهر لأنها مركبة منها، فاختر بأن العالم قسمان: أعراض وأعيان....

١٧) أما أسلوب الماتريدي: فهو يأسر القارئ بعمقه وغوصه في بواطن الأمور محاولا تحليلها وإدراك المعنى والحكمة والغرض منها، وملاحظة الواقع بدقة، وملاحظة المعاني من وراء الأمور، وإن خالفت ظواهرها، ومن ذلك قوله بخصوص الدليل السمعي<sup>(٥)</sup>: ((أما السمع فمما لا يخلو بشر من انتحاله مذهبا يعتمد عليه ويدعو غيره إليه، حتى شاركهم

(١) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١١٠-١٧٦).

(٢) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (انظر مثلا: ص ٣٠، ٦٠، ٨٦).

(٣) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ١٤٧).

(٤) أبو المعين النسفي، التبصرة، (١/٦٢).

(٥) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (ص ٤).

فى ذلك أصحاب الشكوك والتجاهل فضلا عن الذى يقر بوجود الأشياء وتحقيقتها، على ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا من تسوية أمورهم عليه، وتأليف ما بين قلوب رعيته به، وكذلك أمر الذين ادعوا الرسالة والحكمة ومن قام بتدبير أنواع الصناعة)). وهكذا ورغم ادعاء الشكاك إنكار المعرفة والعلم، ألزهم الماتريدى وبفكرة فى غاية البساطة والبراعة بالدليل السمعى، وأنهم لا يستطيعون الانفكاك من الاحتجاج به، وأن على حجبة السمع والأخبار تدور أمور الدنيا ومصالح الشعوب، ويدبر الملوك والرؤساء أمر رعيته، ويصدرون الأوامر فيبلغها نوابهم إلى بقية الناس، فلولا حجبة السمع والخبر ما قاموا بتبليغها لهم. وهو يسير على هذه الطريقة العميقة فى كتابه كله تقريبا.

(١٨) ومن الخصائص الأسلوبية للشيخ الماتريدى استعماله تعبير (وبعد) كثيرا، بحيث لا تكاد تخلو مسألة من استعمالها فى الانتقال من كلام إلى آخر<sup>(١)</sup>، وهو استعمال يسبق به القاضى عبد الجبار الذى نجده عنده أيضا كما سبقت الإشارة<sup>(٢)</sup>، مما يدل إما على شيوع هذا الأسلوب عامة قديما، أو أن القاضى عبد الجبار تأثر فيه بالشيخ الماتريدى.

ب- ومن تلاميذ أبى منصور الماتريدى: الحكيم السمرقندى: وهو إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم الحنفى المعروف بالحكيم السمرقندى (ت ٣٤٢ هـ)، وهو أحد أربعة تلاميذ لأبى منصور الماتريدى تخرجوا به فى علم الكلام كما تقدم<sup>(٣)</sup>، وله نص منشور باسم (السواد الأعظم)<sup>(٤)</sup>، وهو مع اختصاره من أقدم النصوص الماتريدية المنشورة، ويقدم فيه مؤلفه خطة عملية للغاية تتجلى فيه هذه الصفة التى اتصف بها المنهج الماتريدى، ويقوم الكتاب على فكرة تقديم مفهوم (السواد الأعظم) التى ورد فى الخبر أنهم الفرقة الناجية، يقول الحكيم السمرقندى<sup>(٥)</sup>: ((وعلمة السواد الأعظم أن يكون الإنسان متصفا باثنتين وستين خصلة))، ثم أخذ فى سرد هذه الخصال على وجه الإجمال، ثم أفرد لكل خصلة مسألة تناولها باختصار معتنيا ببيان دليلها السمعى من الكتاب والسنة ووجهها العقلى، ويقول عن التأويل<sup>(٦)</sup>: ((وليس كل شىء من القرآن ينبغى لك أن تفسره على وجهه الظاهر، ولكن ينبغى لك أن تنظر إلى معناه؛ لأن فى القرآن آيات كثيرة فى الظاهر لها معنى، والباطن غير ذلك، فاتقوا الله ولا تفسروا كلام الله برأيكم؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال: من فسر القرآن برأيه فقد كفر، والتفسير الصحيح ما جاء عن الصحابة والعلماء))، ومن الملاحظ أن هذه المسائل الستين ليست كلها كلامية بل كثير منها مسائل فروعية فقهية، لكنها صارت كالشعار على أهل السنة والجماعة ومن ثم تمثل علامة للسواد الأعظم كالصلاة خلف كل بر وفاجر، والصلاة على جنازة كل صغير وكبير من أهل القبلة، والمسح على الخفين وغير ذلك من

(١) أبو منصور الماتريدى، التوحيد، (انظر مثلا: ٢٠، ٢٧، ٥٢، ٨١).

(٢) انظر هنا: (ص ٣٨٢).

(٣) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٥).

(٤) انظر بخصوص الحكيم السمرقندى وكتابه السواد الأعظم: الطبقات السنوية فى تراجم الحنفية (ص ١٦٨)، كشف الظنون (١٠٠٨: ٢)، هدية العارفين (١٠٧/١)، معجم المطبوعات (١٠٤٦/١)، أكفاء القنوع (٥٧/١). وقد اختلف فى تاريخ وفاته فقيل (٣٤٠ هـ) أو (٣٤٥ هـ)، وقيل (٤٠٢ هـ)، وأثبت على طرة كتاب السواد الأعظم أن وفاته (٤٢٢ هـ)، والذى اعتمده فى الطبقات السنوية وكشف الظنون أن وفاته (٣٤٢ هـ) ذكرا له بالحروف والأرقام معا. وترجم له فى معجم المؤلفين مرتين (٩١/١، ٢٣٧/٢) وهم فى الأولى فى اسمه، وأصاب فى الثانية.

وقد نسب إليه الزركلى واهما فى الأعلام (٢٩٦/١) كتاب الصحائف الإلهية، والصواب أنه للحكيم السمرقندى محمد بن أشرف الحسينى (ت بعد ٦٩٠ هـ)، وهو مطبوع وسيأتى الحديث عنه بالتفصيل.

وللسواد الأعظم شرح قام به إبراهيم حلمى بن حسين الوفى، سماه (سلام الأحكام على السواد الأعظم فى الكلام)، وطبع فى الأستانة سنة

١٣١٣ هـ فى (٢٢٠) صفحة كما فى معجم المطبوعات (١٤/١).

(٥) الحكيم السمرقندى، السواد الأعظم، (ص ٢).

(٦) الحكيم السمرقندى، السواد الأعظم، (ص ٣٣).

المسائل التي صارت كما قلنا كالشعار على أهل السنة والجماعة، وهو يؤكد على هذه الفكرة بقوله<sup>(١)</sup>: ((ما قلنا إنه ينبغي له أن يعلم أن الأموات تنتفع بدعاء الأحياء وصدقاتهم لأن من أنكر هذا يكون معتزليا ومبتدعا))، ويقول<sup>(٢)</sup>: ((ومن لم ير المسح على الخفين فهو من الروافض)). ويمتاز الكتاب بالمنهج العملي، والاعتماد على الدليل النقلى، والحديث باسم مذهب أبى حنيفة، وإن كان يعضده دائما بذكر آراء السلف من الصحابة والتابعين<sup>(٣)</sup>، ولا نجد أثرا للفلاسفة ولا لاصطلاحاتهم في كلامه، بل لغته إسلامية محضة، يغلب عليها طريقة فقهاء أهل الرأي، ويقدم تقسيما للعقل مغايرا لما نجده عند الفلاسفة فيقول<sup>(٤)</sup>: ((اعلم أن العقل على خمسة أوجه عقل غريزي، وعقل تكلفى، وعقل عطائى، وعقل من جهة النبوة، وعقل من جهة الشرف...)) ثم أخذ في بيان ذلك، ومن الواضح مغايرته لطريقة الفلاسفة في تقسيم العقل، أما عن الفرق المخالفة فنراه يعرض في بعض الأحيان للمعتزلة والكرامية<sup>(٥)</sup>.

ج - ويعد أبو المعين النسفى (ت ٥٠٨ هـ) - فيما يرى العديد من الباحثين - من أهم شخصيات مذهب الماتريدية بعد مؤسسه أبى منصور الماتريدى، وهو المدافع الأول عن آراء الماتريدى، ومن الممكن تشبيه دوره بالبالاننى عند المذهب الأشعرى والقاضى عبد الجبار عند المعتزلة، كما أن كتبه فى الماتريدية تأخذ أهمية كتب الشهرستانى فى المذهب الأشعرى، حيث قام أبو المعين بشرح المذهب الماتريدى، وتفصيله، واهتم بالدفاع عنه ضد خصومه، ومن أهم كتبه: تبصرة الأدلة، وبحر الكلام، والتمهيد لقواعد التوحيد<sup>(٦)</sup>. هذا هو الشائع عند الباحثين الذين تناولوا أبى المعين النسفى ومذهبه الكلامى، ولكن الذى يميل إليه الرأى - فى ضوء ما تقدم من كلام عن أدوار مذهب الماتريدية، وكما سيأتى أيضا عند الكلام على مراده بأصحابنا<sup>(٧)</sup> - أنه على وجه الدقة يتحدث باسم متكلمى أهل الرأى، وهو المحقق لمذهبه، والناشر للوائهم، فما اصطلح عليه باسم الماتريدية (أتباع أبى منصور الماتريدى) هم بعض (أصحابنا) عند أبى المعين النسفى، وليسوا كلهم.

١) أما تبصرة الأدلة: ففى إشارة موجزة ومهمة يؤكد أ/د حسين آتأى على أن أبى المعين النسفى استعمل فى كتابه تبصرة الأدلة منهجا كلاميا خاصا به يقوم على (علم دلالات الألفاظ)، وأنه فى مقابل المعتزلة والأشعرية وفلاسفة الإسلام الذين تأثروا بالفلسفة المشائية، فاستفادوا منها، وأضافوا إليها، نجد عند أبى المعين النسفى مذهباً وتفكيراً خاصاً بمنهجه بين مذاهب المتكلمين يقوم فى علم الكلام من أوله إلى آخره على (علم دلالات الألفاظ)<sup>(٨)</sup>.

٢) ويبدأ منهج التصنيف الكلامى عند أبى المعين النسفى بالاستفتاح بالكلام عن نظرية المعرفة، عارضا لآراء المعتزلة والأشعرية وناقدا لها، وتقوم نظرية المعرفة عنده على أن مصادرها الحس والخبر والعقل، ولكل أداة من أدوات

(١) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ١٣).

(٢) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ٣٣).

(٣) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (انظر مثلا: ص ١١ - ١٢ ، ٢٧ - ٢٨ ، ٣٠ - ٣٢).

(٤) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ٢١).

(٥) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ١٣ ، ١٩ ، ٢٧).

(٦) راجع: جيب الله حسن، مقدمته لتحقيق كتاب التمهيد (ص ٥ ، ١١٢)، وللتوسع بخصوص أبى المعين النسفى وكتابه التمهيد لقواعد التوحيد، راجع: المصدر السابق نفسه، (ص ٩ - ١١٢).

(٧) انظر هنا: (ص ٤٨١ ، ٤٨٣).

(٨) أ/د حسين آتأوى، مقدمة تحقيقه لكتاب أبى المعين النسفى (تبصرة الأدلة)، (٦/١)، وتأتى مقدمته العربية فى صفحة واحدة أشار فيها فحسب إلى هذه الفكرة المنهجية، محيلا على مقدمته باللغة التركية.



المعرفة الحسية موضوعه الخاص به، وتتنوع المعرفة الحسية بتنوع أدواتها، أما المعرفة الخبرية، فلا بد من الوثوق بصحتها، ويهتم بالرد على منكرى حجية الخبر. أما المعرفة العقلية فصدقها يقينى إذا صدقت المقدمات التى تقوم عليها.

٣) ويقعد أبو المعين لقاعدة مهمة فى منهج البحث ومؤثرة فى منهج التصنيف، وهى: عدم البحث عن أصل الأشياء وحقائقها، لأن هذا لا يدخل فى معرفة أصل الدين، فهو لا يبحث فى المسائل الطبيعية فى ذاتها، ولكن يبحث فيها بالقدر الذى ينفع فى إثبات العقيدة، فليس الغرض من علم الكلام تفسير العالم، بل الغرض إثبات أنه محدث، وأن له محدثاً<sup>(١)</sup>.

٤) وتقوم فكرة كتابه على جمع ما عليه جليل الدلائل دون دقيقتها، وما كان معتمد مشايخ أهل السنة، فيقول وأن ينهج منهج التوسط دون المطولات وفوق المختصرات، فيقول أبو المعين النسفى فى مقدمته<sup>(٢)</sup> فى عبارة جامعة توضح الكثير من منهجه: ((... وبعد فإن أصدقائى طلبوا منى أن أكتب لهم ما جُلَّ من الدلائل فى المسائل الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم، وإبطال مذاهب خصومهم من المعانى الجلية والنكت القوية، معرضاً عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل ولطف من المسائل، سالكا طريقة التوسط فى العبارة، بين الإطناب والإشارة، لنعم الفائدة، ولا يتعذر على من أراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت ألفاظه من معانيه))، فهل يتكلم هنا عن جليل الكلام فى مقابل دقيقه، تلك القسمة التى نراها عند المعتزلة من قبل، وعليه فسيتقصر من ذلك فى منهجه على جليل الكلام، أم مقصوده بجليل الدلائل ما كان قائماً على الكتاب والسنة دون ما كان معتمداً على تدقيقات الفلاسفة، هذه هى القضية المنهجية التى تمثل محور عمله فى الكتاب، والتى سنحاول الكشف عنها. وبالإضافة إلى ذلك فقد حدد كتابه بأنه سيكون من المتوسطات، لا من المطولات، ولا من المختصرات، مبيناً أن ميزة المتوسطات: هو التوسط فى العبارة، فتخلو من الإطناب الذى يعيب المطولات، ومن الإشارة التى تعيب المختصرات. وهو ممسك بهذا المنهج تماماً ولا يفلت منه أبداً ولا يجره إليه استطراد، ولهذا كثيراً ما يعتذر عن الإطالة فى ذكر بقية أدلة المسألة إذا كان ما أورده كافياً نظراً لكون الاستطراد يخرج عن شرطه فى الكتاب، وإذا كانت مسألة تحتاج إلى إطالة أكثر أفردها بالتصنيف المستقل وأحال عليه كما فعل فى مسائل التعديل والتجويز، أو أحال على من أطال فيها، ليصرف عنايته إلى إتمام ما يرى أن البحث ما زال فى حاجة إليه، كما فعل فى أثناء الكلام فى الاستطاعة حيث أحال على الشيخ الماترىدى لأنه بالغ فى تقريرها مبالغة عظيمة واستقصى فى تحقيقها ودفعت الأسئلة عنها فأعرض أبو المعين عن ذكرها ليصرف العناية إلى دفع شبهات الخصوم<sup>(٣)</sup>.

٥) أما من ناحية خطة الكتاب فما زال أبو المعين النسفى - رغم تأخره زمنياً إلى حد ما - يمشى هنا على طريقة المتكلمين الأولى فيترجم للموضوعات بترجمة (الكلام فى كذا)، ولا يستخدم - عن عمد فيما يبدو - فكرة الأقسام أو الكتب أو الأبواب أو القواعد التى نراها قد استخدمت عند المتكلمين الأشعرية وغيرهم فى هذه الفترة. لكن سنرى بوضوح الخطة الكلامية التقليدية واضحة، تلك الخطة التى طرحها المتكلمون الأوائل من المعتزلة وغيرهم، وأهم معالم هذه الخطة عنده: الكلام فى تحديد العلم (نظرية المعرفة)<sup>(٤)</sup>، الكلام فى حدث العالم وأن له محدثاً<sup>(٥)</sup>، الكلام فى توحيد الصانع

(١) أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٣٦٨-٣٧١) باختصار وتصرف، وقد قام باستعراض أهم آراء أبى المعين النسفى بعد ذلك وحتى (ص ٤١٠).

(٢) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٨/١).

(٣) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (انظر: /١، ١٠٣-١٠٤، ٢٤٣، ٢٤٥، ٥٠٥، ١٥٩/٢).

(٤) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٩/١-٦١).

وصفاته<sup>(٢)</sup>، الكلام في إثبات النبوة والرسالة والكرامة<sup>(٣)</sup>، الكلام في الاستطاعة وخلق أفعال العباد<sup>(٤)</sup>، الكلام في الآجال والأرزاق والإرادة والقدر والهدى والأصلح وعذاب القبر<sup>(٥)</sup>، الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد<sup>(٦)</sup>، الكلام في الإمامة<sup>(٧)</sup>.

٦) وإنما قلنا: ولا يستخدم - عن عمد فيما يبدو - فكرة الأقسام أو الكتب...، لأن الصبغة العملية التي تصبغ عمله صبغة واضحة، تلك العملية التي هي من خصائص منهج الماتريدية عامة، ولا يفتأ أبو المعين يؤكد هذا في كثير من المواضع، ويبدى الرغبة في الاختصار كما سبق، ونرى عنده الإمساك تماما بمنهج الاختصار الذي تحدث عنه، والتعلق التام بأوائل مشايخ أصحابه بدءاً بأبي حنيفة وانتهاء بالماتريدي كما يظهر في حديثه عنهم<sup>(٨)</sup>، مع ما امتاز به من عمق التفكير والفحولة العلمية، وإطلاعه الواسع على النتاج العلمي وممن صرح بالإطلاع عليه عبد القاهر البغدادي في كتابه أصول الدين ومنهج الرياضى كما تقدم<sup>(٩)</sup>؛ كل ذلك يجعلنا نميل إلى القول بأن أبا المعين تعمد السير على هذا المنهج الكلامي العملي البسيط الموفى بغرضه، وعدم الإيغال في تعقيده كما فعل عبد القاهر البغدادي مثلاً وبنائه على خطة تصنيف عقلية معقدة.

٧) وفي إطار منهج البحث ونظرية المعرفة عنده يرى<sup>(١٠)</sup> أن المشهور من مذاهب أصحابه أنهم لا يشتغلون بالبحث عن حقائق الأشياء التي لا حاجة بهم إلى معرفتها في تصحيح أصول الدين، وهي فكرة مؤثرة في منهجى البحث والتصنيف، حيث تحد منهما، ولا تجعل البحث يتوسع إلى المسائل التي ليست علاقتها مباشرة بأصول الدين، وهو ما يتسع إليه منهج البحث والتصنيف الأشعريين - خاصة عند المتأخرين - كما سبق إلى الدرجة أنهم استوعبوا تقريباً أصول علمى الطبيعي والإلهي وكثيراً من علم المنطق في كتبهم، وهي طريقة مغايرة لطريقة الماتريدية كما يستفاد من كلام النسفى السابق. مما يوضح بعض أوجه الفرق بين الأشعرية والماتريدية عند أبي المعين.

٨) أما عن إطلاقه (أصحابنا) فهل يقصد بهم الحنفية أم الماتريدية؟ هذا محل بحث، فإنه جعل في موضع<sup>(١١)</sup> الماتريدي في مقابل من سماهم (أوائل أصحابنا)، مما يؤكد على أنه لا يريد بأصحابنا الماتريدية، فهل يقصد بهم الحنفية بناء على أن لهم مذهباً كلامياً وآخر فقهيّاً، فيصير هذا كاصطلاح الحنابلة يطلق عليهم فقهاً واعتقاداً أيضاً لما أن للحنابلة طريقة في الاعتقاد، وإن كانت تفتقد لخصائص المذهب الكلامي، خاصة وأنه جعل مذهب أصحابه في التكوين<sup>(١٢)</sup> بمقابل بمذهب متكلمى أهل الحديث، ذلك المصطلح الذين كثيراً ما يستعمله ليعبر به عن طوائف المتكلمين من أهل الحديث كالكلائية والقلائية والأشعرية في مقابل رأى أصحابه، وفي ضوء هذا يمكن أن نقول إنه يقصد بأصحابنا تحديداً: متكلمى

(١) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١٠٨-٦٢/١).

(٢) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٥٨٠-١٠٩/١).

(٣) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١١٢-١/٢).

(٤) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٢٧٥-١١٣/٢).

(٥) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٣٦٧-٢٧٦/٢).

(٦) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٤٣٠-٣٦٨/٢).

(٧) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٥٣٢-٤٣١/٢).

(٨) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٤٧٤-٤٦٨/١).

(٩) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (قارن مثلاً التبصرة ٤٣/١، ٢٥٦، بأصول الدين للبغدادي: ص ٢٥٥، ٩٥ على التوالي).

(١٠) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٧٢/١).

(١١) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٣١٤/١).

(١٢) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٤٠٠/١).

أهل الرأي، ليقابل بدقة متكلمى أهل الحديث، وهذه العبارة أدق من أن نقول: متكلمو الحنفية، لأن الأشعرية ليسوا متكلمى الشافعية، بل هم شافعية ومالكية وبعض الحنابلة، وهذه المذاهب الثلاثة تعتبر أشهر مذاهب أهل الحديث، كما أن الحنفية أشهر مذهب من مذاهب أهل الرأي. فالنقابلة هنا: بين متكلمى أهل الرأي (كأبى حنيفة ومحمد بن الحسن وغيرهما من شيوخهما وأقرانهما وأصحابهما وأصحاب أصحابهما، كأبى جعفر الطحاوى، وأبى منصور الماتريدى - وهو أشهرهم بالكلام - وغيرهم) وبين متكلمى أهل الحديث (كالأشعرية - الذين هم أشهرهم - والكلابية والقالنسية، سواء فى ذلك الشافعية والمالكية وبعض الحنابلة)، ولهذا لا يجرى فى التعبير عن الماتريدى بشيخنا غالبا كما يفعل الأشعرية مع شيخهم، وإنما عادت عاده أن يعبر عن

أبى منصور الماتريدى بالشيخ، وهو ما لا يفعله مع أبى الحسن الأشعرى<sup>(١)</sup>.

٩) وله كلام قاطع<sup>(٢)</sup> أثناء كلامه فى صفة التكوين وأنه ليس بمذهب حادث على ما ادعاه بعض الأشعرية يدل على هذا المعنى الذى أشرنا إليه فى مراده بأصحابنا، وأن متكلمى أهل الرأي أعم من متكلمى الماتريدية، وأفاد أيضا فى بيان شىء من طبقاتهم وتسلسلها فيقول<sup>(٣)</sup>: ((ثم إن أئمة أصحاب أبى حنيفة رحمه الله السالكين طريقته فى الفروع والأصول الناكبين عن الاعتزال فى جميع ديار ما وراء النهر وخراسان من مرو وبلخ كلهم فى قديم الزمان كانوا على هذا المذهب (القول بصفة التكوين، وأن التكوين غير المكوّن)، وأئمتنا بسمرقند الجامعون بين علم الأصول والفروع... كانوا على هذا الرأي من لدن أيام الشيخ أبى بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني صاحب أبى سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن...، ثم تلميذه أبو النصر أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة الأنصارى العياضى، وخلف أربعين رجلا من أصحابه من أقران أبى منصور الماتريدى والشيخ الحكيم أبى القاسم، ثم ابنه (ابن أبى النصر العياضى) أبو أحمد العياضى، وأبو بكر العياضى وجمع المسائل العشر التى هى أصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهى المعروفة بالمسائل العشر العياضية، وقبل هذه الطبقة كان القاضى أبو عبد الله محمد بن أسلم بن مسلمة الأزدي (ت ٢٦٨ هـ)، ومن هذه الطبقة بسمرقند أبو بكر محمد بن اليمان السمرقندى صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب فى الكلام، وله كتاب فى الرد على الكرامية... وظنى (القائل أبو المعين) أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبغت فى زمانه، وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل أصول الدين، وكان تخرج على أبى أحمد العياضى، والشيخ أبو الحسن الرستغنى صاحب كتاب إرشاد المهتدى وغيره من الكتب فى الكلام... ولو لم يكن فيهم إلا الإمام أبو منصور الماتريدى... لكفى، وهو تخرج بأبى النصر العياضى، وتخرج عليه أبو أحمد العياضى والشيخ أبو الحسن الرستغنى))، مؤكدا أن قدماء هؤلاء جميعا ماتوا قبل سنة ثلاثمائة.

١٠) وهو هنا عندما أطل فى ذكر طبقات متكلمى أهل الرأي لا يعنى بحشدهم التقليد لهم فى القول بصفة التكوين، وإنما فقط ليفند دعوى بعض الأشعرية أن القول بها قول محدث، ولهذا يؤكد فى النهاية<sup>(٤)</sup> أن ((المعول عليه ما تمهد من الأصول ورجح من العقول وقوى من البراهين والحجج، وتأييد من الدلائل والعلل)).

(١) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (انظر فيما سبق مثلا: ١/ ص ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٣٨، ٤٢، ١٧٢، ٤٠٠).

(٢) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١/ ٤٦٨ - ٤٧٥).

(٣) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١/ ٤٦٨ - ٤٧٤ باختصار وتصرف يسير).

(٤) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١/ ٤٧٥).

(١١) وهو يعنى ببيان مذهب أبى حنيفة الكلامى، ويوضح مدى أثره فى المتكلمين من بعده، ويرى أن الشيخ أبا منصور الماتريدى كان من أعرف الناس بمذاهب أبى حنيفة<sup>(١)</sup>.

(١٢) وهو على وعى كامل بدقائق مذهب الشيخ الماتريدى، والفرق بين اصطلاحه وبين اصطلاح غيره، فيذكر مثلا<sup>(٢)</sup> أن عامة المتكلمين يزعمون أن أقسام العالم ثلاثة: جواهر وأعراض وأجسام، والشيخ أبو منصور الماتريدى لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هى الجواهر لأنها مركبة منها، فاختار بأن العالم قسمان: أعراض وأعيان، ثم يبين أبو المعين معنى العين عند الماتريدى، والفرق بينه وبين مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري فى الجوهر.

(١٣) كما أنه واسع الاطلاع على كتب الأشعري، ويفرق بدقة بين مذهبه ومذهب أصحابه الأشعرية، وبين ما هو نص كتبه وما هو محكى عنه عن طريق الرواية عن تلاميذه، ويتكلم عنهم كأنهم فرقة من الفرق ويجعلهم من متكلمى أهل الحديث، على أنه ربما احتد عليهم فى الجدل قليلا كما فعل فى مسألة صفة التكوين<sup>(٣)</sup>.

(١٤) وداحل أهل السنة والجماعة يرى أن مذهب أصحابه ومذهب الأشعرية ليس واحدا، من ثم يحكى أحيانا الخلاف بين الفريقين منتصرا لرأى الماتريدى<sup>(٤)</sup>.

(١٥) ويعتنى عند ذكر الخلاف فى بعض المسائل بذكر رأى أبى حنيفة وغيره من الفقهاء سواء كانوا من الحنفية أو غيرهم، وهو فى هذا أقرب إلى طريقة المحدثين والفقهاء الذين كتبوا فى مسائل العقيدة، بل ويحيل على كتبهم كثيرا لمن يطلب المزيد، وهو ما لا نجده عند الأشعرية الذين يقصرون الخلاف فى المسائل غالبا على المتكلمين<sup>(٥)</sup>.

(١٦) وبخصوص المنهج الجدلى عنده<sup>(٦)</sup> فهو يحدد مفهوم المناظرة بشكل قاطع إذا ((المناظرة إنما تكون بين اثنين إذا كان بينهما أصول مسلمة، حكمها الإثبات، وأصول آخر مسلمة حكمها النفي، ووجد فرع له شبه بكلا النوعين من الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف اثنان أن إلحاقه بأى الأصلين أولى، وشبهه بأيهما كان بوصف العلة، وبأيهما كان بوصف الوجود))، ولا يستخدم طريقة (إن قيل / قلنا) التى تختزل حركة الجدل وتجرده، بل هو أقرب إلى السرد وتفصيل المذاهب وتأريخها كما يفعل أصحاب الملل والنحل.

(١٧) وبناء عليه يبنى حكمه بأنه لا مناظرة بين من أنكر ثبوت العلم والحقائق والأشياء فيقول: ((وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله، لأن فائدة المناظرة أن تثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل عن النظر فى الدلائل وإن كان يبلغ النهاية فى القوة فطريقه أخفى من طريق علم الحواس والبداية... وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم، ولكن ينبغى أن يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب فإذا استغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حسابان وظن منكم، وهو فى الحقيقة إيصال الراحة إليكم وإنعام عليكم إلى أن تتركوا العناد وتقرروا بالحقائق)).

(١٨) ويتجلى منهجه الجدلى أروع وأقوى ما يكون فى فصل من أهم فصول كتابه وهو (الكلام فى إثبات جواز

(١) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (انظر مثلا: ١٩٦/١، ٢١٠، ٣٦٨/٢).

(٢) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١/٦٢-٦٣).

(٣) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (انظر ٣١٤/١، ٤٠٠ - ٤٨٩).

(٤) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١/٦٣-٧٠).

(٥) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (انظر مثلا: ٣٨/١، ٤٢، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٦، ٢٤٥).

(٦) أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (١/٢٠-٢١).

رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها في السمع<sup>(١)</sup>، وذلك بسبب ما في هذه المسألة من مشكلات كلامية وميتافيزيقية دقيقة، مما ترتب عليه كثرة النزاع بين الفرق، بل وأحيان داخل كل فرقة حول الطريقة المثلى لإثبات المذهب، والطريقة الصحيحة في مناظرة الخصم، ولهذا فإن المعترك الكلامي يكون دائما على أشده في هذا الفصل.

(١٩) وهو حريص على نقل كلام العلماء من الموافقين والخصوم، والدقة في النقل، وينكر على من يغلط في النقل عن خصومهم ثم يذهب يعترض عليهم بناء على ذلك فيقول<sup>(٢)</sup> بعد أن حكى كلاما لبعض المعتزلة: ((هذا هو كلامه حكيت أكثره بلفظه وما غيرت شيئا من معناه ليتأمل ذم العقل المكرم بصفتي التمييز والإنصاف في هذا الكلام فيعرف بذلك قدر حذاقهم ومحققهم، وتظهر به عند (اقرأ: عنده) رتبهم في العلم بحقائق الأمور. فأقول في الكشف عن هذا التمويه وبالله التوفيق: إن هذا الكلام مع هذا التطويل والتهويل صدر عن الجهل بمذاهب الخصوم، وجعل ما هو عند خصمه اسم لشيئين متغايرين اسما لشيء واحد...)). وهو يدقق في عزو الأقوال، ويراجع كتب الشخص نفسه ولا يكتفى بنقل الآخرين عنه، فذكر مثلا أن عبد القاهر البغدادي نسب قولاً إلى أبي العباس القلانسي، وأنه وجد في كتاب الجامع للقلانسي خلافه<sup>(٣)</sup>.

(٢٠) والدليل الخبري عنده أيضا يأخذ مفهومه الواسع الذي نراه عند الماتريدي، ولكن يتسع أبو المعين في أدلته، ويدعمها<sup>(٤)</sup>. وهو على المستوى التطبيقي عند إيراد الأدلة يجمع بين طريقة العقلية للمتكلمين، والطريقة النقلية لأهل الحديث، حتى إنه ربما يروي بعض الأحاديث بإسناده كما فعل في الكلام على الشفاعة<sup>(٥)</sup>.

(٢١) ويرفض أبو المعين<sup>(٦)</sup> من موقف سمعي طريقة المعتزلة في الفرق بين المسائل الاجتهادية التي لا يجري فيها التضليل، وبين المسائل الاعتقادية التي يجري فيها التضليل على من خالف، توصلا إلى إيجاب النظر العقلي على الكافة حتى العوام، مبينا في تفصيل واسع أن هذا لم يكن صنيع الله تعالى في كتبه، ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من خلفائه، وأنهم كانوا يقبلون إيمان العامة بمجرد التصديق<sup>(٧)</sup>.

(٢٢) وتظهر عند الشيخ أبي المعين فكرة التمهيد للكلام أو الفصل الذي يشع فيها، وذكر علاقته بما قبله<sup>(٨)</sup>.

(٢٣) والعربية عند أبي المعين النسفي تمثل موقفا كلاميا، وليست فحسب موقفا لغويا<sup>(٩)</sup>، فإذا كان التمهيد بذكر المعنى اللغوي عند محاولة تعريف مصطلحا ما هي طريقة شائعة عند العلماء، فإن هذا التمهيد اللغوي يتحول - أحيانا - إلى مدخل لغوي واسع يقدم من خلاله أبو المعين النسفي تحليلا بارعا يؤسس عليه المفهوم الكلامي الذي سيشرع فيه، فهو إذن لن يقدم مفهوما ميتافيزيقيا يقوم على أسس عقلية فحسب كما يفعل الفلاسفة وبعض المتكلمين الموعلين في المعقولات، ولن يقدم مفهوما كلاميا عقليا يلتزم فحسب بالإطار الإسلامي للمجال العقلي كما يفعله كثير من المتكلمين المسلمين، لكنه سيضيف إلى ذلك الموقف العقلي موقفا لغويا عربيا يبنى عليه مفهومه الكلامي، وقد فعل هذا بوضوح

(١) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (١/٥٠٨-٥٨٠).

(٢) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (٢/١٤٦).

(٣) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (٢/٣٨٥-٣٨٦).

(٤) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (١/٢٤-٢٦).

(٥) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (٢/٤٢٩).

(٦) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (١/٤٧).

(٧) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (١/٤٨-٥٢).

(٨) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (مثلا ١/٦٢، ٨٢).

(٩) انظر هنا: (ص ٣٠٩).

وأشار إلى مسلكه الذي قدمنا تحليله عند الكلام في أن الإرادة صفة لله تعالى أزلية فيقول<sup>(١)</sup>: ((إن الواجب علينا أن نقدم بيان حد الإرادة، واشتقاق هذه اللفظة في اللغة على ما هو المقصود من الباب ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها إلى ما هو المقصود))، ثم يمضي في حديثه عن معناها عند أهل اللغة، ويجعل اللغة مساعدا له في ثانيا كلامه كله عن هذه الصفة في أثناء جدله مع الخصوم. ومن نماذجه أيضا عنده كلامه على الحكمة<sup>(٢)</sup>.

(٢٤) وفي كتابه (بحر الكلام): يؤكد على أن العربية موقف كلامي كما تقدم، فيقول<sup>(٣)</sup>: ((ويجوز أن يقال بأن الله تعالى يدا بالعربية، لا يجوز بالفارسية واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام))، وذلك لأن اليد في العربية لها عدة معان بعضها حقيقي وبعضها مجازي، سواء فوّضنا المعنى كما فعل أبو المعين النسفي أو أولنا فلا يُؤْمَن إذا أطلقت اليد بالفارسية أو غيرها من اللغات الأخرى أن نقع في التشبيه لأنه قد لا تستخدم لفظه (اليد) فهذه اللغات بنفس المعاني المجازية التي تستخدم بها في العربية، ويستفاد من ذلك قاعدة أن من المتشابهات ما لا يجوز إطلاقها على الله بغير العربية.

(٢٥) وموقفه من الأدلة السمعية هو موقف أهل السنة، ومن ثم يرفض التأويل في الصفات المتشابهة<sup>(٤)</sup>، ويحملها على أنها بلا كيف ولا تشبيه، ويرد على المعتزلة في تأويلهم اليد بالقدرة والقوة. مؤكدا على أن اليد في القرآن الكريم تأتي بمعنى الملك، والمنة، والمعصية، والجارحة، ويذكر شواهد ذلك من الآيات الكريمة لينتهي إلى أن ((الله تعالى منزّه عن ذلك والآخر أن يد الله تعالى بلا كيف وتشبيهه بصورة جارحة وهي من صفاته الأزلية))<sup>(٥)</sup>. وكما يرفض التأويل يرفض التشبيه، ويرد على المشبهة، ويختتم كلامه بنقل قول محمد بن الحسن: ((نؤمن بالله وبما جاء من عند الله على ما أراد الله، وعلى ما أراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نشتغل بكيفية مراد الله تعالى، وبما جاء من عند رسول الله)). يقول أبو المعين: ((وهو اختيار كثير من كبراء الأئمة وعلماء أهل الملة))<sup>(٦)</sup>.

(٢٦) وكتابه بحر الكلام هذا: يقدم فيه أبو المعين مختصرا كلاميا ماتريديا، والميزة الأساسية في هذا الكتاب أنه يوقفك على مذهب الماتريديّة عموما وأبي المعين خصوصا بوضوح ومن أقرب طريق، وبشكل حاسم، بينما في تبصرة الأدلة رغم أهميته البالغة في الجدل الكلامي ربما تخطئ العين كثيرا في الوصول إلى اختياره بدقة، ويحتاج إلى انتباه شديد في استخلاص رأيه الكلامي حتى لا ينسب إليه رأى إنما أورده على لسان خصم، أو ذكره من باب التسليم الجدلي فحسب لإلزام الخصم، دون أن يكون هو رأيه أو رأى الماتريديّة في الحقيقة.

(٢٧) ويسير في بحر الكلام على نفس الطريقة العملية التي سار عليها في التبصرة، لكنه يبدأ أولا ببيان معتقده في معرفة الله وتوحيده، ثم يترجم بفصل يتناول فيه حد العلم والمقارنة بين العلم والعقل، فليس ثمة أقسام للكتاب ظاهرة ولكن فصول بلا تراجم التزم فيها غالبا بالخطّة الكلامية التقليدية والتي مشى عليها في التبصرة، ولديه انتقال سلسل لل غاية بين المسائل، فهو ينتقل من مسألة إلى أخرى ببراعة شديدة بحيث تظهر المسائل وكأن بعضها يفضى إلى بعض، فمن الكلام في

(١) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (١/٤٩٠-٥٠٣).

(٢) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (١/٥٠٤).

(٣) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٢١).

(٤) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٢١).

(٥) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٢٢).

(٦) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٢٨).

نظرية المعرفة وحد العلم والمقارنة بين العلم والعقل ينتهي إلى أن من لم يبلغه الوحي لا يكون معذوراً خلافاً للمتشفة (= الصوفية) والأشعرية، ويبنى ذلك على مفهوم الإيمان عند الماتريدية، فيقول: ((لأن المذهب عندنا الإيمان فعل العبد بهداية الرب))<sup>(١)</sup>، ثم يأخذ في تناول مفهوم الإيمان ومسائله، ليختم ذلك بالجواب عن سؤال ما صفة الإيمان وما شرائطه، فيجيب: ((الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى عند أهل السنة والجماعة))<sup>(٢)</sup>، ومن هنا ينتقل إلى الكلام في مسألة القدر، وما يتفرع عنها من مسائل، وهكذا يمضي في كتابه بسلسلة، وإذا تناول الصفات مثلاً أخذ في بيانها لينتقل إلى مناقشة من وقع في التأويل<sup>(٣)</sup>، أو من وقع في التشبيه<sup>(٤)</sup> لينتهي من ذلك إلى أنه يجب الإيمان بهذه الصفات بلا تأويل ولا كيف ولا تشبيه، وإذا تكلم في النبوات، وأفضى به الكلام إلى سيدنا رسول الله، أخذ في الكلام عن المعراج لينقض مذهب المعتزلة<sup>(٥)</sup>، ويتتال من هنا حديثه عن المسائل السمعية التي أنكرتها المعتزلة<sup>(٦)</sup>، ليأخذ بعد ذلك في الإمامة ومنه يعبر إلى نقض بعض مذاهب الشيعة<sup>(٧)</sup>، ومنه يختم الكتاب بنقض مذهب أهل الإباحة من الصوفية القائلين بإسقاط التكليف، ونقض أهل النجوم<sup>(٨)</sup>.

(٢٨) ويمتاز أسلوبه بالوضوح التام، لكنه لا يذكر غالباً أدلة المذهب الذي يعبر عنه دائماً بمذهب أهل الحق ومذهب أهل السنة والجماعة، أو يقتصر على الأدلة العقلية الواضحة، وإنما فقط يورد الاعتراضات المتوجهة عليه ويجب عنها، لعل ذلك يرجع إلى أنه اعتبره ابتداءً مذهب أهل الحق أهل السنة والجماعة، من ثم فهو مسلم، ويكفي الرد على شبه الخصوم.

(٢٩) أما كتاب التمهيد في قواعد التوحيد: فهو ثالث كتب أبي المعين النسفي المطبوعة، ويعتبر من الكتب المختصرة في علم الكلام، ولهذا فهو يشتمل على أهم المسائل الكلامية، وأحياناً يسلك مسلك التطويل والاستطراد في بعض المسائل التي تعبر عن الخلاف الكلامي بين الماتريدية والأشعرية أو بين الماتريدية والمعتزلة أو غيرهم من الفرق، كمسألة الكلام<sup>(٩)</sup>، والتكوين<sup>(١٠)</sup>، ومسألة الرؤية<sup>(١١)</sup>، وإثبات الرسالة<sup>(١٢)</sup>، وخلق أفعال العباد<sup>(١٣)</sup>.

(٣٠) وعنوان الكتاب يشير إلى منهج تصنيفه، فهو تمهيد ليس إلا، ولم تذكر فيها إلا القواعد الكلية للتوحيد، وفي أغلب الأحيان لا يذكر الجزئيات الدقيقة في المسائل التي يتعرض لها. وأبو المعين دقيق في تقسيم كتابه وترتيبه، فهو يبدوه بفصل في إثبات الحقائق والعلوم، ثم يحدد طرق المعرفة، وهو بعيد عن التكرار، ففي المسائل المتشابهة يحيل إلى ما ذكره

- (١) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٦).
- (٢) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٨).
- (٣) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٢١-٢٢).
- (٤) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٢٢-٢٨).
- (٥) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٦٦).
- (٦) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٦٦-٨٨).
- (٧) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ٨٨-١٠٤).
- (٨) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، (ص ١٠٤-١١٠).
- (٩) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١٧٣-١٨٧).
- (١٠) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١٨٨-٢٠٦).
- (١١) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٢١٧-٢٢٥).
- (١٢) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٢٢٦-٢٥١).
- (١٣) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٢٧٤-٣٠٢).

من مثيلاتها، خشية التطويل، وإذا أحس بطول فيعذر بأن المحل لا يحتمل أكثر من ذلك، وربما أحال إلى كتابه تبصرة الأدلة أو غيره من الكتب المتخصصة في موضوع حديثه<sup>(١)</sup>، وهو دقيق في عزو الآراء إلى أصحابها، وفي تحرير شبههم، وإن كان بناء الكتاب على الاختصار جعله يقتضب مثل هذه الآراء اقتضابا، والشيخ مستمر على أن العربية موقف كلامي، ويبدو اهتمامه باللغة في بعض مناقشاته لخصومه أو تعزيز آرائه على أساس من اللغة، فمع أنه يعتمد في المقام الأول على العقل في مناقشاته لخصمه فإن ذلك لا ينسبه أن يستدل أحيانا باللغة مادامت هي الأخرى القاسم المشترك بينه وبين خصومه<sup>(٢)</sup>.

(٣١) أما خطته في كتابه التمهيد، فقد قسمه إلى فصول، بدأها بفصل في إثبات الحقائق والعلوم<sup>(٣)</sup>، ثم فصل في إثبات حدوث العالم، ثم تأتي بعد ذلك الفصول الخاصة بالإلهيات من إثبات الصانع والصفات...<sup>(٤)</sup>، ثم الفصول الخاصة بالنبوت والسمعيات وأفعال العباد والأسماء والأحكام<sup>(٥)</sup>، ثم الإمامة<sup>(٦)</sup>، فهو في ذلك متسق مع خطته في كتابيه الأولين: التبصرة والبحر.

(٣٢) وقد تكلم أبو المعين عن شيء من منهج تصنيفه في المقدمة<sup>(٧)</sup> فقال: ((... وبعد فقد طلب مني من فاز... بالصلافة في الدين... أن أكتب له عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس الله أرواحهم، وأبين ما كانوا عليه من المذهب الحميد في علم التوحيد... ورأيت الأصوب في التدبير والأوجب في الرأي أن أذكر في كل مسألة ما يحتاج إلى ذكره من النكت... لتكون الفائدة أتم...))، فهو بنصه على أنه سيذكر مسائل العقيدة مع ما تحتاجه كل مسألة من النكات العلمية، مع كونه يذكر كل مسألة بدليلها قد سلك كتابه في سلك المتوسطات.

(٣٣) وهو في التمهيد مستمر على طريقته العملية التي سار عليها في التبصرة والبحر، من سهولة الأسلوب وسلاسته وبعده عن التفلسف، ولم يعن نفسه بتعقيد منهج التصنيف فأتى به على نفس النمط وإن اختار فقط أن يعبر بفصل بدل تعبيره بجملته (الكلام في كذا)، ويميل هنا إلى الاستدلال العقلي بصورة أكبر، وإن استمر على موقفه الكلامي من العربية، ومن المسائل التي استدلت فيها بدليل اللغة مسألة أن صانع العالم ليس بجوهر، قال: ((لأن الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل...))<sup>(٨)</sup>، وكذلك منع إطلاق اسم الجسم عليه تعالى، قال: ((ومن أطلق اسم الجسم على الله تعالى وعنى به القائم بالذات لا المتركب كما ذهب إليه الكرامية... فالخلاف بيننا وبينه في الاسم دون المعنى، وهو مخطئ، لما أنه في اللغة اسم للمتركب، فمن أطلق اسم الجسم ولم يرد به معنى التركيب فقد أمال الاسم عن موجه لغة إلى غير موجه، وهو معنى الإلحاد، ولو جاز ذا لجاز لغيره أن يسميه رجلا، ويقول: عنيت به القائم بالذات، وكذا في كل اسم مستنكر، وتجويزه خروج عن الدين، والامتناع عنه تناقض يحققه أن معنى الاسم لو كان ثابتا من غير إحالة لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به، لأننا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهاننا إليه الشرع، ولهذا لا نسميه طبيبا وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام، فإذا لم يكن الشرع بلفظ الجسم واردا، وكان معناه الثابت لغة مستحيلا على الله تعالى كان

(١) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (انظر مثلا: ١٦٣، ١٩٦، ٢٣٢، ٢٥٠، ٢٥٦).  
(٢) للتوسع بخصوص كتاب التمهيد لأبي المعين، راجع: د/ جيب الله حسن أحمد، مقدمة تحقيقه للكتاب (ص ٤٧-١١٢).  
(٣) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١٢٣).  
(٤) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١٢٨-٢٢٥).  
(٥) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٢٢٦-٣٩٤).  
(٦) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٣٩٥-٤١١).  
(٧) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١١٥-١١٧).  
(٨) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١٣٥).



إطلاقه ممتنعاً<sup>(١)</sup>، كما نجده يهتم بالموقف اللغوي العربي في قضية القضاء والقدر<sup>(٢)</sup>.

(٣٤) وهو يسير في منهجه الكلامي على ذات المنهج الذي اتبعه في التبصرة، والفرق بينهما فحسب هو في البسط والاختصار، ولذلك ربما أحال على التبصرة أو على غيره كما سبق.

(٣٥) والمذهب عنده ليس اختيارات كلامية فحسب، بل أيضا تعابير واصطلاحات محددة يرى أنه لا بد أن يلتزم بها حتى يكون داخل إطار المذهب، ومن أمثلة ذلك عنده قوله: ((التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع والإبداع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، فنخص لفظة التكوين بالذكر لجريان المتعارف بين أئمتنا الماضين رحمهم الله تعالى في استعمالها))<sup>(٣)</sup>.

(٣٦) ويقرر أبو المعين قاعدة مهمة في الجدل مع الفرق، أنه لا معنى لمناقشة آراء الفرق المنقرضة فيقول بعد أن يبطل مذهب الجبرية إبطالا إجماليا: ((مع أن أهل هذه المقالة قد انقضوا عن آخرهم، وكفيينا مؤنة مجادلتهم))<sup>(٤)</sup>، وهذه قضية مهمة ومؤثرة في منهج التصنيف في الجدل الكلامي، والفرق الكلامية، حيث ما زلنا نصنف لمواجهته نفس الفرق المنقرضة، دون أن نواجه الفرق المعاصرة بنفس القوة التي نواجه بها تلك المنقرضة.

(٣٧) ويرى أبو المعين أن المسائل التي تكلم فيها السلف بالأصالة ما علينا إلا اتباعهم فيها، فيقول مثلا في مسألة الإرادة: ((ثم إن السلف رحمهم الله تكلموا فيها بطريق الأصالة، فنتبعهم في ذلك))<sup>(٥)</sup>.

(٣٨) وربما يأخذ في منهجه في الاستدلال مأخذا أصوليا فقهيا إذا اقتضى المقام ذلك، كما وقع منه في الرد على المعتزلة في مسألة الأسماء والأحكام، فيقول: ((وما يزعم المعتزلة أنا نأخذ المتفق عليه ونترك المختلف فيه قول باطل، لأن ذلك يصير إحداث قول لم يكن في الأمة، وخروج عن جميع أقاويل السلف، وهذا خرق الإجماع وخروج عنه، وهو باطل بالإجماع، وفيه إحداث القول بمنزلة بين الإيمان والكفر، وهو خروج عن الإجماع والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش، ثم الأمة إذا اختلفت في شيء على أقاويل صار ذلك منهم إجماعا على أن ما عداها باطل، فكان الواجب بعد ذلك البحث عن الأقاويل وعرضها على الدلائل واتباع ما شهد الدليل بصحته، وعند العجز عن التمييز بين الحق منها والباطل يجب التوقف والرجوع إلى من أكرم بالعلم والخضوع له، والتعلم منه، فأما جعل التوقف الذي هو مقتضى تعارض الأدلة... مذهبا يتمسك وعقيدة يدان بها فحيد عما توجه العقول وتقتضيه الأصول))<sup>(٦)</sup>.

د - وهناك ماتريدي آخر في القرن السادس الهجري أيضا إلا أن أبا المعين النسفي كان في أوله، بينما يأتي هذا الآخر في آخره، وهو نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت ٥٨٠ هـ): صاحب البداية في أصول الدين، والذي ربما عرف أيضا بنور الدين البخاري<sup>(٧)</sup>، وهو الذي جرت المناظرة بينه وبين فخر الدين الرازي<sup>(٨)</sup>، وكتابه (البداية) ختام

(١) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١٤١-١٤٣).

(٢) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٣٣١-٣٣٣).

(٣) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ١٨٨-١٨٩).

(٤) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٢٨٠).

(٥) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٣١٦).

(٦) أبو المعين النسفي، التمهيد في قواعد التوحيد، (ص ٣٦١-٣٦٢).

(٧) انظر عنه وعن كتابه البداية: - د/ فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية، (ص ٣-٢٦). - د/ بكر طوبال أوغلو، مقدمة تحقيقه البداية في

أصول الدين (ص ٩-١٣).

(٨) انظر: أ/د فتح الله خليف، حيث يقول (ص ١ باختصار): ((وقد تبين لي أن معظم مناظرات الرازي الكلامية قد جرت مع الصابوني... ويعتبره الماتريدي

علما من أعلام المذهب ويشتهر بينهم باسم نور الدين البخاري، وهي البلدة التي نشأ بها وذاع فيها مذهبه، والتقى فيها مع فخر الدين الرازي))، ومن ثم

سلسلة في التصنيف بدأها الصابوني بكتابه (الهداية)، والذي اختصره في (الكفاية)، ثم اختصرها في (البداية)، يقول الصابوني: ((... ولما تيسر الفراغ - بحمد الله ومنه - من كتاب الكفاية في الهداية، التمس منى بعض الأصحاب أن أختصر منه ما هو العمدة في الباب، ليكون أوجز في اللفظ وأسهل للحفظ...))<sup>(١)</sup> إذن فقد حدد الصابوني كتابه بأنه متن تعليمي يقتصر فيه على العمدة في الباب، ويمكن اعتبار الكتاب متنا للمتوسطين، حيث يذكر مؤلفه المذاهب الأخرى مع الإشارة من أقصر طريق إلى ما يبطل مذهبهم، دون تقرير أدلتهم.

(١) ولا يختلف الصابوني عن الماتريدي في شيء من أصول المذهب، كما لا يختلف عنه في التقديم للمذهب بمقدمة في إمكان العلم وبحث في المعرفة وأسبابها<sup>(٢)</sup>، وسنجد الصابوني في البداية يتفق في أصول المذهب الكلامي مع الماتريدي والماتريدية كأبي المعين النسفي، والإمام عمر النسفي صاحب العقائد النسفية، فتبصرة أبي المعين وبداية الصابوني وعقائد عمر النسفي تعتبر أهم مصادر المدرسة الماتريدية، وبالرغم من أن الصابوني تتلمذ على التبصرة النسفية إلا أنه لم يتابع صاحب التبصرة في خصومته للأشعرية، فكثيراً ما تقرأ في البداية عبارة (أهل الحق) وعبارة (أهل السنة) ويراد بهما الأشاعرة والماتريدية، وكذلك لم يهمل الصابوني ذكر اسم الماتريدي في البداية، كما أهمل ذكره صاحب العقائد النسفية<sup>(٣)</sup>.

(٢) ويسير الصابوني على الخطة العملية التقليدية التي سار عليها متقدمي المتكلمين من الماتريدية وغيرهم، فيبدأ بالقول في مدارك العلوم فحدوث العالم، فتوحيد الصانع، فصفاته... إلخ، وهو يبدأ موضوعاته دائماً بعبارة (القول في...)، وهكذا، ولم يحاول أن يبذل شيئاً من جهده في تعقيد منهج التصنيف<sup>(٤)</sup>، وفي نظريته للمعرفة يوافق الصابوني سائر الماتريدية<sup>(٥)</sup>، وبأبي الدليل الخبزي عنده<sup>(٦)</sup> بمعناه العام وليس المقتصر على السنة الشريفة فحسب عند الإسلاميين، وعنده أن خبر الأنبياء المؤيد بالمعجزة سبب للعلم القطعي بواسطة الاستدلال. والموقف الكلامي عنده عقلي / سمعي، ويبدأ غالباً من الدليل العقلي إلا في المسائل السمعية المحضة، فإنه يبدأ بالدليل السمعي، دافعاً شبهات الخصم العقلية، مؤكداً على أنه ((لا تناقض قضايا العقول، وإنما اختلف العقلاء فيما بينهم إما لتصور عقولهم عن بلوغ درجة النظر، أو لتقصيرهم في شرائطه، فيحكم بعضهم بالهوى والظن ويدعى أنه يحكم بالعقل))<sup>(٧)</sup>، أما بالنسبة للدليل النقلى فإنه ربما تناوله بالتأويل على طريقة متأخرى الأشعرية كما صنع في مسألة الاستواء<sup>(٨)</sup>.

فقد اتجه إلى دراسة الصابوني عندما اختار له أستاذه آبري مناظرات فخر الدين الرازي موضوعاً للدكتوراه. ومن هنا يتبين أن الصواب لم يحالف د/ عارف تامر عندما قال في مقدمة نشرته لمناظرات الرازي (ص ٩٠): ((وفي المناظرة الثانية ورد اسم النور الصابوني وهو كما وصفه الرازي متكلم القوم وأصوليهم، ولكن مع كل أسف لم نجد في المصادر التاريخية الأدبية أية ترجمة له...)). أما المناظرات التي دارت بين الفخر الرازي والنور الصابوني فهي: المناظرة الثانية، والثالثة، والخامسة، انظر مناظرات الرازي: (ص ١١١ - ١١٣، ١١٤ - ١١٩، ١٢٥ - ١٢٧).

- (١) الصابوني ، البداية ، (ص ١٦) .
- (٢) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابوني، (ص ١٥).
- (٣) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابوني، (ص ٢٤).
- (٤) انظر تحليلاً للكتاب عند: أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابوني، (ص ١٥ - ٢٤).
- (٥) الصابوني ، البداية ، (ص ٢٩).
- (٦) الصابوني ، البداية ، (ص ٣٠).
- (٧) الصابوني ، البداية ، (ص ٣٢).
- (٨) الصابوني ، البداية ، (ص ٤٥ - ٤٦) .

٣) كما أنه اللغة عنده أيضا - كغيره من الماتريدية - موقف كلامي كما صنع في قضية ما يجوز أن يسمى الله تعالى به وبني على الموقف اللغوي أنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى أنه جسم أو عرض أو جوهر<sup>(١)</sup>، ونراه يبنى مسألة القول في الأرزاق، والقول في القضاء والقدر على موقف لغوي أيضا<sup>(٢)</sup>.

٤) وهو يذكر العديد من الفرق كالسوفسطائية والدهرية والثوية وغيرهم، فيصدر المسألة عادة بذكر ما فيها من أقوال أهل الملل والنحل، ويقتصر على إبطال مذاهبهم بأرجح دليل عنده دون خوض في الجدل الكلامي غالباً<sup>(٣)</sup>.

٥) وإذا اتفق الماتريدية والأشعرية فيعبر عنهم بأهل السنة أو بأهل الحق<sup>(٤)</sup>، وربما يورد اختلاف أئمة أهل السنة كالأشعري وابن فورك الباقلائي والماتريدى في مسألة ما<sup>(٥)</sup>، وإن كان يعتبر الماتريدى هو رئيس أهل السنة<sup>(٦)</sup>، ويلاحظ أن للماتريدى أتباعا يوافقونه على مذهبه<sup>(٧)</sup>، وإذا وقع خلاف بين الماتريدية والأشعرية عبر عن مذهبه أصحابه بأنه مذهب أهل السنة أو أنه مذهب أهل السنة والجماعة من الماتريدية، في مقابل الأشعرية، كما فعل في مسألة الصفات ومسألة الاسم والمسمى<sup>(٨)</sup>، وربما اقتصر على قوله أصحابنا في مقابل الأشعرية<sup>(٩)</sup>، وإذا وقع الخلاف بين طوائف أهل السنة كما حدث في مسألة حقيقة الإيمان، فيعبر بأهل الحديث وأصحابنا والأشعرية عن هذه الطوائف من أهل السنة<sup>(١٠)</sup>.

٦) وهناك العديد من المسائل التي تنسم بالأصالة الفكرية المتميزة عند الصابوني، ومن ذلك أنه يقدم مفهوما متميزا لـ (المماثلة) تحالف مفهومها عند الفلاسفة والمعتزلة والمشبهة، ويبنى على هذا المفهوم مذهب نفى التشبيه والمماثلة مع إثبات الصفات عند أهل السنة<sup>(١١)</sup>.

هـ - الكمال ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) <sup>(١٢)</sup>: بعد قرون ليست بالكثيرة يظهر للحنفية أو الماتريدية علما آخر يضع لهم متنا كلاميا شهيرا، وهو كمال الدين ابن الهمام، صاحب المسابرة، وقد كان الكمال ابن الهمام فقيها كبيرا في المذهب الحنفي بلغ درجة الاجتهاد فيه كما أنه بلغ رتبة الاجتهاد في المعقولات، وكان يقول: ((لا أقلد في المعقولات أحدا))<sup>(١٣)</sup>، وقد امتاز الكمال ابن الهمام بعقلية جامعة وسابرة لأعماق المذاهب حتى وصف بأنه كان ((دقيق الذهن عميق الفكر يدقق

(١) الصابوني، البداية، (ص ٣٨).

(٢) الصابوني، البداية، (ص ١٣١، ١٣٥).

(٣) الصابوني، البداية، (انظر مثلا ص ٢٩ - ٣٦).

(٤) الصابوني، البداية، (انظر مثلا: ص ٥٤، ٥٥، ٥٩).

(٥) الصابوني، البداية، (ص ٦٥).

(٦) الصابوني، البداية، (ص ٦٦).

(٧) الصابوني، البداية، (ص ١٠٦).

(٨) الصابوني، البداية، (ص ٤٩، ٥٤).

(٩) الصابوني، البداية، (ص ١١٨).

(١٠) الصابوني، البداية، (ص ١٥٢).

(١١) الصابوني، البداية، (ص ٥٩).

(١٢) بخصوص الكمال ابن الهمام، ترجمته وحياته، وهو أحد من بلغ رتبة الاجتهاد ولهذا ترجم له الشوكاني في البدر الطالع، بل بلغ رتبة شيخ الإسلام ولقب بذلك، راجع: شذرات الذهب (٢٩٨/٤ - هدية العارفين (٥٣/٢)، البدر الطالع (٢٠١/٢)، معجم المطبوعات (٢٧٨/١)، الأعلام للزركلي (٢٥٥/٦)، معجم المؤلفين (٢٦٤/١٠). وبحسب الإصدار الثالث لقاعدة معلومات الرسائل الجامعية، فإنه لم يعن أحد من الباحثين بعد بالجانب الكلامي للكمال ابن الهمام، بينما اعتنى باحثان في أطروحتيهما للدكتوراة بدراسة الجانب الفقهي له: ١- د/ محمد علي إبراهيم محجوب، الكمال ابن الهمام وأثره في الفقه الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، ١٩٧٥ م. ٢- د/ إسماعيل سالم عبد العال، الاتجاه الفقهي للكمال ابن الهمام، دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٩ م.

(١٣) ابن العماد، شذرات الذهب (٢٩٨/٤).

المباحث... يضرب به المثل في... واستقامة البحث مع الأدب))<sup>(١)</sup>، ومن خلال هذه العقلية استطاع أن يقدم كتابه المسامرة في علم الكلام جامعا فيه بين طريقتي الحنفية (الماتريدية) والأشعرية، كما قدم كتابه (التحرير في أصول الفقه) جامعا أيضا بين طريقتي الحنفية والشافعية (= طريقة المتكلمين الأصولية) في علم أصول الفقه، وقد كانت هذه الطريقة الجامعة محل ترحيب من علماء المذهبين المتأخرين<sup>(٢)</sup>. وفي ضوء هذا يمكن القول بأن الكمال ابن الهمام صاحب منهج التصنيف يرنو إلى الجمع بين الطرق المختلفة والمذاهب المتنوعة، تأصيلا وتأسيسا.

(١) وإنما سماه المسامرة لأنه سائر فيه الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في رسالته (الرسالة القدسية بأدلتها البرهانية)<sup>(٣)</sup>، وسجد عند ابن الهمام منهجا واضحا للغاية في التصنيف، وسجد عنده نقطة بداية واضحة في التصنيف، وطريقة واضحة في الخطة والإضافة عليها، فقد بدأ من الرسالة القدسية للغزالي، ثم أضاف عليها زيادات كثيرة بحيث صار كتابه عملا مستقلا، وفي هذا يقول ابن الهمام<sup>(٤)</sup>: ((... وبعد فإن بعض الفقهاء من الأخوان كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة أبي حامد الغزالي... فلما توسطها أحب أن أختصرها وأحببت، فشرعت على هذا القصد، فلم أستمر عليه إلا نحو ورقتين وتعرض للخاطر استحسان زيادات أراني الذي يريني أن ذكرها مهم وأنه تتيمم لطالب الغرض، فلم يزل يزداد حتى خرج عن القصد الأول، فلم يبق إلا كتابا مستقلا غير أنه يسايره في تراجمه، وزدت عليها خاتمة ومقدمة، وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة، وبالغت في توضيحه وتسهيله، إذ لم أضعه إلا ليسهل على الأوساط والمبتدئين... وسميته كتاب المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، وينحصر بعد المقدمة في أربعة أركان وخاتمة في الإيمان والإسلام وما يتصل بهما: الركن الأول في ذات الله وتعالى. الثاني: في صفاته. الثالث: في أفعاله. الرابع: في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول...))، ويحصل من هذا أنه بنى عقائده على أربعين أصلا، أما المقدمة فجعلها في تعريف الفن (تعريف علم الكلام)، بينما قدم خاتمة للكتاب جعلها في إيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة<sup>(٥)</sup>. ويؤكد في مطلع أغلب أركان الكتاب الأربعة<sup>(٦)</sup> على الأصول العشرة التي سيذكرها فيها، بحيث يمهّد ذهن المطالع إلى ما سيدخل فيه من المباحث العلمية، بينما أهمل ذلك في الركن الرابع في السمعيات<sup>(٧)</sup>.

(٢) والملاحظة الأولى حول منهج التصنيف الكلامي عند الكمال ابن الهمام: هو تعريفه للعلم بالكلام بطريقة مؤثرة

(١) الشوكاني، البدر الطالع، (١/ ٢٠١ - ٢٠٢).

(٢) كان الكلبان محل عناية العديد من العلماء، فمن شرح المسامرة: ابن قطلوبغا الحنفي (ت ٨٧٩ هـ)، وابن أبي شريف الشافعي (٩٠٥ هـ)، وقد طبعها بالقاهرة (١٣٤٧ هـ)، كما شرحها ابن الديري الحنفي (سعد بن محمد بن عبد الله بن سعد بن أبي بكر النابلسي الأصل، المقدسي، نزول القاهرة، ت ٨٦٧ هـ).. انظر بخصوص كتاب المسامرة وشرحه: كشف الظنون (١٦٦٦/٢)، وهديّة العارفين (٢٠٢/١، ٤٣٩، ٦٥/٢)، معجم المطبوعات (١٥٦٨/٢)، الأعلام (٥٣/٧)، معجم المؤلفين (٢١٣/٤، ٢٠٠/١١). وانظر بخصوص التحرير في أصول الفقه وشرحه: كشف الظنون (٣٥٨/١).

(٣) الرسالة القدسية بأدلتها البرهانية في علم الكلام للإمام أبي حامد: محمد بن محمد الغزالي، وهي الرسالة التي كتبها لأهل القدس مفردة، ثم أودعها في كتابه قواعد العقائد وهو الثاني من كتب كتابه الشهير إحياء علوم الدين، على ما ذكر ابن أبي شريف في شرحه وتبعه حاجي خليفة. يقول ابن أبي شريف أيضا شارحا على قوله (وسميته المسامرة): ((لأنه سائر تراجم كتاب الإمام الغزالي بمعنى أنه ترجم بها وإن خالف ترتيبه في بعضها، والمسامرة في الأصل مفاعلة من السير، وهي أن يسير الركبان متحاذين، أطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه للإمام الغزالي في تراجمه))، راجع: شرح المسامرة لابن أبي شريف (ص٧)، وكشف الظنون (٨٨١/١).

(٤) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ٣ - ٤).

(٥) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ١٩٦).

(٦) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ٥، ٢٤-٢٦، ٣٦).

(٧) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ١٤٠).

للغاية في منهج التأليف الكلامي، حيث يقول<sup>(١)</sup>: ((والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما وظنا في البعض منها، وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى وصفاته الذاتية، والظن كبعض شروط النبوة، وكيفية إعادة المعدوم، والسؤال في القبر... ومباحث الإمامة ليست منه بل من المتممات))، فبينما يشيع تعريف علم الكلام بأنه معرفة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية أو القطعية، يوسع ابن الهمام من قاعدته ليجعله عن ((الأدلة علما وظنا))، مؤكدا ضرورة تعيين محل كل منهما من مسائل علم الكلام، ومنها على أن الإمامة من المتممات، وليست من علم الكلام أصالة، ويوضح ذلك الشارح بقوله: ((وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف؛ لأن القيام بها من فروض الكفاية، وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، ومحل بيانها كتب الفروع، وهي مسطورة فيها، وإنما كانت متممة في علم الكلام؛ لأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الإسلامية مشتتة على قرح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت في علم الكلام...))، ويقول أيضا: ((لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، إذ نصب الإمامة عندنا واجب على الأمة سمعا، وإنما نظم في سلك العقائد تأسيا بالمصنفين في أصول الدين، ولا يخفى أن هذا وإن تم في نصب الإمام لا يتم في كل مباحث الإمامة فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر، وهكذا على ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ونحو ذلك، فلذا والله أعلم نظمت في سلك العقائد وأدخلها بعضهم في تعريفه))<sup>(٢)</sup>.

٣) والملاحظة الثانية حول منهجه في التأليف: أنه لم يتعرض لنظرية المعرفة على ما جرى عليه كثير من المتكلمين، وأنه ربما قدّم الدليل السمعي على العقلي مثلما صنع في أول مسألة من الكتاب وهي (الأصل الأول: العلم بوجوده)، فقال<sup>(٣)</sup> رحمه الله: ((الأصل الأول: العلم بوجوده، وقد أرشد سبحانه إليه بآيات نحو إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في البحر... - فذكر عدة آيات - فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات اضطره إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل عن صانع أوجده وحكيم رتبته وعلى هذا درجت العقلاء... - ثم مضى في تقرير الدليل النقلى ثم انتقل إلى العقلي فيقول - وقد رتب العلماء النظائر لإثباته مقدمتين: العالم حادث، والحادث لا يستغنى عن سبب يحدّثه...)).

٤) ومن أهم خصائص منهج تصنيف صاحب المسامرة، ولعلها أروع وأهم ما في الكتاب: أنه يعتنى بتحرير المذاهب وتحقيق محل النزاع بينها وبينه عليه، ويعتنى بتصحيح التعبير عنه، وتصحيح نقل المذاهب، ثم يأخذ بالتأصيل والتفريع في ضوئه كما في مسألة الجهة<sup>(٤)</sup>، وفي مسألة الرؤية<sup>(٥)</sup>، وفي مسألة الكلام<sup>(٦)</sup> حيث اعتنى بتحرير مذهب الأشعري والماتريدي، وصفات الأفعال وصفة التكوين<sup>(٧)</sup> حيث اعتنى بتحرير المسألة بين مشايخ الحنفية والأشعرية، وفي مسألة خلق أفعال العباد<sup>(٨)</sup> حيث اهتم بتصحيح النقل عن المعتزلة والفلاسفة، وهو الصنيع نفسه مع مذهب المعتزلة في مسألة الأصلح<sup>(٩)</sup>، وفي

(١) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ٥).

(٢) انظر: ابن أبي شريف، المسامرة (ص ١٤، ٩٨).

(٣) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ٦-٨).

(٤) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ١٧-١٨).

(٥) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ١٩-٢١).

(٦) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ٣٣).

(٧) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ٣٧-٤٠).

(٨) الكمال ابن الهمام، المسامرة، (ص ٤٧).

مسألة الحسن والقبح العقليين مثلاً<sup>(٢)</sup>، مصححا ومعتزضا على من غفل عن محل النزاع فتحير في مذهبه وإن كان من أكابر الأشعرية ومحققهم<sup>(٣)</sup>، أو من متكلمي الحنفية<sup>(٤)</sup>.

٥) ويعتبر كتابه المسامرة من أهم كتب علم الكلام عند متأخري الماتريدية كما شاعت التسمية، أو الحنفية كما يسميهم هو دائما حيث لم يرد عنده تقريبا اسم (الماتريدية)<sup>(٥)</sup> بينما دائما ما يذكر أصحابه على أنهم الحنفية أو مشايخنا، أو أصحابنا، أو مشايخ الحنفية، أو متكلمي الحنفية، أو أصحاب أبي حنيفة، مقابل الأشاعرة، والذين يعتبرهم جميعا من أهل السنة<sup>(٦)</sup>، وهو أكثر ذكرا لأبي حنيفة وآرائه وفي كل مسألة من مسائل الكتاب من الماتريدي، والذي يعبر عنه بالماتريدي أو أبي منصور أو الأستاذ أبي منصور<sup>(٧)</sup>، في مقابل أبي الحسن أو الأشعري أو الشيخ أبي الحسن<sup>(٨)</sup>. على أنه يقسم الحنفية إلى متقدمين ومتأخرين<sup>(٩)</sup>، فالمتقدمون من عهد أبي حنيفة إلى قبيل أبي منصور، والمتأخرون من عهد أبي منصور إلى عهد الكمال ابن الهمام نفسه على ما يذكر شارحه<sup>(١٠)</sup>، كما يهتم بمدارس الحنفية المختلفة، فتارة ينقل إجماع الحنفية<sup>(١١)</sup>، وتارة يعرض لبعض اتجاهاتهم الكلامية كما فعل في حكاية الخلاف بين أبي منصور وعامة مشايخ سمرقند من جهة، وبين أئمة بخارى من الحنفية من جهة أخرى<sup>(١٢)</sup>.

٦) وهو يرجح عادة جانب الحنفية، ويأخذ بأكثر آرائهم، في غير تعصب بدليل أنه بنى كتابه في الأصل - كما سبق - على أحد كتب الغزالي وهو من أعمدة المذهب الأشعري كما هو معروف، ويعتني بتحرير مذهب الأشعرية عنايته بتحرير مذهب الحنفية، كما أنه يكثر النقل عن الأشعرية المتقدمين والمتأخرين بداية من الأشعري والقاضي وإمام الحرمين والغزالي وصاحب المواقف<sup>(١٣)</sup>، ويطلق على إمام الحرمين: الإمام، وعلى الغزالي: الإمام الحجة أو الحجة، وهو ما لم يفعله مع أحد من مشايخ أصحابه الحنفية مما يؤكد عدم تعصبه، على أنه ربما دارت المسألة عنده بين الحنفية والمالكية والشافعية والأشعرية والمعتزلة<sup>(١٤)</sup>، ويذكر كثيرا من الاعتراضات الخصوم ويحيب عليها بطريقة (إن قيل / قلنا).

٧) والجدل الكلامي في الأساس عنده يدور بين الحنفية والأشاعرة والمعتزلة، وهي أكثر فرقة من خارج أهل السنة ذكرها<sup>(١٥)</sup>، وقلما يذكر فرقا أو مللا أخرى غير إسلامية كالفلاسفة<sup>(١)</sup>، والبراهمة<sup>(٢)</sup>.

- (١) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ٧٦-٨٦) .  
 (٢) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ٩٠-١٠٥) .  
 (٣) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ١١٢-١١٤) .  
 (٤) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ١٢٢-١٢٣) .  
 (٥) بينما نجد ابن أبي شريف وهو شافعي المذهب يفسر قول الكمال (أصحابنا) بقوله: ((يعني الماتريدية))، انظر: المسامرة (ص ٣٦). مما يشير إلى أن مصطلح (الماتريدية) يشيع عند الشافعية الأشعرية في استخدامه للإشارة إلى متكلمي الحنفية، أكثر من شيوعه عند الحنفية أنفسهم.  
 (٦) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (راجع مثلا: ٣٤، ٣٧، ٨٦، ٩٤، ١١١-١١٨، ١٢٢، ١٥٥، ١٨٦، ١٩٦) .  
 (٧) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (انظر مثلا: ص ٣٣، ٣٩، ٦٨، ٩٧) .  
 (٨) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ٣٣، ٦٨، ٨٦) .  
 (٩) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ٣٩) .  
 (١٠) انظر: ابن أبي شريف، المسامرة (ص ٩٠) .  
 (١١) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ٩٤) .  
 (١٢) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ٩٧، ١٠٠) .  
 (١٣) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (راجع مثلا: ص ٢٢، ٦٧، ٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٦، ٨٧، ١٠٦، ١١٣، ١١٩) .  
 (١٤) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ١٠٥) .  
 (١٥) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (انظر مثلا: ص ٤٧، ٦٢، ٦٤، ٧٦، ١٠٧، ١٢٢، ١٢٨، ١٥١، ١٥٣) .

٨) وربما نقل عن بعض العلماء الذين لا يشيع النقل عنهم في الكتب الكلامية مثل القاضي أبي بكر بن العربي ، والسهيلي صاحب شرح السيرة ، والمرتضى الأديب واللغوي الشهير<sup>(٣)</sup>، مما يعطى لكتاب المسامرة طابعا خاصا، ويدل على سعة اطلاع مؤلفه على شتى العلوم والاتجاهات العلمية فضلا عن الكلامية.

٩) ويأتي في آخر الماتريدية العظام: الإمام البياضى صاحب إشارات المرام (ت ١٠٩٨ هـ)<sup>(٤)</sup>: ((والبياضى هذا ضليع فى علم الكلام، وإن تأخر زمنه، حتى إن المقبلى صاحب العلم الشامخ على جموحه وصعوبة انقياده للعلماء كبيرُ العناية بإشارات البياضى اعترافا منه بسعة بحثه))، ((فألف (يعنى البياضى) أولا متنا متينا فى اعتقاد أهل السنة، وسماه الأصول المنيفة للإمام أبى حنيفة، جمع فيه نصوص الإمام فى رسائله السابقة، فى معتقد أهل الحق، على ترتيب بديع جامع، محافظا على ألفاظ أبى حنيفة، فجاء فى غاية التناسب ومنتهى التجاذب، ثم شرح هذا المتن المتين شرحا ممتعا فى تحقيق المسائل... حتى أصبح مرجعا للباحثين... وكانت مسائل أبى حنيفة فى تلك الرسائل غير مرتبة على نظام خاص، بل كان يملئها إملاء على أصحابه، على طبق الأسئلة التى كانت توجه إليه من غير انسجام، فرد البياضى مسائل تلك الرسائل إلى ترتيبها الصناعى فى كتب الكلام من غير تصرف فى عبارات الإمام))<sup>(٥)</sup>.

١١) والحقيقة أن الكلام السابق فى شأن البياضى وكتابه هو أقل ما ينبغى أن يقال فيه، وليس من قبيل الغلو فى الإطراء القول بأن الكتاب من أفضل ما طبع فى علم الكلام، ويجمع بين خصائص عدة مناهج فى التصنيف بين تعميق الشروح، وتدقيق المتن، وتحقيق الحواشى، واستيعاب الجوامع، ولا يقف جهده عند تحرير مذهب أصحابه الحنفية حتى يجهد نفسه فى تحرير مذهب الأشعرية وطوائف أهل السنة، وفرق المتكلمين خاصة الكبرى كالمعتزلة، ولا يقف عند كلام المتقدمين حتى يجمع إليه كلام المتأخرين، ولا يقصر نظره عند المتكلمين حتى يمد بصره إلى ما يساعده فى بحثه من كلام المفسرين والفقهاء والأصوليين والمحدثين، ويعتنى بتخريج الحديث الشريف عنايته بتحرير أقوال المتكلمين، فى ظاهرة علمية فريدة لا تكاد تكرر فى الكتب الكلامية التى تيسر الاطلاع عليها أثناء البحث. ولهذا يمكن القول بأن كتاب البياضى إشارات المرام فريد فى نوعه وفى منهجه العلمى الكلامى، وهو جدير بدراسة مستقلة<sup>(٦)</sup>.

١٢) وكون البياضى بنى كتابه على عبارات الإمام أبى حنيفة، وهو مراده دائما إذا أطلق (الإمام) يؤكد على فكرة أن هذه المدرسة أكثر انتسابا لأبى حنيفة منها لأبى منصور الماتريدى، وأن أبى حنيفة هو أساسها ورائدها، وأن أبى منصور الماتريدى مقرر لها فحسب، وأن الحنفية أنفسهم جروا على الانتساب إلى أبى حنيفة فرعا وأصلا واعتقادا، ولعل شيوع اسم الماتريدية إنما كان من أهل المذاهب الأخرى ليفرقوا بين متكلمى الحنفية وفقهائهم، ثم شاع ذلك عند المعاصرين. ولا يمنع من هذا أن البياضى يكثر من استعمال مصطلح الماتريدية، فلا تكاد تمر مسألة فى الكتاب دون أن يستعمل هذه الكلمة (الماتريدية)، لكن الإمام على الإطلاق عنده هو الإمام أبى حنيفة، بينما الماتريدى هو الماتريدى فحسب أو هو الإمام أبو

(١) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ٤٧) .

(٢) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، (ص ١١٨) .

(٣) الكمال ابن الهمام ، المسامرة ، انظر على التوالى : (ص ١٢٩) ، (ص ١٣٥) ، (ص ١٣٦) .

(٤) بخصوص البياضى وحياته: فقيما عدا كلام الشيخ الكوثرى عن البياضى وأهميته فى مجال الكلام لم يلق منهجه الكلامى العناية بعد فى مجال الدراسات الجامعية، فيحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م)، فإنه لم توجه عناية أحد من الدارسين لتناول المنهج الكلامى عند الإمام البياضى.

(٥) الشيخ الكوثرى، مقدمة تبيين كذب المفتري، ومقدمة إشارات المرام للبياضى (انظر: مقدمات الكوثرى، ص ٥١، ١٧٩ - ١٨٠) باختصار.

(٦) بحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م) فإنه لم توجه عناية أحد من الباحثين لدراسته دراسة مستقلة.

منصور الماتريدي ونحو ذلك من العبارات التي يستخدمها بإزاء غيره، ولا يخصه بالتبجيل، الذي خص به الإمام أبي حنيفة في كونه الإمام عند إطلاق لفظ (الإمام) بداية من عنوان الكتاب (إشارات المرام من عبارات الإمام) ومرورا بسائر مسائل الكتاب في نحو قوله (وهو مذهب الإمام، وهو ما أشار إليه الإمام)، ونحو ذلك.

(١٣) ويرى البياضى أن فضل أبي حنيفة في مجال أصول الدين يرجع إلى أنه السابق في تدوينها حيث يقول<sup>(١)</sup> في دياجة كتابه بعد البسملة: ((... حامدا لمن شيد أصول الدين بمحكمات كتابه المبين، ومصليا على من سدد قواعد اليقين بينات خطابه المتين، وعلى آله وصحبه الهادين إلى سنن سنته داعين، والأئمة التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، لا سيما سابقهم في إظهارها بالتدوين، إمام الأئمة أبي حنيفة حيث أملاها على أصحابه المتقين في الفقه الأكبر والفقه الأبسط والرسالة وكتاب العالم والوصية المروية في كتب المحققين))، وهكذا يرى البياضى أن للإمام أبي حنيفة الدور المؤسس والسابق في تدوين علم أصول الدين، على ما سبق الكلام عنه عند حديثنا عن دور الإمام أبي حنيفة<sup>(٢)</sup>.

(١٤) ثم ينتقل بعد ذلك إلى مناقشة منهجها في التصنيف، وأنها لم تقع على وجه الترتيب الصناعي - كما سبقت الإشارة إليه - بسبب كونها صنفت في الأساس كأجابة على أسئلة طرحت على أبي حنيفة، فيقول<sup>(٣)</sup>: ((لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق، فسألني ذلك بعض من بضطها ونشرها يليق، فجمعت بينها بترتيب أيق)).

(١٥) ثم يؤكد البياضى بعد ذلك على أنه لم يقتصر في مصنفه هذا على كلام أبي حنيفة في تلك الرسائل، فحسب بل ضم إليه ما رواه عنه أئمة هذا العلم من القواعد والأصول، فيقول في الصفحة نفسها: ((... ضاماً إليها نبذا مما روى عنه أئمة التحقيق))، ويؤكد بعد ذلك على عنايته بشرح هذه العبارات بما يوضحها، وعنايته بترتيبها صناعياً، وتقيحها بما يوضح مقاصد هذا العلم ويدفع شبه المخالفين فيقول أيضاً: ((... في تنقيح تبليج به أصول الدين صباحاً، وتبين قواعد المتكلمين براحاً، وترتيب به تبيختر دلائل اليقين اتصاحاً، وتتساقط شبه المخالفين افتصاحاً، ثانياً للقصد إلى شرح مدلولات الكلام في تقرير المسائل، وتحرير دلائل المرام وكشف مرموزات الحاظ الإمام في إزاحة شبه المخالفين في كل مقام، مؤكداً في جميع ذلك بالنقل عن فحول أئمة الكلام...)).

(١٦) وقد اعتنى بتوثيق النقول عن الإمام أبي حنيفة والتأكد من صحة نسبتها إليه، على ما سبق بيانه ونقله عن البياضى عند تناولنا لهذه المسألة أثناء بيان أثر الإمام أبي حنيفة في علم الكلام<sup>(٤)</sup>، وتدل هذه العناية بالتوثيق على المنهج العلمي عند علماء المسلمين، حيث يبين البياضى<sup>(٥)</sup> أسانيد هذه الرسائل التي صنفها أبو حنيفة في علم الكلام، ومن نسبتها إليه ونقل عنها من أئمة علم الكلام حتى ذكر ثلاثين كتاباً من كتب الأئمة، مفندا مزاعم المعتزلة في نفي نسبة هذه الرسائل إلى أبي حنيفة محاولين بذلك لفت الأنظار عنها لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة.

(١٧) وهنا سؤال يطرح نفسه الآن: ما هو منهج الترتيب الصناعي الذي اتبعه البياضى في ترتيبه لكلام الإمام أبي حنيفة، ووصفه بما سبقه في كلامه؟ وما هي السمات الأساسية لمنهج التصنيف عند البياضى؟ هذا ما سنحاول الوقوف عنده في الفقرات التالية.

(١) البياضى، إشارات المرام، (ص ١٨ باختصار).

(٢) انظر هنا: (ص ٣١٩).

(٣) البياضى، إشارات المرام، (ص ١٨).

(٤) انظر هنا: (ص ٣١٩).

(٥) البياضى، إشارات المرام، (ص ٢١-٢٣).



(١٨) من سمات منهج التصنيف عند البياضى: العناية بالتمهيدات والمقدمات والتي ذكرها فى ديباجة الكتاب ومقدمته واستغرقت منه حجما لا بأس به<sup>(١)</sup>، تناول فيها مصادره التى استقى منها عبارات الإمام أبى حنيفة كما سبق الحديث عنه، وحاول التماس جذور المبادئ العشرة لعلم الكلام من خلال نصوص أبى حنيفة، وتناول الفرق بين الفقه الأكبر والفقه الذى هو معرفة الأحكام العملية، وقد كانت فضيلة علم الكلام وبيان مشروعيته ودفع شبه الرافضين لعلم الكلام محل عناية واضحة من البياضى<sup>(٢)</sup> مؤكدا على أن النهى عن علم الكلام المحكى عن الأئمة إنما هو فى كلام أهل البدع والأهواء.

(١٩) وكما ذكرنا فإن أساس التصنيف عند البياضى هو عبارات الإمام أبى حنيفة، والتى استطاع البياضى ببراعته أن يستخرج منها أصول علم الكلام وقواعده ومسائله عن طريق لمح ما فى كلام أبى حنيفة من إشارات ومنهجية فيستخرج منها البياضى بدقيق النظر ما فيها من فوائد، وطريقته أنه يورد العبارة من كلام الإمام أبى حنيفة ويقوم أولا بشرحها بالطريقة المعتادة للشرح، ويبين أدلتها ومآخذها، ثم يبدأ باستخراج مسائل علم الكلام منها فيقول: ((وفيها إشارات إلى مسائل)) أو ((وفى كلامه إشارات إلى مسائل)) ونحو ذلك من العبارات، ثم يبدأ فى إيراد تلك المسائل التى استخرجها من عبارة أبى حنيفة<sup>(٣)</sup>، وقد اطرد على هذا فى الكتاب كله، بحيث إنه بنى وخرج مسائل علم الكلام التى ذكرها من عبارات الإمام أبى حنيفة.

(٢٠) ويشير البياضى إلى منهجه فى استخراج المسائل من عبارات الإمام أبى حنيفة بقوله حينما تعرض إلى الخلافات بين الماتريدية والأشعرية<sup>(٤)</sup> وأنها خمسون مسألة خلافية فى تفاريع الكلام، وأنه سيفصل تلك المسائل فى محلها من الكتاب بنقله ودليله المستفاد من كلام الإمام فى كتبه بأحد وجوه الاستفادة من: ((العبارة والإشارة، والدلالة، والاقتضاء، ومن مفهوم المخالفة فإنه معتبر أكثريا فى الرواية عندنا)).

(٢١) إذن فقد استخدم البياضى أداة أصول الفقه فى مجال علم الكلام، محللا بواسطتها عبارات الإمام أبى حنيفة، ومستخرجا بواسطتها مسائل علم الكلام، وفى ذلك تأكيد على الصلة الوطيدة بين علم الكلام وأصول الفقه، وتدعيم للاتجاهات المعاصرة التى تنادى بتعميم الاستفادة من أصول الفقه فى مجالات علمية أخرى غير الفقه.

(٢٢) ومن جهة خطة الكتاب فإنه رتبته كما نص عليه<sup>(٥)</sup>: ((على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، وهى لجميع الأصول حاوية، ثم يوضح وجه الترتيب الصناعى فى ذلك فيقول بعدها: ((وإنما رتبنا على ذلك أخذنا من الفقه الأيسر والوصية؛ لأن المذكور فى الكتاب إما المقاصد، وأما ما له ارتباط بها، والثانى إما أن يكون للشروع فى المقاصد على وجه البصيرة الكاملة، توقف عليه أو لا، الأول المقدمة، والثانى الخاتمة. والبحث عن المقاصد إما من حيث التصديق بأحوال الموضوع للفن من أحوال الصانع إجمالا وهو الباب الأول، وإما من حيث التصديق بأحواله تفصيلا، فإما أن يكون من صفاته الذاتية وما يرجع إليها وهو الباب الثانى، أو من صفاته الفعلية وما يرجع إليها وهو الباب الثالث، وهذا وجه ضبط مسهل للاستقراء دون وجه حصر عقلى، فإن من رامه ارتكب شططا))، ففى هذه العبارة الأخيرة من كلامه يوضح أن وجه الترتيب مبنى على استقراء صنيع المتكلمين، وليس على حصر عقلى، ونلاحظ أنه بنى أبواب كتابه على مباحث الألوهية فحسب فالباب الأول: أحوال

(١) البياضى، إشارات المرام، (ص ١٨-٥٧).

(٢) البياضى، إشارات المرام، (ص ٣٠-٥٣).

(٣) البياضى، إشارات المرام، (راجع مثلا: ص ٣٧-٤٠، ٤١-٤٣، ٤٦-٤٨، ٦١، ٦٥).

(٤) البياضى، إشارات المرام، (ص ٥٦).

(٥) البياضى، إشارات المرام، (ص ٢٥).

الصانع إجمالاً. الباب الثاني: صفاته الذاتية وما يرجع إليها. الباب الثالث: صفاته الفعلية وما يرجع إليها. فأين مباحث النبوات والسمعيات من كتابه؟

(٢٣) إن مباحث النبوة والسمعيات عنده ترجع إلى الصفات الفعلية التي خصها بالباب الثالث، ويوضح ذلك بقوله في صدره<sup>(١)</sup>: ((الباب الثالث في بيان الصفات الفعلية، أي: التي هي منشأ الأفعال ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود الراجعة إلى التكوين العام، وما يرجع إليها من أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا، كخلق الأعمال، وتديير نظام العالم بإرسال الأنبياء، ونصب الإمام، والمتعلقة بأمر الآخرة كالإعادة والإثابة والمعاقبة وسائر السمعيات الراجعة إلى التكوين المخصوص)).

(٢٤) ونلاحظ أنه يستخدم لفظ الماتريدية في مقابل الأشعرية، ويظهر ذلك في مواضع عديدة عنده، وهو يتكلم تارة عن جمهور الماتريدية أو جمهور الأشعرية، وتارة ينقل عن متقدميهم أو متأخريهم أو بعض جهاتهم كأئمة بخارى<sup>(٢)</sup>.

(٢٥) ويعنى البياضى بمشكلات التصنيف التي ستقابله أثناء محاولة جمعها وإعادة تصنيفها نظراً لاختلاف منهجها عن المنهج الذي يريد أن يتبعه ولهذا يقول<sup>(٣)</sup>: ((... لكون وقوعها (رسائل الإمام أبي حنيفة) بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق، فسألنى ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق فجمعت بينها بترتيب أتيق ضاماً إليها نبذا مما روى عنه أئمة التحقيق... فهذا ما سئلت جمعه وترتيبه وتهذيبه عن المكررات وتقريبه بحذف الأسئلة لكون الأجوبة جملاً تامة من الأصول المنيفة لأبي حنيفة)).

(٢٦) ومن سمات منهج التصنيف الكلامى عند البياضى بيان مناسبات المسائل<sup>(٤)</sup>، والعناية الواضحة بذكر أدلة المسائل حيث يرى أن ((تمام العلم بالأدلة))<sup>(٥)</sup> يعنى بذكر، وبيان وجه الدلالة منها، وهو يعنى بتقرير وجه الدلالة بالتفصيل<sup>(٦)</sup>، ولا يكتفى بذكر نص الآية أو الحديث.

(٢٧) ومن أهم سمات منهج التصنيف عند البياضى كما سبقت الإشارة سعة الاطلاع جداً فإذا أخذنا عينة من كتابه<sup>(٧)</sup> فسنجد تنوع عجيب فى مصادره بين كتب الكلام للمتقدمين والمتأخرين من الحنفية والأشعرية كرسائل أبي حنيفة وأصحابه من مصنفات أبي منصور الماتريدى وأبي المعين النسفى ونور الدين البخارى، والحاكم والهمداني والبزدوى واللاشى وغيرهم، ومصنفات أبي الحسن الأشعري وأصحابه، ومؤلفات إمام الحرمين والغزالي وعبد القاهر البغدادي والفخر الرازي، ومؤلفات المتأخرين كالعضد الإيجي والسعد التفتازاني، والحواشى المتأخرة عنهم. ويرجع إلى العديد من كتب التفسير كتفسير الرازي والنسفى والبيضاوى وابن عطية، وكتب السيرة كالشفا والسهيلي، ومصادر الحديث الشريف كالصحيح والسنن والمسانيد والأجزاء الحديثية، وشروح الحديث كشروح مسانيد أبي حنيفة، وشروح الجامع الصغير وشروح المشكاة، كما رجع إلى العديد من المصادر الأصولية كالتوضيح والتحرير، وقواطع الأدلة للسمعاني، وأصول البزدوى، ونهاية السؤل للأسنوى، ونحن هنا لم نستوعب كل ما ذكره فى هذه الصفحات العشرين، بل ذكرنا الأشهر منها، ولا تكاد تخلو

(١) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٢١٢).

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع مثلاً: ص ٣٢، ٥٣، ٥٦، ٧٨، ٢١٦، ٢١٧).

(٣) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ١٨ - ١٩).

(٤) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٥٧ مثلاً).

(٥) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٥٧).

(٦) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع مثلاً ص ٩٧-٩٨).

(٧) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٦٠-٧٩).

عبارة من مصدر أو أكثر، ومن ذلك يتضح أنه يقرأ ويرجع إلى شتى الاتجاهات العلمية ولا يقف عند مشايخ الحنفية، ولا يقتصر على المتقدمين فحسب أو المتأخرين فحسب، بل يرجع إلى الكل، في تنوع مدهش، وأفق متسع إلى أقصى غايته، رحمة الله عليه وأجزل مثوبته، وقد نوه عن شيء من مصادره وطريقته في النقل في خاتمة الكتاب حيث يقول<sup>(١)</sup>: ((وقد استراحت يعملات الأقلام من نظم جواهر الإلهيات في سلك الانتظام، ناقلا عن مائتي كتاب للأعلام، ومنبها في مائة مقام على ما زل فيه الأقدام، ناقلا في موارد الاتفاق عن نحو المحصل والمواقف والصحائف والمقاصد من كتب الكلام، منبها بالنقل عن كتب الماتريدية على خصوص المرام، موضحا لذلك غاية الإيضاح والإفهام، مكثرا فيه من التغيير والنقض والإبرام، توفيراً للفوائد، وتسهيلاً للمرام، وتعوياً على الأخير في الترتيب والإتمام، فجاء بفضل الله سبحانه حاويا لخمسمائة إشارة...)).

٢٨) ومن أهم سمات منهج التصنيف عنده عنايته كما سبق بتخريج الأحاديث على قاعدة المحدثين<sup>(٢)</sup>، وهي خاصية يكاد ينفرد بها دون سائر المتكلمين، وهو لا يقف في تخريجه عند مصادر السنة المشهورة، كالكتب الستة، بل يخرج الأحاديث أيضا من سائر دواوين السنة كالمسانيد والمصنفات والأجزاء الحديثية ونحو ذلك.

٢٩) ونجد عنده العناية بمحل الخلاف بين الفرق والمذاهب الكلامية<sup>(٣)</sup>، وهو يطيل النفس في ذلك، ويحقق المذاهب أولا من خلال نصوص أصحابها أنفسهم، ويضبط الاتجاهات والاختيارات داخلها، ثم يعنى ببيان محل الخلاف

ف

ضوء ذلك.

٣٠) ومن الممكن القول بأن عنايته الكبرى انصبت على تحرير مذهب أهل السنة والجماعة من الماتريدية والأشاعرة بصفة أساسية، ويعنى ببيان مذهب بقية الأئمة الأربعة المتبوعين وهم الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد، مع التعرض في لما اشتهر الخلاف فيه مع المعتزلة بمدارسها المختلفة والفلاسفة والذين تارة يطلقهم، وتارة يقيدهم بالإسلاميين، ثم يعرض وإن كان بدرجة أقل كثيرا لسائر الفرق كالحشوية والكرامية والشيعة وغير ذلك من الفرق الكلامية،

(١) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٣٣٧).

(٢) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع مثلا: ص ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥).

(٣) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ١١٨ ، ١٩٣ ، ٢١٢ - ٢٢١ على سبيل المثال).

وإن كان ذلك بدرجة أقل من الأوليين، وهو يميز بين الحنابلة والحشوية والكرامية<sup>(١)</sup>.  
إلى هنا تصل رحلة البحث مع المتكلمين ومدارسهم إلى نهايتها، وأن أوان الشروع فى الباب الأخير من هذه الرسالة، والذى يتناول مناهج التصنيف فى التصوف.

---

(١) اليباضى، إشارات المرام، (راجع على سبيل المثال: ص ٩٨، ١٠٩، ١١٦، ١٢١، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٥٦، ١٧٤، ٢٦٦).

## الباب الثالث: مناهج التصنيف في التصوف

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في التصوف

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية

## الباب الثالث: مناهج التصنيف في التصوف

### مدخل:

أ- تعريف التصوف	ب- ما مدى أصالة التصوف الإسلامي	ج- منهج التصنيف في التصوف الإسلامي وتأثره بعلاقة الظاهر بالباطن
د- خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية	هـ- التصوف بين ذاتية التجربة وموضوعية التصنيف	و- اللغة أحد إشكاليات علم التصوف
ز- تطور الصياغات وأثرها في تطور نظريات التصوف	ح- التصوف والعقلانية	ط- مناهج التصوف من حيث النظرية والعملية
ي- آداب التصنيف في التصوف	ك- تميزه عن غيره من العلوم الفلسفية	ل- الفرق بين التصنيف الصوفي والتجربة الصوفية
م - خصائص منهج التصنيف عند الصوفية	ن- بداية التصنيف في التصوف وعلاقته	س- أدوار التصوف الإسلامي وتياراته وأثرها
الأصلاء	بنظرية المعرفة	في التصنيف

التصوف اسم لحصيلة الجهود الفكرية والعلمية والعملية التي بذلها طائفة من المتألهين المسلمين آملين في تحقيق تصفية النفس وصولاً إلى مقام القرب من الله تعالى، وكان للصوفية المسلمين إسهامهم في تطبيق المناهج الروحية وتحقيق الغايات العليا للحياة الدينية الإسلامية، وعلى الرغم من أن الطريق الأساسي للمعرفة الصوفية هو الذوق والكشف وهذا ما يميزهم عن الفلاسفة والمتكلمين، فإننا سنجد عندهم مبادئ وآراء ونظريات ربما بزت في عمقها ودقتها كثيراً من نظريات وآراء فلاسفة اليونان أنفسهم، كما عالجوا بعض المشكلات الكلامية كمشكلة الوجود والوحدانية<sup>(١)</sup>.

والتصوف الإسلامي ليس ظاهرة روحية عند الصوفية فحسب، بل إنها نزعة سادت الفلسفة الإسلامية ككل، بل إننا إذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية، وها هو أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته، ورجل مشاهدة وتجربة قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام، وسنجد هذه النزعة الصوفية عند الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، بل وابن رشد وإن كان أقلهم تصوفاً، فمن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة، والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة النظرية، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية، وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملي، وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل<sup>(٢)</sup>، بل النزعة الصوفية سارية بوضوح حتى عند المنتسبين إلى الموقف السلفي ممن شاع عنهم نقد الكثير من الممارسات الصوفية التي رأونها مخالفة لصحيح الشرع بحسب اجتهادهم<sup>(٣)</sup>.

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١١١ - ١١٢) بتصرف.

(٢) د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٣٢، ٥٣) بتصرف واختصار، وللتوسع راجع: المرجع نفسه (١/٣٢ - ٦٨).

(٣) راجع: عبد الحفيظ بن ملك بن عبد الحق المكي، موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية، حيث ناقش الموقف الحقيقي للأئمة (الإمام أحمد بن حنبل - ابن تيمية - الذهبي - ابن قيم الجوزية - ابن كثير - ابن رجب الحنبلي - محمد بن عبد الوهاب) من التصوف، وهو موقف ناقد،

أ- تعريف التصوف: لعله من نافلة القول أن نحاول تعريف التصوف هنا مع اشتها الكلام حول تعريفاته وحول كثرة

التعريفات التي قيلت فيه، والتي حاول صاحب كل تعريف منها أن يعبر عن وجهة نظره من التصوف، وعن تجربته الصوفية<sup>(١)</sup>.

وإذا كان عرض جميع التعريفات يخرجنا عن إطار بحثنا هذا، إلا أننا يمكن استخلاص أهم الاتجاهات التي تعبر عنها هذه التعريفات ما يساعدنا في موضوعنا، تلك الاتجاهات التي ستؤثر حتما على التصوف بصفة عامة ومن ثم ستؤثر على حركة التصنيف فيها، فمن المعرفين للتصوف من يغلب الجانب السلوكي على التصوف، ومنهم من يغلب الجانب الأخلاقي، بينما يرى آخرون تغليب الجانب المعرفي على التصوف.

على أن تعريفات التصوف مهما اختلفت بينها في الاتجاهات، فقد اتفقت على أن التصوف له صبغته الخاصة، وله منهجه الخاص التي ينفرد بها عن غيره من العلوم، كما يتضح منها أن غايته هو توحيد الله ومعرفته ومحبته والخضوع، ويتضح منها أيضا أن التصوف تزكية للنفس والعمل على الوصول بها إلى الكمال في العلم والعمل والمعرفة، وأن التصوف تجربة يمتزج فيها الفكر بالواقع، والعلم بالعمل، وأن التصوف في جوهره تجربة روحية خالصة<sup>(٢)</sup>.

يرد ويقبل، وليس ناقما يرفض الكل. وبخصوص موقف الإمام ابن تيمية خاصة، فقد اعتنى أ/د مصطفى حلمي في دراسته (ابن تيمية والتصوف) ببيان موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية، كاشفا في الفصل الرابع والأخير عن الاتجاهات الروحية لابن تيمية. كما قدم ابن تيمية انتقادات مهمة لكثير من الممارسات التي قدمها الصوفية، وهو في كثير من ذلك يتمتع بروح الإنصاف والبحث عن الحقيقة دون تعصب، ومن الملاحظات المنهجية المتميزة التي قدمها ابن تيمية في هذا الصدد، والتي يمكن أن تساعد على تكوين منهج تصنيف نقدي للتصوف، ما يقوله في شأن أبي عبد الرحمن السلمي: ((وكذلك ما يآثره أبو عبد الرحمن عن بعض المتكلمين في الطريق أو ينتصر له من الأقوال والأفعال والأحوال، فيه من الهدى والعلم شيء كثير، وفيه أحيانا من الخطأ أشياء، وبعض ذلك يكون عن اجتهاد سائق، وبعضه باطل قطعاً... فالذي جمعه الشيخ أبو عبد الرحمن ونحوه في تاريخ أهل الصفة وأخبار زهاد السلف، وطبقات الصوفية يستفاد منه فوائد جلية، ويجتنب منه ما فيه من الروايات الباطلة، ويتوقف فيما فيه من الروايات الضعيفة. وهكذا كثير من أهل الروايات ومن أهل الآراء والأذواق من الفقهاء والزهاد والمتكلمين، وغيرهم، يوجد فيما يآثرونه عن قلوبهم وفيما يذكرونه معتقدين له شيء كثير وأمر عظيم من الهدى، ودين الحق الذي بعث الله به رسوله، ويوجد أحيانا عندهم من جنس الروايات الباطلة أو الضعيفة، ومن جنس الآراء والأذواق الفاسدة أو المحتملة شيء كثير... ومن له في الأمة لسان صدق عام، بحيث ينشئ عليه، ويحمد في جماهير أجناس الأمة، فهؤلاء هم أمة الهدى، ومصايح الدجى، وغلظهم قليل بالنسبة إلى صوابهم، وعامته من موارد الاجتهاد التي يعذرون فيها، وهم الذين يتبعون العلم والعدل، فهم بعداء عن الجهل والظلم، وعن اتباع الظن وما تهوى الأنفس... وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارة، ويخطئون أخرى، كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد، ولهذا وجب عليهم جميعهم أن يعتصموا بكتاب الله وسنة رسوله ولا يكتفوا بمجرد ذلك... للمؤمنين العارفين بالله المحبين له من مقامات القرب ومنازل اليقين ما لا تكاد تحيط به العبارة، ولا يعرفه حق المعرفة إلا من أدركه وناله والرب رب، والعبد عبد، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، وليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به أو بغيره من المخلوقات ولا اتحاد به)). ويؤكد ابن تيمية على أن المراد المحمود من اسمي الفقير والصوفي داخل في مسمى الصديق والولي والصالح ونحو ذلك من الأسماء التي جاء بها الكتاب والسنة، فمن حيث دخل في الأسماء النبوية يترتب عليه من الحكم ما جاءت به الرسالة، وأما ما تميز به مما يعده صاحبه فضلا وليس بفضل أو مما يوالى عليه صاحبه غيره ونحو ذلك من الأمور التي يترتب عليها زيادة الدرجة في الدين والدنيا فهي أمور مهددة في الشريعة إلا إذا جعلت من المباحات كالصناعات فهذا لا بأس به، بشرط أن لا يعتقد أن تلك المباحات من الأمور المستحبات، وأما ما يقترن بذلك من الأمور المكروهة في دين الله من أنواع البدع والفجور فيجب الهوى عنه كما جاءت به الشريعة. ثم يناقش ما ورد من ذلك عن بعض مشايخ القوم بأنه إما مكذوب أو له معان صحيحة أو قيل في حال الغيبة فيقول: ((وان سمع شيء من ذلك منقول عن بعض أكابر الشيوخ، فكثير منه مكذوب اختلقه الأفكوك من الاتحادية المباحية، الذين أضلهم الشيطان وألحقهم بالطائفة النصرانية. والذي يصح منه عن الشيوخ له معان صحيحة، ومنه ما صدر عن بعضهم في حال استيلاء حال عليه، ألحقه تلك الساعة بالسكران الذي لا يميز ما يخرج منه من القول، ثم إذا تاب عليه عقله وتمييزه ينكر القول ويكفر من يقوله، وما يخرج من القول في حال غيبة عقل الإنسان لا يتخذه هو ولا غيره عقيدة، ولا حكم له، بل القلم مرفوع عن النائم والمجنون والمغنى عليه والسكران الذي سكر بغير سبب محرم)). ثم يتكلم ابن تيمية عن الأحوال التي تعرض للسالك فيقول: ((وقد يشاهد كثير من المؤمنين من جلال الله وعظمته وجماله أمور عظيمة تصادف قلوبا رقيقة فتحدث غشية وإغماء، ومنها ما يوجب الموت، ومنها ما يخل العقل. وإن كان الكاملون منهم لا يعترى الناقصين عنهم...)) راجع مثلا: ابن تيمية، أهل الصفة وأحوالهم، (ص ٢٢، ٢٣، ٤٥، ٥٠، ٥٤، ٥٥-٥٦).

(١) للتوسع بخصوص تعريفات التصوف ومفهومه وحقيقته، راجع: - ساحقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٦٩-١٧٩). - أ/د محمد مصطفى، علم التصوف، (ص ٧-٤٨). - أ/د حسن الشافعي، وأ/د أبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، (ص ٢٣-٣٧). - أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، (ص ١٨-٢١). والذي ذكر (٢٢) تعريفا. - أ/د سعيد مراد، التصوف الإسلامي - تجربة روحية خالصة، (ص ١٥-٢١).

(٢) للتوسع في تحليل بعض تعريفات التصوف وما بينها من اختلاف واتفاق راجع: أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، (ص ٣٠-٣٣).

ب- ما مدى أصالة التصوف الإسلامي: مبنى التصوف الإسلامي على الإيمان والصدق والإخلاص، فهو العلم الذي يصور المثل الخلقى الإسلامي الأعلى، وقد سئل سحنون الفقيه المالكي الكبير عن التصوف فقال: ألا تملك شيئاً، ولا يملك شيء<sup>(١)</sup>. والمقامات والأحوال - والتي هي لب الطريق الصوفي - إنما استخرجها الصوفية من واقع النص الديني (الكتاب والسنة)، فحديثهم عن التوبة والزهد والفقر والصبر والشكر والخوف والرجاء والسكر والطمأنينة والرضا والحب والتوكل... إلخ، فالتصوف الإسلامي إنما هو حديث من واقع النص الديني الإسلامي، ولا ينفى هذا أن هناك تصوف آخر خرج من الديانات الأخرى، كما أن التصوف قد يكون وليداً للعقل البشري، كما نراه عند بعض الفلاسفة المتألهين<sup>(٢)</sup>.

ورغم أن البيروني ينسب الصوفية إلى الهنود لتقاربهم - في رأيه - في الحلول والاتحاد<sup>(٣)</sup>، فإننا لا نستطيع تأييد هذا القول أو نفيه حتى يكتب تاريخ التصوف كاملاً، لكن كلما مضت البحوث والدراسات قدما في تناول التصوف الإسلامي من شتى جوانبه، كلما انكشف لنا أكثر جوانب الأصالة والتميز فيه.

فالزهد والتصوف أثران للقرآن الكريم، والحديث الشريف، ولحياة رسول الله صلى الله عليه وسلم الشخصية، ومع بداهة ذلك فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين يأخذون في الجدل حول مصدر الزهد والتصوف في الإسلام، وفي حميا الجدل تتناسى الحقائق الثابتة وهي أن الزهد كان منذ ظهور الإسلام، وأن التصوف نشأ مع الإسلام، وأن التشريع وجد مع القرآن، وأن كل هذه المسائل كانت في القرآن الكريم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلاً حياً لتطبيقها، وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه<sup>(٤)</sup>.

((ونحن نعتقد أن القرآن الكريم أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصره آرائهم، ذلك لأن كتاب الله تعالى في العالم الإسلامي قاموس للنحاة واللغويين، ومشار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون، وقانون يرجع إليه المشرعون، وعقيدة يحتج بها المتكلمون... والقرآن الكريم لا يخاطب العقل وحده بل يناجي كذلك القلب، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن، وكم فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس... ونكتفى بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم، فمصطلحات الصوفية فضلاً عن نظرياتهم ترجع إلى أصل في كتاب الله... وعلى هذا يجب أن نبحت عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما نبحت عنها (يعنى لمن يحلو له ذلك) في الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية))<sup>(٥)</sup>.

ومن التناقض ما ذهب إليه بلاثيوس في محاولته لإثبات تأثر التصوف الإسلامي - خاصة عند ابن عربي - بالتصوف المسيحي، رغم إقراره بأن لا يوجد عن التصوف كتب مستقلة في المسيحية قبل القرن السادس عشر، بينما نرى على العكس من ذلك - على حد تعبير بلاثيوس نفسه - أنه انتظم علما في الإسلام من القرن الثاني حتى الرابع الهجري (الثامن

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ١١١).

(٢) راجع للتوسع: أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي - الطريق والرجال، (ص ١٢، ٣٣).

(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٢٢١).

(٤) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ١٩٠) باختصار.

(٥) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٥٩ - ٦٠) باختصار وزيادة.



إلى الحادى عشر الميلادى<sup>(١)</sup>، فإذا كان التصوف فى المسيحية لم يتجاوز حد الرهينة (= الأخلاق العملية) حتى القرن السادس عشر الميلادى، بينما كانت حركته فى الإسلام - رغم تأخر مجيء الإسلام عدة قرون عن المسيحية - أكثر تطورا ونضجا وسبقا فى التنظير الفكرى، فإن المنطقى أن يؤثر الأنضج والأكثر تطورا وتنظيرا وتأليفا فيما هو بالعكس، والتقدم الزمانى غير مؤثر بإطلاق طالما لم يصاحبه حركة علمية تنظيرية كافية، ونرى أنه لا يمكن لبعض حكايات متناثرة فى بطون كتب التاريخ والتصوف عن لقاءات عابرة وغير مقصودة بين صوفية الإسلام أثناء سياحاتهم وبين بعض رهبان المسيحية أن تكون أساسا لتكوين مذاهب صوفية متكاملة وثرية ومتعددة بالصورة التى نراه فى التصوف الإسلامى، وانعكست على مؤلفاته، وتأخر ظهوره نظيره فى التصوف المسيحى لعدة القرون. ولهذا ربما كان من الأجدى أن يبحث عن تأثير التصوف الإسلامى على التصوف المسيحى لا العكس.

ولهذا نوافق الشيخ مصطفى عبد الرازق على رأيه فى أن التصوف الإسلامى نشأ معبرا عن المثل الدينى الأعلى، وظل فى أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل، مخالفا ما عليه العامة، مخالفا القراء والفقهاء وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين متعرضا لعداواتهم واضطهاداتهم من غير أن تخرجه العداوات والاضطهادات عن حدود الحب والتسامح، فالتصوف كان وحده من بين معتك المذاهب تسامحا صرفا وسلاما فى كل ما مر به من الأدوار<sup>(٢)</sup>.

ويجب إذا أردنا أن نكون رأيا فى مصدر التصوف الإسلامى أن نتجنب الوقوع فى الخطأ الناشئ من النظر إلى التصوف على أنه فى جملته وتفصيله مذهب دينى أو فلسفى له حدوده التى تجعل منه شيئا مصطبغا بصيغة معينة، أو متأثرا بعامل من العوامل الأجنبية دينية كانت أو فلسفية، وإنما ينبغى أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرقات التى تصطنع فى رياضة النفس وكشف الحقيقة، وتجلى أنوارها فى أعماق النفوس، أما فيما يتعلق به من حيث هو مذاهب روحية فى كشف الحقائق وتفسير الوجود، فذلك ما لا يمكن - فى رأى الدكتور حلمى - أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية إليه خاصة فى العصور المتأخرة<sup>(٣)</sup>.

ويرى ماسينيون أن الشقة بينه وبين استكمال دراسة مصادر التصوف الإسلامى ما زالت بعيدة، وقد حار علماء الإسلاميات الأول فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين مذهب الوحدة ومذهب أهل السنة الصحيح، فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل فى الإسلام، وقد بين نيكولسون أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوف المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وما حل بالأفراد من نوازل، على أنه إذا كانت مادة التصوف الإسلامية عربية خالصة، فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التى أدخلت عليه ونمت فى كنفه<sup>(٤)</sup>.

ولكن هذه الشقة البعيدة فى دراسة مصادر التصوف قد هان أمرها فى العقود الأخيرة مع ما نشر من نصوص كثيرة عن التصوف الإسلامى فى شتى أدواره، والتى يظهر من خلالها مدى أصالة هذا التصوف.

والمتمامل فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية - كما يقول الدكتور حلمى - يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته،

(١) أسين بلاتوس، ابن عربى - حياته ومذهبه، (ص ١١١).

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٨١ - ٨٢).

(٣) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٧٨ - ٧٩).

(٤) ماسينيون، التصوف، (ص ٤٧ - ٤٨).

وبأذواقه ومواجهته وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب، وما كشف لهم من الحقائق هو المرآة الصادقة التي تنعكس على صفحاتها الصور المختلفة التي اتخذتها هذه الحياة الروحية في مختلف العصور الإسلامية، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن دراسة التصوف الإسلامي دراسة تحليلية تاريخية هي التي تعيننا على معرفة الحياة الروحية في الإسلام، واستكناه أسرارها، وكشف العناصر التي تتألف منها، والعوامل الإسلامية والأجنبية التي اعانت على نشأتها وتطورها، والدعائم النظرية والعملية التي أقيمت عليها، والمنافع الميتافيزيقية والأخلاقية التي نزعنا إليها، فمما لا شك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الديني والعقلي والشعوري للإسلام، وخضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلامية لعوامل النشوء والارتقاء، ولمقتضيات السمو والانحطاط، مما كان له أثره في جعله أولاً طريقة للعبادة وتهذيب النفس، يقصد بها التقرب من الله، ومما كان له ثمرته بعد ذلك في جعله علماً له موضوعه ومنهجه وغايته، وله ما يميزه في هذا كله عن غيره من العلوم بصفة عامة، وعن العلوم الدينية الأخرى بصفة خاصة، وعن علم الفقه بصفة أخص<sup>(١)</sup>.

على أن مسألة المصدر الأول الذي استقيت منه الحياة الروحية الإسلامية أو المصادر المختلفة التي استمدت منها كانت وما زالت موضعاً للبحث، ومثاراً للخلاف في الرأي، ففريق يذهب إلى أن ذلك المصدر الأول إسلامي بحت، وأجناس شتى من العلماء والباحثين يرون أنه فارسي أو هندي أو مسيحي أو يوناني أو هو مزاج من هذا كله<sup>(٢)</sup>، ويقول الدكتور حلمي بعد أن يعرض بشيء من التفصيل لهذه الآراء: ((هذا هو مجمل الملحوظات والآراء التي يقدمها من ذكرنا من العلماء، وهي ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية، وبعضها الآخر ما يزال في حاجة إلى مزيد من التحقيق، ولكن ليس من بينها على أي حال ما يقوم دليلاً قاطعاً على أن نشأة التصوف الإسلامي فضلاً عن نشأة الزهد ترجع أحدهما أو كليهما إلى مصدر هندي، ولعل كل ما هنالك من طرافة في هذه الملحوظات والآراء أنها تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعلمية في التصوف، وما يمكن أن يعد نظيراً لها أو شبيهاً بها في بعض المذاهب البراهمية والبوذية... وليس من شأن هذا التقارب أن ينفي ما سبق أن أثبتناه آنفاً وهو أن نشأة الحياة الروحية في الإسلام كانت إسلامية، وأن مصدر الزهد الذي جنح إليه الزهاد الأولون هو حياة النبي صلى الله عليه وسلم، كما أن منبع المصطلحات الصوفية والمذاهب التي أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة، وإلا فنحن لكي نثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي أو برهمي أو بوذي مضطرون إلى أن نثبت أولاً أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية في الزهد والفقر والتفكير كانت شائعة في تلك البيئة العربية التي نشأ فيها محمد، سواء قبل الإسلام أو بعده، تلك لعمرى مسألة ما زال يعوزها الدليل المادي الذي لا شبهة فيه، ولا غبار عليه، وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة قبل أن يؤلف البيروني كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقولة) في الربع الأول من القرن الخامس للهجرة، أي في وقت متأخر عن الوقت الذي كان قد بدأ يتحنث فيه النبي صلى الله عليه وسلم، ويتقشف أصحابه، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد، بل وعن الوقت الذي بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظري وعملي له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته، يعرف تارة باسم علم التصوف، وتارة باسم علم الباطن... والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة، غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية، في حين أن بعضها الآخر اصطبغ بصبغة فارسية أو نصرانية أو

(١) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ١٠ - ١١).

(٢) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ٣٣)، وقد تناول هذه الآراء بالتفصيل: (ص ٣٤ وما بعدها).

ويرى بعض الباحثين أنه من الخطأ ومما يتنافى مع البحث العلمي أن نقول إن مصادر التصوف الإسلامي كلها أجنبية، أو أن نسعى من جهة أخرى إلى القول بأن التصوف الإسلامي نشأ نشأة إسلامية خالصة، ولم يفد من العناصر الأجنبية، فكلتا النظريتين بعيدة عن الواقع وعن الروح العلمية، لقد أفاد الصوفية من القرآن الكريم والأحاديث النبوية وسيرة الصحابة والتابعين، كما أفادوا من طبيعة الجزيرة العربية المتمثلة في النقشف والزهد والحرمان والترحال، كما وجدت العوامل الخارجية في نفر من المسلمين استعدادا طيبا نحو الاتجاه الصوفي فررعت فيه بذورها، فالتصوف الإسلامي أفاد من العاملين معا، ولا نستطيع أن نقلل من شأن عامل منهما على حساب الآخر، ولكن يبقى دائما أنه إسلامي الأصل والنشأة والمصدر<sup>(٢)</sup>. وإن كنا لا ننكر ما يوجد من أوجه شبه بين حياة الزهد وبعض تعاليم الصوفية وبين الأفكار والفلسفة الفارسية، أو حياة رهبان النصارى وبعض ما أثر عن السيد المسيح عليه السلام، فالتصوف ابن شرعى للإنسان فأينما وجد الإنسان وجد التصوف وبسبب كونه ظاهرة عالمية نجد ثمة أوجه شبه كبرى بين أقوال وسلوك الصوفية في كل العصور، ولهذا فإننا لا نستطيع - كما يقول الدكتور حلمي - أن نتخذ من أوجه الشبه هذه دليلا على أن مصدر الحياة الروحية في الإسلام في جملتها وتفصيلها فارسي أو نصراني، وليس بصحيح أن نجعل منه أساسا يبنى عليه القول بأن زهد الزهاد وتصوف الصوفية من المسلمين هي أشياء اقتبسها المسلمون من الفرس أو النصارى<sup>(٣)</sup>، وأما ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد في الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية، فذلك ما لا سبيل إلى موافقتهم عليه، لا سيما أن من آيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدرا إسلاميا صريحا<sup>(٤)</sup>.

ونحن نرى مع شيوخ الصوفية المتقدمين أنفسهم ومن وافقهم من المعاصرين كالشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور محمد مصطفى حلمي وغيرهما من العلماء والباحثين أن الصواب مع الرأي الأول أن مصدره الأول إسلامي بحت، وإن لم يخل بعد ذلك وفي أطواره المختلفة من تشابه مع الثقافات الأخرى، أو تأثر بشيء من العوامل الخارجية التي سرعان ما تم تطويعها وتأويلها وتأويلا إسلاميا بحتا، بحيث أضحى من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الإسلامية وبين غير الإسلامية<sup>(٥)</sup>.

ولا بد للحكم على التصوف الإسلامي من قراءة منهجية للتراث الإسلامي تقوم على قراءته في ضوء الحقائق والمسلمات التاريخية، ودون أنساق فكرية سابقة، ومن خلال ضوابط منهجية في القراءة تقوم على ضرورة تجاوز نقاط

(١) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ٤٦-٤٧، ٤٩).

(٢) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي - الطريق والرجال، (ص ١٣) باختصار. ولمزيد من التوسع حول مصادر التصوف الإسلامي، انظر: المصدر السابق، حيث خصص الفصل الثاني للحديث عن مصادر التصوف الإسلامي، (ص ٥٧ - ٩٧). وإلى هذا النحو ذهب أيضا الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه (في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه)، (١/٥٨ - ٦٠). وكان للدكتور محمد مصطفى حلمي حديث طويل عن مصادر التصوف في بحثه القيم (علم التصوف)، حيث رصد كل الأقوال التي قيلت بشأن مصادر التصوف الإسلامي والتي بلغت (١٣) مصدرا، كالمصدر الغنوصي والهندي والفارسي... إلخ، وناقش كل هذه الآراء لينتهي باتفاقه مع من يرى إسلامية التصوف الإسلامي، (ص ١٦٣ - ٢٤٧). ويتفق معهم في إسلامية مصدر التصوف الإسلامي: أ/د محمد ضياء الدين الكردى، نشأة التصوف الإسلامي، (ص ٦٣ - ٨٠). وكذلك أ/د حسن الشافعي، وأ/د أبو اليزيد العجمي، في كتابيهما الضافي ((في التصوف الإسلامي))، (ص ١٣ - ٢١).

(٣) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ٥٣، ٥٦ - ٥٧)، أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي - الطريق والرجال، (ص ١١) بتصرف واختصار وإضافة.

(٤) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ٦٠).

(٥) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، (ص ٦١).

الخلاف الشكلي، والعناية بالمضمون، والتجرد والاستقلال الفكري والنفرة بين أقوال الصوفية وروايات المؤرخين عنهم وتحديد المصطلحات الصوفية بدقة، ومراعاة طبيعة التصوف كتجربة ذوقية، والحكم على الصوفية في ضوء أحوالهم، وملاحظة النقد الصوفي لغلطات المنتسبين إلى التصوف<sup>(١)</sup>، ومن خلال هذه القراءة المنهجية يمكننا الحكم الصادق على التراث الصوفي ومدى أصالته، والتي نرجو أن يساعد البحث عن مناهج التصنيف في التصوف عن جلاءها، والكشف عنها.

ومن أوجه التشابه القوية مع الثقافات الأخرى، نظرية المعرفة عند الصوفية والتي تعتمد على الوجد والذوق والمشاهدة الباطنة، وهي في ذلك تتشابه مع مذهب الأفلاطونية المحدثة التي ترى أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، وإنما هي تدرك بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس من ناحية، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى، وهذا بعينه - على ما يرى الدكتور حلمي - ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل، بل هي تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه، وفنى عما سوى ربه، واستغرق في الذات الإلهية...<sup>(٢)</sup>.

وإن كنا نرى أن هناك فرقا واسعا بين المعرفة على مذهب الأفلاطونية المحدثة، والمعرفة على مذهب الصوفية، فمع الاتفاق في أن أساس المعرفة فيهما الوجد والذوق الباطني، لكن يشترط الصوفية الإسلام والشهادتين، وأن يكون هذا الوجد والذوق على ميزان الكتاب والسنة، فلا يقبل منه شيء خالفهما، ويكون الالتزام بأداب الشرع هو الطريق لتخليية الباطن من الرذائل، وذكر الله تعالى بحسب الشرع أيضا هو الطريق لتحلية ذلك الباطن وهكذا، فطريق التصوف غرضه معرفة الله تعالى، أما المعرفة على مذهب الأفلاطونية المحدثة فلا يشترط فيها شيء من ذلك، وتنتهي عند الفلاسفة إلى حكمة الإشراف في صورته عند السهروردي وملا صدرا من الحكماء الإشرافيين، الذين ليسوا بصوفية أصلا.

ولهذا فإن الفرق بين المعرفة الصوفية والمعرفة الأفلاطونية المحدثة، هو كالفرق بين الإيمان والإسلام والإحسان وما يقابلها، إذا يشترط في المعرفة الصوفية هذه الثلاثة بخلاف الثانية. ومما يؤكد هذا الفرق ما ذهب إليه بعض كبار الباحثين من محاولة استخراج منطق التصوف الإسلامي، وهذه المحاولة الفريدة يتجلى من خلالها الفرق بين التصوف الإسلامي وبين غيره من المذاهب غير الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

فالتصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعا يصح أن ينتهي عند المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي إليها عند المعتنقين لدين آخر، وذلك لأن وسائل التصفية وطرق التهذيب التي يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة هي الأخرى، فإذا كان ذلك كذلك - كما يقول الدكتور حلمي - وكانت النفس الإنسانية هي هي النفس الإنسانية في كل زمان ومكان، فما الذي يمنع إذن من أن يكون التصوف الذي ظهر في الإسلام هو هو بعيني التصوف الذي أخذ صوراً متعددة في الديانات الهندية والفارسية والنصرانية، وفي الفلسفة اليونانية، والحق أن الأستاذ نيكلسون مصيب كل الإصابة إذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين لا يعني أن إحداها قد تولدت من

(١) انظر بخصوص القراءة المنهجية للتراث الصوفي: أ/د حسن الشافعي، وأ/د أبو يزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، (ص ١٦٥ - ٢١٣).

(٢) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ٦٨ - ٧٠).

(٣) انظر بخصوص ذلك: أ/د عبد الحليم محمود، مقدمته لتحقيق كتاب المنقذ من الضلال، والتي ترجم لها بعنوان (مقدمة في منطق التصوف)، (٧-٨٠)، وهي من حيث الحجم تتجاوز حجم النص المحقق نفسه.

الأخرى، بل هو يعنى أن كليهما قد تكونان نتيجتين لسبب واحد<sup>(١)</sup>.

إن التصوف الإسلامى ما هو إلا تذوق حقائق الإسلام، ولا شىء فى التصوف الصحيح يخرج عن سياق الشريعة الإسلامية، ولا يسع الصوفى مهما كانت مرتبته الروحية أن يسقط قاعدة شرعية وإلا صار زنديقا، ولا يمكن أن تتعارض الحقائق الصوفية مع صريح الكتاب والسنة<sup>(٢)</sup>.

ومع هذا لا نفى ولا نكر وجود ثمة سمات عامة للتصوف بما أنه مشترك إنسانى بين أصحاب الحضارات والثقافات، فمن السمات العامة للصوفية: التمييز بين الله الذى هو وحده الحق، وبين ما عداه التى هى أغيار وسوى، وأن المعرفة الصوفية مصدرها الوجدان، وأن التصوف يرمى إلى السمو الخلقى الذى يريد الحق لذاته لا لشىء سواه، وأن التجربة الصوفية هى تجربة ذاتية وليست تجربة عامة، والحقيقة الصوفية هى حقيقة ذاتية ذوقية، وليست معرفة عامة ولا موضوعية، كما أن هذه الحقيقة الصوفية لا يمكن البرهنة عليها بالحس ولا بالعقل، وأقصى ما يمكن أن يعبر عنها بالرمز والإشارة<sup>(٣)</sup>.

وختاما فإننا نؤكد على أنه مهما كان اشتراك فليس بالضرورة يكون نتيجة عن التأثر والتقليد، بل يكون نتيجة عن وجود سمات عامة للطريق الصوفى عامة، ثم يمتاز كل طريق منها بحسب القيود والإضافات اللازمة له، وبحسب خصوصية التجربة الصوفية لكل، فبقدر ما نجد من سمات مشتركة بين التصوف الإسلامى وغيره - نتيجة السمات العامة للطريق الصوفى - بقدر ما سنجد من سمات متميزة ومستقلة وغير متكررة ناتجة عن خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية، وهو ما سنعرض لها بحديث خاص.

### ج- منهج التصنيف فى التصوف الإسلامى وتأثره بعلاقة الظاهر بالباطن: ومن المشهور تأكيد أكابر

الصوفية على أن علمهم مبنى على الكتاب والسنة، وأنهم يلتمسون دائما منهما ما يشيدون به أحوالهم وسلوكهم، وكلام أمثال الجنيد والقشيري وغيرهما مشهور فى هذا الصدد، ومن هنا فلا بد أن نتوقع تأثرا واضحا فى منهج التصنيف بعلم الظاهر من الفقه والعقيدة على التصنيف فى التصوف الإسلامى، وربما كان كتاب ((إحياء علوم الدين)) مثلا واضحا على هذا التأثر.

وبعبارة أخرى - على حد تعبير الدكتور محمد مصطفى حلمى - فإن علوم الوراثة (الصوفية) مستخرجة من علوم الدراسة (الفقه وغيره من العلوم النقلية والعقلية)... فلو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية، وهذا يعنى بعبارة أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم فى المرتبة الأولى من مراتب العلم، وهى مرتبة علم اليقين الذى يعطيه الدليل بتصور الأمور على ما هى عليه، وامتازت عليها بمرتبتيين آخرين: أحدهما مرتبة عين اليقين، وهو ما تعطيه المشاهدة والكشف، والأخرى مرتبة حق اليقين وهو فناء العبد فى الحق تعالى، والبقاء به علما وشهودا وحالاً<sup>(٤)</sup>، وبناء عليه يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن وطريق من طرق العبادات يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه، وقد انطوى من ناحية أخرى على البحث عن المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية وطريق الوصول إليهما، ويقابل من هذه الناحية طريق أصحاب النظر من المتكلمين<sup>(٥)</sup>.

(١) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٧٦ - ٧٧).

(٢) يوسف زيدان (الدكتور)، الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر، (ص ١١).

(٣) لمزيد من التوسع عن السمات العامة للتصوف، انظر: أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٣٣ - ٤٢).

(٤) وللإستزادة بخصوص الفناء وأهميته فى التصوف الإسلامى كنظرية محورية تدور حولها الكثير من نظرياته الأخرى، راجع: أ/د إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، حال الفناء فى التصوف الإسلامى. - عبد البارى محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى - دراسة مقارنة.

(٥) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١١٩ - ١٢٠).

وهنا يجب على المصنّف في التصوف الإسلامي أن يتوخى منهج التصنيف من خلال هذه العلاقات الواضحة والعميقة في الوقت نفسه بين علم التصوف وغيره من علوم الإسلام بداية من مراتب الاستدلال وما تعطيه الأدلة الشرعية من علم اليقين، وتدرجا في مراتب ذلك.

فالتصوف الإسلامي ليس تجربة روحية مطلقة، كما أن الفلسفة الإسلامية ككل ليست رحلة عقلية حرة، بل الجميع مقيد بأدلة الإسلام وأصوله وقواعده.

د - خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية: الإسلام وإن لم يتدع التصوف إلا أن للصوفية المسلمين تناولهم الخاص لقضاياه<sup>(١)</sup>، على أن التصوف السنّي بدأ من الكتاب والسنة وانتهى إليهما<sup>(٢)</sup>.

إن أهم عنصر في منهج الصوفية هو: التجربة الصوفية الخاصة، التي لها تجلياتها على مصنّفاتهم، خاصة ذوى التجارب العميقة منهم، وسنجد أثرا مباشرا لتلك التجربة في مؤلفات أمثال النفرى، والحكيم الترمذى، وابن عربى، والشعرانى.

والكمال هو غاية التصوف بمعناه الواسع، ولكن كل نمط من أنماط التصوف يعالج فكرة الكمال معالجة خاصة، فالتصوف الهندى يرى ذلك فى الوصول لحال النرفانا، والتصوف المسيحى يرى الكمال الصوفى فى الاتحاد بالمسيح. وأما نظرية الإنسان الكامل فقد كانت المعالجة الإسلامية لتلك الفكرة<sup>(٣)</sup>.

ونرى - مع الدكتور زيدان - أن التصوف ضرورة لأنه منتهى السعى الصادق فى كل الدروب، وما من خطى تحث بلوغ الحقائق إلا وكان التصوف غايتها ومنتهائها، ولهذا نجد ابن سينا وهو الطبيب المتفلسف ينتهى بسيره العقلى الجارف إلى شاطئ التصوف، ونجد الغزالي وهو الفقيه الأشعري يخرج من متاهاته الفكرية بالعكوف تحت ظلال التصوف، ونجد ابن خلدون المؤرخ الاجتماعى يخلص من مقدمته الشهيرة ومن كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ليكتب شفاء السائل فى التصوف، بل ويذهب الدكتور زيدان إلى أن ابن تيمية نفسه كان سينتهى - لو طال به الأجل سنوات - إلى التصوف<sup>(٤)</sup>، ولا يقدح فى هذه الاستشهادات أن التصوف كان فى وقت ما هو حلية العصر التي يحب العلماء أن يتزينوا بها أخريات حياتهم<sup>(٥)</sup>. ومن جهة أخرى فإن خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية المبنية على أسس الشريعة الإسلامية، والمعتمدة على الكتاب والسنة ابتداء فى انطلاقتها، وانتهاء فى رجوعها إليهما عارضة ما صادفته من كشوف وأذواق وفتوحات أثناء تحليلها فى فضاء التجربة الروحية.

فكما أن الفلسفة الإسلامية ليست عقلية بإطلاق كما يفترضه الموقف الفلسفى العام، فكذلك التصوف الإسلامى ليس ذوقيا بإطلاق كما يوهمه الانطلاق الذوقى الجارف، بل هما - الفلسفة والتصوف - مقيدان بقيد الشريعة حتى يستحقان الوصف

(١) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجبلى وكبار الصوفية، (ص ١٥٧).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى، (١/٥٣).

(٣) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجبلى وكبار الصوفية، (ص ١٥٧).

(٤) يمكن القول بأن الإمام ابن تيمية بالفعل انتهى إلى التصوف، وأن انتقاداته الكثيرة والمشهورة إنما هى لممارسات كثير من المنتسبين إلى التصوف، وليس إلى التصوف نفسه، وقد اعتنى بعض الباحثين بتوضيح الموقف الأصيل والحقيقى لابن تيمية من التصوف، راجع مثلا: ابن تيمية (شيخ الإسلام): أهل الصفة وأحوالهم، وهى فى الأصل رسالة ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى، ونشرت مستقلة بدراسة وتحقيق مجدى فضحى السيد، مصر، طنطا: دار الصحابة للتراث، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م. وفقه التصوف لشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية، تهذيب وتعليق الشيخ زهير شفيق الكبى، بيروت: دار الفكر العربى، ط ١، ١٩٩٣. وموقف أئمة الحركة السلفية من التصوف، لعبد الحفيظ بن ملك المكي، (ص ١٧٧-٢٥٢).

(٥) يوسف زيدان (الدكتور)، الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر، (ص ٩ - ١٠).

بكونهما إسلاميين، هذا الوصف الذى هو قيد لازم بقدر ما هو وصف كاشف عن حقيقتهما التى ينبغى أن يكونا عليها. هذه التجربة الخاصة أضفت على السالكين من خلالها سمات عامة مشتركة يمكن تلمسها من خلال تجاربهم الدوقية المتنوعة، فالطريق الصوفى، واشتراكه فى كثير من مراحل ومقاماته هو السبب فى شىء من الاتفاق، بينما تمايز التجربة الذاتية لكل صوفى يكون السبب فى شىء من الاختلاف.

هـ- التصوف بين ذاتية التجربة وموضوعية التصنيف: يعترف القوم بأن التجربة الصوفية هى تجربة ذاتية<sup>(١)</sup> ولذلك يصرحون بأن الطريق إلى الله بعدد الأنفاس، أى أن تجربة كل سالك تختلف عن تجربة الآخرين بحسب استعداده وقابليته، وبحسب ما هو بحاجة إلى علاجه من أمراض النفس، وما هو بحاجة إلى اكتسابه من أخلاقها الفاضلة. إذن فقيم يصنف الصوفية، هل يصنفون فى جمع تجاربهم الذاتية فحسب وعرضها على الآخرين لعلهم يجدون فيها ما يفيدهم. وكيف تحولوا من هذا الذاتى فى التجربة إلى الموضوعى فى العلم، بحيث صار كلامهم فى التصوف - رغم ذاتية التجربة - علما من العلوم له مناهجه ومسائله وموضوعه.

والسؤال الذى يمكن طرحه فى ضوء المناهج: هل المنهج الصوفى هو منهج ذاتى؟

إن المنهج الذاتى هو منهج يقوم على تفسير الظواهر فى ضوء المشاعر والميول الداخلية<sup>(٢)</sup>.

لكن رغم أن التجربة الصوفية هى تجربة ذاتية إلا أنها ليست ذاتية مطلقا عند المحققين من الصوفية كما أنه يمكن - بصورة ما - تكرارها عن طريق خوض ذات التجربة وإن كانت التجليات الإلهية لا تتكرر، ولهذا يتفق القوم على وجود مقامات وأحوال متفق عليها بينهما. وإنما قلنا: إنها ليست ذاتية مطلقا عند المحققين لقيامها فى الأساس على ميزان الشريعة والكتاب والسنة.

ومتى كانت مطلقا لا تسمى بتجربة صوفية إسلامية، ونعتقد أن كثيرا من الشطح والتجاوز الذى وقع فى التجارب الصوفية أتى من هذا الباب، وهو خوض التجربة الصوفية بذاتية مطلقة دون تقيد بميزان الشرع<sup>(٣)</sup>. ومن المهم ملاحظة أن التصوف فى ذاتية تجربته يلتقى مع الفلسفة فى ذاتية التجربة الفلسفية أيضا، وقد سبق الحديث عن ذلك عند الكلام عن الفلسفة.

و- اللغة أحد إشكاليات علم التصوف: إن لغة العقل تعجز أحيانا عن التعبير فى دقة عما يقع بالقلب، وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية<sup>(٤)</sup>، ومن هنا تصير اللغة أحد الإشكاليات الأساسية لعلم التصوف، فالمعارف الإلهية لم توضع بإزائها الألفاظ بل اقتصر الوضع بإزاء الممكنات. وأيضا: لا يمكن الإشارة إليها بطريق الكناية والاستعارة فغاية حال من أراد التعبير عن الأسرار الإلهية التعبير عنها بما يماثلها من جهة من الجهات وإن كان مخالفا له حقيقة ومن سائر الجهات فالتعبير عن الأسرار الإلهية وإن كان تقريبا إلى الأذهان من جهة، فهو

(١) انظر تعريف الذاتى والذاتية: المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٨٧).

(٢) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ١٩٥).

(٣) للاستزادة بخصوص الشطح عند الصوفية راجع: الشعرانى، الفتح فى تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح. - عبد الرحمن بدوى، شطحات الصوفية، (الجزء الأول - أبو يزيد البسطامى)، (ص ٧ - ٤٨)، وقد قدم / بدوى بعد دراسته تلك للشطح نصا محققا (النور من كلمات أبى طيفور)، وهو نص نشره لأول مرة فى مناقب وشطحات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السلجوقى، (٤٩ - ١٨٧)، ثم أرفدها برسالة لعبد الغنى النابلسى فى حكم الشطح، وقد ضمنها النابلسى حاصل رسالة للكورانى سماها (المسلك الجلى فى حكم شطح الولى)، ثم ختم الكتاب بملحق نصوص غير منشورة عن البسطامى.

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٣٣/١).

تبعيد عنها من وجوه كثيرة، وإنما الغرض من التصنيف للتذكير لمن يعرف تلك الأسرار، لأنه يعرف العلاقة في إطلاق اللفظ عليها وكذا التنبيه على من لا يعرفها أن لنا علما يجعل عن الأذهان فهمه حتى يرغب في تحصيله. ولهذا فعلينا القطع بأنهم ما أضمروا الكلمات المخالفة للشرع، بل غرضهم عدم إمكان التعبير وخوف مقايسة السامعين الأحوال الإلهية بأحوال الممكنات<sup>(١)</sup>.

ولهذا فالصوفية في تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها وجعلوا منها رموزا وإشارات يسترون وراءها حقائقهم ضنا بها على من ليس منهم، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه، وكانت ثمرة ذلك - كما يقول الدكتور حلمي - طائفة من المذاهب الصوفية التي عبر عنا أصحابها تعبيرات يخيل إلينا معها أننا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحي، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية: الأزلية، الحقيقة، حقيقة الحقائق، الكلمة، العلة، الفيض، الوحدة والكثرة، وغير ذلك من اصطلاحات فلسفية استمدتها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة، ونجدها منبثة هنا وهناك في كلامهم الذوقي عن الذات الإلهية والحقيقة المحمدية والمعرفة، والعالم وعلاقته بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة<sup>(٢)</sup>.

وإن كنا نؤكد على ما سبق أن قدمناه أن لا يغض من الأصالة الاشتراك في نفس الأسئلة والاصطلاحات، حيث الأهم والمحك الأساسي للأصالة في الأجوبة أو المعاني الاصطلاحية، أو المحمول الذي يحمل عليه المعنى الاصطلاحى، وهو ما نظن أن الفلاسفة المسلمين من المتكلمين والصوفية قد قدموا فيها إجاباتهم الخاصة بهم.

والمتمأل في لغة الصوفية يدرك أن الوجدان - الذى هو أساس المعرفة الصوفية - هو سبب إشكال التعبير عنه، لغموضه وتفاوته من تجربة إلى أخرى، فغالبا لغة الصوفية الخاصة بهم تعبر عن وجدانيات، لكنها أيضا ليست متحدة الدلالة في التعبير عن التجارب الصوفية المختلفة، ومن هنا تبرز إشكاليات اللغة أو الاصطلاح الصوفى، ولا شك أن اختلاف الاصطلاح ظاهرة موجودة في كل العلوم، إلا أن هذه الظاهرة هي أقوى ما تكون في مجال التصوف، فالحب والقلق والشوق والسكر والوله والعشق والقبض والبسط والخوف والحرمان والمناجاة والهيام... ((كلها ألفاظ وجدانية تكتظ بها كتابات الصوفية، ويصعب على المرء أن يجد كتابا لواحد من الصوفية يخلو من هذه اللغة الرمزية، لأن هذه اللغة تعد الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الصوفى من خلالها وبها أن يتجاوز آفاق العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وبها وحدها يستطيع أن يعبر عن تجربته الحية الفريدة، صحيح أن الحب ظاهرة عامة، حيث إن كل منا يخوض تجربة حب، لكن من الصحيح أيضا أن نعبر عن حالة حبا بطرق متباينة، كما أن تجربة الحب ذاتها تختلف بالتأكيد من محب إلى آخر))<sup>(٣)</sup>.

لقد كانت مشكلة اللغة الخاصة أحد الجوانب المهمة التي درسها الصوفية قديما وحديثا، وألقوا جانبا من عنايتهم إلى فحصها، وخصصوا لها إما أبوابا مستقلة من مصنفاتهم<sup>(٤)</sup> وإما مصنّفات خاصة تعنى بلغة التصوف<sup>(٥)</sup>، كما أثارت اهتمام

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/ ٤٧).

(٢) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ٧٠ - ٧١).

(٣) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى - الطريق والرجال، (ص ١٠ - ١١).

(٤) انظر مثلا: - الطوسى، اللمع، كتاب البيان عن المشكلات، (ص ٣٣٣ - ٣٧٤)، وكتاب تفسير الشطحيات (٣٧٥ - ٤٣٦). - الخركوشى، تهذيب الأسرار، باب في ذكر الألفاظ المتداولة فيما بين الصوفية مما له أصل في الكتاب والسنة (ص ٤٣٤ - ٤٣٩). - القشيري، الرسالة، الباب الرابع في تفسير الألفاظ التي تدور بين هذه الطائفة (ص ١٣٠ - ١٧٧). - الهجویری، كشف المحجوب، كشف الحجاب العاشرة في بيان منطقتهم



واللغة الخاصة التي نقصدها هنا تتخطى ظاهرة المصطلح، إلى ظواهر لغوية أخرى نجدها عند الصوفية، كالرمزية والإشارية والشطحيات... إلخ.

على أن هناك جانب من الصوفية تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة، واستمدوا بعض المصطلحات التي شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة، كالمعنى والمبنى، والجوهر والعرض، والوحدة والكثرة، والذات والصفة، والتجسيم والتجريد...<sup>(٣)</sup>.

### ز- تطور الصياغات وأثرها في تطور نظريات التصوف:

ربما طرحت بعض النظريات في بدايات التأليف في علم من العلوم، مما يؤدي إلى عدم تطور تلك النظرية بسبب كون العلم في بداياته، ولم تنضج صياغاته ولغته الخاصة بعد، مما يؤثر في القدرة على التعبير عن النظريات العميقة التي تحتاج إلى لغة تناسبها.

ومن أمثلة ذلك نظرية الإنسان الكامل، والتي تعد معالجة لآخر المقامات التي يمكن أن يبلغها الصوفي، وقد مرت هذه النظرية بأطوار الطرح الأولى والتكوين منذ عصر الحكيم الترمذى في أوائل القرن الرابع والتي طرحها في كتابه الشهير ختم الأولياء، حيث كانت اللغة الصوفية في هذا العصر لم تتأهل بعد لصياغة النظرية، كما لم تتضمن الأدوات اللازمة لبنائها، ثم أخذت هذه النظرية تتقدم شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى ابن عربي فدفح بها إلى الإمام دفعة كبيرة إما من خلال أعمال دارت حول ختم الأولياء للحكيم الترمذى، ويتمثل في كتابيه: الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم، شرح المسائل الروحانية في كتاب ختم الأولياء، أو في الفتوحات المكية<sup>(٤)</sup>، أو في بعض أعمال مستقلة كما سيأتي الحديث

وحدود ألفاظهم وحقائق معانيهم (٦١٣/٢ - ٦٣٧). - أبو الحسن الششتري، الرسالة الششترية بتلخيص ابن ليون التجيبي، العلم العاشر في الألفاظ الدائرية بينهم (ص ١٥٩-١٧٢). - الكمشخاڤونى، جامع الأصول في الأولياء، (ص ٥٤ - ٧٥).

كما أن المصطلح الصوفى استطاع أن يفرض نفسه على كل من كتب فى مصطلحات الفنون، كالجرجاني فى تعريفاته، والسيوطى والمنائوى والنهائوى فى كتبهم فى اصطلاحات العلوم.

(١) انظر مثلاً: - ابن عربى، اصطلاحات الصوفية، ضمن الرسائل (ط الهند، الرسالة رقم ٢٩). - القاشانى، وله عدة أعمال حول مصطلح القوم: ١- اصطلاحات الصوفية. ٢- شرح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال. ٣- لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام، وهو أكبرها إذ يقع فى مجلدين.

(٢) انظر مثلاً: - أ/د عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، الباب الثانى، التصوف والأدب (ص ٣٦ - ٤٥). - إدريس شاه، الصوفيون، والذى اهتم فيه اهتماماً خاصاً بلغة الصوفية، التى يحلو له أن يسميها باللغة السرية أو الباطنية، وقد عرض لتجارب سعدى الشيرازى وفريد الدين العطار وابن عربى والغزالي وعمر النخيام، وغيرهم من الصوفية شرقاً وغرباً. - أ/د إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، وقد طرح فيه منهجاً لدراسة دلالة المصطلح الصوفى، وقام بتطبيقه على (٢٥) مصطلحاً صوفياً. - أ/د حسن الفاتح قريب الله، المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية، وهى دراسة واسعة دقيقة وشيقة أيضاً فى هذا الموضوع تناول فيه الأسلوب الرمزي عند الصوفية عامة، والخمريات عندهم خاصة، كما تناول فى دراسة أخرى له بعنوان (الإنسان بين الماديات والروحيات) التراث الخمرى الرمزي وبعض أعلامه حيث قدم (٢٤) علماً. - أ/د سعاد الحكيم، وجهودها حول لغة ابن عربى ومصطلحه، وسيأتى الإشارة إليها بالتفصيل عند الحديث على منهج التصنيف عند ابن عربى. - د/ يوسف زيدان، المتواليات - دراسات فى التصوف، حيث قدم خلالها بعض دراسات حول الموضوع، فالفصل الأول (الحلاج ومحاولة تفجير اللغة)، والفصل الثانى (الفوتية: حلقة مجهولة فى تطور النثر الصوفى)، (ص ١٥ - ٥٠).

(٣) د/ إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٧١/٢).

(٤) ابن عربى، الفتوحات آخر الباب (٧٣) من الفصل الأول (٤٠/٢ ١٣٩). وكل هذه الأعمال إجابة عن (١٥٥) وصف ابن عربى الغرض منها بقوله: ((اعلم أن الدعوى لما استطل لسانها فى هذا الطريق من غير المحققين قديماً وحديثاً جرد الإمام صاحب الذوق التام محمد بن على الترمذى الحكيم مسائل تمحيص واختيار وعددها مائة وخمسة وخمسون سؤالاً، لا يعرف الجواب عنها إلا من علمها ذوقاً وشرباً، فإنها لا تنال بالنظر الفكرى ولا بضرورات العقول)).

عنه بالتفصيل عند تناول منهج التصنيف عند ابن عربي، ولتأخذ النظرية صورتها النهائية وبعد عدة قرون عند الجبلي<sup>(١)</sup>.

### ح- التصوف والعقلانية: مجاوزة العقلانية هي نزعة الإنسان إلى التسليم بعالم خفي لا يصل إليه العلم الحس ولا

العقل<sup>(٢)</sup>. ربما بدا هذا المعنى (مجاوزه العقلانية) موجودا في كثير من الممارسات الشعبية الصوفية.

لكن المتدبر في سلوك علماء القوم ومحققهم سيجد أنهم لا يحاولون ذلك، ولا يصطنعون لأنفسهم ذلك العالم الخفي، وتصنيفهم الكتب والمؤلفات في علومهم أدل دليل على ذلك فلم يخفوا عالمهم ولم يستروه، بل ضبطوه بقواعد وأصول ومناهج بحيث صار علما معقولا مثل سائر العلوم، كون القوم لهم اصطلاح خاص بهم لا ينافي ذلك، لأن كل العلوم لها اصطلاحاتها الخاصة بها التي لا يحسنها إلا أهلها، وتغلق على غير الواقف على معانيها.

وأقصى ما عندهم من كرامات إنما يدور في إطار خرق العادات فحسب، والعادات جائزة في العقل، فهم يدورون مع الجواز العقلي، دون أن يحاولوا خرق سياج العقل بتجاوز أحكام العقل الواجبة والمستحيلة والجائزة.

### ط- مناهج التصوف من حيث النظرية والعملية: مع تقسيم بعض العلماء العلوم إلى نظرية أو عملية<sup>(٣)</sup>، فإن

هذين الاتجاهين نراهما جميعا في علم التصوف، ويرى بعض الباحثين - ونتفق معهم في الرأي - أن هناك اتجاها عاما يسم صوفية المصريين جميعا بطابع خاص وهو العناية بالجانب العملي السلوكي للتصوف أكثر من العناية بالجانب النظري الفلسفي، وهذا يفسر عدم ظهور صوفية خائضين في المباحث النظرية الفلسفية بمصر كالحلاج أو السهروردي المقتول، أو ابن عربي والذي يذكر أنه نزل مصر فلم يجد لآرائه واتجاهاته الصوفية أي قبول أو تشجيع من مشايخ مصر، بل اتهم في عقيدته ورفع أمره للسلطان<sup>(٤)</sup>، أو مثل صدر الدين القونوي، وعفيف الدين التلمساني<sup>(٥)</sup>، وابن سبعين، ومن إليهم من الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة.

ولهذا سنجد هذه الصيغة العملية من خصائص تصوف الشاذلية: بداية من الشيخ أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة، فقد جمع ابن الصباغ أقواله في الفصل الرابع من كتابه درة الأسرار وتحفة الأبرار الذي ألفه في مناقب الشيخ أبي الحسن، وإذا كان التصنيف إنما هو لابن الصباغ وقد أجاد فيه فإن المادة العلمية للفصل الرابع إنما هي للشيخ أبي الحسن الشاذلي. والذي يعد من أعلى ما كتب في التصوف السلوكي العملي القائم على ذوق حقيقي متمسك بالشريعة المحمدية، ومعرفة عميقة بمشاكل السلوك، ومع هذا يأتي الكلام واضحا جليا في أسلوبه، بعيد الغور في معانيه ماسا بخفايا النفس البشرية بلطف، واضعا ما يراه مناسبا من علاج لمشكلاتها السلوكية.

ونجد هذا الجانب أيضا بوضوح عند ابن عطاء الله السكندري في عامة مصنّفاته تخدم هذا الجانب بداية من الحكم مروراً برسائله حول الذكر والخلوة والعزلة، وقد أصبح معمولا بما وضعه من قواعدها عند الصوفية عامة والشاذلية خاصة إلى يومنا هذا<sup>(٦)</sup>.

ومما يؤيد هذا الرأي أن الشيخ أبا الحسن الشاذلي لما قيل له: ((لم لا تضع الكتب في الدلالة على الله تعالى وعلوم

(١) راجع بخصوص ذلك: د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي وكبار الصوفية، (ص ١٥٨ - ١٧١).

(٢) المعجم الفلسفي (ص ١٧١).

(٣) صديق حسن خان، أبعاد العلوم (١/٥٤ - ٥٥).

(٤) راجع بخصوص ذلك: أسين بلايوس، ابن عربي، (ص ٦٤ - ٦٦).

(٥) وللاستزادة بخصوص عفيف الدين التلمساني، راجع: - يوسف زيدان (الدكتور)، المتواليات - دراسات في التصوف، الفصل الخامس (ص ١٢١ - ١٤٩).

(٦) أ/د أبو الوفا الفتازاني، ابن عطاء الله السكندري، (ص ٦٤، ٦٦).

القوم فقال رضى الله عنه: كنى أصحابي)). وكذلك الشيخ أبو العباس لم يضع فى هذا الشأن شيئاً. والسبب فى ذلك - كما يذكر ابن عطاء الله - أن علوم هذه الطائفة علوم التحقيق وهى لا يحتملها عقول عامة الخلق، يقول ابن عطاء الله: ((ولقد سمعت شيخنا أبا العباس رضى الله عنه يقول: جميع ما فى كتب القوم عبرات من سواحل التحقيق))<sup>(١)</sup>.

ليشير إلى أن عنايته الأكثر بالجانب العملى والتربوى والسلوكى أكثر من الجانب التنظيرى فضلاً عن الفلسفى. ويؤكد باحث آخر على هذا الرأى بأن طرق فلاسفة الصوفية كانت أكثر ميلاً للنظر منها إلى الذوق، وعلى النقيض منها كانت طرق الصوفية السنيين<sup>(٢)</sup>.

على أن هذا النهج العملى الذى امتاز به الصوفية فى مصر، أو الصوفية السنيين كما فى القول الآخر، يجد أسسه وأصوله عند متقدمى مشايخ القوم، وهو ما نراه عند الشيخ أبى القاسم القشبرى صاحب الرسالة والنحو الكبير والتجوير إلخ، فأحد خصائص مصنفاته هو العملية والانتقال من النظرى إلى العملى والميل إلى الجانب السلوكى<sup>(٣)</sup>. وسنجد أثر النظرة العملية على منهج تصنيف الغزالي فى الإحياء، والشعرانى فى تصنيف قواعد التصوف.

كما أن التنظير الواضح للناحية العملية عند الشيخ زروق فى منهج تصنيفه للقواعد، فرغم الصبغة الأصولية والعقلية التى صبغها بها قواعده، فإنه ينتصر دائماً وبطول كتابه للتصوف العملى السننى ضد ما يعرف بالتصوف الفلسفى. وهذا الرأى يؤكد على وجود منهجين فى التصوف:

- ١- منهج نظرى فلسفى يهتم بالجانب الفلسفى لنظريات التصوف، ويشمل هذا المنهج مصنفات من سبق ذكرهم.
- ٢- منهج عملى يهتم بجانب الرياضات والسلوك، وهو المنهج الغالب على الصوفية بمصر، ويدخل فى هذا المنهج مصنفات مثل ابن عطاء الله السكندرى، والشعرانى.

ى- آداب التصنيف فى التصوف: نظراً لما سبق من الطبيعة الخاصة للتصوف وتجربته، وعلاقاته باللغة والشريعة... إلى غير ذلك، فمن الطبيعى أن نجد للتصنيف فى التصوف بعض الآداب التى تخصه، ومن هذه الآداب التى ذكرها طاش كبرى زاده:

- ١- تجنب إسماع العوام المتشرعين عن كلمات الصوفية التى يعجزون عن تطبيقها بالشرع، فإن ذلك يؤدى إلى انحلال قيد الشرع عنهم، ولا يمكن لهم التطبيق بينه وبين الشرع، فيفتح عليهم باب الإلحاد والزندقة، كما يشاهد ذلك فى العوام المتتبعين لكلمات الفصوص وغيره، غير المستأهلين لتحقيقها وإتقانها.
- ٢- إرشاد العوام إلى علم العبادات الظاهرة وأن يملأ نفوسهم بالرغبة والرغبة.
- ٣- إن عرض للعوام شبهة عالجهما بكلام إقناعى وتقدير واضح عامى، ولا يفتح لهم باب الحقائق.
- ٤- الكتابة فى باب الحقائق والمعارف الإلهية لا بد أن يكون لذكى ثابت على قواعد الشرع، ومستعد لدرك الحقائق العقلية والأسرار الإلهية.

٥- كل ما قرع السمع من الغرائب فذره فى دائرة الإمكان ما لم يَزُدْ عنه قائم البرهان.

٦- كل ما يخالف الشرع من الكفر الصريح لا يصح التوقف فيه.

(١) لطائف المنن، لابن عطاء الله، (ص ٥).

(٢) د/ إبراهيم ياسين، حال الفناء، (ص ٣٦).

(٣) يأتى الحديث بالتفصيل عن منهج التصنيف فى التصوف عند القشبرى، انظر: هنا (ص ٥٥٤).

٧- التوقف يكون فيما يخالف ظاهره الشرع، للدليل القاطع على أن ذلك الظاهر ليس مراداً لهم<sup>(١)</sup>.

ك- تمييزه عن غيره من العلوم الفلسفية: ((علم التصوف يعتبر الأحكام الشرعية، نظرية كانت أو عملية من ناحية

آثارها في قلوب المتعبدين بها، فهو يعنى بجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحي والوجدان القلبي))<sup>(٢)</sup>.

بل يمضى طاش كبرى زاده إلى مدى أبعد من مجرد التمايز فيرى أن التصوف لا يخدم غيره من العلوم بل هي التي تخدمه، فيقول رحمه الله تعالى: ((أصل الأصول ومنتهى السؤل معرفة الله تعالى، التي هي غاية الغايات، وسبب الفوز والنجاة، ورئيس جميع السعادات، وهذا العلم حر لا يخدم غيره أصلاً بوجه من الوجوه، وما عداه خدم له والمطلوب الأهم مما عداه ما يتوسل به إليه))<sup>(٣)</sup>. من ثم فهذا التمييز لا بد أن يظهر أثره على مناهج التصنيف في التصوف، ولا بد أن يقدم الصوفية نتيجة لذلك مناهج وخططاً متميزة عما قدمه الفلاسفة والمتكلمين وهو ما حدث بالفعل، حيث نجد عند الصوفية تنوعاً فريداً في مناهج التصنيف الصوفية، تميزوا بها عن الفلاسفة المشائين والمتكلمين جميعاً.

ل- الفرق بين التصنيف الصوفي والتجربة الصوفية: التصوف في مجال الشرح والتفسير أو التعبير والتنظير

يكون قابلاً للمناقشة والحوار والتساؤل، لكنه في مجال التجربة أو العمل أو السلوك لا يقبل مناقشة ولا يحتمل جدلاً، فالجانب التعبيري أو النظري هو وحده مجال الأخذ والرد، وعدم فهم الفرق بين ذلك من أسباب اختلاط الأمر على كثير من الدارسين<sup>(٤)</sup>. ففي التصوف جوانب ثلاثة متميزة يمكن تناول التصوف منها: أولها الجانب العملي (الطريق). ثانيها: الجانب النفسي (التجربة). ثالثها: الجانب النظري (المذهب)<sup>(٥)</sup>.

م - خصائص منهج التصنيف عند الصوفية الأصلاء: من الممكن أن نقف على عدة خصائص مشتركة بين

الصوفية الأصلاء أمثال: القشيري، والهجویری، وأبي طالب المكي، وابن عربي في بعض رسائله، ونجم الدين كبرى، والشعراني، وغيرهم من هذه الخصائص:

- ١- الاعتصام بالكتاب والسنة.
- ٢- التلقائية.
- ٣- التضمينات القرآنية.
- ٤- ضرب الأمثال.
- ٥- الرمزية والإشارة.
- ٦- عدم التقييد بقاموس المصطلح الصوفي، وربما استخدام مصطلحات جديدة.
- ٧- استغلال التشابه اللفظي.
- ٨- الصور الخيالية.
- ٩- خصوصية التجربة الصوفية.
- ١٠- عمق الأسلوب، وسلاسة العبارة.
- ١١- وضوح الأفكار.
- ١٢- التحديد<sup>(٦)</sup>.

ن- بداية التصنيف في التصوف وعلاقته بنظرية المعرفة: لقد نشأ التصوف الإسلامي بالمعنى الاصطلاحي

في أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثاني الهجريين، وإن كان يرجع بجذوره الروحية إلى النبي صلى الله عليه وسلم

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/ ٤٥ - ٤٦).

(٢) راجع: أ/د الفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٥).

(٣) مفتاح السعادة، (١/ ٣٢).

(٤) أ/د محمد كمال جعفر، مقدمة تحقيق اصطلاحات الصوفية للكاشاني، (ص ٥ - ٦).

(٥) أ/د محمد كمال جعفر، مقدمة تحقيق اصطلاحات الصوفية للكاشاني، (ص ٥).

(٦) راجع بخصوص هذه الخصائص عند نجم الدين كبرى: د/ زيدان، مقدمة فوائح الجمال، (ص ١٠٩ - ١١٢).

وصحابه الكرام، ثم تطور التصوف بعد ذلك عدة تطورات<sup>(١)</sup>، ساهمت بشكل واضح في اتجاهات التصنيف في التصوف. وقد سار التصوف نفس المسيرة التي سارها غيره من العلوم، فإنه لما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل التصوف في طريقتهم، فمنهم من كتب في أحكام الورع ومحاسبة النفس... وكانت أحكامه إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتابة من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك<sup>(٢)</sup>.

وسنجد أن أوائل المتكلمين عن التصوف وأحواله ومقاماته واصطلاحاته - بعد طبقة الزهاد الأوائل - جماعة كثيرة في القرن الثالث يمكن القول بأنهم أوائل الصوفية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، والذين زحرت بهم كتب الطبقات والزهد والتصوف وحكت عنهم أقوالهم ومذاهبهم ومجاهداتهم، كما وصلت إلينا العديد من رسائل بعضهم ومصنّفاتهم، وإن كان التصنيف لم يغلب عليهم بعد، وعامة ما ينقل عنهم أقوال وأخبار متناثرة، ولعل من أشهرهم: معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ)، وأبو سليمان الداراني (ت ٢١٥ هـ)، والحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ)، وذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ)، وأبو تراب النخشي (ت ٢٤٥ هـ)، والسري السقطي (ت ٢٥٣ هـ)، ويحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨ هـ)، وأبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ)، وأبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفي البغدادي (ت ٢٦٩ هـ)، وأبو صالح حمدون القصار النيسابوري مؤسس الملامتية (ت ٢٧١ هـ)، وسهل بن عبد الله التستري (ت ٢٧٣ هـ)، وأبو سعيد الخراز (ت ٢٧٧ هـ)، وأبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ). فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع فسنجد أعدادا أكثر، وبروزا واضحا لاتجاهات صوفية متعددة، ومن أشهر صوفية هذا القرن: الحسين بن منصور الحلاج المقتول على الزندقة (ت ٣٠٩ هـ)، وموسى الأنصاري (ت ٣٢٠ هـ)، وأبو علي الروذباري (ت ٣٢٢ هـ)، وأبو علي الثقفى (ت ٣٢٨ هـ)، وأبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤ هـ)، والخلدي (ت ٣٤٨ هـ) والذي كان أول من كتب في تاريخ الصوفية وحكاياتهم<sup>(٣)</sup>.

فنظر الصوفية إلى ما كان لهم من أخبار وأقوال وأحوال ومذاهب، فوجدوا أن هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب، وأنهم في حاجة إلى علم ينظم رياضاتهم وأذواقهم، ويصور حياتهم الروحية، وما يجرى على نفس السالك من مقامات وأحوال، فاستحال هذا كله إلى علم يعرف باسم التصوف له مناهجه ومنازعه، وموضوعاته واصطلاحاته ومذاهبه، واختص الصوفية بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة كلام فيه، والذي يعنى فيه بأحوال القلب وجوانحه، ويدل على الأعمال الباطنة، ويبين الطريق إليها، وكيفية التحقق بالكمال فيها<sup>(٤)</sup>.

وقد ازدهر التصوف - في بعض اتجاهاته - بصفته مذهباً في المعرفة وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري التأليف المعرفية للصوفية من أمثال الجنيد (ت ٢٩٧ هـ)، وأبي سعيد الخراز (ت ٢٧٩ هـ). ويستفاد ذلك أيضا من كلام الكلاباذي<sup>(٥)</sup> عن أوائل المصنّفين في علوم القوم، وتتبع تاريخ وفياتهم<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر بخصوص النشأة والتطور: أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ٢١ - ٢٥). أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٥ - ٣٠، ٨٣ - ١٠٣، ١٤٩ - ١٥٢).

(٢) محمد أسعد صاحب زاده، بغية الواجد، (ص ١٩).

(٣) راجع بخصوصهم وملخصاً لأهم آرائهم: أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ١٢٤ - ١٣٤).

(٤) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ١١٦، ١١٧) باختصار وتصرف يسير.

(٥) الكلاباذي، التعرف، (ص ٤٥ - ٤٦).

(٦) راجع: د/ ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، (ص ١٣٤).

فقد كان التصوف - فيما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق - طريقا من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها في القلوب، فهو يقابل علم الفقه الذي يتناول ظواهر تلك العبادات ورسومها ثم انتقل التصوف فأصبح طريقا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين...، وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء في الدور الأول، أصبحوا خصوم المتكلمين أهل النظر في هذا الدور، ولعل علم التصوف إنما صار علما مدونا في هذا الدور، وصار موضوعه ما يوصل إلى درجة العرفان من أنواع المجاهدات، وما ينشأ عنها من الأذواق والمواجيد التي هي المقامات والأحوال، وقد جدت للقوم عبارات يدلون بها على ما اكتشفوا من دقائق المعاني، فضمنوا علمهم أيضا شرح هذه الاصطلاحات<sup>(١)</sup>.

لكن يلاحظ تأخر انتشار التصنيف في التصوف عنه في بقية علوم الفلسفة الإسلامية كالفلسفة التقليدية وعلم الكلام والعقيدة، وهذه الملاحظة يمكن أن تتضح بمقارنة وفيات أوائل المصنِّفين في التصوف الذين ذكرهم الكلاباذي وابن النديم في فهرسته، بأوائل المصنِّفين في الفلسفة وعلم الكلام والعقيدة الذين أوردهم ابن النديم<sup>(٢)</sup>، حيث سنلاحظ تأخر التصنيف في علم التصوف وقلة المصنِّفات فيه مقارنة بالعلمين الآخرين.

وقد قدم ابن خلدون - كعادته - تصورا هاما عن نشأة التدوين في التصوف<sup>(٣)</sup>.

ويرى ماسينيون أن أمهات الكتب العربية في التصوف هي تواليف المحاسبي والمكي والغزالي وابن عربي<sup>(٤)</sup>، وإن كانت هذه المصنِّفات تمثل عدة أطوار للتدوين في التصوف الإسلامي.

وإذا كان غير منكور أن التصوف الإسلامي في هذا الدور - دور بداية التدوين - لم يخل من تأثر ببعض ما وصل إلى المسلمين من معارف الأمم القديمة، فإننا - كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق - لا نزال نجد الصبغة الإسلامية غالبية في هذا العلم الوليد، ولا نستطيع أن نقول مع جولدتسيهر: ((وكذلك يجب عند النظر في التصوف نظرا تاريخيا تقدير النصيب الهندي الذي ساهم في تكون هذه الطريقة الدينية المتولدة من المذهب الأفلاطوني الجديد))<sup>(٥)</sup>.

وأهم أثر لبداية التدوين لهذا العلم أنه أدى إلى أن صار التصوف علما مدونا منظما بعد أن كان طريقة في العبادة فقط، بعد أن كان العلم الإسلامي محصورا في دائرة التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام وما إلى ذلك من العلوم التي توجه كل عنايتها إلى الظاهر دون الباطن<sup>(٦)</sup>.

س- أدوار التصوف الإسلامي وتياراته وأثرها في التصنيف: إذا نظرنا إلى التصوف الإسلامي من جهة أن

أساسه المعرفة أم العبادة فيرى جولدزهير وواقفه كثير من الباحثين أن التصوف الإسلامي قد انتظمه تياران أساسيان:

التيار الأول: الزهد، والذي كانت له مدارس متنوعة بالمدينة، والبصرة، والكوفة، ومصر<sup>(٧)</sup>، وقد أنتج هذا التيار منهجا

في التصنيف هو كتب الزهد، كالزهد لأحمد ولابن المبارك، ولابن أبي عاصم، وهناد بن السري.

التيار الثاني: التصوف بمعناه الدقيق، وما يتصل به من الكلام في المعرفة والأحوال والمواجيد، وقد مر التصوف

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٣ - ٧٤).

(٢) الكلاباذي، التعرف (ص ٤٥ - ٤٦). ابن النديم، الفهرست، (ص ٣٨٩ - ٣٩٦).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (ص ٤٣٩ - ٤٤٩).

(٤) ماسينيون، التصوف، (ص ٤٩).

(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٤).

(٦) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ١١٨).

(٧) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ٣٣، ٨٣ - ٩٥).

بمراحل تطور فيها من الزهد إلى التصوف بمعناه الدقيق<sup>(١)</sup>. ومن الممكن إطلاق القول بأن أول من تكلم في المعرفة: ذو النون، والذي قام بالتحول بالتصوف من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف بمعناه الدقيق من حيث إنه فلسفة معرفية<sup>(٢)</sup>.

ومن جهة العلاقة بالشرعية الإسلامية فنجد هناك اتجاهين للتصوف:

أ- اتجاه يزن تصوفه بالشرعية. ب- اتجاه استسلم للأحوال والمواجيد<sup>(٣)</sup>.

ولهذان الاتجاهان أثرهما البين في التصنيف في التصوف الإسلامي.

بينما نرى اتجاها آخر له قبوله الواسع بين الباحثين والدارسين يرى أن هناك أربعة مراحل للتصوف الإسلامي:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة: وتميز فيها التصوف الإسلامي بالبساطة وغلبت عليه النزعة العملية حيث مال الصوفية إلى النسك والزهد، وتستغرق هذه المرحلة القرن الأول والثاني الهجريين، وأشهر صوفيتها: الحسن البصري (ت ١١٠ هـ)، وإبراهيم بن أدهم (ت ١٥٩ هـ) ورابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ). ويرى بعض كبار الباحثين أنها تمتد إلى منتصف القرن الثالث، حيث تختتم هذه المرحلة بالحارث المحاسبي (ت ٢٤٢ هـ)، وذى النون المصري (ت ٢٤٤ هـ).

وفي المرحلة الثانية: مرحلة النضج والتربية: أخذ الصوفية يدرسون ويبحثون، واتجهوا إلى بناء فلسفة روحية، فعرضوا للكشف عن أحوال النفس، وعولوا على الذوق والعرفان، وعالجوا أشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية، وظهرت ثمار ذلك في القرن الثالث الهجري على أيدي المحاسبي (ت ٢٤٢ هـ)، وذى النون المصري (ت ٢٤٤ هـ)، وأبي يزيد البسطامي (ت ٢٦٠ هـ)، والجنيد (ت ٢٩٨ هـ)، وقد امتدت هذه المرحلة طوال القرون الثلاثة من الثالث إلى الخامس لتختتم بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ).

وفي المرحلة الثالثة: مرحلة الازدهار الفكري والعملية: والتي تمتد خلال القرنين السادس والسابع اتجه التصوف الإسلامي وجهة فلسفية واضحة، ووجدنا أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه ما يكونون بالفلاسفة كشيخ الإشراق السهروردي المقتول (ت ٥٨٦ هـ)، وابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) صاحب مذهب وحدة الوجود، وابن سبعين (ت ٦٦٨ هـ) القائل بالوحدة المطلقة. ويرى بعض كبار الباحثين أن هذه المرحلة تمتد إلى القرن الثامن أيضا.

المرحلة الرابعة من القرن الثامن وحتى الآن: التصوف السني العملي، ففي ضوء ما سبق ملاحظة أن هناك نوعا آخر من التصوف يسمى التصوف السني وهو تصوف معتدل يتحرك في إطار الكتاب والسنة ويفرض القول بالانحداد والحلول ووحدة الوجود، ويعد الإمام القشيري (ت ٤٣٧ هـ) والإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) - وهما أشعريان كبيران - من أقطاب هذا التصوف المعتدل، وقد أخذ هذا التصوف السني منذ بداية القرن السادس الهجري يقاوم التصوف الفلسفي حتى غلبه، وأصبحت له السيادة في أوائل القرن الثامن وحتى يومنا هذا، ويميل بعض كبار الباحثين إلى تقسيم هذه الفترة إلى مرحلتين: من التاسع إلى الحادي عشر وهي مرحلة الفتور والتقليد وإن لم تخل من أعلام بارزين كالسيوطي والشعراني والإمام الرباني (أحمد السرهندي)، ومن الثاني عشر إلى الخامس عشر مرحلة النهضة والصحو<sup>(٤)</sup>.

(١) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ٣٣، ٩٥ - ١٠٧). أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي - الطريق والرجال، (ص ٩).

(٢) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ١١٩، ١٢١).

وراجع أيضا بخصوص أدوار التصوف الإسلامي: د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٦٨/٢ - ٧٠).

(٣) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ١٦ - ١٧).

(٤) راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٢ - ١٠٥، ١١١ - ١١٣) باختصار وتصرف وزيادة. - أ/د حسن الشافعي، وأ/د أبو يزيد العمري، في التصوف الإسلامي، (ص ٤١ - ٩٢). وانظر أيضا بخصوص المراحل التاريخية للتصوف: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٦٥ -

ع - التصوف الفلسفي والتصوف السني: هذا التقسيم شائع بين الدارسين للتصوف الإسلامي<sup>(١)</sup>، وهو مؤثر

للاغاية في دراسة مناهج التصنيف في التصوف.

ويرى بعض كبار الباحثين - مقرا بهذا التقسيم - أن النزعة الصوفية عند الفارابي مثلا قد سرت ليس فقط في فلاسفة الإسلام بل أيضا في التصوف الفلسفي، وأن كثيرا من الأفكار الفلسفية تبناه المتصوفة وأبرزوها في صور أخرى مقبولة ولو إلى حين، بيد أن الصوفية لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها، وما إن تغلسوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام، ومن هنا فإنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة منعزلا عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام، خاصة في الدور الثالث من أدوار التصوف الذي ظهر فيه رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة، كابن عربي وابن سبويه وفريد الدين العطار، وكانت لهم نظريات في المعرفة والوجود تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة<sup>(٢)</sup>.

ويعارض هذا الاتجاه الدكتور عبد الحلیم محمود الذي يرى أن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار من ناحية الموضوع، إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن الجادة، ويمكن أن يوجد فيه الخلط في رسم الطريق، والخطأ في اتباع السنن الصحيح، ولهذا فليس هناك تصوف فلسفي وتصوف صوفي، وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف<sup>(٣)</sup>.

ويرى بعض الباحثين والذي كان يشايح هذا التقسيم ثم بمرور الوقت ظهر له أن الاعتقاد بهذا التقسيم هو محض خيالات أو محض تقسيمات مدرسية<sup>(٤)</sup>.

ويؤكد على ذلك بقوله: ((والتصوف كإسلام بذوق يعنى أيضا وحدة بنيانه، فالإسلام كل لا يتعدد، مهما اختلفت فيه الفرق وتنوعت المآخذ والمداخل، وكذلك الأمر فيما يخص التصوف، وذلك يقتضى أن نتعامل مع تقسيمات التصوف بشيء من الحذر، فقد ظهرت عند مؤرخي التصوف ودارسيه تبويبات مصطنعة وتسميات متعددة فتراهم يدعون تصوف ابن عربي وتلاميذته (التصوف الفلسفي)، وتصوف السهروردي وأتباعه (التصوف الإشراقي)، وتصوف الجنيد والبدوي والدسوقي ومريديهم (التصوف السني)، ثم تتزايد التسميات فنجد (تصوف الطرق) ونجد (التصوف النظري والعملي)، وأخيرا (التصوف النفسي)، وعلى الحقيقة فإن جميع هذه الإطلاقات على التصوف تفتقر إلى الرؤية الشاملة للتصوف الواحد، وإلى الإحاطة التامة بالطريق الصوفي ودقائقه، فلكل صوفي مسلكه إلى الله، ولكل ثقافته وأسلوبه التعبيري، ومن وراء ذلك فجميعهم يشربون من نبع واحد وجميعهم مسافرون في رحلة تمتد من الخلق إلى الحق. إن هذه التقسيمات تجعلنا مترددين في وضع الواحد من أقطاب التصوف داخل قسمة منها دون غيرها، فالإمام الجيلاني يقتدى في جملة تصوفه وتفصيلاته بالكتاب والسنة، فهل هو متصوف سني، وهو يعبر عن أدق النظريات التي نجدها عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي، فهل هو متصوف فلسفي وهل هو من متصوفي الطرق، لأنه شيخ واحدة من أكبر الطرق الصوفية في ديار الإسلام، وهل هو متصوف نفسي لأنه يقف طويلا عند النفس الإنسانية مسهبا في ذكر أوصافها وأدواتها ودوائها. وما ينطبق على الإمام

(١٦٧). - أ/د علي عبد الفتاح المغربي، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٩-٢٢٨).

(١) راجع مثلا: د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (٢/٦٨ - ٦٩). أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٤٧).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، (١/٤٥، ٥٧، ٥٨، ٦٩) بتصرف، وقد تناول الموضوع بتوسع في المصدر نفسه (١/٣٥ - ٥٧).

(٣) أ/د عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٢٧٤).

(٤) بخصوص التقسيم الشائع انظر: أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٢٢٣). وأما بخصوص مراجعة هذا التقسيم ونقده فانظر: د/ زيدان، الفكر

الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٨ بالهامش).



الجيلاني هنا ينسحب أيضا على معظم رجال التصوف الكبار، وما دمننا ننظر إلى تراث الواحد منهم من خلال مفهوم مسبق لتصوفه فإن العديد من جوانب التصوف عنده ستغيب عن أنظارنا<sup>(١)</sup>.

وإذا كنا نتفق مع هذا الرأي في مجمله، ونرى أن الحقيقة واحدة والطريق واحد وإن اختلفت طرق التعبير عنهما، من ثم فإن هذه التقسيمات قد يترتب عليها بالفعل الكثير من السلبيات، لكنها أيضا لا تخلو على مستوى الدرس من إيجابيات، فلماذا ينبغي أن يتعامل معها على أنها تقسيمات دراسية كاشفة، تكشف عن الخصائص والمميزات والأساليب والطرق والنظريات، وليست تقسيمات واقعية فاصلة، تفصل بين مذاهب متفاصلة ومتقاطعة كشأن المذاهب الفلسفية مثلا كالمادية والعقلية والطبيعية.

ومن جهة أخرى فإن ابن عربي - وهو أكبر من يوصف تصوفه بالفلسف - يؤكد على أنه لا يصح إنكار فكرة من الأفكار لمجرد أن قائله فيلسوف، وفي ذلك يقول: ((ولا يحجبتك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم، إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أى علم كان فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق إنه فيلسوف، لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها وأنه نقلها منهم، أو أنه لا دين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له. فلا تفعل يا أخي فهذا القول قول من لا تحصيل له؛ إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلا، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق، ولا سيما إن وجدنا الرسول عليه الصلاة والسلام قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبرى من الشهوات ومكاييد النفوس، وما تنطوى عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة، وأنها حق، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال بها أو صاحب أو مالكا أو الشافعي أو سفيان الثوري. وأما قولك إن قلت سمعها من فيلسوف أو طالعها في كتبهم فإنك ربما تقع في الكذب والجهل، أما الكذب فقولك سمعها أو طالعها وأنت لم تشاهد ذلك منه، وأما الجهل فكونك لا تفرق بين الحق في تلك المسألة والباطل، وأما قولك إن الفيلسوف لا دين له فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل، فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق والدين وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ونقص العقل والدين وفساد النظر والانحراف<sup>(٢)</sup>.

وقد اشتمل كلام ابن عربي هنا على عدة أمور مهمة تبيّن موقفه من هذه القضية التي طالما نسبت إليه:

- ١) أن الحق إنما أتت به الأنبياء والرسل، وأى حق إنما يعرف في الأصل من طريقهم، وإن خفى علينا طريقه إليهم.
  - ٢) ما عند الفلاسفة وغيرهم من الحق ربما يكون مما سرى إليهم من علوم الأنبياء، فإن الفيلسوف ليس كل علمه باطلا.
  - ٣) أن علم الصوفية هو علم موروث من الأنبياء، وكله - باعتقاد ابن عربي - حق، ولا بد إذن يكون فيه ثمة مساحة مشتركة مع علوم غيرهم التي لم تخلو قطعا من شيء من الحق.
  - ٤) أنه لا ينبغي رد شيء من الحق بسبب أمر في قائلها، بل ينبغي أن نقبل الحق أبدا لكونه حق، قاله من قاله.
- إن ما مضى يؤكد أنه على الرغم من الاختلاف المنهجي بين الفلسفة بوصفها نظرا عقليا، وبين التصوف الذي هو تجربة روحية ذوقية قلبية، لم توجد قطعة بينهما، فاتصل بعض الصوفية بالفلسفة، واقتبسوا بعض أفكارها ونظرياتها، على أن

(١) يوسف زيدان (الدكتور)، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، (ص ١١ - ١٢).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، (١/٣٢).

العلاقة بين التصوف والفلسفة علاقة تأثير وتأثر، وليست علاقة من طرف واحد، فقد استطاع التصوف أن يجد طريقه إلى الفلسفة ومن وقت مبكر<sup>(١)</sup>، حتى ليقول أحد كبار الدارسين ((وإذا تبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية، وهاهو ذا أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستبطائه، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام))<sup>(٢)</sup>.

وهذه الملاحظة سنجدها بقوة في كلمات الفلاسفة القدماء التي ضمها حنين بن إسحاق في كتابه آداب الفلاسفة، والتي تغلب عليها النزعة الصوفية والأخلاقية بشكل قاطع<sup>(٣)</sup>.

كما سنجد بعض الدراسات التي تناولت النزعة الصوفية عند هذا الفيلسوف أو ذاك<sup>(٤)</sup>.

**ف- التصوف الفلسفي وتأثره بالغنوصية والعلوم الخفية:** يرى بعض كبار الباحثين أنه لا شك في تأثير التصوف الفلسفي بالغنوص، الذي سقط عدد من مفكرى الإسلام ضحية له، منهم الحلاج، والسهورودي، وعين القضاة الهمداني، وابن سبعين، والششتري، ومحيى الدين ابن عربي<sup>(٥)</sup>. بل إنه تساءل إن كان الإمام الغزالي نفسه قد سقط ضحية الغنوص في كتابه: مشكاة الأنوار - معراج القدس - المضمون به على غير أهله، على أن مما لا شك فيه أنه مهما سيطر الغنوص على فلسفة الصوفية، فإنه ليس كل التصوف غنوصاً<sup>(٦)</sup>. ونرى أن دراسة مصنّفات هؤلاء ستضع هذه المقولة محل النقد.

ومن جهة أخرى فقد اجتذبت العلوم الخفية كثيراً من فلاسفة الصوفية كالجيلي وابن عربي وابن سبعين والبونى، بحيث يمكن القول بأنها شكلت الروح العامة للثقافة الصوفية في حقبة ما بعد القرن السادس<sup>(٧)</sup>.

بينما يؤكد باحثون آخرون على تأثير الثقافة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة في التصوف الإسلامي في هذه الحقبة المتأخرة، فيقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين، ومذهب الأفلاطونية المحدثة الذي يرى أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس، كما تأثروا بنظرية فيض الموجودات الأفلاطونية في نظرياتهم حول وحدة الوجود، ووحدة الشهود، ونظرية القطبية، والحقيقة المحمدية، بالإضافة إلى كثير من المصطلحات الفلسفية التي استخدموها في التعبير عن أذواقهم، وإذا كانت الصبغة الإسلامية الخالصة هي الغالبة على حياة الزهاد الأولين، وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم، فإن من جاء بعد ذلك من الصوفية خطوا بالتصوف خطوات واسعة في سبيل التقدم والازدهار، وجعلوا منه علماً هو أشبه ما يكون بفلسفة روحية للدين الإسلامي، وأولئك هم الصوفيون الإلهيون المتفلسفون، على نحو ما نتبينه من خلال مؤلفات ابن عربي لا سيما كتابيه الفتوحات المكية وفصوص الحكم، ومؤلفات السهرودي المقتول بصفة عامة وخاصة كتابيه حكمة الإشراق، وهياكل النور، وديوان ابن الفارض، وأشعار عفيف الدين التلمساني، ورسائل ابن سبعين، فكل هذه شواهد صدق على أن

(١) أ/د عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، (ص ١٦٢ - ١٦٣).

(٢) د/ إبراهيم مذكور، منهج وتطبيقه (٣٢/١). ونقله عنه أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور في الموضوع السابق.

(٣) حنين بن إسحاق، آداب الفلاسفة، اختصره: محمد بن علي بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصاري، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م.

(٤) انظر مثلاً: أ/د مرفت عزت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته.

(٥) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (٢١٢/١).

(٦) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (٢١١/١)، بتصرف.

(٧) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ٣٢).

صوفية المسلمين لم ينظروا إلى الفلسفة اليونانية بصفة عامة، وإلى الأفلاطونية الجديدة بصفة خاصة على أنها مصدر يستقى منه بعض العناصر الروحية إلا بعد نقل الفلسفة اليونانية في العصر العباسي، وبعد أن شاعت أقاويل الفلاسفة في الصانع، والنبوة، وصدور الموجودات، وغير ذلك، فإن هذا كله لا يكون إلا منذ القرن السادس الهجري<sup>(١)</sup>.

ومما يؤيد هذا الاتجاه ما ذكره بعض الباحثين عن ابن مسرة الفيلسوف الأندلسي، والذي مزج بين مذهب أفلوطين والمذهب المنسوب إلى أنبأقليس، ونظريته في الجواهر الخمسة التي تسيطر عليها الهيولى الأولى الروحانية، وقد امتد أثر مذهب ابن مسرة الفلسفي إلى ابن العريف<sup>(٢)</sup> وابن عربي، بل أثر في الفكر الأوربي عند روجر بيكون وريموندو لوليو ثم دانتى<sup>(٣)</sup>.

(١) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ٦٧ - ٧٢).

(٢) وللاستزادة بخصوص ابن العريف، حياته وآراؤه ومذهبه الفلسفي والكلامي: أ/د يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص ٢٩٩ - ٣١٤)، حيث رأى أنه كان يمثل التصوف النظري في المغرب في عصر المرابطين. - أ/د عصمت عبد اللطيف دندش، مقدمة تحقيقها لكتاب ابن العريف (مفتاح السعادة).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوي، تصديره لكتاب (ابن عربي - حياته ومذهبه) لأسين بلاثيوس، (ص ١٤).

## الفصل الأول:

### رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في التصوف:

أولاً: مناهج التصنيف من حيث مصدر المعرفة	ثانياً: مناهج التصنيف في التصوف من حيث خطة التصنيف	ثالثاً: مناهج التصنيف في التصوف من حيث الموضوع
رابعاً: منهج التصنيف في التصوف من حيث اللغة	خامساً: مناهج التصنيف في التصوف من حيث الحافر على التصنيف	

تناول البحث - فيما سبق - الأدوار التاريخية للتصوف الإسلامي، ومن الملاحظ أن الطابع الغالب على صوفية القرنين (٣، ٤ هـ)، هو الطابع النفسي الأخلاقي، فكانت عنايتهم موجهة أساساً إلى الأخلاق والسلوك، أما المنازع الميتافيزيقية التي ظهرت عند بعضهم فلم تظهر ظهوراً قوياً إلا عند متفلسفة الصوفية في القرن السادس<sup>(١)</sup>.

ويرى بعض الباحثين أنه وإن كان الطابع الأخلاقي هو الذي كان غالباً على التصوف في هذه الفترة، فإن الطابع النفسي لم يكن أقل شأنًا من الطابع الأخلاقي، كما أن كثيراً من المسائل الميتافيزيقية والتي ظهرت أولاً غامضة ساذجة أخذت تتضح وتبدق رويداً رويداً، ومن أمثلة ذلك ما تعرض له صوفية هذه الفترة من تحليل النفس الإنسانية، وبيان الأحوال التي تعرضوا لها، وترتيب المقامات التي تختلف عليهم، وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه وبقاؤه بربه ونحو ذلك مما تحدث عنه صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين كأبي يزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلاج المقتول وأمثالهما من أصحاب الأذواق وأرباب الأحوال، مما يدل على أن التصوف الإسلامي في هذه الفترة لم يكن علماً للأخلاق الدينية فحسب، وإنما كان كذلك علماً للنفس الإنسانية، وللمنازع الميتافيزيقية التي تنزع إليها هذه النفس<sup>(٢)</sup>.

وكما كان الحب طابعاً للزهد الذي عرف عند رابعة العدوية في القرن الثاني، فقد كان هذا الحب أيضاً من أخص خصائص التصوف عند صوفية هذين القرنين، كما نجده في كلام معروف الكرخي والجنيد وذى النون المصري والمحاسبي والحلاج عن الحب والمحبة الإلهية<sup>(٣)</sup>.

وعندما نقارن الآثار التي تركها صوفية هذه الحقبة كالسلمي والكلاباذي والقشيري والحكيم الترمذي سنلاحظ ثمة تطابقاً وتناغماً، وكأنهم شربوا من نبع واحد، وهو المجال المعرفي لتلك الحقبة<sup>(٤)</sup>.

وقد حدث في هذا التطور تطور جديد في موضوع علم التصوف، فأصبحت كتب القوم تتناول أربعة أبحاث: أ- المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصيل الأحوال والترقي منها إلى غيرها.

ب- الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب، مثل صفات الربانية والعرش والكرسي، والملائكة والروح

(١) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ١٦٩).

(٢) أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ١٢٢).

(٣) راجع: أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ١٢٣).

(٤) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٧٠).

وحقائق العقل موجود غائب أو شاهد وترتيب الأكوان في صدورهما عن وجدها.

ج- التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

د- ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من كثير من أئمة القوم، يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات، وهي عبارة

مستغربة في وصف وجد أفاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته<sup>(١)</sup>.

ويعد أبو سليمان الداراني أول من تحدث عن مقامات الطريق الصوفي<sup>(٢)</sup>. وفي القرنين (٣ - ٤ هـ) كانت الحقبة

التالية لحقبة التأسيس، وكان التصوف فيها أداة معرفة أو وسيلة معرفة، تحمل طابع الذوق. وفي الحقبة التالية لم يعد

التصوف أداة أو وسيلة معرفة، بل أيضا موضوع معرفة، وأصبح من الضروري التفرقة بين العلم والعمل بالمعنى الصوفي،

وهذه الحقبة بدأت من إحياء علوم الدين للغزالي، وحتى مؤلفات صوفية القرن التاسع الهجري، حيث لم يعد التصوف في

تلك الحقبة خلوة فحسب بل فكر متكامل له ذوق خاص، وحكمة لها طابع النضج والاكتمال، وتعتبر نظرية الوحدة أهم

أفكار الصوفية في هذه الحقبة، كما عرفت تلك الحقبة مشكلة الاصطلاح وخطورتها، واكتست بالثوب الفلسفي حيث

صارت الفلسفة عنصرا من عناصر التشكيل الثقافي في هذا الوقت<sup>(٣)</sup>.

فالغلاة - كما يصفهم الشيخ مصطفى عبد الرازق - من متأخري الصوفية المتكلمين بالمواعد خلطوا مسائل الكلام

والفلسفة الإلهية بفنهم، مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول ووحدة الوجود، ولما كانت حكمة الإشراق أو الحكمة

الذوقية هي من الفلسفة بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، وكان السالكون طريقة الرياضة والمجاهدة لمعرفة المبدأ

والمعاد إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، ولما كان الأمر كذلك سهل

التداني بين التصوف والفلسفة، وتفتحت له الأبواب في هذا الدور<sup>(٤)</sup>.

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: ((والمتمأمل في هذه الأدوار التي تداولت التصوف يلاحظ أن اللفظ استحدث أول

الأمر للعبارة عن معنى الكمال بالتمسك بالشرع والزهد في الدنيا حينما أخذ الناس في مخالطة الزخارف الدنيوية وكاد يطغى

حب المال على ما غرسه الدين في النفوس من الورع... ثم حدثت العلوم الدنيوية وأقبل الناس على الفقه يتنافسون في

تدارسه وفي العمل بأحكامه فأصبح الكمال الديني الذي يعبر عنه المتصوف شيئا وراء ما يدعو إليه الفقهاء، هو صفاء

القلب وتأثره بالعبادة وحسن الخلق. ولما نشأ البحث في العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة

وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين أصبح الكمال الديني التماس الإيمان والمعرفة عن

طريق التصفية والمكاشفة، وأصبح عبارة عن بيان هذه الطريق وسلوكها.

وشاعت بعد ذلك أقاويل الفلاسفة والمتكلمين في الصانع وصدور الموجودات عنه وما إلى ذلك من عوالم الأرواح

وشؤون الآخرة، فتكلم الصوفية في كل ذلك على منهجهم الذي لا يعتمد على نظر ولا على نص ولا معرفة إلا من ذاق ما

ذاقوا<sup>(٥)</sup>.

ويعبر تصوف ما بعد القرن التاسع الهجري عن نفسه من خلال الشروح وشروح الشروح التي امتد إلى عامة العلوم

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٦ - ٧٧).

(٢) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٦١).

(٣) راجع: د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٧١، ١٩٥، ٢٤٩، ٢٥٥).

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٨ - ٧٩).

(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٩ - ٨١).

الإسلامية بما فيها علوم الفلسفة الإسلامية من علم الكلام والتصوف وغيرها. وهذه الشروح رغم مهاجمة البعض لها واتهامه لمعظمها بالضعف والجهل، فإن إعادة قراءتها والتواصل معها يؤدي بنا إلى الإيمان بأهمية الكثير منها في استمرار الروح الإسلامي<sup>(١)</sup>.

وقد كان للشيخ مصطفى عبد الرازق حكما قاسيا على هذا الطور حيث يقول: ((إننا أهملنا عن عمد دور الانحطاط الذي انتهى إليه التصوف في عهوده المتأخرة، وهو الدور الذي لا نزال نشهده والذي جعل من طريقة الإخلاص والزهد والعرفان والخير أداة غش ومطامع وجهل وفساد))<sup>(٢)</sup>.

ويضع الإمام ابن خلدون كعادته بتحليلاته النفيسة والعميقة أيدينا على مفاتيح علم التصوف، فقد بدأ كلامه من أصول نشأته، وحتى صار علما مدونا، ثم ما وقع له من تطورات بعد ذلك، كما تعرض لكثير من إشكالاته<sup>(٣)</sup>، ويمكن في ضوءه استخلاص ما يلي:

- ١- أن التصوف من علوم الشريعة الحادثة، شأنه شأن العلوم الحادثة في الملة كأصول فقه وعلم الكلام.
- ٢- أن أسس هذا العلم وأصوله كانت عند سلف الأمة وكبارها والتابعين، وأن ذلك كان عاما في الصحابة والسلف.
- ٣- أن نشأة الأحوال والمواجد في النفس هو أمر ينتج بالضرورة بحسب ما تقتضيه الطبيعة البشرية والجملة الإنسانية.

- ٤- أن الترقى في المقامات هو ثمرة تلك الأحوال والمواجد الناشئة عن المجاهدات والطاعات.
- ٥- ينبه ابن خلدون في عبارات عميقة على مشكلة الاصطلاح بقوله: ((الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه))، ويقول أيضا: ((واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات))، ((وإن العبارة عن الموجد صعبة لفقدان الوضع لها)).

- ٦- اختص الصوفية بنوع علم ليس يوجد عند غيرهم مثلهم مثل سائر أصحاب العلوم.
- ٧- يمكننا أن نستخلص من كلام ابن خلدون أن التصوف بعد التدوين تعرض لثلاثة أطوار: طور التدوين فيما يتعلق بالمجاهدة والعبادة وآدابهما وثمراتهما من الموجد والأذواق - طور كشف الحجاب - طور الإيغال في كشف الحجاب بما أفضى إلى مذاهب الحلول والاتحاد والوحدة.

- ٨- ذكر ابن خلدون ثلاثة مناهج في التصنيف في التصوف في طوره الأول (طور المجاهدة) فحسب: التصنيف في أحكام الورع ومحاسبة النفس (الرعاية للمحاسبى) - التصنيف في آداب الطريقة وأذواق أهلها وموجدهم في الأحوال (الرسالة للقسري، وعوارف المعارف للسهروردي) - الجمع بين الأمرين (الإحياء للغزالي).

- ٩- أن ما وقع لعلم التصوف هو نفسه ما وقع لسائر العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه والأصول، بدأ أولا في صدور الرجال، ثم انتقل إلى صفحات الكتب.

ونلاحظ أن هذا الرصد لمناهج التصنيف في التصوف التي ذكرها ابن خلدون إنما هي مناهج التصنيف بحسب

(١) راجع بخصوص هذا: د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٧٧ بالهامش)، وقارن معه ما أثبتته بأعلى الصفحة.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٨٢-٨٣).

(٣) راجع النص بطوله: ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٣٩ - ٤٤٩).

الموضوع، ويمكننا رصد أنواع أخرى من مناهج التصنيف بحسب الموضوع أيضا كانت قد ظهرت حتى عهد ابن خلدون، كما أن هناك مناهج بحسب باعتبارات أخرى يمكن رصدها أيضا.

فمن خلال نظرة عامة على مناهج التصنيف في التصوف الإسلامي، فإننا سنجد أطيفا عديدة من المناهج، وتتنوع لا يُصَادَف في غيره من علوم الفلسفة الإسلامية، ومن الممكن رصد عدة محاور لمناهج التصنيف في التصوف الإسلامي، فهناك مثلا: مناهج التصنيف من حيث مصدر المعرفة، ومناهج التصنيف من حيث خطة التصنيف، ومناهج التصنيف في التصوف من حيث الموضوع، ومناهج التصنيف في التصوف من حيث اللغة، ومناهج التصنيف في التصوف من حيث الحافظ على التصنيف.

## أولا: مناهج التصنيف من حيث مصدر المعرفة:

ويدرج تحتها عدة أنواع منها:

١- منهج التصنيف العرفاني الذوقي: والذوق هو ((نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره))<sup>(١)</sup>، ويتمثل منهج التصنيف هذا في اتباع العرفان دون إعمال العقل في صناعة الترتيب والتصنيف، بل مجرد تسجيل لما انفتح في عرفان المصنّف بحسب سيره وسلوكه وذوقه. ويقابله: منهج التصنيف العرفاني الصناعي، ومنهج التصنيف النقلى الصناعي. وقد نقل الشعراى عن العلماء بالله تعالى قالوا: ((كل من لم يفتح الله تعالى على قلبه بالعلوم الغريبة الجديدة فليس له أن يؤلف كتابا لأن غاية ملاك هذا أنه جمع بين كلام وجعله مؤلفا... وما درج السلف الصالح إلا على تأليف ما لم يسبقهم أحد إليه، وكانوا يقولون من أراد جمع كلام الناس فليدل المرديدن على الأصول التي أخذ مؤلفه، ويسترح من التعب في الكتابة وتضييع الزمان وتسويد الورق))<sup>(٢)</sup>. ولا شك أن الأمر الأهم الذى ينبغى مراعاته عند النظر في تأليف الصوفية هو الذوق<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا المعنى يقول ابن عربى: ((جميع ما أكتبه فى تصانيفى ليس هو عن فكر ولا روية إنما هو نفض فى روعى من ملك الإلهام))<sup>(٤)</sup>. ويقول أيضا فى الباب (٨٨): ((وكان الأولى تقديم هذا الباب فى أول العبادات قبل الشروع فيها، ولكن هكذا وقع فإننا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار، ولو كان عن نظر فكرى لم يكن هذا موضعه فى ترتيب الحكمة فأشبه آية قوله {حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى} بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة يتقدمها ويتأخرها، فيعطى الظاهر أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغى فى الأشياء، فإن الحكيم من يعمل ما ينبغى لما ينبغى كما ينبغى، وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغى فى ذلك، فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه، ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا فالله يملئ على القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم فى الوجود فإن العالم كتاب مسطور إلهى))<sup>(٥)</sup>، وهذا المعنى هو الذى لخصه الشعراى فيما نقله عنه أنه قال: ((اعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار))<sup>(٦)</sup>.

وفى الحقيقة فإن منهج التصنيف هذا عند ابن عربى بحاجة إلى مناقشة ونقد فى ضوء ما وصلنا من مصنّفاته هل حقا

(١) الجرجاني، التعريفات (ص ٩٥).

(٢) الشعراى، الأخلاق المتبوية، (١/٨١ - ٨٢).

(٣) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجبلى وكبار الصوفية، (ص ٦٩).

(٤) نقله عنه: الشعراى، اليواقيت والجواهر، (ص ٢٤). وانظر فى هذا المعنى أيضا: د/ سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، (ص ١٥٨)

حيث تقول: ((نمط كتبه لا يخضع للمنطق والنظام والترابط الفكرى، بل هو إلقاء ربانى يلقى فى روع الفرد ويعلمه ما لا يعلم)).

(٥) انظر الفتوحات، (٢/١٦٣).

(٦) نقله عنه: الشعراى، اليواقيت والجواهر، (ص ٥)، وانظر: د/ سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، (ص ١٦٠ - ١٦٢).

هي بهذه الصورة العرفانية المحضة كما يذكرها، أم عاد إليها بالتصنيف والترتيب بعد ذلك كما وقع في كتابه الأكبر: الفتوحات المكية الذي ألفه مرتين بينهما سنوات طويلة، كما أنه ألفه قاصدا قصدا إلى تأليفه لإعلام صديقه أبي محمد عبد العزيز المهدي بما وصل إليه في الطريق<sup>(١)</sup>، وأيضا هناك مصنّفات سئل أن يصنفها كشرحه لديوانه ترجمان الأشواق.

ومن جهة أخرى نجد أن الشيخ الشعرائي قد انتقد منهج التصنيف النقلى، وقال: ((عن العلماء بالله تعالى، قالوا: كل من لم يفتح الله تعالى، على قلبه بالعلوم الغريبة الجديدة فليس له أن يؤلف كتابا لأن غاية ملاك هذا أنه جمع بين كلام وجعله مؤلفا... وما درج السلف الصالح إلا على تأليف ما لم يسبقهم أحد إليه وكانوا يقولون: من أراد جمع كلام الناس فليدل المرادين على الأصول التي أخذ مؤلفه منها، ويسترح من التعب في الكتابة وتضييع الزمان وتسويد الأوراق))<sup>(٢)</sup>.

وإن كان المستشرق "شيدر" يرى أن المنهج الصوفي المتأخر لحل المتقابلات ليس من خلال تجربة حية، بل تركيب عقلي يكاد المعنى الديني يزول منه تماما، وذلك ما اتضح في النفحة القوية السائدة في كتاب الإنسان الكامل للجيلي<sup>(٣)</sup>.

ومن الممكن اعتبار كل ما صنف في فن (الحكم) - كالحكم للشيخ أرسلان الدمشقي (ت بعد ٥٤٠ هـ)<sup>(٤)</sup>، ولأبي مدين الغوث (٥٩٤ هـ)<sup>(٥)</sup>، ولأبي عطاء الله السكندري<sup>(٦)</sup> - داخل في منهج التصنيف هذا، كما نجد نماذج كثيرة له عند ابن عربي في الفتوحات ورسالة لا يعول عليه، وسيأتي تفصيل أكثر لمنهج التصنيف هذا عند ابن عربي عند تناول منهجه في التصنيف، كما يمكن إدراج عدد من مصنّفات الشعرائي منهج التصنيف هذا، ربما مثلت المجموعة الأهم في مصنّفات: كلطائف المنن، والبحر المورود في المواثيق والعهود، والأخلاق المتبوية.

ومنهج تصنيف الشعرائي<sup>(٧)</sup> العرفاني الذوقي يقوم على: - مراعاة العصر وإشكالاته وتذوق ذلك معرفيا<sup>(٨)</sup>. ب -

(١) شرع ابن عربي في تأليف الفتوحات لأول مرة وهو يحج سنة (٥٩٨ هـ)، وأكملها بدمشق سنة (٦٢٩ هـ)، ثم أعاد كتابتها مرة ثانية في الفترة ما بين (٦٣٢ هـ - ٦٣٦ هـ)، ويبدو من قراءة مقدمة الفتوحات أنها كانت في البداية رسالة إلى صديقه المهدي، راجع: الفتوحات المكية (٩/١ - ١٠)، ود/ عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي (ص ٤٣٤).

(٢) الأخلاق المتبوية (١/٨١ - ٨٢).

(٣) نقله عنه: د/ زيدان، الإنسان الكامل، (ص ١٥٠).

(٤) انظر: أرسلان الدمشقي (ت بعد ٥٤٠ هـ)، الحكم، المشهورة بالرسالة الرسالية، ومعها أربعة شروح: فتح الرحمن بشرح رسالة الولي أرسلان لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت ٩١٥ هـ) - شرح الرسالية، للشيخ علي بن علوان الحموي (ت ٩٣٦ هـ) - نهاية البيان في شرح رسالة أرسلان للشيخ علي بن صدقة الشافعي (ت ٩٧٥ هـ) - خمرة الحان ورنه الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان للشيخ عبد الغني النابلسي، مع شرح الرسالة الرسالية ومنتخبات للشيخ كمال الشريف، والتي قام بتحقيقها أ/ عزة حصرية. وبخصوص ترجمته راجع: ابن طولون، غاية البيان في ترجمة الشيخ أرسلان، كما ترجم له الشعرائي في الطبقات (١/١٥٣ - ١٥٤)، والزركلي في الأعلام (١/٢٨٨).

(٥) أبو مدين الغوث، أنس الوحيد ونزهة المرید، المشهورة بحكم أبي مدين أو بالحكم الغوثية. وقد اعتنى بها العديد من العلماء شارحين لها أو مقتبسين منها، فمن شراحه: الشيخ البيومي، والشيخ باعشن، والشيخ العلاوي المستغامي.. كما اعتنى ابن قنفلد (ت ٨١٠ هـ) بالترجمة لأبي مدين في كتابه ((أنس الفقير وعز الحقيير - في التعريف بالشيخ أبي مدين وأصحابه))، وللكتور عبد الحليم محمود، ((شيخ الشيوخ أبو مدين - حياته ومعراجه إلى الله))، كما كان للكتور عبد الرحمن بدوي بحث في العلاقة بينه وبين ابن عربي نشر بعنوان (أبو مدين وابن عربي) ضمن الكتاب التذكري عن ابن عربي، ولعصام أنس الزفتاوي دراسة عن أبي مدين وكتابه الحكم مع تحقيق نص الكتاب، بإشراف أ/د عبد الحميد مذكور.

(٦) ابن عطاء الله السكندري، الحكم. وقد كان هذا الكتاب موضع اهتمام كبير من الصوفية. ومن الشروح الشائعة المطبوعة الآن له: شرح ابن عباد النفزي (ت ٧٩٢ هـ)، وشرح الشيخ زروق (ت ٨٩٩ هـ) وله عدة شروح عليه طبع منها الشرح رقم (١٧)، والبيومي (١١٨٣ هـ)، وابن عجيبة (ت ١٢٦٦ هـ)، والشرفاوي (١٢٢٧ هـ)، والشرنوبى (ت ١٣٤٨ هـ)، وقدم الشيخ البريفكاني (ت ١٢٦٨ هـ) شرحا لها في صورة منظومة، نظم فيها الحكم شارحا لها بالنظم أيضا. كما قام المتقى الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، ب تأليف كتابه ((ترتيب الحكم العطائية)) ليعيد فيه ترتيب الحكم على أبواب التصوف بطريقة مغايرة لترتيب الأصل.

كما اعتنى أ/د أبو الوفا الفتنزاني بدراسة ((ابن عطاء الله السكندري وتصوفه)) في دراسة مستقلة نشرت هذا العنوان. وقدم أ/ أحمد عز الدين عبد الله خلف الله دراسة قيمة للكتاب ولمؤلفه مع تحقيقه، تناول فيها معنى الحكمة في الإسلام ومصادرها، وردد جمع وتدوين الحكمة في الإسلام، بالإضافة إلى التعريف الواسع بالمؤلف والكتاب وشراحه حيث ذكر أن للكتاب (٥٢) شارحا مقدما قائمة ببلوغرافية لشرحهم مع بيان النسخ الخطية والمطبوعة لكل شرح منها، بعضهم كالشيخ زروق تعددت شروحه على الكتاب، (ط ٢، ص ٥ - ٢٣٢).

(٧) يرى العديد من الباحثين أن الشيخ عبد الوهاب الشعرائي يعد من أعظم شخصيات التصوف الإسلامي خاصة في القرون المتأخرة، حتى قال عنه



التأليف بحسب الوقائع، وتدوقه العرفاني لها<sup>(٢)</sup>. ج- التأليف بحسب الوارد. وقد كان هذا موضع حوار ونقاش بينه وبين شيخه الخواص<sup>(٣)</sup>، وقد اتبعه الشيخ الشعرائي كمنهج في كتابه لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، والذي يعد كسيرة ذاتية له، وقد نص على أنه يكتبه حسب الوارد في مقدمته<sup>(٤)</sup>.

## ٢- منهج التصنيف العرفاني المخاطبي: ويشترك هذا المنهج مع ما قبله (المنهج العرفاني الذوقي) في كونهما

قائمين على العرفان، وإن امتاز كل منهما بخاصة، فالأول قائم على الذوق، والثاني قائم على المخاطبة الإلهية للعارف من عالم الملك، والفرق بينهما هو الفرق بين الذوق والمخاطبة الإلهية.

وهناك القليل من مصنّفات التصوف - بحسب اطلاعي القاصر - التي يمكن إدراجها تحت هذا النوع، ولكن لفردة هذا المنهج، ولشهرة هذه المصنّفات وتأثيرها في الوسط الصوفي وأهمية كاتبها تستحق أن تفرد بمنهج تصنيف خاص بها.

ويأتي على رأس هذه المصنّفات: ١- المواقف والمخاطبات للنفري (ت ٣٥٤ هـ)، والذي قدم من خلالها للمكتبة الصوفية نصين هامين متفردين في شكلهما وخطبتهما ومحتوياتهما، وإن كان منهج التصنيف هذا يغلب على بقية أعماله أيضا<sup>(٥)</sup>. ٢- والتجليات لابن عربي. ٣- والمناظر الإلهية لعبد الكريم الجيلي.

أما المواقف والمخاطبات للنفري، فكلاهما ((عبارة عن هواتف إلهية تقريرية تكاد أن تكون كلها من جانب واحد، وهو جانب الله سبحانه وتعالى، وهنا لا يكون عمل الجانب الثاني وهو العبد إلا تسجيلا لهذه الهواتف كما سمعها - حسب زعمه - فوجود العبد هنا سلبى إلى حد بعيد، وهذا يختلف تماما عن المناظر الإلهية للجيلي، لأنها وإن كانت تسجيلا دقيقا لسفر الجيلي الروحي، إلا أن شخصية الجيلي بارزة على الدوام، وحضوره ملموس في كل سطر من سطور الكتاب... ومع ذلك فليس من المستبعد أن يكون الجيلي قد قرأ مواقف النفري ومخاطباته واستفاد منها بطريق غير مباشر،

نيكسلون: ((إنه أعظم صوفي عرفه العالم الإسلامي كله))، كما يرى ماكدونالد أنه كان رجلا دراكنا نفاذا مخلصا واسع العقل... وكان عقله من العقول النادرة في الفقه، بعد القرون الثلاثة الأولى، ومن جهة أخرى فإن أهمية الشعرائي ترجع في كثير منها إلى دوره الإصلاحى والنقدى الذى مارسه بخصوص التصوف، ذلك الإصلاح الذى يبرز جليا فى عامة مصنّفاتة. ومن جهة أخرى فإن الشعرائي أحد المكثرين من التصنيف، وتتجاوز مصنّفاتة (٣٠٠) مصنّفا، فى شتى أنواع العلوم الإسلامية والعربية، قال نجم الدين الغزى: ((كتبه كلها نافلة)). بل إن كثيرا منها لم يسبق إليه، حتى ذهب المستشرق فولز إلى أن للشعرائي (٢٤) كتابا تعتبر ابتكارا محضا أصيلا، لم يسبق إليه أبدا، ولم يعالج فكرتها أحد من قبله. والمطلع على هذه الكتب يدرك منها سر تأليفها أولا، ومدى ما وصل إليه الشعرائي من معرفة تامة فى كشف ما وصل إليه أدعياء التصوف من جهل تام بالطريق الصوفى وآدابه، وكتبه التى تدور حول هذه المعانى كثيرة منها: لطائف المنن الأخلاق، وآداب العبودية، ولواقح الأنوار القدسية، والبحر المورود، ودرر الغواص، والجواهر والدرر، وتنبية المغترين، وقواعد الصوفية وغيرها. انظر: الدكتور عبد الحليم محمود تقديمه لكتاب عبد الحفيظ فرغلى: عبد الوهاب الشعرائي إمام القرن العاشر، (ص ٨)، وانظر أيضا: المصدر نفسه، (ص ٨، ٢٠، ٤٣، ٤٤، ١٣٤ - ١٣٥). الغزى، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، (٣/١٧٦).

(١) وفى ذلك يقول الشعرائي فى الأخلاق المتبوية، (٩٥/١): ((كل مؤلف لا يذكر فى مؤلفه إلا ما يحتاج إليه أهل عصره إذ الأخلاق تحدث فى كل عصر بحسب حدوث الوقائع الواقعة من أهله فترى رسالة القشيري مثلا لا يغنى عنها كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكي، ولا الرعاية للحارث المحاسبي ولا الحلية لأبى نعم، وترى كتاب الإحياء لا يغنى عنه كتاب عوارف المعارف للسهروردي كما لا تغنى هذه الكتب كلها عن كتابنا هذا...)).

(٢) وفى ذلك يقول الشعرائي، الأخلاق المتبوية، (٩٥/١): ((وقد رتبته على عشرة أبواب وخاتمة وضمنت كل باب منه جملة من الأخلاق فى معان مختلفة فإني ألقنته بحسب الوقائع والحوادث ولم يتفق لى أن أختم (كذا ولعلها أضم) كل نوع إلى شكله كما يفعل المؤلفون فى الفقه والأصول والنحو وغيرها، وخصصت الخاتمة بذكر جملة صالحة مما قاساه أهل الله تعالى من تحمل البلاء والمعن والأذى من الخلق...)).

(٣) الشعرائي، الجواهر والدرر، (ص ١٥٠).

(٤) الشعرائي، لطائف المنن، (ص ٨).

(٥) انظر: النفري، كتابي المواقف والمخاطبات، بتحقيق أربري، والذي قام أيضا بترجمته إلى الإنجليزية. وقدم د/ جمال المرزوقي دراسة واسعة عن النفري صحبها تحقيق لسبعة من نصوصه تشمل الكتابين أيضا. كما اعتنى بدراسة وتحقيق شرح المواقف للعفيف التلمساني.

وإن كان من الواضح أن هناك بعض عناوين مناظر الجبلي تتفق مع بعض عناوين مواقف النفري<sup>(١)</sup>.

وإن كان هناك احتمال آخر غير التأثر بالنفري نميل إليه، وهو أن الطريق الصوفي، واشترائه في كثير من مراحل ومقاماته هو السبب في شيء من الاتفاق، بينما تمايز التجربة الذاتية لكل صوفي يكون السبب في شيء من الاختلاف.

أما ابن عربي فإنه ((حين يعرض الفكرة يعرضها بهدوء وفي أناة وحرص، أما الجبلي، فإن هذه الفكرة نفسها تتحول على يديه إلى مظاهرة صاخبة، عالية الصوت، كثيرة الضجة، وعلى سبيل المثال فكرة صلصلة الجرس، وكيف تحولت إلى إعصار شديد على يد الجبلي، بينما هي في إشارات ابن عربي فكرة هادئة كغيرها من الفكر))<sup>(٢)</sup>.

وسياتى الكلام بالتفصيل على ابن عربي ومنهجه في التصنيف.

أما الجبلي فهو ((هو أبرز تلاميذ مدرسة ابن عربي، وهو الوحيد من بينهم الذي وافته الشجاعة لتقد العديد من قضايا فكر الشيخ الأكبر، وتوجيهها وجهة جديدة، على حين أن غيره من تلاميذ المدرسة لم يتجاوز حدود شرح هذا الفكر، وتوضيحه، وتفنين مصطلحاته في معاجم اصطلاحية كصدر الدين القونوي، وعبد الرزاق القاشاني، والناقلي، والفرغاني وغيرهم... لذلك فإن تقدير فكر الجبلي أنه كالمفتاح رئيسي لفتح مغاليق مذهب ابن عربي))<sup>(٣)</sup>.

وكتابه المناظر الإلهية - التي هي ((محاضر إجمال العلوم الدنية))<sup>(٤)</sup> - ((يختلف في شكله وفي مضمونه عن كل كتب التصوف السابقة عليه، وربما اللاحقة، فلا نعرف كتاباً بهذا العنوان سطره القدماء من السلف الصوفي ولا التالين لهم من الخلف أرباب السلوك الروحي))<sup>(٥)</sup>، ((فهذا الكتاب تسجيل دقيق لرحلة الجبلي الروحية التي قام بها في حياته السلوكية الصوفية منذ البدايات وحتى النهايات أو الغايات، وهي رحلة خطيرة للغاية: في مطلعها، وفي منتهاها، وفي تضعيفها، بل في كل خطوة من خطواتها، ولعظم هذه الخطورة يبادر الجبلي فيشرح لنا كل مرحلة، أو كل خطوة من خطواتها، في قالب منظر من مناظر الكتاب، البالغ عددها الواحد بعد المائة، وهو يعرفنا بعثرة كل خطوة يخطوها السالك، وقصور كل مرحلة يقطعها الصوفي، وعيب كل منظر يشهده العبد في هيئة آفة يذكرها لنا في نهاية كل منظر))<sup>(٦)</sup>. ويضع الجبلي أيدينا على مشكلة إدراك المناظر الإلهية، وأنها دقيقة للغاية بحيث قد لا يدركها من يمر بها ممن قصر فهمه عنها فيقول: ((ومن الناس من يجذب إلى بعض المناظر الإلهية فيخرج منها وهو لا يدري أين كان، ولو سمع بأوصاف المناظر التي كان هو فيها تعجب، وأنكر ما كان عليه، وذلك لضعف علمه وقصور فهمه، فإن الدهش لا يطراً إلا على الضعفاء))<sup>(٧)</sup>. وبينها الجبلي بعد ذلك على قضية مهمة، وهي الآفات التي تعترض طريق السالك خلال انتقاله من منظر إلى منظر أرقى، وأن هذه الآفات تمنع السالك من الترقى، فيقول: ((واعلم أن لكل منظر آفة تمنع الداخل فيها عما فوقها، وتمسكه عندها، ما لم يعلم تلك الآفة فإذا اطلع عليها ترقى عن ذلك المنظر إلى غيره))<sup>(٨)</sup>، مقررًا قاعدة مهمة أن ((الآفة ملحقة بالعبد، كما أن المناظر ملحقة بالله تعالى))<sup>(٩)</sup>. ويعتني الجبلي ببيان الفروق بين المناظر أو المصطلحات المتشابهة، ومن أمثلته إبرازه للفرق بين المكاملة

(١) أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٤ - ٤٦).

(٢) أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٨).

(٣) أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب: المناظر الإلهية للجبلي، (٥ - ٧) باختصار وتصرف يسير.

(٤) الجبلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٤).

(٥) أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق المناظر الإلهية، (ص ٤٤).

(٦) أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٩).

(٧) الجبلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٤).

(٨) الجبلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٤-٨٥).

(٩) الجبلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٥).

والمخاطبة والمحادثة والمسامرة، ثم أخذ في تفصيل كل منها في منظر مستقل بعد أن وضح الفرق بينها في منظر المكالمة<sup>(١)</sup>. وتوضيحه للفرق بين الملامتية والملمومين<sup>(٢)</sup>.

وإذا كنا قد عقدنا مقارنة سريعة بين النفرى والجيلي، فهناك كتاب آخر بحاجة إلى تلمس وجه تأثير الجيلي أو عدم تأثيره به، وهو منازل السائرين للهروى، فأول وجوه الاشتراك هو عدد المقامات والأبواب فيهما، فقد ذكر الهروى مائة مقام، بينما ذكر الجيلي على حد قوله ((مائة منظر ومنظرا عليا، وأشرح ما أمكن من حال كل منظر، ثم أذكر آخره آفة حال العبد في ذلك المنظر، ليتبصر بذلك من وفقه الله تعالى، فيقيس بهذه المناظر ما فوقها وما دونها))<sup>(٣)</sup>، فمناظر الطريق لا تنتهى ولهذا يشير الجيلي إلى أن ما ذكره من المناظر إنما هو على سبيل المثال فحسب، بالإضافة إلى العديد من المصطلحات الأخرى التي سبق الهروى إلى استخدامها، ونراها أيضا عند الجيلي لكن بمضامين مختلفة في كثير من الأحيان كالتمكن والاتصال والانفصال والفناء والبقاء والوجود والتجريد والتفريد والهيمن والدهش... إلخ.

لكن وجوه الافتراق بينهما أوسع فأسلوب الهروى أسلوب مباشر ذو طابع تقريرى، يشبه المتون العلمية، وهذا يختلف تماما مع مناظر الجيلي ذات الأسلوب الرمزي والطابع الشخصي، كما يختلفان بوضوح في المضمون الصوفى، فالهروى يمكن أن نصنفه داخل التصوف السننى، بينما الجيلي من مدرسة التصوف الفلسفى مدرسة ابن عربى وقوامها على تجليات الأسماء والصفات<sup>(٤)</sup>، وإن كانت مثل هذه التصنيفات عليها اعتراضات قوية، لكن البحث يلجأنا أحيانا إلى استخدامها.

والمناظر الإلهية هى الرحلة الروحية للجيلي، وهى رحلة خاصة فى عالم مخصوص، هو عالم المشاهد أو المناظر الإلهية، أو التجليات الإلهية من طريق الأسماء والصفات، قام بها صوفى ذو تكوين روحى خاص وهو الجيلي، سجلها فى دقة وأناة، ليقرؤها قراء من نوع روحى خاص<sup>(٥)</sup>، وإذا كان بحثنا هنا هو فى منهج التصنيف فحسب، وبغض النظر عن الموقف العقدى من محتوى هذا الكتاب أو ذلك، والذى توقع الجيلي نفسه أن يكون شائكا، ولهذا نجده بعد الفراغ من مقدمة الكتاب يذكر فصلا تمهيدا يؤصل فيه لأصول عقيدية يرى أنه لا بد منها لقارئ الكتاب فيقول: ((فصل أردنا أن نضع فى هذا الموضوع أصولا تصون الناظر فى هذا الكتاب عن الزيغ والزلل، وتمنعه عن الخطأ والخطل، فإنه ما كل أحد من الطالبين تكون عنده القواعد من أصول الدين))<sup>(٦)</sup>، ويؤكد على أن هذه الأصول هى التى تحفظ قارئ الكتاب من أى خطأ أو ضلال، مؤكدا على أن الشريعة هى الحاكمة والقاضية على الحقيقة، وأنه لا يجوز استعمال الحقيقة متى خالفت الشريعة<sup>(٧)</sup>، ثم ذكر ثلاثة أصول رأى أنه من الضرورى معرفتها لحفظ القارئ عن الزيغ والزلل، فالأصل الأول ((تعقد أن الله تعالى قديم واحد... ليس بجسم ولا روح... لا يحل شيئا ولا يحله شيء، ولا يمازج شيئا، ولا يمازجه شيء، منزه عن الجهة والحد والحصر، أزلى، أبدى))<sup>(٨)</sup>، وهذا أصل لا بد منه لئلا يتوهم أى سالك خلال هذه المناظر أدنى شبهة لحللول أو اتحاد، سواء

(١) الجيلي، المناظر الإلهية، (ص ١٢٢ - ١٢٣)، وما بعدها.

(٢) الجيلي، المناظر الإلهية، (ص ١٦٦، ١٦٨).

(٣) الجيلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٥).

(٤) راجع: أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٦ - ٤٧).

(٥) أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٥٠).

(٦) الجيلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٦).

(٧) الجيلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٦ - ٨٧).

(٨) الجيلي، المناظر الإلهية، (ص ٨٨).

أثناء سيره الحقيقي أو أثناء مطالعته للكتاب، تبيها على أن من المناظر ما لا تسعه العبارة، والأصل الثاني أن تعتقد ((أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل المقربين وأكمل رسل رب العالمين... لم يترك مكرمة إلا وقد نبه عليها بأنواع التبيهات، ولم يدع قرينة إلا وقد دعا إليها بأنواع الدلالات، خاتم الرسل، وتاج المقربين...))، فهذا الأصل يقرر الجبلى موقفه من علاقة النبوة بالولاية، ويقرر أيضا موقفه من العبادات والقربات والطريق وأنه لا بد أن يكون من طريق سنته صلى الله عليه وسلم لأنه لم يدع قرينة ولا مكرمة إلا نبه عليها. والأصل الثالث أن ((تعتقد صحة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من كتاب الله، فتؤمن بالبعث والنشور والقيامة والحساب إلى غير ذلك مما أخبر به من الوعد والوعيد والآيات الظاهرة عند انصرام أحكام هذه الدار))<sup>(١)</sup>، فلا بد للسالك أن يسلم قياده للشارع ويوقن بكل ما صح وروده عنه.

فإنه لا ينبغي إغفال الإشارة إلى أن هناك الكثير من الآراء والأفكار عند الجبلى التي أثارت حفيظة العديد من الباحثين لما رأوه فيها من تجاوزات عقديّة<sup>(٢)</sup>.

وقد نص الجبلى بوضوح على قاعدته في منهجه التصنيفي بقوله: ((اعلم أنا لم نرتب جميعه على ترتيب ما يحصل في المنازلات عند الفتح لأهل الله تعالى، بل رتبناه على حسب ما أمرنا به في وضع هذا الكتاب، فبعضه على ترتيب المنازلة، وبعضه على غير ذلك، ترتيبا إلهيا، ليس لنا فيه اعتراض، ولا شائبة، فعل الله))<sup>(٣)</sup>. فإذاً هناك منهج تصنيف ما سار عليه الجبلى، ومنهج التصنيف هذا ليس بإعمال الفكر في ترتيب ونظم وتصنيف مادة الكتاب، بل اختار أن يكون منهج تصنيف مبني على الإلهام الإلهي، فأتى ترتيب المناظر بعضها بحسب منازل السير في الطريق، ((وبعضه على غير ذلك)) على حد عبارته، والذي تركها مبهمة لا تتضح. أما في القسم الأول الذي هو بحسب المنازلة أو السير، فإنه كثيرا ما ينص على ذلك صراحة مثل قوله في آخر المنظر الأول (منظر اعبد الله كأنك تراه): ((ومنه ينتقل إلى المراقبة))<sup>(٤)</sup>، والمراقبة هي المنظر الثاني والذي يذكر فيه أنه تفصيل المنظر الذي قبله<sup>(٥)</sup>، ثم يقول في خاتمته: ((ومن هذا المنظر ينتقل إلى ما بعده، وهو منظر التجلى على الإطلاق، ولا يصح له من هذا المنظر إلا برائحة مما فوقه، وكل المناظر بهذه المثابة، لا تصح إلا بلمعات مما فوقها))<sup>(٦)</sup>، فهنا نبه على قاعدة الانتقال من المنظر إلى المنظر الذي فوقه بظهور لمعات من المنظر الأعلى تجذب السالك إلى الترقى إليه. ثم يعود لبيان قاعدة ترتيبه في آخر المنظر (١٤) فيقول: ((نزلنا على حكم الترتيب إلى تفصيل ما أمرنا الحق تعالى بتوقيعه في هذا الكتاب على حسب الوضع الحقيقي الإلهي))<sup>(٧)</sup>، فإذاً ترك الجبلى الترتيب الوضعي البشري الصناعي، إلى الوضع الحقيقي الإلهي بحسب ما أمر به.

لقد اتبع الجبلى من وجهة نظر الباحث منهج تصنيف سلوكيا ارتقائيا في الإجمال بحسب سلوكه هو، وتجربته هو، ولهذا فثمة ترتيب دقيق بين مناظره يطابق رحلته الصوفية بالفعل، هذا على سبيل الترتيب الإجمالي، أما ((بعضه)) الذي ((على غير ذلك)) - على حد تعبيره - فإنه يحتمل عدة أمور تظهر بالتأمل في صنيعها منها وجود المناسبة كما في المناظر:

(١) الجبلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٨).

(٢) انظر للتوسع: أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٥٢ - ٥٩).

(٣) الجبلى، المناظر الإلهية، (ص ٩١).

(٤) الجبلى، المناظر الإلهية، (ص ٩٣).

(٥) الجبلى، المناظر الإلهية، (ص ٩٤).

(٦) الجبلى، المناظر الإلهية، (ص ٩٥).

(٧) الجبلى، المناظر الإلهية، (ص ١٢١).

المكاملة، المسامرة، المخاطبة<sup>(١)</sup>. ومنها التقابل كما في: التلوين / التمكين<sup>(٢)</sup>، الوقوف / السير<sup>(٣)</sup>، خلع العذار (المفضى إلى الشطح) / ستر الحال بحال<sup>(٤)</sup>، التزندق / الوقوف مع المراسم<sup>(٥)</sup>، ومنها الترقى السلوكى كما في: الهداية / البداية / النهاية / الغاية<sup>(٦)</sup>، وفيها يتكلم على التجليات الخاصة بكل منظر، ثم ينتقل منها إلى تجليات الجمال والحلال والكمال وذلك في الثلاثة مناظر التالية<sup>(٧)</sup>. وهكذا في سائر المناظر التي ذكرها، أما كون هذا الترتيب ((على حسب ما أمر به))، أو كونه ((ترتيباً إلهياً))، فهذا أمر مسلم دعواه له، فمن قبل منه صدقه فيها، ومن لم يقبل فلا يجب عليه تصديقه، وهذه هي القاعدة في كل المكاشفات والمخاطبات ونحو ذلك، فالشأن فيها ألا تخالف الشريعة، وأن يكون المدعى لها مصدقاً، وإلا فلا ضرورة ولا دليل يلزم بقبولها. ولا ينافي الدعوى بذلك كون المتلقى يستطيع أن يتلمس المناسبة الواضحة بين المناظر بعضها وبعض، كما يمكنه التماس المناسبة أيضاً في الانتقال من مجموعة من المناظر المترابطة إلى مجموعة أخرى.

ولهذا فلسنا نذهب مع رأى القائل بأن الجبلى ((لا يراعى الترتيب المنطقي في كتابه، بل لا يراعى أى ترتيب من أى نوع، سوى مثابرتة على ذكر عيب كل منظر (آفة) فى نهاية كل منظر، وما عدا ذلك فهو لا يتقيد بقاعدة معينة فى ترتيب مناظره، ونظرة إلى فهرست المناظر الإلهية تبين لنا أنها تبدأ بمنظر (اعبد الله كأنك تراه) وتنتهى بمنظر (العجز عن درك الإدراك إدراك))، وهو لا يخبرنا لما بدأ هذه البداية، ولا لماذا انتهى بهذه النهاية، وليس بكاف ولا مقنع أن يذكر لنا أنه كتب ما كتب ورتب حسبما رتب وفقاً للأمر الإلهي<sup>(٨)</sup>.

فلسنا مع هذا رأى فى جملة ولا تفصيله، لما رأيناه من وجود ترتيب ما - ليس بالضرورة منطقي أرسطى - فى كتاب الجبلى. بل ونرى من خلال وقوفنا مع مناهج التصنيف المتنوعة أن لكل ترتيب منطقيته الخاصة به، والتي ليس بالضرورة أن تكون منطقية عقلية صارمة. فليس مناهج التصنيف كلها عقلية أو منطقية (بالمعنى المصطلحي الضيق)، وهذا مما يحاول البحث أن يكشف عنه.

٣- مناهج التصنيف العرفانى الصناعى: حيث يمزج المصنّف بين العرفان كمصدر لكلامه، وبين الصناعة كطريقة للترتيب الكلام الذى حصل له نتيجة المعرفة الصوفية، ومناهج التصنيف هذا نجدّه واضحا عند القشيري على ما سيأتى الكلام عليه بالتفصيل فى كتبه الإشارية، ونجدّه أيضاً عند الحكيم الترمذى، فمصدر المعرفة يقوم على الذوق والعرفان والتجربة الصوفية الصادقة، ثم يعود المؤلف الذى ينتهج منهج التصنيف هذا إلى معارفه تلك وأذواقه فيعمل فيها صناعة التصنيف بالتقديم والتأخير والتبويب والتفصيل، كما نراه عند القشيري فى نحو القلوب مثلاً، وعند الحكيم الترمذى فى العديد من مؤلفاته، ككتاب ختم الأولياء، وهو كتابه الأشهر والأهم، كما نجدّه فى كتاب الحج وأسراره من ناحية الصناعة يقيم كتابه على طريقة الأبواب التقليدية، ويقسم كتابه إلى سبعة أبواب تتناول مناسك، ولكنه داخل هذه الأبواب ومن خلال عرض أحكام المناسك ينتقل بالكلام إلى مستوى عرفانى خاص للغاية، يتناول من خلاله المعانى الحقيقية والروحية فى

(١) الجبلى ، المناظر الإلهية، المناظر رقم (١٥ : ١٧).

(٢) الجبلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (١٣ ، ١٤).

(٣) الجبلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (٢١ ، ٢٢).

(٤) الجبلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (٤١ ، ٤٢).

(٥) الجبلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (٤٥ ، ٤٦).

(٦) الجبلى ، المناظر الإلهية، المناظر رقم (٥٤ : ٥٧).

(٧) الجبلى ، المناظر الإلهية، المناظر رقم (٥٨ : ٦٠).

(٨) أ/د نجاح الغيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٥٩).

مناسك الحج. أما كتاب الرياضة وهو من أمتع كتبه فهو إن صح الوصف نفس واحد صادر من حرقه قلب عارف، يحدثنا فيه الحكيم عن كيف تكون رياضة النفس بكلام ذوقى محض يصبه صبا، ويتصاعد فيه مترقيا سلسلا آخذا بلباب العقل والروح، ولهذا فلا فصل فيه ولا باب ولا مسألة، بل (نفس واحد) إن صح التعبير، وقد أحسن محققاه صنيعا إذ لم يضيفا له عناوين جانبية كما يفعل الكثير من المحققين، وتركاه على أصله<sup>(١)</sup>، وإن قاما بلطف بتقسيمه إلى فقرات بطريقة شديدة الرفاهة وملمية لحاجة النص والقارئ، وهذه الطريقة جرى عليه الحكيم الترمذى أيضا في بعض رسائله الأخرى كرسالة بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب.

وهناك مثال جيد يوضح منهج التصنيف هذا، حيث دار خلاف بين شراح حكم ابن عطاء الله السكندري هل راعى المناسبة الصناعية بين كل حكمة وما قبلها وما بعدها أم لا<sup>(٢)</sup>، وهذا الخلاف مما يؤكد منهج التصنيف المشار إليه، ويمكن أن نعيد صياغته في ضوء مناهج التصنيف ليكون: هل ألف ابن عطاء الله كتابه على الفتح والعرفان أم على الصناعة؟ أم زواج بينهما.

أما ابن عربي في الفتوحات فقد راوح بين منهج التصنيف العرفاني الذوقى، وبين منهج التصنيف الصناعي، بما يصح أن نسميه منهج التصنيف العرفاني الصناعي، فقد اتبع داخل كل باب من أبواب الفتوحات منهجا عرفانيا في كتابة موضوعه، ثم عاد ورتب صناعيا أبوابه وضمها في صورة أسر متجانسة، وسمى كل أسرة بفصل، فجاءت فصول الكتاب ستة فصول، ضمت (٥٦٠) بابا.

على أن المستشرق "شيدر" يرى أن ابن عربي - خاصة فيما يتعلق بنظرية الإنسان الكامل يعرض نظريته على أنه نتيجة عيان صوفى لكنه في الواقع نتيجة لعمل عقلي يركب التصورات ببرود<sup>(٣)</sup>، ولكن الذى يظهر من خلال دراسة منهج التصنيف عند ابن عربي أنه يجمع بين الأمرين: بين العيان الصوفى والعمل العقلى.

كما سنجد منهج التصنيف ذلك - الذى ينبع فى الأساس من العرفان، ولكن يتدخل فى الترتيب من حيث الصناعة فيرتبه حسب أحوال السالك - فى الرعاية للحارث المحاسبى، فالكتاب عبارة عن تأمل معرفى ذوقى فى أحوال السالك، وتدرجه من بداية سلوكه، مصاغ فى صورة حوار بين الشيخ (المصنّف) وتلميذه، وهو يعتمد فى ذوقه كلية على القرآن الكريم والسنة الشريفة، ولهذا أكثر من الاستدلال والاستشهاد بنصوصهما، وفى لغة أدبية عالية وسلسلة دون إغفال فى الاصطلاحات.

(١) الحكيم الترمذى، رياضة النفس، (ص ٣٤ - ٨٨).

(٢) رأى بعض الشراح أن هناك مناسبة بين الحكم وبعضها البعض، ومن هؤلاء الشيخ الشرفاوى حيث ينبه كثيرا على المناسبة بين الحكمة وما بعدها أو ما قبلها. كما أن الأستاذ أحمد عز الدين خلف الله فى تحقيقه المهم لنص الحكم العطائية قسم الكتاب بحسب ترتيب المؤلف الأصلي إلى خمسة وعشرين بابا، فى محاولة منه إلى بيان موضوعات الكتاب.

بينما نجد أن الشيخ المتقى الهندى صاحب كنز العمال، يرى أن الحكم فى ترتيبها الأصلي غير مرتبة، ومن ثم يقدم ترتيبا آخر لها على أبواب التصوف المعهودة، بحيث يجمع الحكم التى تتناول موضوعا واحدا بحسب رؤيته تحت ترجمة واحدة: العلم - التوبة - الإخلاص ... حيث وصلت الأبواب التى ذكرها إلى (٣١) بابا.

لكن الإمام العارف الشيخ زروق يرفض ذلك (تقسيم الكتاب إلى أبواب، أو إعادة ترتيبه على الأبواب) رفضا واضحا، ويعتبر الكتاب كالباب الواحد، ويقرر أن للحكم العطائية مسلكا دقيقا فى التصنيف فيقول: ((وإن من أجل كتاب وقع لهم... الحكم العطائية الشاذلية... مع تداخل علومه وحكمه وتناسب حروفه وكلمه إذ كله داخل فى كله، وأوله مرتبط بالأخير من قوله، بل كل مسألة منه تكملة لما قبلها وتوطئة لما بعدها))، ولهذا فالكتاب بحاجة إلى تحليل منهجى دقيق، مع النظر فى مشارب الشراح المتنوعة. راجع: زروق، شرح الحكم العطائية، (ص ٢١).

(٣) نقله عنه: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجبلى وكبار الصوفية، (ص ١٥٠).

٤ - منهج التصنيف الصناعي النقلي: وهو يعتمد على النقل والصناعة التصنيفية، وإعمال الذهن في ترتيب المادة

العلمية وصلقلها قدر المستطاع.

والذى نقصده بالصناعى: هو أن يقوم متخذه بترتيب المادة العلمية ترتيبا وضعيا مقصودا بناء على أسس معينة، وليس ارتجاليا أو تلقائيا.

ومن الممكن أن ندخل تحت منهج التصنيف هذا مصنّفات أبى عبد الرحمن السلمى، والسّرّاج الطوسى صاحب اللمع فى التصوف، والذى نص على ذلك بوضوح على ما سيأتى الكلام عليه بالتفصيل، والقشيري فى الرسالة، وأبى طالب المكى، الإمام الغزالي خاصة الإحياء، والطريقة المحمدية للبركلى، وغيرها، ومن الممكن اعتبار أن لمنهج التصنيف هذا الغلبة خاصة عند ((التصوف السنّى)) إذا صح التعبير.

وقد كان أبو عبد الرحمن السلمى - فيما يذكر الإمام ابن تيمية - معنيا بذكر أخبار النساك والصوفية والآثار التى يستندون إليها، والكلمات المأثورة عنهم، وجمع أخبار زهاد السلف وأخبار الصوفية المتأخرين بعد القرون الأولى، وجمع أيضا فى الأبواب: مثل حقائق التفسير، ومثل أبواب التصوف الجارية على أبواب الفقه، ومثل كلامهم فى التوحيد والمعرفة والمحبة، ومسألة السماع وغير ذلك من الأحوال، وغير ذلك من الأبواب، وفيما جمعه فوائده كثيرة ومنافع جليّة<sup>(١)</sup>. ومن نماذج مؤلفات السلمى التى مشى فيها على منهج التصنيف هذا رسائله: المقدمة فى التصوف، وجوامع آداب الصوفية، وغيوب النفس، ويمتاز منهج تصنيف السلمى فى المقدمة بأنه يبدأ دائما بالكتاب الكريم، فالسنة النبوية الشريفة، فكلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم من شيوخ القوم، أما فى جوامع الآداب فإنه يطور قليلا من منهج التصنيف النقلي، حيث يجمل كل أدب منها فى جملة جامعة، ثم يأتى له بشواهد من كلام القوم ووقائعهم، بحيث يمكن استخلاص قواعد آداب القوم من عباراته تلك. وعلى هذا النحو من تطوير منهج التصنيف النقلي جرى فى غيوب النفس، حيث يبدأ أولا بذكر العيب ثم يردفه بدوائه، هكذا: ((ومن عيوبها... ومداواته...))، وهو حريص عند ذلك الدواء أن يبدأ بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية ثم يتبعهما بكلام القوم.

وأما أبو طالب المكى فيعلق الأستاذ عبد القادر عطا على منهج التصنيف النقلي فى الكتاب المنسوب إليه ((علم القلوب)) فيقول: ((وليس الكتب التى تعتمد على النقول سهلة التصنيف إذ يقل فيها التوفيق والنجاح كثيرا إذا خلط مؤلفوها فى نقولهم وحشدها دون تذوق ولا ترتيب ولا انتقاء لكن مؤلفنا - أبو طالب المكى فى علم القلوب - كان بارعا فى عرض نقوله وتمييقها حتى استرعت القلوب والأنظار والأذواق بجمال عرضها وجودة انتقائها، وتسلسل أفكارها))<sup>(٢)</sup>. وكلام الأستاذ عبد القادر نافع فى نفسه فى تصوير منهج التصنيف الصناعى النقلي، وإن كان الراجح عدم صحة نسبة كتاب علم القلوب لأبى طالب المكى<sup>(٣)</sup>.

ورغم ذلك فإن هذا الكلام ينطبق تمام الانطباق على كتابه الأكبر والأشهر والثابت نسبته إليه: قوت القلوب<sup>(٤)</sup>،

(١) ابن تيمية، أهل الصفة وأحوالهم، (ص ٢١).

(٢) عبد القادر عطا، مقدمة علم القلوب، (ص ٨).

(٣) قطع أساتذنا الأستاذ الدكتور عبد الحميد مذكور بعدم صحة نسبة كتاب (علم القلوب) لأبى طالب، وقدم العديد من الأدلة والقرائن على ذلك، انظر: مقدمة تحقيق قوت القلوب (١/٨٤-٨٨).

(٤) اعتنى أ/د عبد الحميد مذكور بأبى طالب المكى، فقدم عنه أطروحته للماجستير (أبو طالب المكى ومنهجه الصوفى) بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ١٩٧٢ م، ثم قام بتحقيق نص قوت القلوب بالاشتراك مع أ/د عامر النجار، وقدم أ/د مذكور للتحقيق بدراسة عن المكى وكتابه قوت القلوب (١/٢٧ - ١٠٤)، عرّف فيها بالمكى وتجربته الروحية، وثقافته، واتجاهه الفقهى والكلامى، وعلاقته الوثيقة بعلمى الحديث والتفسير واتجاهه فيهما.

والمكى يبدأ أبدا الحديث عن موضوعاته بآيات القرآن الكريم المتعلقة بالموضوع، ثم بالأحاديث والآثار وكلام القوم، وهذه الطريقة هي السمة الواضحة لكل من ألف على منهج التصنيف هذا، وهي السمة التي نراها واضحة في منهج تصنيف الغزالي في إحياء علوم الدين مثلا.

## ثانيا: مناهج التصنيف في التصوف من حيث خطة التصنيف:

هناك العديد من خطط التصنيف التي قدمها الصوفية المسلمون، فبالإضافة إلى الخطة المعتادة بتقسيم المصنّف إلى (كتب / أبواب / فصول)، سجد خططا أخرى قدموها منها:

١ - منهج التصنيف في الحِكم: كالحكم للشيخ أرسلان الدمشقي، ولأبي مدين الغوث، ولابن عطاء الله السكندري، وقد سبق الإشارة إليها في المنهج العرفاني الذوقي.

٢ - منهج التصنيف في المنازل: وهو المنهج الذي اختطه الهروي الأنصاري في كتابه المشهور (منازل السائرين)، حيث قسم الطريق إلى الله لعشرة أقسام في كل قسم عشرة أبواب: ١- البداية (اليقظة، التوبة، المحاسبة، الإنابة، التفكير، التذكر، الاعتصام، الفرار، الرياضة، السماع). ٢ - الأبواب (الحزن، الخوف، الإشفاق، الخشوع، الإخبات، الزهد، الورع، التبتل، الرجاء، الرغبة). ٣- المعاملات (الرعاية، المراقبة، الحرمة، الإخلاص، التهذيب، الاستقامة، التوكل، التفويض، الثقة، التسليم). ٤- الأخلاق (الصبر، الرضا، الشكر، الحياء، الصدق، الإيثار، الخلق، التواضع، الفتوة، الانبساط). ٥- الأصول (الصدق، العزم، الإرادة، الأدب، اليقين، الأنس، الذكر، الفقر، الغنى، مقام المراد). ٦- الأدوية (الإحسان، العلم، الحكمة، البصيرة، الفراسة، التعظيم، الإلهام، السكينة، الطمأنينة، الهمة). ٧- الأحوال (المحبة، الغيرة، الشوق، القلق، العطش، الوجد، الدهش، الهيمان، البرق، الذوق). ٨- الولايات (للحظ، الوقت، الصفاء، السرور، السر، النفس، الغربة، الغرق، الغيبة، التمكّن). ٩- الحقائق (المكاشفة، المشاهدة، المعاينة، الحياة، القبض، البسط، السكر، الصحو، الاتصال، الانفصال). ١٠- النهايات (المعرفة، الفناء، البقاء، التحقيق، التلبيس، الوجود، التجريد، التفريد، الجمع، التوحيد).

ورغم صغر حكم الكتاب إلا أننا يمكن عده ضمن الجوامع - كما سبق ذكره - لأنه كما رأينا يشمل عامة موضوعات علمه.

ورغم أن الكتاب يدخل في منهج التصنيف الصناعي الثقلي، إلا أنه اقتصر على النقل من الأصليين (الكتاب والسنة) فحسب، ولا يمد نقله إلى غير ذلك حسب ما شاع في منهج التصنيف الثقلي من الاستمداد من كلام مشايخ الطريق، وقد نص على ذلك في مقدمته<sup>(١)</sup> حيث يقول: ((... وسألوني أن أرتبها لهم (منازل السائرين) ترتيبا يشير إلى تواليها، ويدل على الفروع التي تليها، وأن أخليه من كلام غيري، وأختصره ليكون أطف في اللفظ، وأخف للحفظ)).

وترجع أهمية منهج التصنيف هذا للأثر الذي تركه الكتاب في حركة التصنيف الصوفية من بعده، حيث اعتنى كثيرون - ومن تيارات مختلفة - بشرحه كالعفيف التلمساني وابن قيم الجوزية، كما تأثر به للغاية القاشاني في بعض كتبه<sup>(٢)</sup>.

(١) الهروي، منازل السائرين، (ص ٣).

(٢) اتبع القاشاني للهروي في تقسيمه في لطائف الإعلام (١/١٥٥) منازل الطريق الصوفي إلى أقسام عشرة مرتبة ترتيبا موضوعيا، ذوات منازل مائة، ينزلها السائرون إلى الله تعالى، ثم ذكر هذه الأقسام في ترتيبها الهجائي وبين منازل كل قسم، والأقسام العشرة هي على الترتيب الموضوعي الذي ذكره مع



ويعتبر الهروي الأنصاري من الكرامية في باب العقيدة، وقد أشرنا في موضع آخر إلى تأثير الكرامية على علم الكلام والتصوف<sup>(١)</sup>، وأنهم يعتبروا أول من أسس مذهب وحدة الوجود بالقول بأن الله هو الجسم على الحقيقة. ومع هذا فإن كثيرا من أصول التصوف السلفي يمكن أن نلتمسه في منازل السائرين، وإن كان ابن تيمية قد انتقده في بعض المسائل<sup>(٢)</sup>. ((وهذا الكتاب عبارة عن خريطة سلوكية للمقامات التي يمر بها السالك في طريقه إلى الحضرة الإلهية، وقد رتبها الهروي على مائة مقام، مقسمة إلى عشرة أقسام مبتدئا بقسم البداية، فالأبواب، فالمعاملات، فالأخلاق، فالأصول، فالأودية، فالأحوال، فالولايات، فالحقائق، وأخيرا ينتهي بقسم النهايات... أورد في كل قسم عشرة مقامات شرح كلا منها بعبارة موجزة... وأسلوب الهروي هو أسلوب مباشر، ذو طابع تقريرى... ومضمون منازل الهروي عبارة عن فكر صوفي سني))<sup>(٣)</sup>.

وقد امتاز الهروي بموقف نقدي واضح، بحيث يمكن القول بأنه لم يخطط منهجه في التصنيف هذا إلا في ضوء نقده للجهود التي سبقته، وبوضوح لنا ذلك بقوله<sup>(٤)</sup>: ((... وقد صنف جماعة من المتقدمين والمتأخرين في هذا الباب تصانيف، غير أنه لا نراها أو أكثرها على حسنها مغنية كافية، منهم من أشار إلى الأصول ولم يشف بالتفصيل، ومنهم من جمع الحكايات ولم يلخصها تلخيصا، ولم يخصص النكتة تخصيصا، ومنهم من لم يميز بين مقامات الخاصة وضرورات العامة، ومنهم من عد شطح المغلوب مقاما، وجعل بوح الواجد ورمز المتمكن سببا عاما، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات...))، وهكذا نرى أن الهروي كان على وعى دقيق بالكثير من مشكلات التصنيف في علم التصوف، وأنه حاول أن يخطط لنفسه منهج تصنيف يتخلص فيه من المآخذ التي أخذها على غيره.

### ٣- منهج التصنيف التمثيلي: ويقوم هذا المنهج على تشبيه الموضوع الذي يتناوله المصنّف بمثال ما، ثم إجراء

خطة التصنيف كلها بناء على هذا المثال، وليس المقصود مجرد ضرب الأمثلة كما نلاحظه كثيرا عن الغزالي مثلا، بل أن يقام منهج التصنيف في كتاب ما على مثال محدد، ومنهج التصنيف هذا نجده واضحا عند ابن عربي، على ما سيأتي الكلام عنه بالتفصيل<sup>(٥)</sup>، كما نجده أيضا عند أحد أولياء اليمن وهو الشيخ العارف أبو الحسن أحمد بن علوان بن عطاق الحسني اليميني (ت ٦٦٥ هـ) والذي يعتبر أحد كبار أولياء اليمن، وما زال ذريته قائمون على الربط والزوايا المنسوبة له باليمن إلى يومنا هذا، ولم يعلم لأحد من الأولياء باليمن أتباع أكثر من الشيخ أحمد بن علوان من وقته وحتى الآن<sup>(٦)</sup>. وقد نشر له مجموع صغير يشتمل على بعض رسائل له، أهمها: المهرجان، والبحر المشكل الغريب. ويغلب على الشيخ أحمد بن علوان التأليف بأسلوب النصح والإرشاد للمريدين، وإن كان أسلوبه يتسم بأنه على الذوق والفتح والإشارة، ويكثر منه وضع الأمثلة الكلية للمعاني المترابطة، بحيث يمكن فهم علاقتها ببعضها البعض، فيقول مثلا في صدر رسالته المهرجان: ((الإسلام قدم الدين، والإيمان ساقاه، واليقين فحذاه، والعمل الصالح وركاه، والصبر ظهره،...))<sup>(٧)</sup>. وهكذا في كلمة جامعة يلخص الشيخ

الإشارة إلى موضعها من الكتاب بحسب الترتيب الهجائي: بدايات (٢٧٣/١) - أبواب (١٥٥/١) - معاملات (٣١٩/٢) - أخلاق (١٨٠/١) - أصول (٢٠٤/١) - أودية (٢٥٦/١) - أحوال (١٧٥/١) - ولايات (٣٩٨/٢) - حقائق (٤٣١/١) - نهايات (٣٦٣/٢). وقد تناول في كل قسم بيان منزله العشرة متابعا في كل ذلك للهروي في منازل السائرين.

(١) انظر هنا: (ص ٣٤٠).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٣٦٧ - ٣٦٩).

(٣) أ/د نجاح الغنيمي، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٦). وانظر رأي أ/د النشار حول الكتاب، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٣١٢).

(٤) الهروي، منازل السائرين، (ص ٤).

(٥) انظر هنا: (ص ٥٨٨).

(٦) عبد العزيز سلطان طاهر المنصوب، مقدمة تحقيق المهرجان للشيخ أحمد علوان، (ص ٧).

(٧) أحمد بن علوان، المهرجان، (ص ١٩).

ابن علوان كثير من آداب الطريق ومراتبه، ويبين للسالك محل العمل بها، وفي صورة تمثيلية واضحة يغلب عليها الجانب العملي.

وكثيرا ما يجرى في كلامه على طريقة التمثيل بالمحسوسات، فيقول مثلا: ((فإذا كنت كذلك فاعلم أن قلبك قد أضاء بنور المعرفة، فبادر بالدهن والفتيلة، واجعل الطاعات الظاهرة الفتيلة، والطاعات الباطنة الدهن، واحذر عليه ريح المعصية، فيبقى القلب في الظلمة))<sup>(١)</sup>. وهو مغرم بهذه الطريقة التمثيلية في كلامه، فتارة يمثل بالدار، وتارة يمثل بالطائر، أو بالكعبة والطواف حولها، وهكذا، بطريقة جذابة وواضحة، وليس فيها شيء من الغموض، يتحدث الشيخ ابن علوان على المعرفة والعارف وصفاته، وخصاله، وما يجب عليه، وما يعرض له أثناء رحلته إلى المعرفة.

إلا أنه يقيم أحد رسائله على طريقة المثال من أولها إلى آخرها، وذلك في رسالة الكبريت الأحمر، أو: رسالة الدر الجواهر والتشبيه الأجر والتمثيل للجهد الأكبر، فيقول في ديباجتها: ((اعلموا يا أخواني وفقنا الله وإياكم أن مثل المؤمن كمثل المدينة في الدنيا، وروحه وجوارحه كالحصن لملك المدينة، والإيمان في قلبه كالملك في قصره، وللملك سرير وهو التوحيد، وله تاج وهو المحبة، وله وزير وهو العقل، وله صاحب وهو العلم، وله صاحب السر وهو الذكر، وله نديم وهو الزهد، وله علم وهو الأنس، وله سراج وهو الحلم، وله بواب وهو المراقبة، وله صاحب بريد وهو الفراسة، وله صاحب سيف وهو الحق، وله صاحب منادم وهو الإقرار، وله جنود ينصرونه، وله معاشرون لا يخالفونه...))، ثم يمضي قدما في بقية هذا المثال وتوضيحه، وبيان أعداء الإنسان وتربيها على نفس نمط المثال، وكيف أن الإنسان محاط به أو بمدينته، من أعداء شتى: النفس، والهوى، والدنيا، والشيطان، ويصف كيف تدور المعركة بينه وبين أعدائه<sup>(٢)</sup>، وهي رسالة نفيسة في بابها، توضح الآفات والمساوي، وما يقابلها من المحاسن، وكيفية التخلي والتخلي، وذلك من خلال ضرب مثال متكامل الصورة.

**٤ - منهج التصنيف في العهود:** والذي نجده عند الشعرائي في كتابين: العهود المحمدية، وعهود المشايخ. أما العهود المحمدية أو لوائح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، والذي ضمنه كما يقول<sup>(٣)</sup> ((جميع العهود التي بلغتنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعل المأمورات وترك المنهيات))، ومن ثم فقد قسمه إلى قسمين: المأمورات - المنهيات، ثم رتب كل قسم منها على ترتيب أبواب الفقه المعتادة، ويصدر كل عهد منه بقوله: أخذ علينا العهد العام من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نفعل كذا... أو أن لا نفعل كذا.

أما عهود المشايخ أو البحر المورود في الموثيق والعهود، فقد خصه بذكر ((عهود وموثيق أخذت علينا من ساداتنا ومشايخنا الذين عاصرناهم وبعضها اقتبسناها من نور صفاتهم وأخلاقهم المحمدية حسب ما قدرنا عليه من التخلق بها، وذلك لأن أخلاق الأكابر لا مرقى لأمثالنا إلى ذوقها...))<sup>(٤)</sup>، وقد اقتصر على عهود عشرة من مشايخه ذكر أسمائهم بالتفصيل في المقدمة، وهو يسرد العهود سردا مصدرا كل منها بقوله ((أخذ علينا العهود))، وليس ثمة ترتيب داخلي واضح لها، لكن الملاحظ أن الحافر لكل عهد هو واقعة ما تقع أمام الشعرائي أو معه فيسأل نفسه ما هو جواب مشايخه في مثلها أو تصرفهم في الواقعة لو كانت وقعت لهم، ولهذا فالكتاب مرتبط أشد ارتباطا بحياة الشعرائي وأحداثها وحركتها بما يمكن

(١) ابن علوان، البحر المشكل الغريب، (ص ٥٩).

(٢) ابن علوان، الكبريت الأحمر، (ص ١٠١ - ١٠٨).

(٣) الشعرائي، العهود المحمدية، (ص ٣).

(٤) الشعرائي، البحر المورود في الموثيق والعهود، (ص ٥).

أن نطلق عليه منهج التصنيف الواقعي على ما سيأتي الحديث عنه، ومن هنا يكتسب جاذبيته عند القارئ، ويجد فيه كثيرا من الأحداث ومواقف الحياة التي تقع لنا جميعا، ويقدم لها الشعراني الحل الصوفي من خلال عهود مشايخه.

#### ٥ - منهج التصنيف في المكتوبات: هذا المنهج في التصنيف يعتمد على جمع مكتوبات عارف معين أو عالم

من علماء التصوف، أو أحد المرين الكبار من القوم، تلك المكتوبات التي راسل بها تلاميذه ردا على أسئلتهم واستفساراتهم. ومنهج التصنيف هذا تواجد بين الصوفية دون غيرهم - على قدر المعلومات المتاحة الآن - من علوم الفلسفة الإسلامية الأخرى، وأشهر هذه المكتوبات: مفتاح السعادة لابن العريف، مكتوبات الإمام الرباني، ومكتوبات الشيخ خالد النقشبندی. وربما كان السبب في وجود منهج التصنيف هذا عند الصوفية هو طبيعة العلاقة بين الشيخ ومريده، وطبيعة التجربة الصوفية نفسها، والتي تختلف من شخص إلى آخر حتى قالوا: الطرق إلى الله تتعدد بتعدد الأنفاس، ولهذا فإن السالك يحتاج فيها إلى إرشاد شيخه دائما، ومن هنا سنجد في هذا النوع من الفوائد المهمة، والتحريرات النادرة لمشاكل التصوف، والخلاصات العميقة للتجارب الصوفية. وللمكتوبات عند الصوفية نظير عند الفقهاء في الفتاوى، وهو فن من التصنيف يقصد به إلى جمع الفتاوى التي صدرت عن أحد علماء الفقه، كفتاوى السبكي، والنووي، والعز ابن عبد السلام، وابن تيمية، وكريا الأنصاري، وغيرهم.

فالفتاوى الفقهية هي أقرب أنواع المصنّفات إلى المكتوبات الصوفية، على أن الفتاوى الفقهية غالبا ما تصنف بناء على الأبواب الفقهية المعتادة، بينما أغلب المكتوبات الصوفية لم تلتزم منهج تصنيف معين في التصنيف، ولا حتى على تلك الأبواب التي اعتاد القوم ذكرها في كتب التصوف، حيث اقتضت المكتوبات على مطلق الجمع، ويقترّب في هذا من فن الأخوانيات والرسائل في الأدب العربي.

ربما كان تعدد الموضوعات في كثير من الرسائل والمكتوبات هو المانع الأساسي من سهولة الترتيب على الأبواب، على أن هذا النقص يمكن أن يعالج الآن بخدمة الكتاب بمجموعة من الفهارس خاصة الفهارس التحليلية لمسائل الكتاب وموضوعاته بما ييسر تماما الاطلاع على ما فيه، فالفهارس جيدة الصنع، والتي يضعها خبير بالمادة العلمية للكتاب تجعله ((سهل المأخذ، سريع الاستجابة لمن يوجه إليه (يعنى الكتاب) سؤالاً))<sup>(١)</sup>.

وبخلاف السبب السابق الذي يبدو أكثر منطقية، وأكثر مطابقة للواقع، فهناك أسباب أخرى ربما كانت أبعد احتمالا، كالرغبة في حث القارئ على قراءة الكتاب كله، ولهذا أهملوا ترتيبه، وربما نظروا لأهمية هذه المكتوبات وما فيها من نفائس السلوك فأرادوا تصعيب الوصول إليها، بحيث لا يفعل ذلك إلا الصادق صاحب الهمة وهي صفات لا بد أن تتوافر في السالك.

والحقيقة أن المكتوبات ذات قيمة علمية عالية، وتوجد فيها دائما اتجاهات نقدية وإصلاحية ذات قيمة خاصة، ربما لا توجد في المؤلفات الأخرى لنفس الكاتب إذا وجدت، وذلك نظرا لطبيعة المكتوبات نفسها والتي عادة ما تواجه الواقع ناقدة لها، أو تجيب عن مشكلة مثارة أرسل بها بعض الطلاب ونحو ذلك، ومن هنا لا بد أن توجه العناية لدراسة هذه المكتوبات ودراسة الجوانب النقدية والإصلاحية التي تشملها، وقد كان للأستاذة الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش سبق دراسة مكتوبات ابن العريف (ت ٥٣٦ هـ) والمعروفة باسم (مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة) والتي جمعها له تلميذه

(١) الأب الدكتور قناتي، مؤلفات ابن رشد، (ص ق).

أبو بكر عتيق بن مؤمن (ت ٥٤٨ هـ)، واستطاعت أن تستخلص منها الاتجاه الصوفي عند ابن العريف ومنهجه<sup>(١)</sup>. أما مكتوبات الإمام الرباني أحمد السرهندي المجددي<sup>(٢)</sup>، فإنها الأشهر والأكبر حجما في هذا الفن من التصنيف، وقد كان للإمام الرباني دور كبير في الإصلاح والتجديد وإحياء علوم الإسلام حتى لُقّب بمجدد الألف الثاني، كما كان له دوره المؤثر في مجال التربية والتصوف، حيث يعتبر أحد أهم رجال الطريقة النقشبندية، وتتمثل في مكتوباته خلاصة تجربته الصوفية الخاصة، وفيها الكثير من النظرات النقدية لما قدمه الصوفية السابقين خاصة ابن عربي، وغيرهم، كما سنجد بلا شك عناية واضحة ببيان أصول الطريقة النقشبندية، وتناقش دقائق في السلوك الصوفي<sup>(٣)</sup>.

وقد قدم الشيخ محمد أسعد صاحب زاده العثماني النقشبندی الخالدي شيخ الطريقة النقشبندية في وقته بدمشق نموذجا متميزا لمنهج تصنيف مكتوبات عمه مولانا الشيخ خالد ضياء الدين ذي الجناحين ناشر الطريقة النقشبندية في بلاد العرب، بعد أن كان انتشارها مقصورا على بلاد الهند وما حولها، حيث رتب الشيخ محمد أسعد كتابه بغية الواجد في مكتوبات مولانا خالد على مقدمة وباين وخاتمة، فأما المقدمة فجعلها في تصحيح عقيدة طالب الحق على وفق معتقدات أهل السنة، وذكر فيها فصلين: الأول في تعريف التصوف والصوفي وبين المشرب الصافي العذب الورود وتحقيق منازل الصفاء عند أهل الشهود. والفصل الثاني في بيان الطريقة النقشبندية، وما تجب معرفته على المرید السالك من الأمور الدينية والعقائد اليقينية. وأما الباب الأول فخصصها لرسائل مولانا خالد التي كتبها باللغة العربية. وأما الباب الثاني في مراسلاتها باللغة الفارسية. وأما الخاتمة فذكر فيها نبذة من مناقبه الشريفة.

والملاحظ تكامل منهج التصنيف بما بدأه المصنّف من مقدمات ضرورية لا بد منها لقارئ هذه المكتوبات، وأيضا تقديمه ترجمة صاحب المكتوبات في الخاتمة، بما يساعد القارئ للمكتوبات على حسن القراءة من خلال المعلومات المقدمة عن صاحب الرسائل. ونلاحظ أنه قدم الرسائل على الترجمة، لأنها المقصود بالأصالة بالتصنيف، وجعل الترجمة متأخرة عنها في الخاتمة.

**٦ - منهج التصنيف في المقالات:** وهو منهج يلتزم فيه المصنّف، بترتيب الكلام على مقالات متنوعة، تتناول كل مقالة موضوعا واحدا، وقد اتبع هذه الطريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني في كتابه فتوح الغيب، وجمع فيه (٧٨) مقالة له تشمل العديد من موضوعات التصوف المختلفة، وهذه المقالات من حيث منهج مصدر المعرفة يمكن أن ندرجها تحت منهج التصنيف العرفاني الدوقي، حيث كلام الشيخ عبد القادر هنا مبني على الذوق في الكتاب والسنة، فكثيرا ما يفتتح مقالته بآية أو حديث، ثم ينساب حديثه حولها بناء على ذوقه ومعرفته، ويقوم منهج تصنيف المقالات من حيث اللغة على

(١) انظر: أ/د عصمت عبد اللطيف دندش، ومقدمة تحقيق كتاب مفتاح السعادة لابن العريف (ص ٤١ - ٦٢).

(٢) انظر بخصوص الإمام الرباني: - محمد مراد المنزوي، ترجمة أحوال الإمام الرباني المطبوع بهامش تعريب المكتوبات. - الخاني، البهجة السنية في آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، (ص ١١٣ - ١٢٠). - عبد المجيد الخاني، الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية، (ص ٥٣٣ - ٥٧٠). - نجم الدين محمد أمين الكردي، خلاصة المواهب السرمدية، (ص ٧٣ - ٧٩). - أ/د حسن الشافعي، وأ/د أبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي (٨١ - ٨٢). وقد كان للباحث أحمد محمد عبد الوهاب فضل العناية بالإمام الرباني في بحثه (الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي وآراؤه الكلامية والصوفية)، جامعة الأزهر، أصول الدين، وذلك بحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م) ولكن أغفلت قاعدة المعلومات ذكر نوع البحث، ووقته.

(٣) اشتملت مكتوبات الإمام الرباني على (١٢٢) مكتوبا، وُضع لكل مكتوب عنوان يوضح الموضوع الرئيسي فيه، فمثلا: المكتوب الأول (٦/١ - ٨) في بيان الأحوال التي لها مناسبة بالاسم الظاهر، والثاني في حصول الترقيات، والثالث في توقف الأصحاب في مقام مخصوص، والرابع في فضائل رمضان وبيان الحقيقة المحمدية، وهكذا، وعناوين المكتوبات تؤكد على أنها مكتوبات صوفية محضة.

الخطاب المباشر للمتلقى بضمير المخاطب المفرد، مما يجعل للكلام أثره البالغ في النفس.

#### ٧- مناهج التصنيف في المجالس أو الأمالي: ((ذهب بعض العلماء في مناهج تأليفهم إلى إملاء الموضوعات

التي يريدون طرحها على أسمع تلاميذهم...، ولا نرى كبير فرق بين عنوان الأمالي أو عنوان المجالس، فلقد كان الطلاب في واقع الأمر يجلسون متحلقين حول أستاذهم وأمامهم المحابر ويقيدون ما يجري على لسان أستاذهم، فإذا جمعت هذه الأمالي لكي تصدر في شكل كتاب كانت إما أن تعرض على الأستاذ نفسه، أو يقوم على مراجعتها بعض النابهين من تلامذته الذين يقومون بدورهم بروايتها منسوبة إليهم، وكتب الأمالي في ميدان الدراسات العربية والإسلامية من الكثرة بمكان، وتشمل بعض الموضوعات المتخصصة كال تفسير حيناً والحديث حيناً آخر، والنحو حيناً ثالثاً وهكذا... وربما كان أكثر الأمالي عدداً هي ما كان في علم الحديث))<sup>(١)</sup>. وهذا المنهج في التصنيف نجده في مجال الفلسفة الإسلامية في التصوف خاصة، حيث يقصد إلى جمع مجالس أحد أئمة التصوف التي يرشد أو يعظ فيه مريديه وتلاميذه، ومن أهم نماذج مناهج التصنيف هذا: الفتح الرباني والفيض الرحمانى، المنسوب للشيخ عبد القادر الجيلانى، ويجمع الكتاب من مجالسه (٦٢) مجلساً فحسب في الفترة من (٣ شوال ٥٤٥ هـ إلى سلخ رجب ٥٤٦ هـ)، ومنهجه فيه من حيث مصدر المعرفة يقوم على العرفان والذوق، ولغته قائمة على الخطاب المباشر أيضاً الذى يتراوح بين ضمير المخاطب الجمع والمفرد، ويقوم على الوعظ والإرشاد العميق والمؤثر.

#### ٨ - مناهج التصنيف في شروح التصوف: يهتم الشراح عادة بالناحية اللفظية، وبيان معانى العبارات، بينما يقدم

الدكتور أبو العلا عفيفى منهجاً مختلفاً للشرح في تعليقاته على الفصوص تكلم عليه في مقدمته للتحقيق، كما يقدم نقداً مهماً للشروح الصوفية التي تسير على الطريقة المعتادة للشروح<sup>(٢)</sup>. وهناك العديد من الشروح الصوفية كشرح الرسالة الأرسالية، وشرح حكم أبي مدين، وشرح الحكم العطائية، وشرح فصوص الحكم، وشرح إحياء علوم الدين للزبيدي وغير ذلك من الشروح، وغنى عن البيان أن مناهج التصنيف هذا هو أحد المناهج التقليدية والشائعة في حركة التصنيف الإسلامية.

### ثالثاً: مناهج التصنيف في التصوف من حيث الموضوع:

هناك العديد من مناهج التصنيف التي ارتسم فيها الصوفية المسلمون الموضوع كأساس لمنهج التصنيف، ومن مناهج التصنيف في ذلك:

#### ١ - مناهج التصنيف في الزهديات: وهو المنهج الذى يعتمد على الزهد، ولا يتجه إلى التعمق الفلسفى

والمعرفى في الأحوال ومراتب السلوك، وهذا الاتجاه الزهدى نجده في القرون الأولى عند التابعين وتابعيهم، وعند الصوفية الأوائل، وقد قام هؤلاء الزهاد بحركة تصنيف قوية، تجمع آدابهم، وتوضح طريق الزهد وأسسها، كالزهد للإمام أحمد، ولابن المبارك، ولابن أبي عاصم، وهناد بن السرى، والبيهقى، وغيرهم. بل سنجد أن باب الزهد هو أحد الأبواب المشتركة في الجوامع الحديثية كصحيح البخارى، وصحيح مسلم، والسنن الأربعة.

#### ٢ - مناهج التصنيف في الإنسان الكامل: تمثل نظرية الإنسان الكامل أحد نظريات التصوف الإسلامى

(١) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، (ص ٣٤١، ٣٤٤) باختصار وتصرف يسير.

(٢) أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة تحقيق الفصوص، (ص ٢٢).

المهمة، وقد شغف بها بعض شيوخ التصوف على وجه خاص كالحكيم الترمذى، وابن عربي<sup>(١)</sup>، وعبد الكريم الجيلي وغيرهم، وخصصوها بالتصنيف المستقل.

ومن الممكن القول بأن المعرفة هي شغل الحكيم الأول، ونظرية الولاية هي حجر الزاوية في فكره الصوفي، وقد خصص أشهر كتبه ((ختم الأولياء)) لتلك النظرية التي بلغ بها قمة مذهبه، وقد حاول صياغة فكرته عن الولي الكامل، وإن كان لم يقدم نظرية كاملة للإنسان الكامل، لأن معارف عصره لم تتضمن تلك الأدوات اللازمة لبناء نظرية كهذه، وإن كانت مؤلفات الحكيم الترمذى تعد مرآة صادقة لمعارف تلك الحقبة<sup>(٢)</sup>.

والجيلي يستخدم مصطلحات فلسفية يونانية لكن بمعنى آخر غير المعنى الذي قصد إليه الفلاسفة اليونان، كما سنجد أنه يستخدم مصطلحات السهروردي الإشراقية، كما يتضح لنا بجلاء إحاطته وإطلاعه على المذاهب والديانات غير الإسلامية. كما أنه يستخدم في تصنيفه الرموز والأسلوب القصصي. وقد شارك الجيلي بقوة في بلورة نظرية في الحقيقة الباطنة للعبادات الإسلامية. كما أنه يرفض فكرة الحلول والاتحاد رفضاً تاماً.

وهناك تشابه شديد بينه وبين ابن سبعين، وبينه وبين ابن الفارض، على أنه ربما بدأ أكثر منهجية في تأليفه من ابن عربي، ونجد أنه يبدأ بتحديد دقيق للمصطلحات كما في الإنسان الكامل، وهو معتد بالنقل والشرع، متعمق بالكشف والتحقيق<sup>(٣)</sup>.

### ٣- مناهج التصنيف في قواعد التصوف: شهد القرنان (٣ / ٤ هـ) وضع قواعد العملية للسلوك الصوفي،

وظهور الطرق الصوفية في صورتها الأولى<sup>(٤)</sup>. لكن احتاج الأمر عدة قرون أخرى حتى تستقر هذه القواعد على المستوى التطبيقي، ثم ينتقل بها الصوفية من المستوى العملي إلى المستوى النظري، ويقومون بتسجيلها في صورة مكتوبة.

فقواعد التصوف هو فن من التصنيف ظهر متأخراً بعد استقرار التصنيف في علم التصوف نفسه، وهو أمر تمليه طبائع الأمور، فقواعد الفقه ألفت بعد استقرار الفقه، ولم تنضج كفن مستقل إلا في الفترة من القرن الثامن إلى القرن العاشر الهجري مثلها مثل قواعد التصوف<sup>(٥)</sup>. على أن التصوف من بين علوم الفلسفة الإسلامية الذي لقي هذه العناية بجمع قواعده في مصنفات مستقلة، بينما سنجد أن الفلسفة التقليدية وعلم الكلام ما زالوا بحاجة إلى هذا النوع من التصنيف.

وأهم الكتب التي وقفنا عليها في هذا الصدد: قوانين حكم الإشراق لأبي المواهب الشاذلي المعروف في مصر بالإمام التونسي (ت ٨٠٠ هـ)، قواعد التصوف للشيخ زروق (ت ٨٩٩ هـ)، وللشيخ الغمري (ت ٩٠٥ هـ)، والشعراني (ت ٩٧٣ هـ).

وتتنوع هذه الكتب في مناهج التصنيف: فبينما نرى منهج تصنيف الشيخ زروق منهج أصولي فقهي صوفي تشريعي، يربط بين التصوف وعلم الشريعة وأصولهما، في صياغة تعديدية دقيقة. نجد أن الشيخ أبو المواهب التونسي يسير على منهج تصنيف عرفاني ذوقي في قوانينه. أما الشيخ الغمري فاختار منهج التصنيف النقلى في كتابه. بينما اختار الشيخ

(١) لابن عربي عدة كتب دارت حول هذه النظرية، مثل رسالة شجرة الكون، وعقلة المستوفز، وسيأتي الكلام على ذلك بالتفصيل عند الكلام على منهج التصنيف عند ابن عربي. وللاستاذ محمود الغراب كتاب (الإنسان الكامل - القطب الغوث الفرد من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي) اهتم فيه بإبراز هذه النظرية عند الشيخ الأكبر.

(٢) راجع: د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٦٩ - ١٧٠).

(٣) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ٣٢ - ٤٥، ١٢٧، ١٢٧، ١٩٤، ٢٥٤).

(٤) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ١٢٧ - ١٢٨).

(٥) بدأ التصنيف في الفقه الإسلامي في القرنين (٢ - ٣ هـ)، وبدء وضع قواعد الفقه كفن مستقل في (ق ٤ هـ) عند الدبوسي الحنفي، وتلته محاولات عديدة أظهرها كتابات ابن الوكيل وابن السبكي الشافعيين، ثم أكمل نضج هذا الفن على يد السيوطي الشافعي (ت ٩١١ هـ)، وابن نجيم الحنفي (ق ١٠ هـ).

الشعراني منهج تصنيف سلوكيا يجعل ترتيب سلوك المرید هو الأساس.

وقد قدم الشيخ زروق (ت ٨٩٩ هـ) في كتابه قواعد التصوف نصا مهما للغاية من نصوص التصوف، حاول فيه أن يربط التصوف بعلوم الشريعة الإسلامية أصلا وفرعا، وبالعلوم العقلية العامة، وقدم محاولة أصيلة لتأصيل التصوف الإسلامي، ووضع قواعد وأصولا له بحيث صار للتصوف أصولا تشبه أصول الفقه للفقه. ولهذا فمنهجه في تصنيف هذا الكتاب أصولي فقهي تشريعي صناعي. ويبدأ كل قاعدة بعبارة مختصرة جامعة شديدة التركيز يجمع فيها فكرته، ثم يبسطها بعد ذلك ويوضحها. وهو في ذلك واسع الإحاطة بمذاهب العلماء، ومسالك العارفين، واسع الاطلاع على مصنفاتهم ومناهجهم ومشاربهم.

أما قوانين حكم الإشراف فيعد من أهم ما صنف في قواعد التصوف، وقد ألفه الشيخ أبو المواهب الشاذلي التونسي (٨٠٠ هـ)، وقد شهد له الشعراني في ترجمته من الطبقات بأنه لم يؤلف مثله. ويعتبر الشيخ أبو المواهب من كبار الشاذلية، ومنهجه في كتابه عرفاني ذوقي صناعي، يقول في مقدمته<sup>(١)</sup>: ((... فهذه حكم على طريق القوم طرق خاطرها خاطري في اليقظة والنوم...))، ومع كون مأخذها عرفاني، فقد عاد عليها بإعمال العقل والتدخل صناعيا في تصنيفها وترتيبها، فأنت على مقدمة وأربعة عشر قانونا: التأييد - التوبة - الإخلاص - الصدق - المراقبة - المحبة - الزهد - الفقر - الرياء - المعرفة - الفناء - البقاء - الولاية العامة - الولاية الخاصة، ثم خاتمة. وله في كل قانون منها طريقة في إيراده، وقد ذكر أول الخاتمة فائدة تدل على طريقته في الصياغة فقال<sup>(٢)</sup>: ((إثبات المسألة بدليلها تحقيق، وإثباتها بدليل آخر تدقيق، والتعبير عنها بفائق العبارة الحلوة ترفيق، ومراعاة علم المعاني والبديع في تركيبها تنميق، والسلامة فيها من الاعتراض توفيق)).

وبينما اتبع الشيخ الغمري في تصنيفه لكتابه هذا منهج تصنيف نقليا صناعيا، فقد جعل كتابه في عشرين فصلا تناول من خلالها موضوعات التصوف المختلفة، ثم خاتمة، وقد أكثر في كتابه من النقل عن الكتاب والسنة وكلام العلماء ومشايخ الطرق وغيرهم ما يشيد به قواعد التصوف، كما قدم نقدا لكثير مما ينتسب إلى التصوف<sup>(٣)</sup>. وللشيخ الغمري تحليلات متميزة لمنقولاته يحاول من خلالها معالجة حال التصوف في زمانه<sup>(٤)</sup>.

فإننا نجد الشيخ الشعراني في كتابه ((الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية)) قد اتخذ منهج تصنيف نقليا سلوكيا، حيث اهتم بترتيب قواعده على حسب سلوك المرید، فبدأ الكتاب بمقدمة في بيان عقيدة القوم، وبيان سندهم في تلقين الذكر، وإلباس الخرق، وآداب الذكر، ثم أورد ثلاثة أبواب في آداب المرید مع نفسه، وآدابه مع شيخه، وآدابه مع أقرانه، ثم خاتمة في آداب عامة لجميع الخلق، ولا تختص بالشيخ أو المرید. ونبه الشيخ الشعراني على أن الباعث على تأليفه للكتاب هو وضع ميزان للطريق وللشيخ الحقيقي، وقد أكثر في مسائل الكتاب وأبوابه من نقل أقوال السلف والخلف، واهتم اهتماما واضحا بالجانب السلوكي العملي، دون الجانب النظري. كما قدم نقدا قويا في كثير من المسائل لما يقع من كثير من المنتسبين للتصوف في وقته<sup>(٥)</sup>.

٤ - منهج التصنيف في شرح أسماء الله الحسنى: وهو فن مستقل من التصنيف عند الصوفية. وقد قام

(١) أبو المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراف، (ص ٣).

(٢) أبو المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراف، (ص ٧٧).

(٣) انظر مثلا: الغمري، قواعد التصوف، (ص ٦٨ - ٦٩).

(٤) انظر مثلا: الغمري، قواعد التصوف، (ص ٦٧، ٧٥، ٧٦، ٨٣).

(٥) انظر مثلا: الشعراني، قواعد التصوف، (ص ٩ - ١٠، ٢٧).

العديد من أئمة التصوف بالتصنيف في منهج التصنيف هذا ، ولعل من أول ما وصل إلينا من كتاباتهم فيه هو القشيري في ((التحبير في التذكير))، وهو من أوائل ما صنف في شرح أسماء الله تعالى الحسنی، ومنهجه في تصنيفه إشاري سلوكي، ينحو في منحي الرمز، ويهتم فيه بالجانب العملي المترتب على العمل بأسماء الله الحسنی، فأهم ما يميزه فيه هو الانتقال من دائرة النظر إلى دائرة العمل.

وقد أثر تأثيراً واضحاً في الغزالي عندما كتب كتابه: ((المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی))، وإن كان الغزالي قد فاقه في تقديم الكثير من التفصيلات والتفريعات. ومنهج تصنيف الغزالي فيه إشاري سلوكي يعتنى فيه بالجانب العملي.

وممن اعتنوا بالكتابة في الموضوع نفسه: الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، والشيخ زروق. وقد اتبع ابن عربي كالعادة منهج التصنيف العرفاني في كلامه على كل اسم من الأسماء الحسنی من خلال ثلاث مراتب: التعلق - التحقق - التخلق<sup>(١)</sup>.

أما الشيخ زروق فقد نص بوضوح على منهجه في تصنيفه فقال: ((إن الكلام في الأسماء دار على خمسة أنحاء هي جملة ما يحتاج إليه فيها: ١- مبانيها اللفظية. ٢- ومناحيها المعنوية. ٣- ومقتضياتها الوجودية. ٤- ووجودها (!، اقرأ: ووجوهها) العرفانية. ٥- وخواصها الوجدانية))<sup>(٢)</sup>.

#### ٥ - مناهج التصنيف المتعلقة بالجانب المحمدي الشريف (المحمديات): أولى أئمة السلوك والتربية

أهمية عظيمة للتعلق بالجانب النبوي الشريف تأسيا بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية الشريفة<sup>(٣)</sup>، وقد تعلق السادة الصوفية بالنبي صلى الله عليه وسلم تعلقاً روحانياً ووجدانياً عميقاً ينم عن شدة المحبة له صلى الله عليه وسلم والتعلق به والسعي الدائم إلى التأسي به. وقد عبر القوم عن كل ذلك في تصانيفهم الصوفية، ونوعوا ذلك إلى مناهج عدة، واتبعوا في تأليفها مناهج متنوعة: الآداب المحمدية - الصلوات - المدائح والفضائل - الاستغاثات - المولد الشريف. وسنجد داخل كل نوع من هذه الأنواع عدة مصنّفات سار مؤلفوها على مناهج عدة في تأليفها، كان حافزهم إليها حب النبي صلى الله عليه وسلم والتعلق التام به، وستتكلم على كل نوع من هذه الأنواع بالتفصيل.

ولكن قبل ذلك فلا بد من كلمة، فإنه قد يبدو من الغريب والمثير للنقد - ومن الوهلة الأولى - إدراج مثل ذلك في بحث علمي أكاديمي، مع أن هذا اللون من التصنيف قد يبدو عليه سمات الأدب الشعبي (الفولكلوري)، والحقيقة أن تطبيق تعريف منهج البحث والضوابط الموضوعية لرصد مناهج التصنيف تجعل مثل هذا المنهج من التصنيف داخل في البحث، وكما أن من المفترض على العالم الذي يصنف علومه - طبقاً لقواعد وضوابط اختارها - أن يشمل تصنيفه كل العلوم الداخلة في ذلك، فكذلك ينبغي على الأداة التي يحاول هذا البحث تقديمها (مناهج التصنيف) أن تستوعب كل ما تستطيعه من مناهج، وكما يعاب على الحدود والتعريفات إخراج داخل، أو إدخال خارج، فمن المفترض أن تكون هذه الأداة التي نقدمها كذلك. فمن الناحية الموضوعية فإن تطبيق التعريف والضوابط التي يقوم عليها رصد مناهج التصنيف يدخل هذا

(١) ابن عربي، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنی، (ص ٣١ - ٣٢).

(٢) زروق، المقصد الأسما شرح أسماء الله الحسنی، (ص ١٥).

(٣) كلام مشايخ الطريق في وجوب التعلق به صلى الله عليه وسلم، وبيان أن غاية طريق السلوك هو الوراثة المحمدية، كثير ومتناثر في بطون الكتب، وقد اعتنى الشيخ رشيد الراشد من علماء حلب المتأخرين بجمع ذلك في رسالة لطيفة فريدة في بابها سماها ((التعلق بجنابه والعكوف على بابه))، جمع فيها كثيراً مما تناثر في هذا الموضوع.



النوع منها، وبصير معه عدم ذكرها من باب (إخراج داخل)، ومن ناحية تصنيف العلوم، فهذا النوع أدخل في علم التصوف منها في علم السيرة، وحتى من قاموا بالتصنيف فيه ليسوا من المؤرخين أو من علماء السيرة غالباً، بل كلهم من الصوفية، أو يكتبون فيه بما أنهم صوفية، وجهمور الخطاب بهذا هم أيضاً من الصوفية والسالكين والمريدين، والغرض الواضح والمؤكد من هذا النوع من مناهج التصنيف هو استثارة الهمم لتحصيل المحبة والمتابعة لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم التي هي من الأغراض الأساسية لعلم التصوف، الذي هو العمل بالكتاب والسنة لا غير، فهذا النوع هو ممهّد للعمل ومعبّر عن التعلق العظيم بالإنسان الكامل على الحقيقة صلى الله عليه وسلم.

#### أ- منهج التصنيف في حقوق النبي صلى الله عليه وسلم وآدابه وشمائله: وهو منهج من مناهج التصنيف

التي اعتنى بها الصوفية المسلمون، قصدوا به تقديم صورة كاملة للنبي صلى الله عليه وسلم، سواء من جهة حقوقه على كل مسلم حيث اعتنى بذلك القاضي عياض في كتابه الشهير (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى)، والذي وصفه طاش كبرى زاده بأنه ((كتاب نفيس لم يؤلف مثله في بابيه، وهو أحد أركان الإسلام))<sup>(١)</sup>، أو من جهة آدابه في حياته كله، ممهدين بذلك الطريق للمريد والسالك للتأسي به صلى الله عليه وسلم، وإذا كنا نجد المتقدمين من مصنفي الصوفية يفردون لهذا الأمر المهم باباً أو أكثر من مصنّفاتهم الجامعة في التصوف، فإن بعض المتأخرين منهم قد أفردوه بالتأليف المستقل، كما اهتم العديد من العلماء من شتى الاتجاهات به، كالحافظ الترمذى في شمائله<sup>(٢)</sup>، وابن قيم الجوزية في زاد المعاد في هدى خير العباد، والفيروزآبادى (صاحب القاموس) في سفر السعادة، والبركوى في الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، والذي لقي لنفاسته اهتمام العديد من العلماء فقاموا بشرحه<sup>(٣)</sup>، ويمكن أيضاً اعتبار كتاب الشعراى في العهود المحمدية داخلاً في هذا القسم أيضاً من جهة موضوعه، كما أنه داخل في منهج تصنيف (العهود) من جهة خطته على ما ذكرناه في موضعه.

لقد قام الشيخ محمد بن بير على البركوى (ت ٩٨١ هـ) بتصنيفه كتابه هذا لبيان آداب النبي صلى الله عليه وسلم في أعماله وأحواله ومعيشتته حتى يعرض كل سالك عمله عليها، وقد أكد المصنّف البركوى على أهمية الاعتصام بالكتاب والسنة، والاحتراز عن العادات السيئة والبدع المحدثّة والاقتصاد في الأعمال والتوسيط واجتناب طرفى الإفراط والتفريط. وفي الحقيقة فإن ما ذكره البركوى في مقدمة من منهج وأسس يعدّ متميزاً، ويؤكد على وجود موقف صوفى مغاير ومواجه لواقع ما يحاول البركوى أن يعالجه بكتابه من انتشار بعض البدع، ووجود بعض العادات السيئة، والذي يمثل رؤية أصيلة لتناول آداب السلوك والأخلاق الإسلامية من خلال رؤية شاملة للقرآن والسنة وأفهام العلماء والفقهاء، وأذواق السالكين والعارفين.

#### ب- وأما منهج التصنيف في الصلوات: فهو من مناهج التصنيف في التصوف، ويقصد بها تلك المصنّفات

التي قصد منها مؤلفوها بيان فضل الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وبيان صيغ هذه الصلوات. وقد اعتبرنا

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (٢/١٣٠). ويقصد - وإن لم يخل كلامه من بعض مبالغة - بكونه أحد أركان الإسلام أنه يتناول حقوق النبي صلى الله عليه وسلم بالإيضاح، والإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم والقيام بحقوقه فرض واجب وهو شطر الإيمان كما لا يخفى. وقد كان محل عناية من العلماء لنفاسته، فشرحه جماعة منهم الشيخ على القارى، كما اعتنى الحافظ السيوطى بتخريج أحاديثه في كتابه (مناهل الصفى في تخريج أحاديث الشفاء).

(٢) كتاب الشمائل للحافظ الترمذى طبع مراراً، ومع كونه معدوداً في مصادر علم الحديث لكونه صنفه أحد الحفاظ الكبار على طريقة أهل الحديث، إلا أنه من جهة الموضوع داخل في هذا المنهج، ولهذا لم يذكره محبى الدين عطية زملاؤه في دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة، ومن جهة أخرى فقد اهتم علماء الصوفية بشرحه، فشرحه الشيخ عبد الرؤوف المناوى (صاحب فيض القدير)، والشيخ على القارى في كتابه (جمع الوسائل في شرح الشمائل).. كما شرحه الشيخ الباجورى شيخ الجامع الأزهر في كتابه (المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية)، وشرحوهم مليئة بالفوائد والنكات الصوفية المتعلقة بالجناب المحمدي صلى الله عليه وسلم، والتي تؤثر تأثيراً مباشراً في سلوك المريد.

(٣) ممن شرحه: الإمام عبد الغنى النابلسى، وأبو سعيد الخادمى.

هذا النوع من المصنّفات داخلاً في فنون التصوف نظراً لما يوليه أئمة التربية والسلوك للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من أهمية في ترقية السالك، بل منهم من يعتبرها طريقاً مستقلاً في التربية الصوفية<sup>(١)</sup>. وينقسم هذا النوع من التصنيف إلى منهجي تصنيف أساسيين:

أولهما: منهج التصنيف النظري في الصلوات: ونجده في تلك المصنّفات التي تناولت فضل الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وحكمها وآدابها، ومن هذه المصنّفات: جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام لابن القيم - القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيق للسخاوي - مسالك الحنفا إلى مشارع الصلاة على النبي المصطفى للحافظ القسطلاني - الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود لابن حجر الهيتمي.

ثانيهما: منهج التصنيف العملي في الصلوات: ونجده في العديد من المصنّفات التي تقتصر على إيراد صيغ الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم ليذكر بها المرید، وأشهرها دلائل الخيرات للجزولي<sup>(٢)</sup>، والصلوات للشيخ الدردير، والصلوات للشيخ النبهاني، ومنها أيضاً: التفكير والاعتبار لأحمد بن ثابت المغربي، وقد كثر هذا النوع من التأليف عند المتأخرين بعد القرن العاشر، بحيث يكاد يكون لأغلب الطرق الصوفية كتاب خاص بها في الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم تنظم حوله مجالس الذكر. كما سنجد بعض الكتب التي جمعت بين المنهجين، وعلى رأسها: سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين للنبهاني.

**ج- وأما المدائح والفضائل:** يمكن اعتبار هذا النمط من مناهج التصنيف في علم التصوف التي اتبعتها أئمة القوم لتحقيق أهداف تربوية وعملية من ورائها، فمع ما يوليه القوم للتعلم بالجناب المحمدي من أهمية أتى هذا النمط من التصنيف ليبحث السالك على هذا التعلق بتوضيح فضائل النبي صلى الله عليه وسلم ومدحه بما يشوق السامع والقارئ إليه صلى الله عليه وسلم ويحرك وجدانه إلى التعلق به صلى الله عليه وسلم، وفي الحقيقة فإن لهذا الفن أصلاً راسخاً في السنة النبوية الشريفة، وذلك من خلال قصيدة كعب بن زهير المشهورة، والتي مطلعها بانث سعاد، والتي اعتنى العلماء ومشايخ القوم بها، وبشرحها فشرحها الخطيب التبريزي، وابن هشام الأنصاري والباجوري<sup>(٣)</sup>. ومن المؤلفات في هذا الفن: البردة للبوصيري، وشروحها كشرح الأزهرى (ت ٩٠٥ هـ) والباجوري والخربوتي وشيخ زاده، وما دار حولها من تشطير وتخميم ومعارضة كنهج البردة لشوقي - الهمزية للبوصيري، وشروحها كشرح ابن حجر الهيتمي والشيخ الجمل، وما دار حولها من تخميم وتشطير ومعارضة - والبديعيات<sup>(٤)</sup> كبديعية صفى الدين الحلبي (ت ٧٥٠ هـ)، وبديعية عبد الحميد قدس - النور البراق في مدح الرسول المصداق للمرغيني - الأنوار ومصباح السرور والأفكار في ذكر نور محمد المصطفى المختار

(١) حتى قال الشيخ عبد الرحمن العيدروس رحمه الله: ((يعدم المربون في آخر الزمان، ويصير ما يوصل إلى الله تعالى إلا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم))، انظر: رشيد الراشد، رسالة التعلق بجنابه والعكوف على بابه))، (ص ٣).

(٢) حقق دلائل الخيرات شهرة واسعة في المجتمعات الإسلامية، بحيث لم يكن يخلو مسجد من المساجد الكبرى من مجلس بعد صلاة العشاء للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من خلال قراءة هذا دلائل الخيرات، وهذا التقليد ما زال مستمراً إلى يومنا هذا في بعض المساجد الكبرى، ولسعة انتشار هذا الكتاب، اعتنى بعض العلماء بشرحه وبيان أدلة ما فيه من صيغ للصلوات الشريفة ونحو ذلك من مباحث، فممن شرحه الفاسي في مطالع المسرات، والشيخ يوسف النبهاني، وحسن العدوي الحمزاوي، وعبد المجيد الشرنوبلي وغيرهم.

(٣) اعتنى الأستاذ عبد الرحيم يوسف الجمل في مقدمة تحقيق شرح التبريزي بالكلام عن القصيدة وشروحها، (ص ٣ - ٩).

(٤) وهو منهج لطيف من ابتكارات متأخرى العلماء يتناولون من خلاله نظماً علوم البلاغة الثلاثة من خلال مدح النبي صلى الله عليه وسلم، فيمدحونه صلى الله عليه وسلم أثناء تعلم وتعليم علوم البلاغة، وقد أرح الشيخ عبد الحميد قدس لهذا المنهج من التصنيف في مقدمة شرحه لبديعيته الذي سماه (طالع السعد الرفيع)، (ص ٤ - ٦)، ذاكراً أول من صنف فيه، ومن أتى بعده.

للبرى - جواهر البحار للنبهانى - المواهب اللدنية للقسطلانى - ومختصره الأنوار المحمدية للنبهانى.

د- وأما الاستغاثات: فمنهج من التصنيف عبر القوم به عن عميق ما يكونه لله تعالى وللنبى صلى الله عليه وسلم من حب وشغف، ويعد القوم من أعظم الاستغاثات به صلى الله عليه وسلم زيارته، ولهذا ربما يسمونها كتب الزيارة، أو الزيارة والاستغاثة، وقد خالفهم بعض الفقهاء فى حكم ذلك، ولهذا سجد العديد منهم - خاصة ممن جمع بين الفقه والتصوف - يهتمون ببيان الحكم الفقهي للزيارة والاستغاثة، وبيان الأدلة الشرعية على الجواز. ومن المصنفات المؤلفة فى منهج التصنيف هذا: كتاب المستغيثين بالله لابن بشكوال (ت ٥٧٨ هـ) - مصباح الظلام فى المستغيثين بخير الأنام فى اليقظة والنام للمراكشى (ت ٦٨٣ هـ) - شفاء السقام للسبكي - نصره الإمام السبكي، للشيخ السمنودى - شواهد الحق فى الاستغاثة بسيد الخلق للنبهانى.

هـ - أما المولد الشريف: فنوع من التأليف انتهجه القوم خصيصا للاحتفال بليلة مولده صلى الله عليه وسلم الشريفة، وهو من الفنون التصنيفية اللطيفة التى تكشف فى صدق وبساطة عن مدى حب القوم لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن أشهر من صنف فى منهج التصنيف هذا نشرًا ونظمًا: الحافظ ابن الديبع الشيبانى (ت ٩٤٤ هـ)، والبرزنجى، وعلى مولده شروح عدة، والمناوى (ت ١٠٠٣ هـ)، وابن القاسم، والميرغنى، وسليمان جلى، والعزب، والنبهانى، والكتانى.

٦ - منهج التصنيف فى الأحزاب: وهو منهج من مناهج التصنيف عند الصوفية اعتنوا به للغاية، بحيث نجد أن أغلب كبار القوم حتى غير الراغبين فى التصنيف منهم كتبوا فيه كالشيخ أبى الحسن الشاذلى الذى اشتهر عنه أنه كان يقول: ((كتبى أصحابي))، ومع هذا فقد صنف العديد من الأحزاب التى وضع فيها سر طريقته وتربيته لمريده، منها حزب البحر، وحزب البر وهو المشهور بالحزب الكبير. وفى ذلك يقول الشيخ الشعرانى: ((كل شيخ قد جعل الله مدده وسره وسر طريقته فى أوراده التى يأمر بها المريد...))<sup>(١)</sup>، وللدكتور محمد سعيد رمضان البوطى مقدمة ثرية تكلم فيها عن المغزى السلوكى والتربوى للأحزاب والأوراد، نشرها كمقدمة لورد الإمام النووى.

ويلاحظ وجود عدة مناهج تصنيف للصوفية فى تصنيف الأحزاب من بينها:

أ- منهج التصنيف النقلى فى الأحزاب: وهو الذى يعتمد على النقل بصفة أساسية وجمع الوارد من الأدعية والمأثورات سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، ومن أشهر أمثله حزب الإمام النووى.

ب- منهج التصنيف الذوقى فى الأحزاب: حيث يبنى اختيار الأدعية التى يوردها على الذوق كما فى بعض أحزاب الشيخ أبى الحسن الشاذلى كحزب البحر، وكما فى الوظيفة الزرقية، وتمتاز هذه الأحزاب بأنها تورث المريد ذوقا وفتحًا خاصًا بكل طريق، كما يدرك ذلك من اعتنى بها.

ج- منهج التصنيف السلوكى فى الأحزاب: حيث يرتب واضع الحزب أدعيته حسب مدارج السلوك التى يرى واضع الحزب أن على المريد أن يسلكها، كما فى بعض أحزاب الشاذلى كحزب البر وحزب النور.

د- منهج التصنيف الجامع بين الاعتبارات السابقة: بحيث لا يخلو من النقل، والعرفان، ومراعاة سلوك السالك، ولعل منهج التصنيف هذا الجامع يغلب على عامة الأحزاب المشهورة كحزب البحر للشاذلى، وحزب بهاء الدين

(١) نقله عنه: نوح حاميم، فى مقدمة أوراد الطريقة الشاذلية، (ص ١٣).

شاه نقشبند وغير ذلك.

ولا بأس بالوقوف وقفة قصيرة - لدفع ما قد يرد من اعتراض على إدراج منهج التصنيف هذا ضمن البحث - مع بعض هذه الأحزاب، لبيان ما فيها من منهج تصنيف، فإن القراءة العابرة لمثل لهذه الأحزاب لا تلحظ منها أكثر من أنها مجرد أدعية مجموعة في مكان واحد، على أن الأمر يبدو - باستعمال منهج التصنيف كأداة للتحليل - أعمق من ذلك كثيرا في أحزاب كبار مشايخ الطريق.

فيعتبر حزب البحر من أشهر أحزاب الشيخ أبي الحسن الشاذلي، وقد صنفه للذكر به أثناء السفر خاصة عند ركوب البحر وملاقة شدائده، على أن الشاذلية قد اعتبروه حزبا للشدائد مع إبدال لفظ البحر بما يعبر عما يلاقه المرید من العقبات، أو جعله في نيته عند التلفظ بلفظ البحر. ومنهج تصنيف الشيخ أبي الحسن في هذا الحزب هو منهج ذوقى نقلى. أما حزب البر وهو المشهور بالحزب الكبير فهو من أهم أحزاب سيدى أبي الحسن الشاذلي، ومع كونه - كغيره من الأحزاب - هو مجموع من الأدعية إلا أن الشيخ أبا الحسن حاول من خلاله أن يربى ويوجهه ومريده بحزم وقوة إلى الصواب.

ولنستمع قوله: ((وكل وجد يحجب عنك فسألك عوضه فقدا تصحبه أنوار محبتك))، فكثير من السالكين يطلب الوجد والتواجد، ويسعد بذلك وينشغل به عن الله، حتى يصير مطلوبهم هو الوجد نفسه، وليس الله تعالى، فيكون وجدهم حجابهم، ومن هنا يطلب الشيخ فقدا تصحبه أنوار المحبة عوضا عن وجد يحجب عنه تعالى.

فالشيخ أبو الحسن يدرك بعرفانه لهذه المشكلات السلوكية، ويواجهها من خلال حزبه الكبير (حزب البر)، في بساطة وقوة وحزم يكشف للسالك أمرها، ويوجهه لحلها.

وقد طرح في حزبه العديد من المشكلات: الجهالة والمعرفة - الفقر والغنى - الغفلة والذكر - اللطف - العصمة - التعلم - الفرح والحزن - الإرادة - الرضا - الذل والعز - الفقد والوجد - الشهوة - السعادة والشقاء - المشاهدة - المكاملة - الحجاب - المعصية - السلب - العطاء.

وفي الحقيقة فإن منهج التصنيف الذوقى التربوى الذى صار عليه الشيخ أبو الحسن الشاذلي في حزبه يميزه عن كثير من الأحزاب التى لا يتجاوز الغرض منها جمع بعض الأدعية التى تكون وردا للمرید يشتغل بها بعض الأوقات ضمن وظائف الطريق.

أما حزب النور، فيسلك الشيخ أبو الحسن الشاذلي في هذا الحزب نفس منهج التصنيف العرفانى الذوقى النقلى السلوكى، حيث يتناول فيه العديد من مقامات الطريق: الفتح - النور - الفهم عن الله - السمع - التبصر - الشهود - الطريق - الصدق... إلخ. ومما ذكره الشيخ فيه قوله: ((يا من به ومنه وإليه يعود كل شىء أسألك بحرمة... بل بحرمة... أكنفى كل غفلة وشهوة ومعصية... واسلك بى سبيل الصدق...)).

وممن انتهج منهج التصنيف هذا : الشيخ أبو العباس المرسى في حزبه المشهور، ومنهجه فى تصنيف: نقلى عرفانى، ويكاد الشيخ أبو العباس المرسى لا يدع أمرا من أمور الطريق والسلوك والإرادة إلا وذكرها فى حزبه.

#### ٧ - منهج التصنيف فى جمع الآداب: وينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: منهج تصنيف (جمع آداب المریدين والسالكين) : ويقتصر فيه على ما يخص السالك والمرید فى

أول السير، مثل: آداب المريدين للسهروردي<sup>(١)</sup>، وحوارف المعارف لابن أخيه عمر بن محمد السهروردي، والأخلاق المتبوية للشعراني، وقد اتبعوا فيها منهج التصنيف النقلي، ولطائف المنن للشعراني والذي اتبع فيه منهج التصنيف الدوقي<sup>(٢)</sup>.

القسم الثاني: منهج تصنيف (آداب العارفين)، وهو منهج التصنيف الذي يختص ببيان آداب العارف الذي انتهى سيره في درجات السالك، وانتقل إلى مقامات المعرفة، ومن أهم المصنّفات في ذلك الفتوحات المكية لابن عربي.

#### ٨ - منهج التصنيف في الكرامات: وهو فن من التصنيف في التصوف يختص بالكلام على كرامات الأولياء،

إما من الناحية النظرية بالكلام على تعريف الكرامة، وحكمها، والفرق بينها وبين المعجزة، ونحو ذلك التأصيل النظري للكرامات. وإما أن يتكلم عنها من الناحية التاريخية برواية وجمع الوقائع عن الكرامات. وربما جمع المصنّف بين الأمرين: الجانب النظري، والجانب التاريخي. ومن المؤلفات التي يمكن إدراجها تحت منهج التصنيف هذا: نشر المحاسن العالية لليافعي (ت ٧٦٨ هـ) - ونفحات القرب والاتصل بإثبات التصرف لأولياء الله تعالى بعد الانتقال للحموي (ت ١٠٩٨ هـ) - وكرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال للخالدي - وجامع كرامات الأولياء للنبهاني - الكواكب الزاهرة باجتماع الأولياء يقظة بسيد الدنيا والآخرة لابن مغيزل - كرامات وأولياء للشيخ عبد الله بن الصديق الغماري، والتي اشتملت على موقف نقدي مهم في مجال قبول ورد ما يروى من الكرامات.

#### ٩ - منهج التصنيف في الطرق<sup>(٣)</sup>: وهذا المنهج ظهر بعد شيوع الطرق الصوفية الكبرى بالمعنى المتعارف عليه،

كالطريقة الشاذلية والقادرية والنقشبندية... إلخ، وذلك في القرن السابع وما بعده. وإن كان نشأة الطرق الصوفية يرجع إلى عهد أقدم من هذا بكثير، لكننا لا نستطيع أن نتبين تأثير الطرق على حركة التصنيف إلا في هذا القرن المتأخر (ق ٧ هـ)، فإن نمو التصوف وازدهاره في القرنين (٣، ٤ هـ) قد تجاوز حد تأسيس المذاهب، إلى تنظيم الطوائف والطرق ولو في صورة أولية فظهرت السقراطية نسبة إلى السري السقطي، والطيفورية نسبة إلى أبي يزيد طيفور البسطامي، والجنيدية نسبة إلى الجنيد، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز، والملامتية أو القصارية نسبة إلى حمدون القصار<sup>(٤)</sup>، لكن هذه الطرق الأولى وغيرها لم يتجل لظهورها أثر على حركة التصنيف، وهو الأمر الذي تبلور بعد ذلك عند ظهور الطرق الصوفية الكبرى التي ما زالت مستمرة إلى الآن، وما زال تأثيرها على حركة التصنيف قائما.

فمع استقرار هذه الطرق الكبرى كالشاذلية والقادرية والنقشبندية ظهر منهج خاص في التأليف ينحو إلى خدمة

مريدي هذا الطريق أو ذلك بدء من جمع آداب وطريقة تربية وتسليك مؤسسي الطرق بالإضافة إلى مناقبهم، ويمكن أن ندرج في منهج التصنيف هذا عامة أعمال ابن عطاء الله السكندري التي تخدم الطريق الشاذلي بصفة خاصة والتصوف

(١) يعتبر كتاب آداب المريدين من أفضل كتب التصوف التي تخاطب جمهور المريدين، ولهذا حرص الإمام السهروردي على مجموعة من الأمور التي تميز منهجه في تصنيف كتابه هذا: الاهتمام بأدلة المسائل التي يوردها من الكتاب والسنة - الاهتمام ببيان إجماع القوم على المسائل التي وقع فيها إجماع - الاهتمام بنقد ما يقع ممن ينتسب إلى التصوف من أخطاء - الإكثار من النقل عن مشايخ القوم ما يوضح به الكلام - سهولة الأسلوب وعذوبته بما يناسب جمهور الخطاب.

(٢) نص في لطائف المنن، (ص ٤٠) على أن ما ذكره إنما هو أخلاق المريدين لا كُمل العارفين. وأما في الأخلاق المتبوية فبها (٩٠/١) على أن جميع ما ذكره إنما هو أخلاق المريدين، ولم يذكر فيه شيئا من أخلاق العارفين إلا استشهادا.

(٣) للتوسع بخصوص الطرق الصوفية نشأتها وتاريخها وتطورها، راجع: - فريد دي يونج، تاريخ الطرق الصوفية في مصر في القرن التاسع عشر. - أ/د الفتنازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ص ٢٧٣ - ٣٠٠). - أ/د حسن الشافعي، وأ/د أبو يزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، (ص ٧١ - ٩٢). - د/ عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر.

(٤) راجع: أ/د محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (ص ١٣٤).

بصوفة عامة مثل لطائف المنن، وشرح قصيدة أبي مدين، والتنوير في إسقاط التدبير، وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، والقصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ومفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، والتحفة في التصوف<sup>(١)</sup>، ويمكننا أن نطلق على ابن عطاء الله السكندري أنه المُنظَّر لطريقة الشاذلية والمتكلم باسمها، وكبهجة الأسرار لابن الصباغ في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، أو درة الأسرار للشطنوفى في مناقب الشيخ أبي الحسن الشاذلي، أو رشحات عين الحياة في الطريقة النقشبندية للهروي (فرغ منه ٩٠٩ هـ)، ونحو ذلك، فمثل هذه الكتب مصنفة لبيان طريقة هؤلاء في التربية بقدر أكبر من مجرد بيان مناقبهم، إذ الجانب التاريخي يتضاءل فيها أمام الجانب التربوي والصوفي، أو جمع ما يخص الطريق من الآداب، وكيفية الذكر، وترتيب مجالس الذكر الفردي أو الجماعي. وربما يذكر فيها أيضا الآداب الشرعية العامة، والتي لا تخص طريق بعينه، ولكن ألف الكتاب في الأصل لمخاطبة مريدي طريقة ما، والقصد من كل ذلك هو نشر العلم وآداب الطريق بين أولئك المريدين. ومن الكتب المتميزة في هذا المجال: البهجة السنية في آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، للشيخ محمد بن عبد الله بن مصطفى الخاني الخالدي النقشبندی (ت ١٢٧٩ هـ). ويتميز هذا الكتاب في منهج تصنيفه بالقدرة الواضحة على الجمع بين العام والخاص، فبالقدر الذي هو خاص بطريقة ما بعينها فقد كان المؤلف ممسكا بقوة بخصائص تلك الطريقة مجليا لها، بحيث يصل بقائه بوضوح إلى أسس وخصائص الطريقة النقشبندية في تربية النفس والسلوك بالمريد، على أن المصنّف مد وشائج الصلة قوية بينه وبين سائر أئمة التصوف بعامة ممن هم ليسوا من رجال السلسلة النقشبندية كالجنيد والقشيري وابن عربي والشعراني، ومنتخبا من نصوصهم ما يوضح القضايا التي يتناولها، ويوضح الأسس العامة التي بنيت عليها تلك الطريقة.

**١٠ - منهج التصنيف في الوظائف:** حيث يرتب المصنّف بحسب منهج التصنيف هذا مادته العلمية بناء على وظائف اليوم، أو على وظائف العام، بحيث يذكر ما يخص الشهور والأيام والمواسم وما ورد فيها من فضل وما ينبغي فيها من الطاعات والقربات. ومن نماذج منهج تصنيف (وظائف اليوم): الغنية لطالبي طريق الحق للشيخ عبد القادر الجيلاني، والذي رتب عليه وظائف اليوم، من ثم أتى كتابه جامعا بين الأحكام الشرعية للعبادات، وبين الآداب اليومية التي ينبغي أن يتحلى بها المريد في كل ما يصادفه أثناء يومه، وينتقل من ذلك إلى تناول العقائد، والحديث عن البدع والفرق الضالة، وينوع الشيخ كل ذلك بين أبواب وفصول ومجالس، وفي كل ذلك خطابه لعامة المسلمين، وليس لخاصة المريدين والذين خصهم بخاتمة مؤلفه وذلك في (كتاب آداب المريدين)، والشيخ عبد القادر في غنيته يجمع بين النقل والدوق، ويعتمد كعادته على أسلوب الوعظ والإرشاد، والخطاب المباشر للمتلقين. ومن نماذج منهج تصنيف (وظائف العام): لطائف المعارف للحافظ ابن رجب الحنبلي.

**١١ - منهج التصنيف في الوعظ والوصايا:** وهو ذلك المنهج الذي ينتهجه المصنّف قاصدا وعظ القارئ أو وصيته، ونجد هذه الطريقة واضحة في كتب الشيخ عبد القادر الجيلاني، وفي بعض كتب ابن الجوزي.

(١) راجع بخصوص مصنّفات ابن عطاء الله: أ/د أبو الوفا الثفتازاني، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، (ص ٧٧-١١٦)، وأشار (ص ١٠٦-١٠٧) إلى أن تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس والتحفة في التصوف كتاب واحد خلافا لبروكلمان، وأشار إلى ذلك د/ العريض أيضا ناشر كتاب التحفة في التصوف إذ قال في المقدمة عند عرض لمؤلفات ابن عطاء الله (ص ١٩): ((كتاب تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، وهو كتابنا هذا))، ومع هذا فالص الذي نشره الدكتور العريض تحت عنوان (التحفة في التصوف)، مغاير للنص الذي نشرته مكتبة صبيح من قبل تحت عنوان (تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس)، وما زال تحقيق الأمر بحاجة إلى مزيد فحص.

١٢ - منهج التصنيف في المناقب: وهو ذلك الفن الذى تجمع فيه مناقب وفضائل من صُنّف الكتاب في

جمع مناقبه، وهذه الطريقة في التصنيف مفيدة، حيث يمكن بها الاطلاع على سير مشائخ الطريق، ودقائق سيرهم، وخلاصة تجربتهم الروحية. وهذا النوع من التصنيف إلى التصوف أقرب منه إلى التأريخ، حيث إنه لا يقدم تاريخاً محضاً، ولكن يقدم تاريخاً لتجربة روحية عبر أطوار السلوك الصوفى من البداية وحتى النهاية، فالتصنيف في المناقب لا يهتم في المقام الأول بالمعلومات التاريخية الوافية عن الشخصيات، بل بتقديم تجاربهم الروحية، وجمع حكمهم وكلماتهم.

وتنقسم إلى: أ - مناقب فردية، مثل مناقب الدباغ (الإبريز) لابن المبارك - مناقب أبى الحسن الشاذلى وأبى العباس المرسى (لطائف المنن لابن عطاء الله) - درة الأسرار لابن الصباغ - بهجة الأسرار للشطنوفى. وهذا المنهج من التصنيف تكون الفائدة منه أكبر، حيث يوفر مساحة أوسع للحديث عن المترجم له، وسلوكه الصوفى، وإرشاداته.

ب - مناقب جماعية نسبية، أو مناقب السلاسل، مثل: مناقب النقشبندية ككتاب (رشحات عين الحياة) للهروى - مناقب الشاذلية ككتاب (المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية) لابن عياد، أو (طبقات الشاذلية الكبرى) للكوهن، أو مختصة بأولياء بلد بعينه كطبقات الشرجى فى أولياء اليمن، والتشوف للتادلى فى أولياء المغرب الإسلامى.

ج - مناقب جماعية مطلقة، مثل طبقات الأولياء، ويعتبر منهج التصنيف هذا أحد مناهج التصنيف التى استخدمها الصوفية كغيرهم من أصناف العلماء كالفقهاء والمحدثين وغيرهم، ومن أشهر كتب طبقات الصوفية: حلية الأولياء لأبى نعيم الأصفهاني، وطبقات أبى عبد الرحمن السلمى، وصفة الصفوة لابن الجوزى، وطبقات ابن الملتن، والشعرانى، والمناوى، وغيرهم. وهكذا نرى أن عدة اتجاهات للتصنيف فى طبقات الصوفية:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه العام، والذى يقصد إلى جمع عامة الأولياء دون قصرهم على بلد معين أو طريقة معينة، مثل الطبقات السالف ذكرها.

الاتجاه الثانى: طبقات طريقة معينة، والذى يقصد جمع تراجم الأولياء الخاصين بطريقة صوفية معينة..

الاتجاه الثالث: طبقات أولياء بلد معين.

وهناك ملاحظة منهجية هامة للغاية أباها العارف الشعرانى يمكن توظيفها فى منهج الكتابة فى طبقات الأولياء حيث يقول: ((أكثر من يقع فى الغلط فى ذلك المؤلفون لكتب الرقائق من المتصوفين الذين لم يدوروا مقامات الطريق فينقلون عن الولي كل ما بلغهم عنه...))<sup>(١)</sup>، فالشعرانى من حيث منهج التصنيف يرى أنه لا ينبغي أن ينقل عن الولي إلا ما كان فى حالة نضجه وصحوه، فلا ينقل ما كان منه أول أمره، ولا ما يكون من قبل الشطح أو حال الغيبة والاصطلام.

١٣ - منهج التصنيف فى نقد المتصوفة: وهو منهج من مناهج تصنيف الصوفية، واجهوا به الممارسات

الخاطئة التى وقعت من المنتسبين إلى الطريق، وممن كتب فى منهج التصنيف هذا: الإمام الغزالي فى كتابه (الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين)، وابن الجوزى فى (تلبيس إبليس)، والسيوطى فى (تشديد الحقيقة العلية وتأييد الطريقة الشاذلية)، و (تنبيه الغبى فى تبرة ابن عربى)، والشعرانى فى (تنبيه المغترين فى أواخر القرن العاشر فيما خالفوا فيه سلفهم الطاهر).

١٤ - منهج التصنيف فى الدفاع عن التصوف ضد خصومه: وقد انتهجه البافعى فى نشر المحاسن الغالية،

(١) الشعرانى، لطائف المنن، (ص ٤١).

والسيوطي في تأييد الحقيقة العلية، والسمنودي في سعادة الدارين، حيث اعتنى بالجواب عن الاعتراضات التي أثرت حول التصوف والصوفية.

**١٥ - منهج التصنيف في دراسة النفس:** وهو أحد مناهج التصنيف الموضوعية التي اعتنى بها الصوفية، ولا يخفى أهمية منهج التصنيف هذا عندهم، ومن المعروف أن أحد أغراض الصوفية هو تربية النفس بتخليتها من مساوئ الأخلاق وتحليلتها بمحاسنها، وبهذا المفهوم يمكن أن تندرج الكثير من كتب التصوف التربوية العامة في منهج التصنيف هذا كإحياء علوم الدين مثلا، ومع هذا فهناك من القوم من اعتنى بالتصنيف في النفس خاصة، كالشيخ الأكبر في كتابه روح القدس في محاسبة النفس، والإمام البكري الصديقي (ت ٩٥٢ هـ)، والشيخ المنير وشهاب الدين السبكي في رسائلهم عن النفس، والشيخ عبد الخالق الشبراوي في رسالة مراتب النفس.

## رابعاً: منهج التصنيف في التصوف من حيث اللغة:

**١ - منهج التصنيف الحوارى:** وهذا المنهج الذى صبغت به المصنّفات الإسلامية الأولى فى شتى العلوم. ومن نماذجه المهمة كتاب الصدق أبى سعيد الخراز (ت ٢٧٧ هـ)، ومؤلفات الحارث المحاسبي، والحكيم الترمذى (ت ٢٩٠ هـ تقريباً). فأما الخراز فرغم تقدم وفاته وكون التصنيف فى التصوف ما زال فى بداياته الأولى، فسنجد عنده الكثير من الإشارات المهمة لوعيه المبكر بمنهج التصنيف، ومن الملاحظات التى يمكن تسجيلها حول كتابه الصدق، حيث اختار لنفسه دور التلميذ أو السائل أو المتعلم، وجعل ((بعض العلماء)) هو الذى يقوم بدور الشيخ أو المعلم. وهذه الملاحظة تبرز الجانب الخلقى للخراز والذى آثر التواضع والتسربل بزى المتعلم السائل<sup>(١)</sup>، وقد جرت طريقته على تقرير الأصول التى سيدور حولها الكلام، بصورة مجملّة أولاً وذكر أدلتها، ثم شرحها شرحاً وافياً بعد ذلك، فبدأ كتابه بتأصيل ثلاثة أصول: الإخلاص - الصدق - الصبر، رأى أنها داخلة فى جميع الأعمال، ولا تتم الأعمال إلا بها، فإذا فارت الأعمال فسدت ولم تتم، ولا يتم بعض هذه الأصول الثلاثة إلا ببعض<sup>(٢)</sup>.

ومنهج التصنيف هذا مبنى على الحوار بين الشيخ والتلميذ، سواء كان وجود هذا التلميذ حقيقياً أو متخيلاً، بحيث يسوق المصنّف الأسئلة التى يريدّها على لسان التلميذ، ثم يسوق أجوبتها على لسان الشيخ، وهكذا ينتقل الكلام من موضوع إلى آخر عن طريق الحوار، بحيث يبدو أن ذلك الانتقال تملّيه ضرورة الحوار وما طرح خلاله من أمور، ككتب المتقدمين مثل أبى سعيد الخراز، والمحاسبي فى رسائلهما فى التصوف، والحكيم الترمذى فى بعض رسائله. على أن الحوار الذى نجده عند المحاسبي يبدو أنه حوار حقيقى، والأسئلة المطروحة هى أسئلة مريد حقيقى كأفضل ما يكون المريدون، يقول الجنيد: ((كان الحارث بن أسد المحاسبي يجيء إلى منزلنا فيقول اخرج معي... فإذا حصلت معه فى المكان الذى يجلس فيه قال لي: سلني. فأقول له: ما عندي سؤال أسألك. فيقول: سلني عما يقع في نفسك، فنتنازل على السؤالات فأسأله عنها فيجيبني عليها فى الوقت، ثم يمضى إلى منزله فيعملها كتباً...))<sup>(٣)</sup>.

لقد كانت حركة المحاسبي فى التصنيف حركة مطابقة للواقع وقائمة عليه، وعملية وليس نظرية فحسب، ومليئة

(١) الخراز، كتاب الصدق، (ص ١٧).

(٢) الخراز، كتاب الصدق، (ص ١٨ - ٢٠).

(٣) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء (١٠/٢٥٥).



لاحتياجات المرشد الحقيقية، وقد اتخذ من تلميذه النجيب الجنيد مثارا لها، كأنه أحد علماء الاجتماع اليوم في دراستهم للبعض الحالات والنماذج، ولكن مع الاختلاف المجال.

فالإمام المحاسبي يعتبر من أوائل الذين تكلموا في دقائق النفوس، وفي الأخلاق ومعانيها، وفي النفس وعللها، وفي السلوك وآدابه ومراحلها بشيء من التعمق<sup>(١)</sup>، بل إن موقف بعض أهل الحديث منه ومعارضته لكلامه في تلك الدقائق، اعتمادا على أنه لم يسبق للسلف ذلك يؤكد على أنه ربما كان المحاسبي الأول على الإطلاق<sup>(٢)</sup>. ويعتبر المحاسبي بحق هو مؤسس مدرسة بغداد الصوفية، والتي من أعلامها: الجنيد - أبو حمزة البغدادي - النوري - السري السقطي<sup>(٣)</sup>. وبالإضافة إلى كونه استفتح التصنيف في علم التصوف، فإن تأثيره امتد امتدادا عظيما وإلى يومنا هذا حيث حقق العديد من مؤلفاته، ومن مظاهر هذا التأثير ما قيل من أن الإمام الغزالي استبطن كتب المحاسبي في الإحياء<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا تأتي أهمية دراسة أسلوب المحاسبي ومنهجه في التصنيف<sup>(٥)</sup>، والذي يمتاز أسلوبه بالتحليل المنطقي العميق للمشكلات التي يتناولها معتمدا بصفة أساسية على منهج التصنيف الحوارى، ويعتبر كتابه الرعاية - بحق - من أجمل كتب حياة الباطن.

بينما الحوار عند الحكيم الترمذى قد يكون افتراضيا تارة وحقيقيا أخرى، فأحيانا يستخدم الحوار الافتراضى لتصعيد الموضوع، والانتقال به من قضية إلى أخرى، ومن إشكال إلى آخر، كما نجده في رسالته العميقة أدب النفس، فمن الواضح من خلال الحوار المتصاعد والعملية التحليلية والتركيبية التي يقوم بها من خلال الأسئلة والأجوبة أن ذلك أسلوب افتراضى منه. لا يمنع هذا أن نجد أسلوب الحوار الحقيقى في بعض رسائله التي يذكر أنه مسئول في تصنيفها ثم يحكى أسئلة السائل وهو يجيب عنها، كما نراه في رسالة الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، أو يمزج بين الحوارين الحقيقى والافتراضى كما يظهر في رسالته ختم الأولياء. كما قد يبقى على طبيعة الحوار في أصلها كأسئلة طرحت عليه كما نجده في رسالته (جواب المسائل التي سأله أهل سرخس عنها)، والتي تشتمل على (٢٠) سؤالا في الطريق أجاب عنها الترمذى بمنهج لطيف يجمع بين النقل والذوق، وفي إيجاز غير مخل، وفي رسالة (جواب كتاب من الرى)، والحقيقة أن عمق الإجابة التي تصدر من الحكيم الترمذى يتضاءل أمامها أى أهمية لصناعة التصنيف والترتيب، وتبقى روعة هذه الأجوبة متجلية في ذلك القالب التلقائى الذى صنفت فيه.

## ٢- منهج التصنيف الرمزي: الرمزية هي أحد خصائص التصوف بصفة عامة<sup>(٦)</sup>، وإن كان هناك من الصوفية من

أغرم بذلك أو أوغل في الاتجاه الرمزي مثل الحلاج<sup>(٧)</sup>، والسهروردى<sup>(٨)</sup>، وابن عربى، وابن سبعين<sup>(٩)</sup>، والششتري<sup>(١٠)</sup>. وقد

(١) أ/د الفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٢٣ - ١٢٤).

(٢) انظر بخصوص ذلك: عبد الفتاح أبو غدة، مقدمة تحقيق رسالة المسترشدين للمحاسبي، (ص ١٨ - ٢٤).

(٣) أ/د الفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٢٣ - ١٢٥).

(٤) عبد الفتاح أبو غدة، مقدمة رسالة المسترشدين للمحاسبي، (ص ١٧) نقلا عن الكوثرى.

(٥) انظر بخصوص المحاسبي: أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١/ ٢٨٤).

(٦) وللاستزادة بخصوص الرمزية عند الصوفية: - أ/د الفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ٥، ٩). - د/ ناجى حسين جودة، المعرفة الصوفية،

(ص ١٣٥، ١٨٣). - أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمته لتحقيق كتاب: نحو القلوب الكبير، ومقدمة التحبير فى التذكير.

(٧) وللاستزادة بخصوص الحلاج وحياته وآرائه ومصنفاته، راجع: ابن النديم، الفهرست، (١/ ١٩٠-١٩٢). - مؤلف مجهول (ق ٤ هـ تقريبا)، أخبار

الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح. - مؤلف مجهول (بعد ق ١٠ هـ تقريبا)، قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح.

- أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١٣٧ - ١٤٥). - أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ١٦١ - ٢٠٢).

(٨) وللاستزادة بخصوص السهروردى المقتول، حياته، ومذهبه راجع: أ/د محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردى، كما

قامت دراسات مستقلة عديدة حول الفكر الصوفي عند هؤلاء.

ومن أبرز كتب التصوف الرمزي: مؤلفات الحلاج، وأبرزها كتب (الطواسين)، وهو كتاب رمزي اصطلاحى شديد الخفاء، حتى إن القارئ ليتعذر عليه فهم مقصود مؤلفه فيه، والحلاج أكثر دقة وعمقا في تعبيره من البسطامي، وإن كان يبدو متأثرا بثقافات أجنبية كالفلسفة الهيلينية والأفكار الفارسية والشيعية والعقائد المسيحية<sup>(٣)</sup>. لكنه على أية حال - فيما يرى بعض الباحثين - لم يكن صاحب نظرية فلسفية، فقد كان موقف الحلاج معايشة انفعالية للفكرة أكثر منه تنظيرا لها، على أن أكثر ما اشتهر به من آراء نجد لها أثرا واضحا في بعض الاتجاهات الصوفية بعده: قوله بالحلول والاتحاد، وقوله بقدم الحقيقة المحمدية، وقوله بوحدة الأديان، وذلك الموقف الانفعالي الشديد من الحلاج لأمه عليه بعد ذلك الشيخ الأكبر في تجلياته الإلهية<sup>(٤)</sup>. وفي الحقيقة فإن الطواسين - كما يقول بعض الباحثين الكبار - كتاب يصعب على المرء أن يفهم ما المقصود منه، وما هو الخيط المشترك الذى يربط فقرات هذا الكتاب بعضها ببعضها الآخر<sup>(٥)</sup>.

ومن أشهر هؤلاء الذين حاولوا التنبه إلى خطر هذا التصوف الأعجمى هو القاضى عبد الجبار المعتزلى، والذى ترك دراسة ممتازة في نقد التصوف الفلسفى عند الحلاج، ومما يجعل لشهادة القاضى قيمتها أنه عاش فى نفس القرن الذى قتل فيه الحلاج، فلا ريب أن الصورة التى رسمها القاضى عبد الجبار عن هذا المتصوف أقرب إلى الصدق من تلك الصورة الغريبة التى أراد ماسينيون أن يرسمها لنا فى كتابه (الحلاج شهيد الإسلام)<sup>(٦)</sup>.

ويوضح نيكلسون مذهب الحلاج ومن وافقه فيقول: ((ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التى صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود... فإن الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه، وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شىء فى الله، ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء مخالفا لكل مخلوق، ولا يقر بأن الكل هو الله، فالوحدة التى يقول بها وحدة شهود، لا وحدة وجود))<sup>(٧)</sup>. ويوضح الحلاج مفهوم التوحيد عنده بقوله: ((اعلم أن العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفى، وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه، فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه، وإلا فما لى يا أخى والتوحيد))<sup>(٨)</sup>.

قدم لتحقيق كتاب (هياكل النور) بدراسة حول مصنفات السهروردى، والتفسير الرمزي للهيكلي، وتحليل لهذا الكتاب. أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٤٨٢ - ٤٨٦). - كما قام د/ عادل محمود بدر فى القسم الثانى (ص ١٤١ - ٣٣٤) من كتاب الرسائل الصوفية للسهروردى بتقديم شرح للرسائل الصوفية التى احتوى القسم الأول من الكتاب (ص ٣٥ - ١٤٠).

(١) وللاستزادة بخصوص ابن سبعين، حياته وآراؤه ومذهبه الفلسفى والكلامى: - أ/د أبو الوفا الفتازانى، ابن سبعين وفلسفته الصوفية. - أ/د أبو الوفا الفتازانى، المدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ٢٥٠ - ٢٥٩). - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية - الجزء الأول - فى الشمال الأفريقي، (ص ٣٣٢ - ٣٤٢). - أ/د محمد العدلونى الإدريسي، فلسفة وحدة الوجود فى تصوف ابن سبعين. - د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيللى وكبار الصوفية، (ص ١٣٦، ١٤١، ٢٤٥).

(٢) وللاستزادة بخصوص الششتري، حياته وآراؤه ومذهبه: - أ/د على سامى النشار، مقدمة تحقيقه لديوان الششتري، وقد ذكر فيها (ص ٦) أن رسالته للدكتوراة كانت عن فلسفة الششتري وشعره ومدارسه، ولم يتيسر الوقوف عليها. - أ/د محمد العدلونى الإدريسي، أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية.

(٣) راجع: أ/د الفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٤٨ - ١٥٩)، باختصار وتصرف.

(٤) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيللى وكبار الصوفية، (ص ١٦٨).

(٥) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ١٦٨).

(٦) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠ - ١١).

(٧) نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أ/د أبو العلا عفيفى، ط القاهرة ١٩٤٧ م، (ص ١٣١)، نقلا عن: أ/د الفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ١٥٧).

(٨) أخبار الحلاج، (ص ٩٧-٩٨).

ومن الممكن القول بأن أبرز ما يميز تصوف القرنين (٣، ٤ هـ) هو اصطلاح أسلوب الرمز<sup>(١)</sup>، كما أن أوضح خصائص أسلوب فلاسفة الصوفية في ما بعد ذلك هو: الاستغراق والالتزام بالرمزية الدقيقة<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الصوفية كغيرهم من أهل العلوم لهم اصطلاحهم الخاص، فإن ما يميز الاصطلاح الصوفي أنه لا يحتاج إلى توقيف من العالم بالاصطلاح بل يحتاج إلى ذوق فمجرد تحصيل يفتح فهم هذا الاصطلاح الخاص على صاحب الذوق، ولا يعارض هذا أن القوم قد حاولوا شرح شيء من اصطلاحهم، كما فعل السراج في اللمع، والخركوشي في تهذيب الأسرار، والقشيري في رسالته، والهوجيري في كشف المحجوب، بل ابن عربي نفسه كتب شيئاً عن اصطلاح الفتوحات، وقد طبع مستقلاً. بالإضافة إلى أعمال القاشاني المتنوعة في شرح اصطلاحاتهم<sup>(٣)</sup>.

لكن يبقى أن كلامهم بالفعل يحتاج حتى مع الوقوف على المعاني الاصطلاحية إلى ذوق خاص، وتصور دقيق للجو الروحي الصوفي، حتى يمكن فهم كلامهم بصورة صحيحة.

وأما ابن سبعين فبراه الدكتور النشار هو أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق، وإن كان قد سقط ضحية الغنوص<sup>(٤)</sup>. وقد أوغل ابن سبعين في الإلغاز والرمز، وتتلخص نظريته في الوحدة في عبارته: ((الله فقط))، وعلينا أن نتلمس فكره ومنهجه في رسائله الصغرى، وفي كتاب بد العارف<sup>(٥)</sup>.

على أن تصوف ابن سبعين - فيما يرى بعض كبار الباحثين - هو تصوف عقلي مثل تصوف الفارابي مبني على فكرة الفيض، فالله في رأى ابن سبعين هو أصل العقول المتصرفة في الكون، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق، وإذا كانت النفوس صادرة عنه، فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته، فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة، فنظرية ابن سبعين كما نرى تكرر حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا، وفيما يتعلق بمشكلة الجذب يخيل إلينا أنه يميل إلى الفلاسفة أكثر من الصوفية، كما أنه يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال، فتصوف ابن سبعين هو تصوف عقلي على أساس فلسفي، وهو صوفي على طريقة الفلاسفة<sup>(٦)</sup>.

## خامساً: مناهج التصنيف في التصوف من حيث الحافظ على

### التصنيف:

تعدد الحوافز التي تدفع المصنّفون إلى الكتابة، فهناك الحافظ العقلي، وهناك الحافظ الوجداني، وهناك الحافظ الواقعي.

- (١) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ١٦٢، ١٦٨).
- (٢) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ٦٧).
- (٣) وللاستزادة بخصوص ذلك: اللمع (ص ٣٣٣-٣٧٤)، تهذيب الأسرار (ص ٤٣٤ - ٤٤٠)، الرسالة القشيرية (ص ١٣٠-١٧٧)، وكشف المحجوب (٢/٦١٣-٦٣٧). ولابن عربي رسالة اصطلاحات الصوفية طبع مفردة، وقام القاشاني بخدمة المصطلح الصوفي بعدة أعمال نشر منها: اصطلاحات الصوفية - رشح الزلال - لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام.
- (٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٢١٢).
- (٥) انظر: د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١٣٦، ١٤١، ٢٤٥).
- (٦) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (١/٥٦) بتصرف.

١ - منهج التصنيف اعتمادا على الحافز العقلي: وفيه يكون الحافز العقلي هو الذى يحفز بعض المصنِّفين

في التصوف إلى إعادة تنظيم وتصنيف مباحث التصوف بطريقة منطقية منظمة كما نراه مثلا عند الهروى الأنصارى فى منازل السائرين، أو الغزالي فى الإحياء، أو ابن سينا فى قسم التصوف من الإشارات، فحافزهم للتصنيف هو حافز عقلي بالأساس، والمنطقية الصارمة هى التى حكمت مناهج تصنيفهم.

٢ - منهج التصنيف اعتمادا على الحافز الوجدانى: بينما نجد الوجدان الحارق هو المحرك الأول لابن عربى

مثلا فى الكتابة - كما ذكرناه فى موضع آخر<sup>(١)</sup> - فلا يجد إلا التصنيف والكتابة لينفث فيها ما يجد ويخفف عن نفسه، فحرقة الوجد وفتته هو الحافز الأساسى له.

٣ - منهج التصنيف اعتمادا على الحافز الواقعى: أما الواقع بوطأته وزخمه فهو الدافع الأساسى لمثل

الشعرانى فى الجانب الأهم والمبدع من مصنّفاته، كلطائف المنن، والأخلاق المتبوية، والبحر المورود، وتنبية المغترين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، فالحادى له فى مثل هذه المصنّفات وغيرها هو مواجهة الواقع الصوفى الذى ابتعد كثيرا عما كان عليه المشايخ الكبار الذين أدركهم الشعرانى، ومن هنا واجه هذا الواقع بمثل هذه المصنّفات، التى تتجاوز جميعا فى ترتيبها الداخلى المنطقية العقلية الصارمة، وتقتصد إلى مواجهة الواقع، واقعة واقعة بحسب ما يقع للمؤلف، فيسجلها ويسجل رأى الصوفى الصحيح فيها، فى نزعة إصلاحية واضحة.

(١) انظر هنا: (ص ٥٧٨).

## الفصل الثاني:

### تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية:

- ١- منهج التصنيف في التصوف عند الجنيد الطوسي  
 ٢- منهج التصنيف في التصوف عند السراج القشيري  
 ٣- منهج التصنيف في التصوف عند الغزالي  
 ٤- منهج التصنيف في علم التصوف عند عربي  
 ٥- منهج التصنيف في التصوف عند ابن عربي

### ١- منهج التصنيف في التصوف عند الجنيد (ت ٢٩٧ هـ):<sup>(١)</sup>

(١) انظر بخصوص الجنيد، حياته وآراؤه: - ابن الأَظعاني، روضة الجبور ومعدن السرور (ص ١٠٦ - ١٢٢). - علي حسن عبد القادر، مقدمة تحقيقه لرسائل الجنيد، (ص أ - و)، وقد أشار إلى قلة الدراسات حوله. - د/ جمال رجب سيدي، مقدمة تحقيقه لرسائل الجنيد.

وأما بخصوص أعماله فراجع: الجنيد، الرسائل، جمع وتحقيق ودراسة د/ جمال رجب سيدي، وهذه الطبعة تشمل على ثلاثة أقسام: (١ - ١٦) رسائل مخطوطة، (١٧ - ٣١) رسائل متناثرة منشورة، ومجموعها جميعا (٣١) رسالة، أقوال مختلف الموضوعات. ولبعض هذه الرسائل طبعة أخرى: بتحقيق أ/د علي حسن عبد القادر، القاهرة: برعي وجدادى، ١٩٨٨ م، ضمنها (١٢) رسالة للجنيد. ويلاحظ: أن الرسالتين (في الفرق بين الصدق والإخلاص، في التوحيد ٩، ١٠) عند د/ علي حسن عبد القادر ضمهما د/ سيدي في رسالة واحدة (رقم ٦) عنده، وزادت نشرة د/ سيدي بالرسائل التالية: (١) كتاب القصد إلى الله، (٢) كتاب السر في أنفاس الصوفية، (٣) كتاب دواء الأرواح، (١٢) رسالة أبي القاسم الجنيد إلى يوسف بن يحيى، (١٥) رسالة الجنيد إلى بعض أخوانه. بالإضافة إلى القسمين الأخيرين من عمله. ومع الجهد الكبير الذي قدمه الباحثان، فما زال يعوز مجال الدراسة عن الجنيد الوقوف بصورة نقدية أكبر حول صحة نسبة هذه الرسائل، وهي قضية مهمة - فيما نظن - لم يولها الباحثان القدر الكافي من الاهتمام. ولا يكفى في ذلك الاعتماد على بروكلمان أو سيركين وحده فيما أورداه، لأنهما يعتمدان بصفة عامة وأساسية على المعلومات التي تقدمها قوائم المكتبات وفهارسها، ولا يدخل في منهجهما أو إطار عملهما التحقق من النسبة، بل جمع كل ما ينسب إلى الشخصية من أعمال. وإن كان يتعضد بنحو إجمالي بإشارة ابن الأَظعاني (ص ١٠٩) أنه له مكاتبات كثيرة مشتملة على درر... وقد ذكر شيئا منها أبو نصر السراج).

ورغم هذا التحفظ العام فلم يكن بد من اعتماد عملهما فيما نشراه من رسائل الجنيد، حيث لم يسعنا في إطار بحثنا غير ذلك، إلا أن النفس لا تظلمن بحال من الأحوال لصحة نسبة كتابي (القصد إلى الله) و(السر في أنفاس الصوفية)، اللذين بدأ د/ سيدي كتابه وهما مما تفرّد به دون د/ عبد القادر، والكتاب الأول فيه عبارات نازلة للغاية بعيدة عن فصاحة الجنيد وعلو عباراته المعروفة عنه، ولما فيهما من كثرة النقول عن غير الجنيد ممن عاصروه أو سبقوه بقليل أو توفوا بعده كالنوري والشبلي (ت ٣٣٤ هـ)، وأبي علي الروزباري (ت ٣٢٢ هـ) وقد ترجم لهما المحقق د/ سيدي (ص ٩٠) ومع ذلك لم يثر ذلك أدنى شك عنده في صحة نسبة الكتاب. وفيه عدة نقول (ص ٨٩ - ٩٠) عن أبي العباس بن عطاء وهو تلميذ للجنيد! له ترجمة عند السلمى (ص ٢٦٥)، وذكر أنه توفي سنة (٣٠٩ هـ أو ٣١١ هـ).

وأغلب الظن أن غير الجنيد جمعهما من كلامه وكلام غيره، وبدأ الجامع بكلام الجنيد فتسبب ذلك في نسبة الكتابين إليه، والجمع غير بعيد من حيث الزمن عن وقت الجنيد، حيث وقفت النقول التي انتبها إليها عند نفس الفترة تقريبا أو بعده بقليل، فلعلهما أن يكون قد جمعا في النصف الثاني من القرن الرابع أو أوائل الخامس. والأمر بعد ما زال بحاجة إلى بحث مفصل ودراسة مستوفاة. وفي الرسالة السادسة التي نشرها د/ سيدي تحت عنوان الفرق بين الإخلاص والصدق (ص ١٣٤) نقل عن ابن خفيف المتوفى (٣٧١ هـ)، والذي يرجح د/ إبراهيم الدسوقي شتا أنه لم يلتق بالجنيد أصلا، وأنه دخل بغداد بعد سنة ٣٠٠ هـ، بعد وفاة الجنيد. انظر: سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف للدليمي بتحقيقه، (ص ٢٦). وإن سلمنا جدلا بقاءه للجنيد فهو لقاء التلميذ الصغير الذي ما زال في سن الصبا بالشيخ الكبير، فمن أين ينقل عنه الجنيد في تصنيفه.

والذي يتبقى بعد ذلك هو سؤالات وأجوبة للجنيد في عامتها نفس الجنيد وفصاحته. ومن الضروري ملاحظة أن ابن النديم لم يذكر الجنيد في مصنفَي الصوفية، بل بدأ الفن الخامس من المقالة الخامسة في أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة (ص ١٨٣) بذكر سند الجنيد في التصوف، ثم ذكر في الفصل التالي أسماء المصنّفين من الصوفية فلم يذكر أبا القاسم الجنيد، وذكر ابن الجنيد وله من الكتب كتاب المحبة وكتاب الخوف وكتاب الورع وكتاب الرهبان، ثم ذكر الجنيد بن محمد بن الجنيد قال (ص ١٨٦): ((وليس من ولد الأول (يعني أبا القاسم)، من المتكلمين على مذهب الصوفية، وكان بعد الثلاثمائة، وله من الكتب: كتاب أمثال القرآن، وكتاب رسائل)). وفي ضوء كلام ابن النديم يمكن معرفة ما في هداية العارفين (١٣٨/١) من وهم في نسبة كتاب أمثال القرآن لأبي القاسم الجنيد. ومن مصادر دراسة الجنيد المهمة بالإضافة إلى هذه الرسائل المنشورة وما سبقه ذكره من مصادر ومراجع: حلية الأولياء لأبي نعيم (١٠/ ٢٥٥ -

أبو القاسم الجنيد بن محمد النهاوندي البغدادي، سيد الطائفة، ((وله مكاتبات كثيرة مشتملة على درر من المعارف والحقائق في غاية النفاة يطول ذكرها، وقد ذكر شيئا منها أبو نصر السراج في كتاب اللمع، من أرادها فليطلبها هناك))<sup>(١)</sup>. بل اعتبره بعض الباحثين أنه ((أبو التصوف الإسلامي)) إن صح التعبير، ومع هذا يرى أن السبب في عدم ذبوع هذه مؤلفات الجنيد يرجع إلى غموضها، إلى الدرجة أنه: ((قيل: إن كثيرا من الناس لم يفهموها منهم ابن عربي الذي صرح أنه لم يفهم أقواله))<sup>(٢)</sup>. وقد وصف ابن الجوزي كلام الجنيد بالدقائق، منكرًا على المنتسبين للتصوف أنهم يذكرون هذه الدقائق للعامه<sup>(٣)</sup>. والحقيقة أن ابن عربي لم يعتمد كثيرا في الفتوحات على الجنيد، بل دار استشهاده ونقله عن الجنيد حول تسعة أقوال أو مواقف له فحسب، هي:

- ١- قول الجنيد: ((المحدث إذا قورن بالقديم لم يبق له أثر)) في موضعين من الفتوحات<sup>(٤)</sup>.
  - ٢- قول الجنيد: ((لا يبلغ أحد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق بأنه زنديق)) في موضعين منها<sup>(٥)</sup>.
  - ٣- سئل الجنيد رحمه الله عن المعرفة والعارف فقال: ((لون الماء لون إنائه)) سبعة مواضع منها<sup>(٦)</sup>.
  - ٤- قول الجنيد: ((علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة))، تسعة مواضع منها<sup>(٧)</sup>.
  - ٥- وحكى عن الشبلي أنه كان يأخذه الوله ويردّ في أوقات الصلوات فإذا فرغ من الصلاة أخذه الوله فقال الجنيد حين قيل له عنه: ((الحمد لله الذي لم يجر عليه لسان ذنب))، (٣) مواضع منها<sup>(٨)</sup>.
  - ٦- قول الجنيد: ((العارف من ينطق عن شرك وأنت ساكت)) موضع واحد<sup>(٩)</sup>.
  - ٧- قال ابن عربي: ((ولله طائفة خرجت عن الحركات الروحانية إلى الحركات الإلهية وهو قول الجنيد وتري الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب {...}))، موضع واحد<sup>(١٠)</sup>.
  - ٨- سئل الجنيد عن التوحيد فأجاب بكلام لم يفهم عنه فقيل له: أعد الجواب، فإنما ما فهمنا. فقال: جوابا آخر. فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأول، فأمله علينا حتى ننظر فيه ونعلمه. فقال: إن كنت أجريه فأنا أمليه. وقد استشهد ابن عربي به في ثلاثة مواضع<sup>(١١)</sup>.
  - ٩- واقعة طويلة في الوجد، ذكرها ابن عربي في موضع واحد<sup>(١٢)</sup>.
- إذن لم يتسع ابن عربي في قراءة الجنيد، ولم يخرج أغلب ما استشهد به من كلامه عن حدود المشهور والشائع من

٢٨٧)، طبقات السلمى (ص ١٥٥-١٦٣)، صفة الصفوة لابن الجوزي (٢/٤١٦ - ٤٢٤)، طبقات الشعراني (١/٩٣-٩٦). كما يمكن باستعمال الباحث الآلى والفهارس المتاحة الوقوف على عشرات المواضع فيه نقول عنه، وحكايات له أو حوله في هذه المصادر السابقة وغيرها.

(١) ابن الأطناني، روضة الحبور ومعدن السرور، (ص ١٠٩).

(٢) أ/د على حسن عبد القادر، (ص: أ - ب). ولم يوثق نقله عن ابن عربي.

(٣) ابن الجوزي، صيد الخاطر (ص ١١٦).

(٤) انظر الفتوحات المكية، (١/٦٣، ٨/٤).

(٥) انظر الفتوحات المكية، (١/١٩٩-٢٠٠، ٢/٥٩١).

(٦) انظر الفتوحات المكية، (١/٢٨٥، ٧٤٠، ٢/٣١٦، ٥٩٧، ٦٦٢، ٣/١٢٨، ١/١٦١).

(٧) انظر الفتوحات المكية، (١/٤٠٤، ٦٠٧، ٢/٦٣١، ١/١٦٢، ٣/٨، ٥٦، ٤/١٨٦، ٢/٢٦٢، ٤/٤١٩).

(٨) انظر الفتوحات المكية، (١/٤٧٩، ٢/٥٣٢، ٦٨٥).

(٩) انظر الفتوحات المكية، (٢/١٩٢).

(١٠) انظر الفتوحات المكية، (٢/٣٦٨).

(١١) انظر الفتوحات المكية، (٢/٤٣٢، ٣/٢٠٠، ٤/٥٠).

(١٢) انظر الفتوحات المكية، (٤/٥٤٩).

كلام الجنيد. والحقيقة أنه رغم عشرات الأقوال المذكورة للجنيد في ثنايا الكتب - إذا استعنا بالبحث عبر الحاسب الآلي في مصادر التصوف حيث ذكره في الإحياء مثلا في أكثر من (٥٠) موضعا مع التنوع في النقل أكثر مما نجده عند ابن عربي - فإن هذه الأقوال تبقى دائما دون عزو إلى كتيبه أو رسائله، وتعزى إليه عزوا مراسلا، ويلاحظ أيضا عليه أنه أكثر وضوحا - بصفة عامة - من الرسائل المنسوبة إليه.

### ملاحظات حول منهج التصنيف في التصوف عند الجنيد:

من الممكن القول بأن الجنيد ينتمى إلى الاتجاه المعادى للتصنيف، وهو الاتجاه الذى كان شائعا في أوائل الحضارة الإسلامية ويعتمد على الثقافة الشفاهية، ويرى أنها الأصل، ولكن معاداة التصنيف عند الجنيد ترجع إلى سبب آخر، وهو حياة من سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولهذا لما حضرته الوفاة أوصى بدفن جميع ما هو منسوب إليه من علمه، فقيل له: ولم ذلك؟ فقال: أحببت أن لا يرانى الله وقد تركت شيئا منسوباً إليّ وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم<sup>(١)</sup>، هذا هو السبب وراء تلك الوصية وليس كما ذهب إليه بعض الدارسين للجنيد أن سبب ذلك هو خطورة ما فيها من الآراء ((المخالفة لإجماع أهل الرأي وعدم استقامتها عندهم، وعدم ثقته فى إذاعتها بين الناس))<sup>(٢)</sup>؟! والبون بين الموقفين شاسع للغاية. وهذا الاتجاه المعادى للتصنيف يفسر لنا السبب فى كون أغلب ما ينسب للجنيد هو عبارة عن رسائل لأخوانه، حيث إنه لم يكن مقبلا على التصنيف.

وبصفة عامة نستطيع أن نقول إن الجنيد يعتمد على منهج التصنيف (الإلقاء الإلهي)، وهو ما نستطيع أن نتلمسه فى إجابته لما سئل عن التوحيد فأجاب بكلام لم يفهم عنه فقيل له: أعد الجواب، فإننا ما فهمنا. فقال: جوابا آخر. فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأول، فأمله علينا حتى نلحقه ونعلمه. فقال: إن كنت أجريه فأنا أملكه. قال ابن عربي: ((أشار إلى أنه لا تعمل له فيه وإنما هو بحسب ما يلقي إليه مما يقتضيه وقته، ويختلف الإلقاء باختلاف الأوقات))<sup>(٣)</sup>، ويذكر ابن الأَطعاني أن السائل هو عبد الله بن سعيد بن كلاب<sup>(٤)</sup>، يعنى المتكلم المشهور. وقد نقل الغزالي عن الجنيد أنه قال: ((أنا أكلم الله منذ ثلاثين سنة والناس يظنون أنى أكلمهم))، قال الغزالي: ((وهذا إنما يتيسر للمستغرق بحب الله استغراقا لا يبقى لغيره فيه متسع، وذلك غير منكر))<sup>(٥)</sup>.

وموقفه - بحسب رأينا - هو معاد للتصنيف فقط، وليس بطبيعة الحال معاد للعلم، وهو يرى تقديم العلم على الوجد، فيقول: ((لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم وفضل العلم أتم من فضل الوجد))<sup>(٦)</sup>، وهو متسق فى ذلك مع موقفه من الإلقاء الإلهي، الذى هو من مصادر العلم عند الصوفية، ولا بد عنده من بذل المجهود فى تحصيله، فيقول: ((فتح كل باب وكل علم نفيس بذل المجهود))<sup>(٧)</sup>.

والمقاعدة عنده فى التصوف سلوكا وتصنيفا يمكن أن نتمثلها فى قوله: ((علمنا مضبوط بالكتاب والسنة من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به))، ولهذا - كما يقول أبو نعيم - فإنه كان فى أول أمره يتفقه على مذهب

(١) ابن الأَطعاني، روضة الجبور ومعادن السرور، (ص ١١٤).

(٢) أ/د على حسن عبد القادر، مقدمة تحقيق رسائل الجنيد (ص: ب).

(٣) انظر الفتوحات المكية، (٤٣٢/٢)، .

(٤) ابن الأَطعاني، روضة الجبور ومعادن السرور، (ص ١١٤).

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين (٢/٢٢٧).

(٦) الغزالي، إحياء علوم الدين (٢/٣٠٣).

(٧) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، (٢٦٣/١٠). ابن الجوزي، صفة الصفوة (٢/٤١٩).

أصحاب الحديث مثل أبي عبيد وأبي ثور فأحكم الأصول وصحب الحارث بن أسد المحاسبي وخاله السري بن مغلّس فسلك مسلكهما في التحقيق بالعلم واستعماله<sup>(١)</sup>. فهذا هو مصدر العلم والمعرفة عنده.

ومصادر المعرفة عنده واضحة للغاية، وهو مدرك للفرق بين الحس والغيب بوضوح، وأن لكل منهما طبيعة ومصادر للمعرفة، يقول لما سئل عن المعرفة بالله هل هي كسب أو ضرورة، فقال: ((رأيت الأشياء تدرك بشيئين، فما كان منها حاضرا فبالحس، وما كان منها غائبا فبالدليل ولما كان الحق تعالى غير باد لحواسنا كانت معرفته بالدليل والفحص؛ إذ كنا لا نعلم الغيب والغائب إلا بالدليل، ولا نعلم الحاضر إلا بالحس))<sup>(٢)</sup>.

كما أنه صاحب موقف متحفظ من الكلام في التصوف، ومتخوف من مسئوليته، يقول الجنيّد: ((كنت بين يدي سري السقطي أعب وأنا ابن سبع سنين وبين يديه جماعة يتكلمون في الشكر فقال لي: يا غلام ما الشكر؟ فقلت: ألا تعصي الله بنعمه. فقال لي: أخشى أن يكون حظك من الله لسانك. قال الجنيّد: فلا أزال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السري لي))<sup>(٣)</sup>. ويرى أن طريق التصوف ليس بطريق كلام، ولهذا يقول: ((ما أخذنا التصوف عن القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات))<sup>(٤)</sup>.

وفي حدود المعلومات المتاحة عن الجنيّد وما نسب إليه، وما صار من شكوك قوية في صحة نسبتها في ضوء نقدها باستخدام منهج تحقيق النصوص وتعزيده بالمنهج التاريخي ومنهج التصنيف فالذي يتبقى بعد نقد ما نسب إليه هو سوّالات وأجوبة في كثير منها نفّس الجنيّد وفصاحته، لكن لا يمكن وصفها بأنها كتب أو رسائل، بل سوّالات مفردة في أغلبها، أو بعض وصايا كتب بها إلى أخوانه، ومهما كان فيها من نفائس ودقائق وإشارات صوفية عميقة، فهي تعبر عن مذهب الجنيّد الصوفي، وليس منهجه في التصنيف، ولا يكون من المبالغة إذا قلنا: إن منهج الجنيّد الصوفي هو ضد التصنيف، بما امتاز به من اتجاه عملي واضح، لا تخطأه العين، وسوف يسطيع التصوف (السنّي) بعد الجنيّد بهذه الصبغة العملية.

## ٢ - منهج التصنيف في التصوف عند السراج الطوسي (ت)

٣٧٨ هـ):

رغم المعلومات القليلة المتوفرة عن السراج الطوسي من الناحية الشخصية والتاريخية<sup>(٥)</sup>، إلا أن كتابه اللمع في التصوف يعتبر من نصوص التصوف ذات الأهمية الخاصة، لما يتسم به من جمع وشمول للتصوف من حيث الموضوع والتاريخ والتطور والمشكلات، خاصة مع ثراء الفترة التاريخية التي يتناولها الكتاب. وفيما عدا الدراسة التي قدمها نيكلسون لتحقيقه للكتاب والتي شفّعها بترجمة بالإنجليزية له، فلم تصل إلى أيدينا أثناء العمل في البحث أية دراسات عنه. ويمكننا الحديث عن منهجه في تصنيف كتابه من خلال التحليل الخارجي والداخلي له، والمقصود بالتحليل الخارجي هنا هو

(١) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء (٢٥٥/١٠).

(٢) الشعرائي، الطبقات الكبرى (٩٥/١).

(٣) ابن الجوزي، صفة الصفة (٤١٧/٢).

(٤) السلمي، طبقات الصوفية، (ص ١٥٨). أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء (٢٧٧/١٠-٢٧٨). ابن الجوزي، ذم الهوى (ص ٥١).

(٥) انظر ترجمته في: ابن العماد، شذرات الذهب، (٩١/٣). حاجي خليفة، كشف الظنون (١٥٦٢). الزركلي، الأعلام (١٠٤/٤).



التعامل مع الكتاب من الخارج (بواسطة الفهرس الموضوعي فحسب الذى يعطينا نظرة خارجية عامة للكتاب)، وأما التحليل الداخلى فيتم من خلال التعامل مع نصوص الكتاب نفسه، وفيما يلى بيان ذلك بالتفصيل:

أولاً: التحليل الخارجى للكتاب: أما بخصوص خطة التصنيف فيبدأ الطوسى كتابه بمقدمة وأبواب تمهيدية (١٨

باباً) تناول فيها التعريف بالتصوف وأن لكل علم طبقات اختصت به، والتصوف مثله مثل هذه العلوم فى اختصاصه بطائفة من أهل العلم، والكشف عن اسم الصوفية وسببه، وإثبات علم الباطن وصحته، وصفة الصوفية، والعارفين، ونحو ذلك من الأمور التمهيديّة.

١- ويقسم الطوسى كتابه بعد ذلك إلى (١٣) كتاباً، يشمل كل كتاب على عدة أبواب: ١- كتاب الأحوال والمقامات (١٩ باباً). ٢- كتاب أهل الصفوة فى الفهم والاتباع لكتاب الله عز وجل (٩ أبواب). ٣- كتاب الأسوة والافتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم (٤ أبواب). ٤- كتاب المستنبطات (٥ أبواب). ٥- كتاب الصحابة رضوان الله عليهم (٧ أبواب). ٦- كتاب آداب الصوفية (٢٦ باباً). ٧- كتاب المسائل واختلاف أقاويلهم فى الأجوبة (سرد المسائل تحته دون تبويب). ٨- كتاب المكاتبات والصدور والأشعار والدعوات والرسائل (٥ أبواب). ٩- كتاب السماع (١٢ باباً). ١٠- كتاب الوجد (٦ أبواب). ١١- كتاب إثبات الآيات والكرامات (٦ أبواب). ١٢- كتاب البيان عن المشكلات (بابان). ١٣- كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التى ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم (٣٢ باباً).

٢- التحليل الخارجى الكيفى: الملاحظ أنه فيما عدا البداية التقليدية للأبواب التمهيديّة بالتعريف، فإن النظرة الظاهرية لترتيب الكتاب لا تعطى علاقة منطقية لترتيب كتب اللمع وأبوابه، والذى يبدأ بالتعريف بالظاهرة وينتهى بالكلام عن الشطحيات. لكن النظرة المستصحبة لملازمات ظهور التصوف وما ثار حوله من جدل عن معناه وعدم التصريح باسمه فى السلف الأول، ومدى الحاجة إليه أصلاً، وهل يصح اعتباره علماً من أساسه، وما هى خصائصه مميزاته التى اختص بها أهله، وما هى مصادره، ومن هم سلف هؤلاء الصوفية، وما هى آدابهم، وهل ثمة أسئلة خاصة بعلومهم آثاروها، وبماذا أجابوا عنها، وبماذا عن تلك الظواهر الخارجية والنفسية التى تنسب إليهم، ما حكمها وأسبابها؟... إلى نحو ذلك من الأسئلة التى صحبت التصوف كظاهرة لها علاقاتها المتشعبة مع العلم الإسلامى ومع المجتمع الإسلامى ومع حركتهما. إن ملاحظة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها كانت الحادى - فيما يظهر - بالسراج إلى ترتيب كتب اللمع وأبوابه على النحو الذى صنّفه، فقد ابتداءً فى الأبواب التمهيديّة بتعريف التصوف، وبيان أنه كما أن للحديث أهل، وللقرآن أهل، فلماذا ينكر أن يكون للتصوف أهل المختصين به، وهكذا يتدرج الطوسى فى الأبواب للإجابة عن الأسئلة المثارة حول التصوف، فإذا فرغ من ذلك وأثبت صحة معنى التصوف وصحة اختصاص بعض الناس به، وصحة علم الباطن، انتقل إلى ثمره ذلك وكأن سائلاً: فماذا يترتب على ذلك فأجاب بالكتاب الأول: الأحوال والمقامات، فهى ثمرة علم التصوف، فيعود السائل (المفترض) فما دليلهم على تلك الثمرات، فيجيب بالكتب (٢ - ٥) أن دليلهم الاتباع المحض للكتاب والسنة والاستنباط منهما والافتداء بالصحابة. فإذا سلّم السائل بصحة أحوالهم ومقاماتهم التى وصلوا إليها، كان من الطبيعى أن يسأل: فكيف لى أن أصل إلى تلك الأحوال والمقامات السنية، فيجيبه الطوسى: بالأخذ بآدابهم والعمل بها، وهو ما تناوله فى الكتاب التالى (٦ آداب الصوفية). فإذا وقف السائل على آدابهم، فمن الطبيعى أن تتور فى نفسه بعض المسائل والقضايا المترتبة على كل ما سبق، فيجمع له الطوسى الكتاب (٧) فى المسائل ويبين له اختلاف أقاويلهم فى الأجوبة بحسب مشرب كل مجيب. ثم تستوقف السائل بعض المظاهر الروحية والممارسات الصوفية كالسماع والوجد والكرامات، فيجلبها الطوسى فى الكتب (٩

١١ - ثم يلاحظ السائل أنه قد صحب هذه المظاهر والممارسات عبارات وأشعار عبر فيها القوم عن مظاهرهم الروحية وممارساتهم بطريقة رمزية تخفى على من لم يأنس لطريقتهم، فيقوم الطوسي ببيان هذه المشكلات والشطحيات في الكتابين الأخيرين من اللمع (١٢ - ١٣).

٣ - من خلال هذا التحليل السابق الذي يستصحب القراءة التاريخية لظهور التصوف وما ثار معه وحوله من جدل، يمكن القول بأن منهج تصنيف الطوسي في اللمع منهج تصنيف (واقعي) فلم يكن أساس الترتيب منطقي أو موضوعي، بل واقعي إذا جاز التعبير لنا مستعيرين للمصطلح من مجال الأدب، فهو قد عاش واقع التصوف وأدرك مشاكله ومشكلاته وحركة الجدل الفكري التي صاحبتة، وحاول أن يواجه هذا الواقع من خلال كتابه. فلم يتبع مثلا القسمة العقلية المنطقية التي نراها عند ابن سينا مثلا في الإشارات أو الغزالي في الإحياء، أو القسمة الروحية العرفانية التي اتبعها ابن عربي في الفتوحات حيث قسم أبواب الكتاب إلى ستة فصول: المعارف - الأحوال - المعاملات - المنازلات - المنازل - المقامات. فهي قسمة روحية عرفانية محضة تقوم على رصد ما تعرض له الذات العارفة أثناء طريقها إلى الله تعالى. ولهذا لم يذكر فيها المهلكات ومساوئ الأخلاق مثلا التي ذكرها الغزالي في الإحياء بحسب القسمة المنطقية التي جرى عليها، أما ابن عربي فنظره منصب إلى العارف فحسب، وكلامه موجه إليه بالكلية في كل ما يعرض له أثناء الطريق. أما الطوسي فنظره للواقع المعاش بالفعل، وما جرى فيه من مشكلات وأسئلة وحوار وجدل، محاولا أن يجيب عن كل ذلك.

٤ - التحليل الخارجي الكمي: يأتي في الدورة من حيث اهتمام الطوسي الكتاب الأخير (١٣) والذي تناول فيه تفسير الشطحيات حيث بلغت أبوابه (٣٢) بابا تناولها في حوالي (٦٠ صفحة)، ويليه من حيث عدد الأبواب الكتاب (٦) في آداب الصوفية والذي بلغت أبوابه (٢٦ بابا) إلا أنه يعتبر أطول كتب اللمع من حيث عدد الصفحات (حوالي ٧٠ ص)، أما الكتب (٢، ٣، ٤، ٥) والتي تمثل معا مصادر التصوف الإسلامي وأدلة الأحوال والمقامات الصوفية، فبالإضافة إلى دلالة تقديمها في أول الكتاب على أهمية تأصيل التصوف وبيان مصادره الإسلامية عند الطوسي فإن مجموع أبوابها من حيث العدد (٢٥ بابا) وحجم صفحاتها بلغ (٤٥ ص تقريبا)، مما يدل على أهمية موضوع مصادر التصوف عنده. وتكاد تتساوى الأبواب التمهيدية والكتاب الأول في الأحوال والمقامات من حيث عدد الأبواب (١٨، ١٩)، وإن كان كلامه على الأبواب التمهيدية قد استغرق (٤٠ ص) بزيادة (١٠ صفحات) عن الكتاب الأول. أما الكتابان (٩، ١١) عن السماع والكرامات فقد استويا في عدد الأبواب (١٢ بابا)، وإن كان حجم الأول منهما تقريبا ضعف حجم الأخير (٣٠ ص، ١٧ ص). ويكاد يتساوى أيضا الكتابان (٦، ٨) في الوجد، والمكاتبات في الأبواب (٦، ٥ أبواب)، وإن تفاوتتا في الحجم (١٠ ص، ٣٠ ص)، وأخيرا يأتي الكتاب (١٢) عن المشكلات في بايين، والكتاب (٧) اختلاف المسائل والذي يعتبر بابا واحدا، لكنهما من حيث الحجم لا يمكن التقليل من أهميتهما فكلامه عن المشكلات استغرق (٤٠) صفحة تقريبا، أما اختلاف المسائل ففي (٢٠) صفحة تقريبا. ودلالة عدد الأبواب ودلالة عدد الصفحات يمثلان مؤشرا جيدا على مدى أهمية الموضوع عند أي كاتب، خاصة إذا تعاضدا معا.

٥ - والنتيجة التي يمكن استخلاصها من التحليل الكمي السابق أن النظرة الدفاعية والتأصيلية للتصوف تمثل الأهمية الأولى عند الطوسي فقد بدأ كتابه بالدفاع والتأصيل (الأبواب التمهيدية والكتب الخمسة الأولى، ٦٢ بابا - ١٤٠ ص)، وأنهى كتابه بالدفاع أيضا في الكتابين الأخيرين (٣٤ بابا - ١٠٠ ص تقريبا). بينما أتى الكلام عن التصوف في آدابه ومظاهره وممارساته في الكتب (٦ إلى ١١) في (٥٦ بابا - ١٩٢ ص). مما يؤكد تأثير الواقع المعاش - آنذاك - على

منهج تصنيف الطوسي، حيث ما زال إنكار الفقهاء والمحدثين على التصوف في أوجه، ذلك الإنكار الذى لم يهدأ إلا بعد الغزالي، وكان دفاع الصوفية عن أنفسهم هو الهم الأكبر، بحيث تراجع الكلام عن التصوف نفسه إلى المرتبة الثانية، واقتصر فى الوقت نفسه على الأحوال والمقامات والآداب الواضحة والمستتبطة بصورة مباشرة من الكتاب والسنة، دون تعمق وتفلسف سنجده فى أطوار التصوف التالية.

ثانياً التحليل الداخلى للكتاب: يذكر الطوسي فى مقدمته بعض العبارات التى تؤيد النتائج التى وصل إليها التحليل الخارجى السابق حيث يقول: ((... أما بعد فإنى قد استخرت الله تعالى وجمعت أبواباً فى معنى ما ذهب إليه أهل التصوف وتكلم مشايخهم المتقدمون فى معانى علومهم وعمدة أصولهم وأساس مذهبهم، وأخبارهم، وأشعارهم ومسائلهم وأجوبتهم، ومقاماتهم وأحوالهم، وما انفردوا بها من الإشارات اللطيفة، والعبارات الفصيحة، والألفاظ المشككة الصحيحة على أصولهم وحقائقهم ومواجيدهم وفصولهم... متقرباً إلى الله تعالى ذكره شاكرًا له على ما منحه من تسديده وتوفيقه وهدايته إلى موالاة هذه العصابة ومناوأة من بسط لسانه فيها بالوقعة فيهم، والإنكار عليهم وعلى سلفهم الماضين))<sup>(١)</sup>، ودلالة ذلك على تأثير الواقع عليه أثناء التصنيف واضحة، ومؤيدة للتحليل الخارجى السابق.

١- لكن التحليل الداخلى هنا يضيف لنا بُعداً آخر من الأبعاد التى فرضها الواقع، وهو التمييز بين المحققين من أهل الطريق والمبطلين المدعين، وفى ذلك يقول الطوسي: ((وينبغى على العاقل فى عصرنا هذا أن يعرف شيئاً من أصول هذه العصابة وقصودهم وطريقة أهل الصحة والفضل منهم حتى يميز بينهم، وبين المتشبهين بهم والمتلبسين بلبسهم والمتسمين باسمهم حتى لا يغلط، ولا ياتم، لأن هذه العصابة أعنى الصوفية أمناء الله جل وعز فى أرضه... واعلم أن فى زماننا هذا قد كثر الخائضون فى علوم هذه الطائفة وقد كثر أيضاً المتشبهون بأهل التصوف والمشيرون إليها والمجيبون عنها وعن مسائلها، وكل واحد منهم يضيف إلى نفسه كتاباً قد زخره، وكلاماً قد لفه، وجواباً قد ألفه، وليس بمستحسن منهم ذلك، لأن الأوائل والمشايخ الذين تكلموا فى هذه المسائل إنما تكلموا بعد قطع العلائق... وقاموا بشرط العلم، ثم عملوا به، ثم تحققوا فى العمل، فجمعوا بين العلم والحقيقة والعمل))<sup>(٢)</sup>، فالواقع يطل بزخمه من خلال كلام الطوسي، وموقفه الدفاعى مستمر، ليس ضد خصوم الخارج، ولكن أيضاً ضد مُدعى الداخل.

٢- ويعتمد الطوسي على منهج التصنيف النقلى فى كتابه، وقد سبق قوله: ((... أما بعد فإنى قد استخرت الله تعالى وجمعت أبواباً فى معنى ما ذهب إليه أهل التصوف وتكلم مشايخهم المتقدمون فى معانى علومهم...))، والذى عاد وأكدته فى آخر مقدمته فقال: ((... وإنما ذكرت فى كتابى هذا أجوبة هؤلاء المتقدمين وألفاظهم لأن لى فيها غنية عن تكلفى كتكلف المتأخرين فى زماننا هذا إذا تكلموا فى هذه المعانى بكلام أو أجابوا عنها بجواب أو أضافوا ذلك إلى أنفسهم وهم متعرون عن حقائقهم وأحوالهم، وكل من أخذ من كلام المتقدمين الذين وصفناهم معنى من معانيهم التى هى أحوالهم ووجدتهم ومستنبطاتهم وحلاها من عنده بحلية غير ذلك أو كساها عبارة أخرى أو أضافها إلى نفسه حتى يشار إليه بذلك أو يطلب بذلك جاها عند العامة... فالله عز وجل خصمه...))<sup>(٣)</sup>، والتزام الطوسي بمنهج التصنيف النقلى هو موقف صوفى فى أساسه مبنى على التواضع وعدم رؤية النفس، وله عبارة تعبر عن ذلك إذ يقول: ((ومن المحال أن أجد للجنيد رحمه الله

(١) السَّرَّاج الطوسي، اللمع فى التصوف، (ص ٢).

(٢) السَّرَّاج الطوسي، اللمع فى التصوف، (ص ٢ - ٤).

(٣) السَّرَّاج الطوسي، اللمع فى التصوف، (ص ٢-٤) باختصار واسع.

تفسيرا لكلامه (يعنى أبا يزيد البسطامي) فأدع ذلك، وأتكلّم من عندي))<sup>(١)</sup>، وانظر إلى دلالة قوله ((ومن المحال)) فقد جعل كلامه من عند نفسه - متى كان للقوم كلام - محالا لا يتصور وقوعه. وقد يصل به منهج التصنيف النقلي إلى حد اختصار بعض الكتب داخل كتابه، وهو أمين في العزو لا يتردد في أن يذكر ذلك بكل وضوح، وهو ما وقع منه في كتاب الوجد حيث عقد بابا ترجمه بقوله: ((باب جامع من كتاب الوجد الذي ألفه أبو سعيد ابن الأعرابي))، ويقول في خاتمته: ((فهذا ما اختصرته من كتاب الوجد لابن الأعرابي))<sup>(٢)</sup>. وربما يطور الطوسي شيئا من منهج التصنيف النقلي إلى أن يصير منهج تصنيف تحليليا / تركيبيا لما حصل عنده من مقاصد القوم، وقد اصطنع هذا في الكتاب قبل الأخير عندما أراد شرح الألفاظ المشككة للقوم (اصطلاحات التصوف)<sup>(٣)</sup>، والذي سار فيه على استنباط المعنى المراد للقوم وبيان مقصودهم باللفظ بعارة واضحة من عنده، ثم يعقب ذلك غالبا بذكر شيء من عبارات القوم التي تدور في فلك المعنى، ولهذا يختتم هذا الكتاب بقوله: ((وهذه الألفاظ قد شرحناها على حسب ما فتح الله به على قلبي في الوقت، والذي بقي أكثر وإن استقصيت في شرحها يطول به الكتاب ويخرج عن الاختصار))<sup>(٤)</sup>.

٣- يستهل الطوسي الباب الأول - بما يؤكد على أثر الواقع على منهجه في التصنيف وسبب الموقف الدفاعي الذي اتخذه، وأهمية التأصيل للتصوف الإسلامي وبيان مصادره - بذكر أن سائلا سأله عن علم التصوف ومذهب الصوفية، وزعم أن الناس اختلفوا في ذلك بين من يعلو في فضله ومن يسرف في الطعن وقبح المقال فيهم حتى ينسبهم إلى الزندقة، يقول الطوسي: ((فسألني أن أشرح له من ذلك ما صح عندي من أصول مذهبهم المؤيد المنوط بمتابعة كتاب الله عز وجل والافتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والتخلق بأخلاق الصحابة والتابعين والتأدب بآداب عباد الله الصالحين وأقيد ذلك بالكتاب والأثر بالحجة ليحق الحق ويبطل الباطل...))<sup>(٥)</sup>. ثم ينثال حديث الطوسي هينا لنا من باب إلى باب في تلك الخطة التي سبق بيانها.

٤- من الإشارات ذات المغزى العميق في منهج التصنيف في التصوف عند الطوسي أنه يرى أن علم التصوف يمثل نموذجا مفتوحا - إذا صح التعبير - بينما تمثل العلوم الأخرى نموذجا مغلقا محدودا، فيقول: ((واعلم أن مستنبطات الصوفية في معاني هذه العلوم ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر؛ لأن هذا العلم ليس له نهاية لأنه إشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء وسائر العلوم لها حد محدود... وعلم التصوف... ليس له نهاية لأن المقصود ليس له غاية، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه مستنبطات خطابه ما شاء كيف يشاء))<sup>(٦)</sup>، فرغم منهج التصنيف النقلي الذي التزمه الطوسي، فهو مدرك لخصوصية التصوف كتجربة وكعلم، وإنما التزم النقل تواضعا واعترافا بالقصور عن بلوغ درجة المتقدمين، وأن علم التصوف يمثل نموذجا مفتوحا لعلوم لا نهاية لها، وهو ما سنراه بالفعل عند كبار صوفية الإسلام.

٥- ولا يخلو كلامه من إيماء إلى تصنيف العلوم، حيث يرى أن مركز العلوم هو التصوف، فيقول: ((وجميع العلوم

(١) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٣٨٠).

(٢) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٣١٠ - ٣١٤).

(٣) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٣٣٣ - ٣٧٤).

(٤) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٣٧٤).

(٥) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٤ - ٥).

(٦) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ١٨).

يؤدى إلى علم التصوف، وعلم التصوف لا يؤدى إلا إلى نوع من علم التصوف<sup>(١)</sup>، فمركز العلوم عنده هو التصوف، والكل يفضى إليه فى حركة تصاعدية لا نزول فيها، لأن التصوف لا يؤدى إلا إلى مزيد من التصوف ولا ينزل من صعد إليه مرة أخرى إلى سائر العلوم، ويعود الطوسى ليؤكد على هاتين الفكرتين المحورتين فى موضع آخر: ((يمكن أن توجد هذه العلوم كلها فى أهل الحقائق، ولا يمكن أن يوجد علم الحقائق فى هؤلاء إلا ما شاء الله؛ لأن علم الحقائق ثمرة العلوم كلها، ونهاية جميع العلوم، وغاية جميع العلوم إلى علم الحقائق، فإذا انتهى إليها وقع فى بحر لا غاية له، وهو علم القلوب وعلم المعارف وعلم الأسرار وعلم الباطن وعلم التصوف وعلم الأحوال وعلم المعاملات، أى ذلك شئت معناه واحد))<sup>(٢)</sup>.

٦- وفى عبارة ذات دلالة عميقة يفرق الطوسى بين اللغة الرمزية للمواجيد، وبين اللغة التى ينبغى أن تصنف بها الكتب، فيقول: ((وهذا العلم أكثره إشارة لا تخفى على من يكون من أهله، فإذا صار إلى الشرح والعبارة يخفى ويذهب رونقه، وإنما دعانى إلى شرحه لأنى وضعت فى الكتاب، والكتاب ربما ينظر فيه من يفهم ومن لا يفهم فيهلك))<sup>(٣)</sup>، إذن فمع فهم الطوسى للأسباب الداعية إلى الرمز، فإنه مقدر أيضا لاحتياجات التصنيف، وأن الكتاب يقع فى يد العارف باصطلاح القوم وغير العارف، فلا بد من الإيضاح، وليبق الرمز والإشارة فى أضيق حدود ممكنة، ولا يتوسع فى نشرها إلا ومعها ما يصحبها من الشرح. وهذا - كما نرى - موقف تصنيفى مغاير تماما لموقف الحلاج مثلا، أو لموقف ابن عربى فيما بعد، وهو مؤثر تماما على منهج تصنيف الطوسى، الذى يشيع فيه البيان والإيضاح وإزالة الغموض، وكشف المعانى. الطوسى إذن على وعى تام بما يجب أن يكون عليه التصنيف، وما يجب أن يذكر فيه، وما لا يجب أن يذكر فيه، وهو وعى أيضا بتطور ذلك وعدم ثباته، وأنه قد يتغير شيئا من ذلك بتغير الواقع، من ثم فعلى المصنّف أن يغير من منهجه فى التصنيف لمواجهة ذلك، وعلى هذه الفكرة بنى كتابه الأخير من لمعه والذى خصه للكلام عن الشطحيات، إذن القاعدة فيها أن ((هذه الكلمات... ليست هى مما يكتب فى المصنّفات؛ لأنها ليست من العلوم المبتوثة عند العلماء، ولكن رأيت الناس قد أكثروا الخوض فى معانيها، فواحد قد جعله حجة لباطله، وآخر قد اعتقد فى قائلها الكفر، والجميع قد غلطوا فيما ذهبوا إليه))<sup>(٤)</sup>.

٧- والطوسى يبنى أبوابه دائما على البدء أولا بما ورد فى الباب من الآيات القرآنية الكريمة، ثم السنة الشريفة، ثم أقوال مشايخ الطريق، ومنهج التصنيف هذا يذكرنا بطريقة الغزالي المشهورة فى الإحياء، لكننا نجد الطوسى مقلا من الأحاديث الشريفة مقارنة بالغزالي، وربما مضى الباب عند الطوسى دون أن يستحضر فيه حديثا واحدا، بخلاف الغزالي الذى توسع فيه هذا الصدد. وربما كان ذلك يرجع لرغبته فى الاختصار، وإلا فإنه على المستوى النظرى يؤكد على وجوب ضرورة الأسوة والافتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأفرد ذلك بكتاب خاص كما تقدم فى خطته، ويقول فى مطلعته: ((... وصفه الله تعالى فقال {هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة} فأعلمنا أنه يتلو علينا آياته ويعلمنا الكتاب وهو القرآن، والحكمة وهى الإصابة، والإصابة: سنته، وآدابه، وأخلاقه، وأفعاله، وأحواله، وحقائقه))<sup>(٥)</sup>، ولهذا فهو يقدم اعتذاره مؤكدا على ضرورة الاختصار على الأحاديث الصحيحة - بعد أن يذكر طرفا

(١) السّرّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ١٨).

(٢) السّرّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٩).

(٣) السّرّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣١).

(٤) السّرّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٨١).

(٥) السّرّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٩٣).

من آدابه وأخلاقه صلى الله عليه وسلم - فيقول: ((وما يشبه ذلك مما يرد من الأخبار الصحيحة في هذا المعنى أكثر مما يتبها ذكره...))<sup>(١)</sup>. وهو يؤكد على الرغبة في الاختصار في عدة مواضع، ومن ذلك قوله: ((وكرهت التثليل واقتصرت على ما ذكرت للتخفيف))<sup>(٢)</sup>، ويقول بعد أن ذكر بعض الأخبار عن الصحابة رضوان الله تعالى وآدابهم: ((وقد ذكرنا القليل من الكثير والمراد من ذلك وقوف المسترشدين على المقصود والمراد))<sup>(٣)</sup>.

٨- والحقيقة أن ((الكتاب والسنة)) يمثلان المركز في الحضارة الإسلامية، وإنما فقط تختلف الحيشة التي تتعامل بها هذه الطائفة أو تلك معهما، لكن في النهاية الكل يصدر منهما ويرجع إليهما في حركته، وهو ما أكد عليه الطوسي حين يشرح معنى المستنبطات بأنها ((ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل ظاهرا وباطنا والمتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم، فلما عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علما ما لم يعلموا وهو علم الإشارة، وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفياؤه... وكذلك أهل الكلام والنظر احتجاجاتهم العقلية كلها مستنبطات وكل ذلك حسن عند أهله، مقبول إذ المقصود من ذلك النصرة للحق والرد للباطل...))<sup>(٤)</sup>، فمنهج القوم للاستنباط منهما هو العمل بهما ظاهرا وباطنا، ومنهج المتكلمين استخدام العقل في فهمهما، ومنهج الفقهاء هو في استثمار الأحكام من ألفاظهما عن طريق أصول الفقه. فالأمر محكوم بطرق محددة في الاستنباط، ومن ثم جرى على غير قانون الاستنباط الإسلامي فهو خارج عن مجال الفكر الإسلامي، ومن هنا فإن الأحوال والمقامات والمعارف الناتجة عن غير العمل بهما لا تدخل في التصوف الإسلامي، وهي قاعدة مهمة قررها الطوسي بوضوح، ومعيار نقدي أساسي للمصنّف في التصوف الإسلامي، فلا يقبل شيئا لم يؤسس على العمل بالكتاب والسنة.

٩- والذي يميز العلوم بعضها عن بعض هو اختلاف الموضوع، واختلاف المنهج، وإذا كان منهج الصوفية في الاستنباط من الأصوليين يميز علمهم عن علم غيرهم، فإنهم قد امتازوا أيضا بمسائل خاصة بهم، وكان الطوسي على وعى عميق بهذا التمييز في المنهج - كما سبق - وفي المسائل، والتي عقد لها كتابا مخصوصا: ((كتاب المسائل واختلاف أقاويلهم في الأجوبة)) يقول في صدره: ((أذكر طرفا من اختلافهم في مسائل تفردوا بها بأجوبة شتى ببيان ما يشكل من ذلك على العلماء والفقهاء وسائر الناس من أهل الظاهر الذين ليس هذا من شأنهم))<sup>(٥)</sup>.

١٠- إلا أن وعى الطوسي بتمييز القوم لا يقف عند حد تمييز المنهج والمسائل، بل يحاول التماس وجوه التمييز في كل ما صدر عنهم حتى في مكاتبتهم ورسائلهم وأشعارهم ووصاياهم، والتي خصها بكتاب مستقل من كتب اللمع رصد فيه ذلك الوجه الذي امتاز به القوم<sup>(٦)</sup>، كما يمتد امتيازهم إلى اختصاصهم - شأن كل أصحاب فن أو علم - بلغة خاصة بهم ترمز باصطلاحات وتعبيرات وتراكيب خاصة، ومن هنا أتت عناية الطوسي بلغة القوم في الكتابين الأخيرين من لمعه، فخص الكتاب قبل الأخير بالحديث عن شيء من اصطلاحهم الخاص بهم<sup>(٧)</sup>، وخص الكتاب الأخير بتفسير الشطحيات

(١) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ١٠١).

(٢) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ١٠٤).

(٣) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ١٤١).

(٤) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ١٠٥ - ١٠٦).

(٥) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٢١١ - ٢١٢).

(٦) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٢٣٢ - ٢٦٧).

(٧) السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، (ص ٣٣٣ - ٣٧٤).

والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم<sup>(١)</sup>، وهو يقرر القاعدة التي ينبغي أن يجرى عليها كل من استشكل شيئاً من العلم - أى علم - وهى أن ((من غلط فى علم الرواية غلطا لم يسأل عن غلظه أحداً من أهل الدراية، ومن غلط فى علم الدراية شيئاً لم يسأل عن غلظه أحداً من أهل علم الرواية، ومن غلط فى شيء من علم القياس والنظر فلا يسأل عن غلظه أحداً من أهل علم الرواية والدراية، وكذلك من غلط فى شيء من علم الحقائق والأحوال فلا يسأل عن غلظه إلا عالماً منهم كاملاً فى معناه))<sup>(٢)</sup>.

١١- لكن الطوسى يقف - وهو يعالج مسألة الشطحيات - وقفة ناقدة حازمة وواضحة، فارقا بين الشطح الذى له معنى باطن صحيح لا يتجاوز أن يكون ((عبارة مستغربة فى وصفٍ وجَدٍ فاضٍ بقوته وهاج بشدة غليانه))<sup>(٣)</sup>، فيفرده بأبواب أقل بنحو النصف<sup>(٤)</sup> من الشطح الذى هو غلط محض مردود على قائلها<sup>(٥)</sup>، وهو لا يفتأ ينعى على هؤلاء الغالطين بالجهل ومخالفة الشرع وقلة المعرفة والضلال ونحو ذلك. وكل ذلك يؤكد على مركزية الكتاب والسنة عنده، وعلى خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية عند السراج الطوسى.

### ٣- منهج التصنيف فى التصوف عند القشيري (ت ٤٦٥ هـ)

(هـ)<sup>(٦)</sup>:

يعد المنهج الإشارى هو أخص خصائص القشيري، وقد اتبعه فى عدة كتب: لطائف الإشارات فى التفسير الإشارى - التحرير - نحو القلوب الكبير والصغير. وأسلوبه رمزى إشارى، رمزى فى التعبير، وإشارى فى مآخذ الكلام. ورغم شهرة رسالته، فإن الدكتور إبراهيم بسيونى يرى أنها ليست أهم كتبه، وإن كانت أكثرهم شهرة، وأن لطائف الإشارات يفوقها من حيث القدر والنوع<sup>(٧)</sup>.

ومن خصائص منهجه الصوفى: تحويل العلم إلى عمل، والنظر إلى تطبيقى، ويقوم مذهبه الصوفى على وجوب التمسك بالعقيدة والشريعة، والتشدد فى الورع، وترك الرخص، والنفاد إلى جوهر العبادات، وتبرئة العبادة من الغرض، ووجوب محاربة النفس، والحذر الدائم من الارتداد عن الطريق، إلى غير ذلك من اتجاهات وآراء تمثل مجمل مذهبه الصوفى<sup>(٨)</sup>. أما عن منهجه العلمى، فقد امتاز القشيري فى دراساته العلمية بعدة مناهج<sup>(٩)</sup>.

(١) السَّرَّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٥ - ٤٣٦).

(٢) السَّرَّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٩).

(٣) السَّرَّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٥).

(٤) السَّرَّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، كتاب الشطحيات، الأبواب ٣-١٢، (ص ٣٨٠ - ٤٠٩).

(٥) السَّرَّاج الطوسى، اللمع فى التصوف، كتاب الشطحيات، الأبواب ١٣ - ٣٢، (ص ٤٠٩ - ٤٣٦).

(٦) وللإستزادة بخصوص القشيري وحياته وآرائه راجع: - أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيري - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف. - د/ رانيا محمد عزيز نظمي، المنهج الإشارى فى تفسير الإمام القشيري. بالإضافة إلى مقدمات أ/د إبراهيم بسيونى، وأ/د أحمد علم الدين الجندى لما حققاه بالاشتراك أو منفردين من تراث القشيري.

(٧) أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيري - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف، (ص: هـ).

(٨) أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمته النفيسة لتحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١١، ١٦، ١٩). وانظر بخصوص مذهبه الصوفى: أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيري - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف، (ص ١٦٧ - ٣٢٣).

(٩) انظر بخصوص مناهج القشيري فى دراساته العلمية: - أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيري - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف، (ص: ١٠٢ - ١٦٤). - أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمة تحقيق لطائف الإشارات، (١/٢٢ - ٣٧). أ/د أحمد علم الدين الجندى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الصغير (ص ٥٥ - ٩٦).

## ملاحظات حول منهج التصنيف في التصوف عند القشيري:

(١) إجمالاً وقبل الشروع في التفصيل فقد ترواح منهج تصنيف القشيري في التصوف بين منهج التصنيف النقلي الذوقي في الرسالة، ومنهج التصنيف العرفاني أو الإشاري في سائر مصنّفاته الصوفية، وتعتبر الرسالة القشيرية من أهم مصنّفات التصوف المتقدمة، وقد نبه الإمام القشيري مؤلفها على سبب كتابته لها في صدر الرسالة<sup>(١)</sup> من كثرة الدعاوى والأدعياء وخشيته أن يظن الناس أن هذا هو التصوف، وقد وصف تصديره هذا أهم ما يتصف به الأدعياء مما يزرى بأهل الطريق.

(٢) ويأتي بعد ذكر سبب التأليف مباشرة<sup>(٢)</sup> بيان عقيدة القوم، وأنهم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وهذا البيان من الأهمية بمكان للرد على من اتهم بعضهم في عقيدته.

(٣) يردف المصنّف ذلك<sup>(٣)</sup> بذكر مشايخ الطريقة وسيرهم وأهم أقوالهم في تعظيم الشريعة، وقد صدر هذا الباب ببيان سبب عدم ظهور اسم التصوف في القرون الثلاثة الأولى بما يدفع التهمة عن بدعية التصوف. ثم مهد بعد ذلك لذكر مشايخ الطريق بقوله<sup>(٤)</sup>: ((ونحن نذكر في هذا الباب أسامي جماعة من شيوخ هذه الطريقة من الطبقة الأولى إلى وقت المتأخرين منهم، ونذكر جملاً من سيرهم وأقوالهم، بما يكون فيه تنبيه على أصولهم وآدابهم إن شاء الله تعالى)). لقد أراد المصنّف تقديم النموذج والقُدوة الصوفية السليمة والمستقيمة مع الكتاب والسنة حتى إذا أرادوا أن يمدحوا أحدا ممن ذكره قالوا: من رجال الرسالة القشيرية، إشارة إلى أن القشيري عده من شيوخ القوم الحقيقيين غير المدعين. إن هذا الباب لم يتفرد به القشيري في تصنيفه دون غيره ممن كتبوا في التصوف في القرنين الرابع والخامس، بل سنجد له شبيهاً في الجمع بين منهج التصنيف التاريخي ومنهج التصنيف الموضوعي عند الكلاباذي في التعرف، والهجویری في كشف المحجوب<sup>(٥)</sup>، حيث دمجوا إلى حد ما بين المنهجين، وفي إطار ما يخدم الفكرة، وهي نصره الطريق الصوفي وبيان أهم مشايخ الطريق الصادقين، وإن كان الكلاباذي قد اختصر في الجانب التاريخي بينما نرى الهجویری قد توسع في البعد التاريخي عنهما، وتوسط بينهما القشيري، وفي المقابل فرق بين المنهجين (التاريخي والموضوعي) بوضوح أبو عبد الرحمن السلمي حيث صنّف في الطبقات على حدة وفي موضوعات التصوف على حدة، كما خلا من الجمع بينهما تهذيب الأسرار للحركوشي شيخ القشيري، واللمع لأبي نصر السراج، وقوت القلوب لأبي طالب المكي.

وقد بين غرضه منه بقوله ((ونذكر جملاً من سيرهم وأقوالهم، بما يكون فيه تنبيه على أصولهم وآدابهم))، حتى يتخذوا قدوة، وقد نجح الإمام القشيري نجاحاً كبيراً سواء في اختيار الشخصيات أو اختيار الأقوال التي ذكرها لكل شخصية. لقد ذكر القشيري أزيد من (٨٠) علماً من أعلام الصوفية ونجح في أن يحلق بنا في آفاق حياتهم الروحية، رغم قصر السطور التي خصصها لأغلبهم، مما يدل على حرفة عالية في التصنيف.

(١) القشيري، الرسالة، (ص ١٧-٢١).

(٢) القشيري، الرسالة، (ص ٢٤-٣٦).

(٣) القشيري، الرسالة، (ص ٤٣-١٢٨).

(٤) القشيري، الرسالة، (ص ٤٣).

(٥) اعتنى الكلاباذي بالكلام على رجال التصوف ومن نشر علوم القوم منهم ومن صنّف فيها في الأبواب من الثاني إلى الرابع من التعرف، (ص ٣٦ - ٤٦). بينما كان للبعد التاريخي أهمية واسعة عند الهجویری حيث شمله القسم الأول من الكتاب: قسم الأبواب (١٤ باباً) والذي استغرق أكثر من نصف الكتاب (ص ٢٧٦ - ٥٠٨) بادئاً بأئمة القوم من الصحابة ومنتهياً بفرقهم ومذاهبهم، بينما شمل القسم الثاني الحجب (١١ حجاً) يمثل من خلال كشفها الطريق الصوفي بحسب رؤيته.



٤) الاهتمام ببيان أغراضه التصنيفية فيقول مثلاً في خاتمة ذكر مشايخ الطريقة ((وكان الغرض من ذكرهم في هذا الموضوع التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة...))<sup>(١)</sup>.

٥) يقدم القشيري بعد ذلك باباً واسعاً في تفسير الألفاظ التي تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها.

٦) ورغم الوعي النظري بالفرق بين المقامات والأحوال<sup>(٢)</sup>، ونصه على أنه سيتكلم أولاً عن أبواب المقامات ثم أبواب الأحوال فإنه على المستوى التطبيقي قد خلط بينهما وأدخل فيهما ما ليس منهما كأحوالهم عند الموت وكآداب السماع والكرامات والرؤيا.

٧) لم يتبع الإمام القشيري منهجاً واضحاً في ترتيب المقامات التي أوردتها والتي قاربت من خمسين مقاما وإن كان بدأها بما أجمع عليه القوم وهو التوبة، ثم أتبعها بالمجاهدة والخلوة والعزلة، وهي من لوازم الدخول في أول الطريق إلا أن القارئ سيفتقد بعد ذلك ما يعطيه دلالات واضحة على الترقى في السلوك.

٨) لقد ذكر الإمام القشيري حوالي (٥٠) مصطلحاً بالإضافة إلى حوالي (٥٠) مقاما وحالا، وهذا عدد قليل بالمقارنة بما ذكر القاشاني في مصطلحاته ومقاماته، أو بما ذكره ابن عربي في فتوحاته.

٩) رغم أن القشيري من المتكلمين على مذهب أهل السنة من الأشعرية فإن الصناعة الكلامية لم تظهر في منهجه في التصنيف الصوفي، وآثر تأليف رسالته على الطريقة المترجلة المسترسلة التي تبدو عليها مؤلفات الأوائل، دون محاولة حبك التأليف واتباع قواعد دقيقة في التصنيف، مقارنة بمعاصره الإمام الهروي (ت ٤٨١ هـ) صاحب منازل السائرين، والذي اتبع قواعد صارمة في منهجه في التصنيف.

١٠) يمتاز القشيري في أسلوبه بالإيجاز وعدم الإطالة والحرص على ذلك وعدم السماح للمادة العلمية بالتغلب عليه بما يخرج عن مقصوده<sup>(٣)</sup>.

١١) الوعي بأسباب وجود اللغة الاصطلاحية عامة والصوفية خاصة وأغراضهم منه، وأهمية شرح هذه اللغة الاصطلاحية<sup>(٤)</sup>، والاهتمام بالفرق بين المتقاربات<sup>(٥)</sup>.

١٢) وأتت خاتمة القشيري في الوصية للمريدين بفوائد عملية هامة جداً تضبط سلوك مريد طريق التصوف.

١٣) وتأثر القشيري واضح بشيخه الإمام الخركوشي صاحب تهذيب الأسرار الذي يبدو أن عمله أصل الرسالة القشيرية، كما لا بد من المقارنة بين القشيري والهجویری. فقد أنجز القشيري رسالته سنة (٤٣٨ هـ) بينما توفي شيخه الخركوشي سنة (٤٠٧ هـ)، فالرسالة تالية في التأليف إذن لتهذيب الأسرار للخركوشي، كما أن الهجویری فيما ترجح محققة كتابه كشف المحجوب قد اطلع على الرسالة القشيرية حين ألفه كتابه كشف المحجوب فيما بين سنة (٤٣٥ - ٤٤٢ هـ)<sup>(٦)</sup>، كما تسبق الرسالة القشيرية تأليف منازل السائرين بوقت غير بعيد حيث توفي الهروي سنة (٤٨١ هـ).

١٤) وأخيراً فإن القشيري يتبع في منهجه في تصنيف الرسالة منهج التصنيف النقلى في عامة الكتاب بالاعتماد على

(١) القشيري، الرسالة، (ص ١٢٧).

(٢) القشيري، الرسالة، (ص ١٧٦).

(٣) القشيري، الرسالة، (ص ١٢٧، ١٢٨، ١٧٦ مثلاً).

(٤) القشيري، الرسالة، (ص ١٣٠ - ١٧٧).

(٥) القشيري، الرسالة، (ص ٦٢٢).

(٦) انظر: أ/د إسعاد عبد الهادي، مقدمة كشف المحجوب، (٩/١).

نقل نصوص الكتاب والسنة وشرحها من خلال كلام مشايخ الطريق، مبديا في كثير من الأحيان آراءه الخاصة به، ويحليه في أحيان كثيرة بالدوق، جامعا فيه بين المنهج التاريخي والمنهج الموضوعي.

١٥) وإذا انتقلنا إلى منهج آخر من مناهج التصنيف في التصوف عند القشيري وهو منهج التصنيف الإشاري، كما نراه في بعض كتبه كنحو القلوب الكبير والصغير، وفي كتاب التحيير في التذكير والذي شرح به أسماء الله الحسنى، ولطائف الإشارات الذي قام فيه بتفسير القرآن الكريم كله من خلال منهج التصنيف الإشاري، والذي يقوم على: استنباط الإشارة المحكمة، وتحويل الموضوعات النظرية إلى علم تطبيقي سلوكي، وبث روح الإيمان وتقوية العقيدة عن طريق استخدام الإشارة<sup>(١)</sup>.  
١٦) ويمكن القول أن خط القشيري الفكري في مصنفاته هو أن يحول العلم إلى عمل، والنظرية إلى تطبيق، والمبادئ إلى سلوك، وهذا جزء أساسي في تخطيط تصنيفه<sup>(٢)</sup>.

١٧) وللقشيري محاولة فريدة في منهج التصنيف بالجمع بين علمين مستقلين (علم النحو - علم التصوف) لينتج لنا في النهاية شيئا جديدا يمكن أن يسمى علم النحو الصوفي<sup>(٣)</sup>، أو نحو القلوب كما سماه هو ليقابل نحو الألسن، وإذا كان غرض نحو الألسن إصلاح النطق، فغرض نحو القلوب إصلاح الحياة الروحية للإنسان. ومنهجه في التصنيف هنا يقوم على أن ينتقى من كل التراكمات النحوية الكثيرة في فصل فصل من النحو ما يكفي لسلامة اللسان من الخطأ واللحن، وأوجز ذلك في عبارات مركزة كأنه يصوغ دستورا ذا مواد محددة ضابطة، ثم يصوغ لأهل القلوب ما يناظر ذلك تماما في علوم الصوفية من الناحيتين النظرية والعملية، ليخرج من هذا التنظير بشيء ممتع ومقنع للمريدين والسالكين، وظل هكذا ينتقل بين الستين فصلا من فصول النحو، واضعا نصب عينيه أن يضيف جديدا في كل فصل، بحيث يكون استجماع هذين المحصولين المتوازنين في نحو اللسان ونحو القلب ثروة ثمينة في نهاية الأمر<sup>(٤)</sup>.

١٨) وكمثال لهذا المنهج في التصنيف، والذي يتضح من أول فصل فيه يقول الإمام القشيري في نحو القلوب الكبير: ((فصل: النحو في اللغة هو القصد إلى صواب الكلام... فنحو القلوب القصد إلى جميل القول بالقلب، وحميد القول مخاطبة الحق بلسان القلب، وينقسم إلى: المناداة والمناجاة، فالمناداة صفة العابدين، والمناجاة نعت الواجدين، المناداة على الباب، والمناجاة على بساط القرب، فموقف العابد على أبواب الخدمة، ومريع الواجد على بساط القرية. فصل: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى. وفي نحو القلوب: الاسم هو الله، والفعل ما كان من الله...))<sup>(٥)</sup>، أما الفصل نفسه في الصغير فإشارته مختلفة إذ يقول: ((... وبعد فإن النحو عبارة عن القصد، والناس مختلفون في المقاصد، ومفترقون في المصادر والموارد، فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقويم جنانه أكثر همه، فالأول صاحب عبارة، والثاني صاحب إشارة فنقول وبالله التوفيق ولرسوله التصديق: باب أقسام الكلام: قال أهل العبارة: أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف. وقال أهل الإشارة: الأصول ثلاثة: أقوال وأفعال وأحوال. فالأقوال هي العلوم وهي مقدمة على العمل، لقوله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله...) ثم تجب المبادرة إلى صالح الأعمال، ثم تأتي الأحوال مواهب

(١) راجع: أ/د إبراهيم بسيوني، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١١-١٣).

(٢) راجع: أ/د إبراهيم بسيوني، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١٦).

(٣) راجع: أ/د إبراهيم بسيوني، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١٤).

(٤) راجع: أ/د إبراهيم بسيوني، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١٦).

(٥) القشيري، نحو القلوب الكبير (ص ٣٧-٣٨).

من الله تعالى))<sup>(١)</sup>.

(١٩) إن العلاقة - فى منهج تصنيف القشيري النحوى الصوفى - بين النحوين الإشارى والعبارى (أو الصوفى والتقليدى) هى العلاقة نفسها التى يقوم عليها التصوف الملتزم بالكتاب والسنة وهى الربط بين الحقيقة والشريعة، والباطن والظاهر، فقد نقل القشيري هذه العلاقة عندما عالج النحوين، فبدأ بالقضية فى النحو الظاهرى، ثم يثنى عليها بالنحو الباطنى، وتلك إشارة منه إلى وجوب اتباع نحو الظاهر نظرياً وظاهرياً، واتباع نحو الباطن رياضة وحالاً. وهو فى استخراجهِ للإشارات من النحو الظاهرى معتدلاً فلم يجنح ولم يجمع، ولذلك كان نحوه الظاهرى الباطنى على صغر حجمه صافياً نقياً، وإذا كان النحو العربى يدرك بالعقل، فإن نحو القلوب يدرك بالذوق، ولذلك كانت لغته اللطائف والإشارات لا العبارات<sup>(٢)</sup>.

(٢٠) إن قمة نضج التجربة الصوفية والتحصيل العلمى، وامتلاك ناصية مناهج التصنيف تبرز بوضوح فى هذين الكتابين: نحو القلوب الكبير والصغير، ويتجلى فيهما إبداعٌ حقيقى فى منهج التصنيف، وكما يتجلى فيهما قدرة الإمام القشيري على التحليل والتنظير والتجريد، بحيث استطاع أن ينفذ وبشفافية عالية إلى الروح الواحدة والكامنة فى العلوم الإسلامية والعربية.

(٢١) ويقوم منهج التصنيف الإشارى عند القشيري فى تفسيره على استبطان خفايا الألفاظ مفردة أو مركبة دون التوقف عند حدود ظواهرها المألوفة ومعانيها القاموسية، كما أنه لا يعتمد اعتماداً كلياً أو مسرفاً على العقل، وإنما يعنى بالأمر العقلية بالقدر الذى يعنى به الصوفية بالعقل، وكونه آلة لتصحيح الإيمان فى مراحل البداية، وأما فيما فوق ذلك فهناك ملكات أخرى يناط بها حمل هذا العبء تتدرج صعوداً من القلب إلى الروح إلى السر إلى عين السر، ومعنى هذا أن استنباط المعانى الإشارية ليس عملية عقلية صرفة. ويحافظ القشيري فى الوقت نفسه على عدم افتيات الإشارة على العبارة، فلا تخرج بها عن مألوف ما ينسجم مع الأسلوب العربى سواء من حيث اللغة أو النحو أو الاشتقاق أو الفنون الأدبية، ولا تخرج بها عن الدلالات التى توافق أسباب النزول والأخبار وعلوم الحديث والفقه والأصول، فمهما كانت الإشارة عند القشيري انبعاثاً تلقائياً محضاً فهى مقيدة دائماً عنده بالعلوم العقلية والنقلية، وهو حريص أشد الحرص على النص القرآنى وقداسته، دون أن يتورط فى تعسف أو ينزلق فى شطط، وذلك لأنه حريص على سنيته بالقدر الذى هو حريص على صوفيته<sup>(٣)</sup>.

(٢٢) ولا بأس عند القشيري بالتصنيف التقليدى فى بعض موضوعات التصوف، وهو ما نراه فى رسالة السماع مثلاً، من خلال فصول تخير - كما يقول - عن حقيقة السماع وأحكامه وأمارات صحته وأعلامه، وإن كان فى تناوله أيضاً لا يبعد من حيث اللغة عن طريقته الإشارية، فيقول مثلاً عن حقيقة السماع ((السماع إدراك الغيوب بسمع القلوب، بفهم الفؤاد لحقائق المراد، الوقوف على إشارات الحق عند وجود عبارات الخلق، الترقى مما يقرع سمع الظاهر إلى ما يوجب جمع السرائر...))، وهو يربط كعادته بين علوم الظاهر والباطن بوشاح متين، فيؤكد على أن من شرائط السماع معرفة الأسماء والصفات، إذن فلا بد من العلم بالعقيدة قبل الدخول فى السماع حتى لا يشطح المرید أثناء وجدته، بما يخرج عن حد العقيدة الصحيحة<sup>(٤)</sup>.

(١) القشيري، نحو القلوب الصغير (ص ١٢١).

(٢) راجع: أ/د الجندى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الصغير (ص ٩٧ - ٩٨)، ولمزيد من التوسع حول منهجه راجع أيضاً (٩٩ - ١٠٥).

(٣) راجع بخصوص منهج القشيري فى تفسيره: أ/د إبراهيم بسيوني، مقدمة تحقيق لطائف الإشارات (١/٢٢ - ٣٧).

(٤) راجع: القشيري، رسالة السماع، ضمن رسائل القشيري، بتحقيق د/ فير محمد حسن، (ص ٥٠ - ٦٣).

(٢٣) ونختم الكلام عن منهج التصنيف عند القشيري برسائله الدقيقة (ترتيب السلوك)، وهي رسالة موجزة للغاية، لكننا اعتدنا مع القشيري على جلاله المضمون مع صغر الحجم كما في نحو القلوب، أما في رسالته ترتيب السلوك، فهي زبدة تجربته الصوفية والتربوية، وخلاصة خبرته في توجيه المريدين، ويضع للمريد خطوات واضحة ومحددة ينتقل بها من مرتبة إلى أخرى، وفي أسلوب تقريرى إلى حد كبير، يتعد فيه القشيري هذه المرة عن طريقته الإشارية التي أولع بها في غيرها من مصنّفاته، موضحاً شروط المريد، بل وشروط الأستاذ الذى على المريد اتخاذه شيخاً، وطريقة أخذ العهد الصوفى لبدأ المريد رحلته الروحية، ويصور له القشيري ما يعرض له أثناءها من أحوال ومقامات كالغناء والبقاء، مؤكداً على الأحوال التي تعرض للذاكر، وموضحاً لما يجده المريد من خواطر، وأنواع المخاطبات، ومعطياً له الميزان الصحيحة التي يزن بها كل ذلك.<sup>(١)</sup>

## ٤ - منهج التصنيف في علم التصوف عند الغزالي<sup>(٢)</sup>:

لقد رجحت كفة التصوف لدى العديد من مفكرى الإسلام منذ قرر الغزالي أن الأدلة العقلية وحدها ليست كافية في الوصول إلى اليقين، وأن القلب هو أساس الإيمان، وأن العقل دون البصيرة مرتبة، لكن الغزالي لم يحقر العقل كما فعل أمثال ابن طفيل وابن عرس، بل حاول الجمع بين العقل ونور الشرع، وجعل العقل حكماً على شطحات الصوفية<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع: القشيري، رسالة ترتيب السلوك، ضمن رسائل القشيري، بتحقيق د/ فير محمد حسن، (ص ٦٤ - ٨٠).  
(٢) وللإستزادة بخصوص الغزالي وفلسفته ومنهجه وأهم أفكاره وآرائه ومؤلفاته راجع: - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٣١٦ - ٣٥٦). - د/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالي، وهو مرجع أولى فى باب، ويمثل فى أصله أطروحة المؤلف للدكتوراه من الجامعة المصرية (سنة ١٩٢٤ م)، وتسم آراء الكاتب فى كثير من الأحيان بالتعميم وعدم التوثيق، كما تجاوزت الدراسات التالية لفكر الغزالي الكثير من نتائجه. - د/ عبد الرحمن بدوى، مؤلفات الغزالي. - سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالي. - د/ عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيقه المنقذ من ضلال. - د/ محمد البهى، الغزالي - فلسفته الأخلاقية والصوفية. - الشيخ محمد الصادق عرجون، أبو حامد الغزالي المفكر الناظر. - د/ عبد اللطيف العبد، قواعد العقائد عند الغزالي، تحليل ودراسة. - د/ أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٤١٨ - ٤٥٥). - د/ محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت، حيث قدم فى الباب الثانى (٤٧ - ٦٢) مدخلا تاريخياً عن الغزالي عصره وحياته ومؤلفاته، بينما تناول فى البابين الثالث والرابع المقارنة بين المبدأ الفلسفى عند الغزالي وديكارت، والعقل ومجاله عند الغزالي. - د/ حسن الفاتح قريب الله، دور الغزالي فى الفكر. - د/ عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ١١٩ - ١٢٩). - د/ يوسف القرضاوى، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، وقد اعتنى (ص ١١٧ - ١٨٦) ببيان ما وجه للغزالي من نقد. - د/ عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، (ص ١٥١ - ١٦٠). - د/ عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٢٠٧ - ٢٦٢). - د/ محمد مهران، المنطق والموازن القرآنية - قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، وتناول فيه منهج الغزالي المنطقى. - د/ عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص. - د/ عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي - إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحى، وقدم فيه نقد مختصر للدراسات عن الغزالي (ص ١٩ - ٢٤)، كما تحدث عن المناحى الفكرية لتفكير الغزالي (ص ٥١ - ٨١)، ومع ما فى هذه الدراسة من الفوائد فإنها تميل كثيراً إلى التعييف والهجوم غير المبررين علمياً على الغزالي. - د/ محمد ياسر شرف، وسائل الإقناع عند الغزالي. - وللدكتور أحمد عبد الحليم عطية دراسة عن (تصنيف العلوم عند الغزالي) نشر بمجلة المورد العراقية (ج ١٨، ع ٣، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م). - د/ محمود ماضى، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، (ص ١٧٨ - ١٩١) حيث تناول المعرفة عند الغزالي. - د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالي. - رضا سعادة - مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسى والخواجه زاده. - د/ جمال رجب سيدى، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي. - د/ إبراهيم عبد الشافى إبراهيم، الباحثون عن الحقيقة عند الغزالي. - د/ أحمد عرفات القاضى، الفكر السياسى عند الباطنية وموقف الغزالي منه. - د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة عند أبى حامد الغزالي. - د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة. - د/ نور الدين السافى، نقد العقل، منزلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالي. - د/ عارف مفضى البرجس، التوجيه الإسلامى للنشء فى فلسفة الغزالي. - د/ عارف تامر، الغزالي بين الفلسفة والدين، ويقدم فيها وجهة نظر إسماعيلية من فكر الغزالي، وهى دراسة من المفيد الاطلاع عليها، خاصة مع ما قدمه الغزالي من نقد للفكر الباطنى (الإسماعيلى)، ومع هذا يحاول المؤلف أن يتلمس تأثير أخوان الصفا مثلاً (ص ٧٦) على الغزالي حتى فى الإحياء.

ومن جهة أخرى فقد كان الإمام الغزالي محل عناية واسعة فى مجال الدراسات الجامعية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة

٢٠٠٥ م) هناك حوالى (١٣٠) رسالة جامعية تناولت وجوها عديدة للإمام الغزالي متكلماً وفيلسوفاً وصوفياً وأصولياً وفقهياً ومربياً....

(٣) د/ محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٢). وقد قام د/ عبد الله محمد الفلاحى بدراسة موقف الغزالي من العقل ونقده له، مقارناً ذلك مع كانط، من خلال دراسته (نقد العقل بين الغزالي وكانط - دراسة تحليلية مقارنة)، متناولاً فى أثناء ذلك خصائص منهج الغزالي وفلسفته

والحقيقة أن الإمام الغزالي أحد كبار مؤلفي الإسلام ومصنفيهم البارعين، وتمتاز مصنّفاته بالكثرة من حيث الكم، والأهمية والعمق من حيث الكيف، وقد اعتنى العديد من الباحثين وعلى رأسهم الدكتور عبد الرحمن بدوي بعمل بلويجرافيا خاصة عن مؤلفات الغزالي<sup>(١)</sup>، ولا يخفى كمّ الدراسات التي اعنتت بتناول فكر حجة الإسلام الغزالي، وآراءه ونظرياته في شتى مجالات التي اهتم بها.

أ- نظرية المعرفة عند الغزالي<sup>(٢)</sup>: من المعتقد أن نظرية المعرفة عند الغزالي في صورتها النهائية مرتبطة أشد الارتباط برحلته في البحث عن الحقيقة، ولهذا فإنه متى أدرك أين الحقيقة اتخذ من نظريته الأخيرة في المعرفة مطيته للوصول إلى بغيته، وقد قدم حديثا صريحا في نظرية المعرفة في العديد من مؤلفاته كالمقصد من الضلال، وميزان العلم، كما خصها ببعض المؤلفات المستقلة كالقسطاس المستقيم، والذي تناول فيه ميزان المعرفة، والرد على نظرية المعرفة عند الباطنية، وقد حاول الغزالي في قسطاسه استخراج ميزان المعرفة من القرآن الكريم، حيث استطاع أن يستخرج منه خمسة موازين: ميزان التعادل (الأكبر، والأوسط والأصغر)، وميزان التلازم، وميزان التعاند، ثم أخذ في شرح هذه الموازين بالتفصيل<sup>(٣)</sup>، فقد حاول فيه الغزالي استخراج أشكال القياس العقلي من القرآن الكريم مباشرة، كما حاول أن يستخرج أيضا أمثلة لهذه الأقيسة من القرآن، وكان قادرا على ذلك بمهارة، ليبين أن استخدام هذه الأقيسة الصورية أمر مشروع ومندوب إليه في طلب المعرفة الحققة<sup>(٤)</sup>، ثم أخذ ينقض نظرية المعرفة عند الباطنية القائمة على القول بالإمام المعصوم.

ومع كون الغزالي في نهاية رحلته انتهى إلى نظرية الكشف الصوفية، وارتضى منهجهم في طلب الحقيقة، فإننا نراه يزج بالعقل أحيانا كثيرة في كتبه التي ألفها بعد اهتدائه إلى الكشف الصوفي، حتى ليخيل إلى القارئ أنها نتاج العقل الخالص، ووليدة الفكر الصرف، مثل كلامه في إبطال الحلول والاتحاد في كتابه المقصد الأسنى<sup>(٥)</sup>، مؤكدا على العلاقة بين العقل والكشف فيقول: ((العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحيانا عن أن يبدى الرأي في مسألة ما، فيسعه الوحي أو الإلهام بتبينها...))<sup>(٦)</sup>، فهو يريد بذلك ألا يستغنى عن العقل كلية، وهذا يفسر لنا الظاهرة التي تبدو في بعض كتبه من مؤازرة العقل لوجهات النظر الصوفية التي يبتها بعد الاهتداء إلى نظرية الكشف الصوفي، ولم يعبر الغزالي عن كشوفه بطريقة صريحة وواضحة، بل حاط نظرياته برعاية العقل، حتى ليخيل للناظر الذي لم

النقدية، ونقده للعلوم والمعارف العقلية. كما قام أ/د عبد الأمير الأعسم بدراسة البناء الصوفي عند الغزالي، في دراسته (الفيلسوف الغزالي)، (ص ١٠٩ - ١٢٤). كما قدم أ/ نور الدين السافي في دراسته (نقد العقل - منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي) دراسة مهمة عن العقل وقيمته عند الغزالي والعلاقة بينه وبين العلم والتصوف، ومفهوم العقل العملي في فكر الغزالي.

(١) تحدث أ/د بدوي عن الجهود التي سبقته في دراسة قائمة مؤلفات الغزالي، وذلك في مقدمة كتابه: مؤلفات الغزالي (ص ٩-١١).  
(٢) للتوسع بخصوص نظرية المعرفة عند الغزالي راجع: - أ/د سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، حيث تناول في الباب الأول مصادر الحقيقة عند الغزالي، (ص ١٣-١١٩). - أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ التفكير الفلسفي في الإسلام، (ص ٤٥٢ - ٤٥٣). - د/ عامر النجار، نظرات في فكر الغزالي، (ص ٧٣-٨٦). - أ/د عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، حيث تناول الإدراك العقلي عند الغزالي (ص ٣١٦ - ٣١٧، ٣٤٠ - ٣٦٢). - د/ عبد الله محمد الفلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط، (ص ٨٦ - ١٦٧). - نور الدين السافي، نقد العقل - منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي (ص ٤٥ - ١٢٣) حيث تناول فلسفة النظر والعلم والعقل النظري عند الغزالي.

(٣) الغزالي، جواهر القرآن (ص ١٨ - ٤٩).

(٤) أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ١٤). وقد قدم أ/د محمد مهران في دراسته القيمة "المنطق والموازين القرآنية - قراءة في كتاب القسطاس المستقيم للغزالي"، دراسة ضافية عن هذا الكتاب بخصوصه، متاولا المنطق في توبه الإسلامي، وموازين القرآن الخمسة.

(٥) الغزالي، المقصد الأسنى (ص ١١٩-١٢١). وراجع: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٦٥-٦٦).

(٦) الغزالي، المنقذ من الضلال (ص ١٣٢). وراجع: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٦٧).

يدرس الغزالي أن هذه النظريات وليدة العقل المحض<sup>(١)</sup>، كما نجده يستفيد من كثير مما قدمه المفكرون والفلاسفة حول تهذيب الأخلاق وأنواع الفضائل وقوى النفس وغير ذلك من النظريات الفلسفية<sup>(٢)</sup>.

ولا يعنى القول بنظرية المعرفة الصوفية عند الغزالي نفى نظرية المعرفة التقليدية، بل مقصوده هو الاعتراف بأن كلاهما طريق يؤدي إلى المعرفة، بينما ينكر نظرية المعرفة الصوفية كثير من الناس، وربما آمن هو بذلك أيضا في فترات حياته الأولى، يقول الغزالي: ((اعلم أن العلم الإنساني يحصل من طريقين: أحدهما التعلم الإنساني، والثاني التعلم الرباني، أما الطريق الأول فطريق معهود، ومسلك محسوس، يقر به جميع العقلاء، وأما التعلم الرباني فيكون على وجهين: أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير، والتفكير من الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر...))، ثم أفاض في بيان طريق التعلم الرباني أو تحصيل العلم اللدني<sup>(٣)</sup>.

وقد كان الغزالي يحاول البحث عن الحقيقة بكل المدارك والمعارف الحسية والعقلية والقلبية، وكى يصل إلى الحقيقة اليقينية كان لا بد من أن يستخدم منهج الشك، أو الشك المنهجي<sup>(٤)</sup>.

وإنما تقوم نظرية المعرفة عند الغزالي على نقد وسائل العلم والمعرفة التقليدية، وتعدد مستويات الخطاب المعرفي عنده، والشك المنهجي، كما نادى بضرورة التلازم بين العقل والشرع من أجل الوصول إلى اليقين<sup>(٥)</sup>، على أن الغزالي لم يتزحزح قيد أنملة عن تأكيد أهمية المعرفة العقلية رغم ما قدمه من نقد وشك، فالعلوم كلها وخاصة الدينية إنما تدرك بكمال العقل وصفائه، ولهذا وثق بالمنطق والبراهين العقلية في الكثير من المجالات بعد أن نقدها نقديا علميا دقيقا<sup>(٦)</sup>، وكان له موقف حاسم من نقائص العقل، وما تفضى إليه أدلته من تناقض في المباحث الإلهية والميثافيزيقية<sup>(٧)</sup>، ويعتبر الغزالي أحد الشخصيات الأساسية التي دافعت عن المنطق في العالم الإسلامي وقدمت له أسباب بقاءه واستمراره<sup>(٨)</sup>، بعد الحملات الشعواء التي قام بها كثير من الفقهاء ضد المنطق حتى اشتهرت مقولة ((من تمنطق فقد تزدق))، حيث حاول الغزالي رفع هذا الفهم الخاطيء عن المنطق، وخصص بعض كتبه للمنطق مثل (معيار العلم) و (محك النظر)، كما تناول بعض قضايا المنطق في مواضع أخرى كمقدمة المستصفي الشهيرة وكمقاصد الفلاسفة وتهافتهم<sup>(٩)</sup>.

- وبناء عليه فتقسم المعرفة عنده إلى ثلاث شعب:

- (١) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٦٧). وقد تناول مفهوم الحقيقة عند الغزالي ووسيلاتها وجوهرها في الباب الثاني من الدراسة نفسها (ص ١٢٣ - ٤٠٨). كما تناول أ/د زقروق العقل ومجاله عند الغزالي، في بحثه (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت)، (ص ١٢٧-١٦٠)، وتناول أ/د عبد الكريم العثمان، الكشف والإلهام الصوفي عند الغزالي، وذلك في بحثه (الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص)، (ص ٣٦٢ - ٣٦٨).
- (٢) انظر مثلا: الغزالي، ميزان العمل (ص ٢٣٢ - ٢٤٠، ٢٦٤ - ٢٨٦).
- (٣) الغزالي، الرسالة اللدنية (ص ١١٢ - ١٢٢).
- (٤) اعتنى أ/د محمود حمدي زقروق بدراسة الشك المنهجي كمنهج فلسفي عند الغزالي مقارنا له بالمنهج الفلسفي عند ديكارت، وذلك في بحثه (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت)، خاصة في الباب الثالث والرابع منه، والذي تناول فيه هذه القضية على وجه الخصوص، بينما تناول في الباب الأول دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، وفي الباب الثاني مدخل تاريخي عن الغزالي. وانظر أيضا: أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق تهافت الفلاسفة، (ص ٣٦ - ٤٦).
- (٥) د/ عبد الله محمد الفلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط، (ص ٨٦-١٢٥).
- (٦) راجع: د/ عبد الله محمد الفلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط، (ص ١٣٣ - ١٥٦)، والدراسة ككل تتناول نقد العقل عند الغزالي مقارنا بكانط.
- (٧) راجع بخصوص نقائص العقل وتهافت أدلته عند الغزالي: د/ عبد الله محمد الفلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط، (ص ٢٨٧ - ٤٠١).
- (٨) للتوسع بخصوص دفاع الغزالي عن المنطق، راجع: أ/د محمد مهران، المنطق والموازن القرآنية - قراءة في كتاب القسطاس المستقيم للغزالي، (ص ١٣ - ٣٢).
- (٩) أ/د محمد مهران، المنطق والموازن القرآنية - قراءة في كتاب القسطاس المستقيم للغزالي، (ص ٧-٨).

١- المعرفة الغيبية الميتافيزيقية ومعرفتها بطريق النفس لا تتم إلا عن طريق الوحي.

٢- المعرفة المنطقية والرياضية، وطريقها العقل.

٣- المعرفة التجريبية وطريقها الحواس، وغايتها الظن لا اليقين<sup>(١)</sup>، ويوضح الغزالي ذلك بقوله: ((وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضى، وأما الطبيعى فالتشويش فيه أكثر لأن الطبيعىات بصدد التغيرات، فهى بعيدة عن الثبات بخلاف الرياضيات))<sup>(٢)</sup>.

ورغم كل ذلك فلا يعنى نقد العلوم والمعارف عند الغزالي أنه اتخذ موقفا معاديا من العلم، بل هو يقطع بأن ((العلم أصل الأصول))، وأن العمل لا يتصور إلا بعلم بكيفية العمل، ويؤكد على أن ما حكاها عن طريق الصوفية لا ينبغي أن يفتر الطلب عن التعلم، فإن الصوفية لا يعتقدون حقارة العلوم، بل يعتقد كل مسلم حرمتها وتعظيمها، ومن ثم يتناول الغزالي فى ميزان العمل شرفَ العقل والعلم والتعليم تناولا ليس بالقصير إذا قيس بحجم الكتاب ككل<sup>(٣)</sup>. ومن ثم يقدم الكلام على العلم فى كتابه الأشهر الإحياء ويجعل له صدارة الكتاب ويقدمه على كتاب قواعد العقائد، فيقول: ((وصدرت الجملة بكتاب العلم؛ لأنه غاية المهم، لأكشف أولا عن العلم الذى تعبد الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم الأعيان بطلبه، وأميز فيه العلم النافع من الضار...))، وقد امتد كتاب العلم لمسافة ليست بالهينة، بينما يبلغ حجم كتاب قواعد العقائد نحو نصفه<sup>(٤)</sup> مما يعنى أنه أعطى أولوية كبرى للعلم وما يتعلق به من مباحث ومفاهيم وقدمها على الكل مطلقا، ورأى التوسع فيها بما لم يتوسع فى العقائد نفسها.

ومن جانب آخر فسجد الغزالي يقدم نظرية للمعرفة على أساس فلسفى إشراقى وذلك فى رسالته مشكاة الأنوار، شارحا قوله تعالى {الله نور السموات والأرض} مفسرا لنور الأنوار تفسيرا أنطولوجيا تارة بأنه هو أصل الوجود، وتفسيرا أستمولوجيا تارة أخرى بأنه أصل المعرفة<sup>(٥)</sup>، ولا تعارض فيما نحسب بين التفسيرين إذ المعرفة من أفراد الوجود. كما لا تعارض بين ما قدمه من رؤية معرفية فى مشكاة الأنوار وبين ما ذهب إليه فى غيرها من القول بالعلم اللدنى والكشف الصوفى، إذا يؤول رأيه فى الجميع إلى معنى واحد.

وإن كان ثمة قاعدة نختم بها الكلام عن نظرية المعرفة عند الغزالي، فليس أفضل من الخاتمة التى ختم بها كتابه ميزان العمل - الذى قيل إنه من آخر ما ألف - حيث يقول<sup>(٦)</sup>: ((ولو ذكر ذاك مذهب فما منعتك فيه، ومذهب غيره يخالفه، وليس مع واحد منهم معجزة يترجح بها جانبه، فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك، وأضلك سواء السبيل... ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتتدب للطلب فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال)).

**ب- تصنيف العلوم عند الغزالي:** يقوم تصنيف العلوم عند الغزالي على نظرة متسامحة ونزيهة للعلم فى أكثر

(١) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق تهافت الفلاسفة، (ص ٤٥).

(٢) الغزالي، مقاصد الفلاسفة (ق ٢ / ص ٧).

(٣) انظر: الغزالي، ميزان العمل (ص ٣٢٨، ٣٦١)، وقد تناول شرف العقل والعلم فى الصفحات (٣٢٨ - ٣٧٢).

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، (٣/١)، وانظر كتاب العلم (١/٨٩-٨٩)، وكتاب قواعد العقائد (١/٨٩ - ١٢٤).

(٥) راجع: أ/د أبو العلاء عفيفى مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ٢٠ - ٢٢، ٣٤).

(٦) الغزالي، ميزان العمل، (ص ٤٠٩).

الأحيان ، وعلى تغليب العلوم ذات الطابع الأخرى (وليس الديني) في أحيان أخرى، فالنظرة الأولى تظهر حينما يقرر أن لكثير من العلوم العقلية والفلسفية فوائد مع عدم منافاتها للدين ((فإذا كان ذلك معقولا في نفسه مؤيدا بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغي أن يهجر ويترك))<sup>(١)</sup>، ومع هذا فله موقف حاسم من تصنيف العلوم الفلسفية بناه على الحكم الشرعي منها، فيقول في المقاصد<sup>(٢)</sup>: ((... علومهم أربعة أقسام: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعات، والإلهيات، أما الرياضيات فهي نظر في الحساب والهندسة وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يمكن أن يقابل إنكار وجحد، وأما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق والصواب نادر فيها، وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظر، وأما الطبيعات فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ...))، ويؤكد على الفكرة نفسها في التهافت فيقول<sup>(٣)</sup> بعد أن يذكر المسائل العشرين التي صادم فيها الفلاسفة أصلا من أصول الدين: ((... فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية، وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيها خلاف به مبالاة...)).

وقد قدم الغزالي عدة تصنيفات للعلوم: ففي إحياء علوم الدين يقدم تصنيفه للعلوم الأكثر شهرة وتداولاً بين الباحثين والدارسين له، حيث عقد الباب الثاني من كتاب العلم<sup>(٤)</sup> في العلم المحمود والمذموم، وأقسامهما وأحكامهما... إلخ، وأساس التصنيف هنا هو الحمد والذم الشرعيين.

وفي ضوء خطته ومنهجه في تصنيف كتابه (مقاصد الفلاسفة) يعرض لنا الغزالي تقسيم العلوم عند الفلاسفة<sup>(٥)</sup>، ويقدم عرضاً واضحاً وملخصاً لتصنيفهم للعلوم الفلسفية، وهو في هذا التصنيف لا يكاد يخرج عن تصنيف العلوم عند الفلاسفة المشائين.

لكنه في الرسالة اللدنية يقدم تصنيفاً متميزاً للعلوم يقوم على أساس العلاقة الوثيقة بين الشرع والعقل، فيقول: ((اعلم أن العلم على قسمين: أحدهما: شرعي، والآخر عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها {ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور}...))، ثم أخذ في بيان أقسام العلم الشرعي والعقلي<sup>(٦)</sup>.

وفي جواهر القرآن قدم تصنيفاً يقوم على أساسين: أولهما: أن حصر تصنيفه في العلوم الدينية التي لا بد من وجود أصلها في العالم حتى يتيسر سلوك طريق الله تعالى. أما العلوم الأخرى كعلم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان... وغير ذلك فلا يتوقف على معرفتها - بحسب قوله - صلاح المعاش والمعاد، وهذا أمر يؤخذ على الغزالي في الحقيقة، لأن كثيراً من هذه العلوم كالتب وغيره من العلوم النافعة ينصلح به حال المعاش، وصلاح المعاد من صلاحه. والأساس الثاني: أنه حاول أن يستخرج هذا التصنيف من القرآن الكريم، بذكر مجامع ما تنطوي عليه سور القرآن الكريم

(١) الغزالي، المتقذ من الضلال، (ص ١١٣).

(٢) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (ق ١/ ص ٢-٣ باختصار).

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، (ص ٨٧).

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، (١/ ١٤-٢٩).

(٥) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (ق ٢/ ص ٣-٧).

(٦) الغزالي، الرسالة اللدنية، (ص ١٠٦-١١٢).



وآياتها، وما يتعلق بتلك المجامع من العلوم، وهذه المجامع عشرة أنواع: ((ذكر الذات، وذكر الصفات، وذكر الأفعال، وذكر المعاد، وذكر الصراط المستقيم، أعنى جانبى التزكية والتحلية، وذكر أحوال الأولياء، وذكر أحوال الأعداء، وذكر محاجة الكفار، وذكر حدود الأحكام))، ثم أخذ فى بيان كيفية انشعاب أنواع العلوم الدينية كلها من هذه المجامع سواء علم اللغة أو الكلام أو الفقه وأصوله... (١).

ومال فى موضع إلى تصنيف العلوم بناء على أساس عملى، والمقصود بالعمل هنا هو العمل الموصل إلى السعادة، وبناء على هذا الأساس يطرح على طالب السعادة تصنيفا خاصا جدا للعلوم فى ميزان العمل (٢) يقوم على أن العلم منقسم إلى علم نظرى وعلم عملى، أما النظرى فكثير، وأما العملى فنثلاثة علوم: علم النفس بصفات وأخلاقها وهو مقصوده من كتاب ميزان العمل - وعلم النفس بكيفية المعيشة - وعلم سياسة أهل البلد، ويؤكد فى النهاية على أن أهم هذه الثلاثة: تهذيب النفس وسياسة البدن، ورعاية العدل من هذه الصفات، حتى إذا اعتدلت تعدت عدلتها إلى الرعية البعيدة من الأهل والولد ثم إلى أهل البلد.

وفى الإحياء (٣) يقسم العلم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة، والمقصود بالعلم الذى هو فرض عين هو علم المعاملة، وهو العلم الذى تضمنه الحديث عن مباني الإسلام ((بنى الإسلام على خمس))، ومن جهة أخرى فالعلوم عنده تنقسم إلى شرعية وغير شرعية، فالشرعية هى ما استفيدت من الأنبياء، ولا يرشد العقل ولا التجربة إليها، وغير الشرعية هى ما استفيد من غير الأنبياء بالعقل والتجربة، ومنها ما هو ممدوح وما هو مذموم وما هو مباح. ويقوم تقسيم الغزالي للعلوم على عدة معايير: مدى منفعة هذه العلوم للإنسان من حيث خدمتها لعلوم الدين كعلوم النحو واللغة - مدى منفعتها للإنسان فى حياته الدينية - مدى منفعتها للإنسان فى حياته الدنيوية كعلم الطب والحساب والطبيعة - مدى منفعتها فى تنقيف الإنسان والعمل على استمتاعه بالحياة وتأثيرها فى حياته الاجتماعية كعلوم الشعر والتاريخ والسياسة - لا يذم العلم إلا أن يكون مؤديا إلى ضرر، أو لا فائدة فيه (٤).

### ج- ملاحظات حول منهج التصنيف عند الغزالي (٥):

(١) الشك المبكر الذى اعترى الغزالي كان له تأثير كبير فى تنظيم حياته العلمية، فقد حصر الحق من خلال الفرق الموجودة فى عهده، ثم نظر فيها وألف وصنف على هذا الترتيب:

أ- علم الكلام. ب- الفلسفة العقلية.

ج- مذهب أهل التعليم (الباطنية). د- التصوف.

وبهذا نستطيع بوجه إجمالى إذا وقع فى يدنا كتاب من كتبه أن نعرف على وجه التقريب متى ألفه، والروح المسيطرة

(١) الغزالي، جواهر القرآن، (ص ٢١ - ٢٨).

(٢) الغزالي، ميزان العمل، (ص ٢٣٠ - ٢٣٢).

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، (١/٢-٣).

(٤) انظر بخصوص موقف الغزالي من العلم: د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالي، (ص ٤٥ - ٥١).

(٥) يقتصر الحديث هنا على الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى الإمام الغزالي بحسب ما حققه أ/د بدوى فى القسم الأول من كتابه (مؤلفات الغزالي) وهذا القسم يشمل (٧٢) كتابا فحسب، (ص ٤٩ - ٢٣٨)، وقد أرفده بالقسم الثانى وذكر فيه الكتب التى يدور الشك فى صحة نسبتها إلى الغزالي ويشمل الكتب من (٧٣ - ٩٥). وانظر نظرة عامة مهمة عن مؤلفات الغزالي عند: د/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالي، (ص ٩٥ - ١١٥). وأ/د محمود حمدى زقروق، المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت، (ص ٥٨ - ٦٢).

إلا أن هذا الشك الذي انتهجه الغزالي ومبكرًا مع عدم توقفه عن التصنيف والتأليف طوال رحلته الفكرية، جعل هناك آراء كثيرة له تبدو متعارضة<sup>(٢)</sup>، فقد ظلت عادة الكتابة عنده قوية لم يطرأ عليها فتور حتى في أثناء ذلك الوقت الذي اعتزل فيه العالم ليمارس حياة التصوف، وفي هذه الفترة مثلاً ألف كتابه الرئيسي (إحياء علوم الدين)، فلا بد لدفع التعارض بين آرائه ومعرفة رأيه الأخير من مراعاة ما مر به من مراحل فكرية.

٢) وقد ترتب على هذا الشك المنهجي عند الغزالي وضوح الاتجاه النقدي عنده، من حيث نقده لوسائل المعرفة، ونقده للمذاهب والطوائف والأفكار والفرق، وسيؤثر الاتجاه النقدي عند الغزالي تأثيراً مباشراً على مناهج التصنيف عنده، مما يجعله يضع كتباً بأسرها من خلال اتجاهه النقدي كأعماله في نقد الفلاسفة والباطنية وغير ذلك، أو يغير من اتجاهاته التصنيفية منتقداً الاتجاهات التصنيفية الأخرى كما فعل في كتبه الكلامية الأخيرة، وكما فعل في اتجاهه إلى التصوف مصنفاً ومؤلفاً فيه<sup>(٣)</sup>، ولا يقف الاتجاه النقدي عنده على نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية وحسب، بل سنجد عنده نقداً واضحاً وعميقاً للتصوف أيضاً<sup>(٤)</sup>، فبعد أن يوضح الغزالي - في كتابه ميزان العمل<sup>(٥)</sup> وهو من آخر ما ألف - منهج الصوفية كما يراه ويقارنه بمنهج النظار يقرر أنه لا يطلق الترجيح بأحدهما بل يختلف ذلك بحسب الحال، ومن ثم فليس من الصواب إطلاق القول بميل الغزالي المطلق إلى التصوف.

٣) الاتصاف بالناحية المنهجية الواضحة، سواء من ناحية منهج البحث، أو من ناحية منهج التصنيف. أما من ناحية منهج البحث فيقوم منهج الغزالي البحثي على خطوات واضحة ومحددة منها: رفض التقليد وإيثار الاستبصار - الفطرة الأصلية نقطة ارتكاز في منهجه - نقد العقائد والمذاهب ومناقشة مواقف الفرق طلباً للحق - البحث عن اليقين عن طريق النور الإلهي - التشكيك في المحسوسات والمعقولات - الشك المنهجي - الجمع بين الفلسفة والدين - تعدد الموقف العلمي متكلماً وفليسوفاً وصوفياً وفقهياً وأصولياً<sup>(٦)</sup>، ويمكن القول بأن مشكلة المنهج عند الغزالي من أهم القضايا التي أفضت بالغزالي إلى الشك لعدم توفر معيار اليقين في مصادر المعرفة التقليدية<sup>(٧)</sup>.

٤) البحث عن الحقيقة كان ديدن الغزالي بعد تحوله الفكري باتجاه التصوف، ويمكن القول - دون أن تشوبه أدنى مبالغة - أن رحلته بعد ذلك ما هي إلا بحث عن الحقيقة<sup>(٨)</sup>، وقد أمتعنا الغزالي بالحديث عن هذه الرحلة في كتابه الشهير (المنقذ من الضلال) الذي خصه ليبيان رحلته في البحث عن الحقيقة، وقد حظى هذا الكتاب باهتمام الباحثين، ووصف بأنه

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص ٨٩). وأ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٦٤).

(٢) انظر أمثلة لها: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٧٦ - ١١٩).

(٣) انظر بخصوص القسّمات العامة لفلسفة الغزالي النقدية: - د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالي وكانط، (ص ٦٠ - ٨٥). - نور الدين السافى، نقد العقل - منزلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالي (ص ٣٦ - ٤٤).

(٤) راجع بخصوص ذلك: أ/د عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي (ص ٩٢ - ١٠٥).

(٥) الغزالي، ميزان العمل، (ص ٢٢٣ - ٢٢٦).

(٦) راجع بخصوصها: أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤٢٣ - ٤٣٨). و د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالي وكانط، (ص ٧٧ - ٨١).

(٧) د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالي وكانط، (ص ٧٥).

(٨) للتوسع بخصوص ذلك راجع: - أ/د سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، وقد قسم دراسته إلى باين: ١ - مصادر الحقيقة عند الغزالي. ٢ - الحقيقة عند الغزالي. - د/ إبراهيم عبد الشافى، الباحثون عن الحقيقة عند الغزالي، وهو بحث لطيف عما وجه الغزالي من نقد لطوائف الباحثين عن الحقيقة: المتكلمين - الباطنية - الفلاسفة - الصوفية. كما تناول رحلة الغزالي أيضاً في البحث عن الحقيقة في مقدمته لميزان العمل (ص ٨ - ١٧٦).

فريد في نوعه في الثقافة الإسلامية، وقليل الشبه في الآداب العالمية بأسلوبه ومنحاه ووحدة أغراضه<sup>(١)</sup>، كما أن مصنفاته أثناء هذه الرحلة ما هي إلا مرآة لها، حيث لم يتوقف الغزالي في أي مرحلة من تلك الرحلة عن التأليف والتصنيف، وهذا أمر لا بد من أخذه في الحسبان عند دراسة آراء الغزالي وتطورها حتى لا يتهم بالاضطراب<sup>(٢)</sup>.

٥) الوصول إلى السعادة هو الغرض الأسمى للجميع، وإنما المشكلة تتبلور في طرق الوصول إليها، وقد حاول الغزالي من خلال التصنيف أن يقدم طرقا واضحا ومحددا وسهلا في الوصول إلى السعادة التي هي غاية الكل من خلال كتابه ميزان العمل، وأنه لا طريق إلى السعادة إلا بالعمل<sup>(٣)</sup>.

٦) الأساس النفسي هو أحد الأسس التي يقيم الغزالي كتبه في التصوف عليها، وهو يدرك اختلاف الناس في مداركهم واستعداداتهم، من ثم يقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها، ويؤكد الغزالي على أن علم النفس بصفاتها وأخلاقها هو أهم العلوم العملية، لأنه متى قام بتهديب النفس وسياسة البدن، ورعاية العدل من هذه الصفات، حتى إذا اعتدلت تعدت عدلتها إلى الرعية البعيدة من الأهل والولد ثم إلى أهل البلد، فبتحصيل علم تهذيب النفس والعمل به يحصل العلمان العمليان الآخرا: كيفية المعيش، وسياسة البلد<sup>(٤)</sup>.

٧) كما يعد الأساس الأخلاقي أحد تلك الأسس أيضا التي وجهت منهج التصنيف الصوفي عند الغزالي، وسيطر على قسط لا يستهان من مصنفاته الأخيرة<sup>(٥)</sup>، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن الغزالي هو الذي دون علم الأخلاق الإسلامي وفلسفته وجعله يقوم على روح إسلامية صوفية، وإن كان قد اقتبس واستفاد من مختلف الدراسات الفلسفية في هذا الموضوع<sup>(٦)</sup>.

٨) تتسم مصنفات الغزالي وكملحظة عامة بشيء من التكرار، فالشاهد أو المثال تجده في كتب متعددة له بنصه وصياغته، وأحيانا يتجاوز التكرار إلى فصل بتمامه، فمثلا الفصل الذي عقده في الإحياء لبيان معنى الروح والنفس والقلب والعقل هو نفسه في معارج القدس<sup>(٧)</sup>.

٩) الإكثار من الشواهد الدينية، وكتابه إحياء العلوم الدين أوضح مثال على هذا<sup>(٨)</sup>.

١٠) كثرة الإحالة على كتبه الأخرى، فلا يكاد الإمام الغزالي يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر دون أن يشير فيها إلى

(١) أ/د أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ١٣).

(٢) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق ميزان العمل، (ص ١٦٧-١٧١).

(٣) الغزالي، ميزان العمل (ص ١٨٠ - ١٨١)، وانظر بخصوص مفهوم السعادة عند الغزالي: أ/ نور الدين السافي، نقد العقل - منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي، (ص ٢٥٠ - ٢٥٣).

(٤) راجع: الغزالي، ميزان العمل، (ص ٢٣٠ - ٢٣٢)، وأ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٧٢-٧٥)، ومقدمته لميزان العمل (ص ٨). وقد اهتم العديد من الباحثين بدراسة آراء الغزالي في نفس، فمن هؤلاء: أ/د عبد الكريم العثمان، في بحثه (الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص)، وهو أطروحته للماجستير. وقام د/ جمال رجب سيدي بدراسة النفس عند الغزالي مقارنا لذلك بالنفس عند ابن سينا وذلك في دراسته (نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي). كما تناول نور الدين السافي في دراسته (نقد العقل - منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي)، موضوع الحياة النفسية والتحليل السلوكي عند الغزالي (ص ١٣٦ - ١٥٤).

(٥) من المؤلفات التي تمدنا بآراء الغزالي الأخلاقية: إحياء علوم الدين - ميزان العمل - الأربعين - جواهر القرآن - منهاج العابدين - التبر المسبوك في نصيحة الملوك - المنقذ من الضلال، المستصفي في أصول الفقه، مشكاة الأنوار، راجع: د/ زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، (ص ٩٧-٩٨). وهناك العديد من الباحثين الذين اعتنوا بدراسة الجانب الأخلاقي عند الغزالي، كزكي مبارك في بحثه السابق، وأ/د محمد البهي في بحثه (الغزالي - فلسفته الأخلاقية والصوفية)، وأ/د عبد الكريم العثمان، في الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص (ص ٣٧٢ - ٣٩٢)، وأ/نور الدين السافي في بحثه (نقد العقل - منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي)، (ص ١٥٥ - ١٨٨).

(٦) أ/د عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، (ص ٣٧٢).

(٧) انظر: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٦٨ - ٧٠).

(٨) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٧٠-٧١).

ذلك الكتاب، ويحيل عليه، وهذه الإحالة تدلنا في جملتها على أن الغزالي لم يهمل شيئاً من كتبه، ولم يرجع عن شيء مما جاء فيها، حتى تلك التي ألفتها قبل اهتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية<sup>(١)</sup>.

(١١) أسلوب الغزالي غير غامض، وأفكاره واضحة جلية، تقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول، وإن كان قد يعتريه شيء من الضعف أحياناً نتيجة أنه كان يؤلف على جناح السفر<sup>(٢)</sup>.

(١٢) اهتمامه بتعدد مستويات الخطاب، فنارة يخاطب الخاصة، وتارة يخاطب العامة، وهو مجيد في كل ذلك ف ((الغزالي أتهم وأنجد في تأليفه، فصعد إلى مستوى الخاصة حيناً، فصور لهم الحقيقة ناصعة جلية، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غموض، ونزل إلى مستوى العامة أحياناً فصور لهم الحقيقة بالقدر الذي يطيقونه، وبالمقدار الذي يرى أن الشارع كلفهم به... والغزالي يراعى لكل طائفة مألوفهم، ويحافظ معهم على تقاليدهم ومراسيمهم، أما من أراد أن يدرس الغزالي ليعرف الحقيقة في نظره كما يعتقد فليدرسه في كتبه التي يرضن بها على الجمهور، واحتفظ بها لنفسه وللخاصة ككتابه المصنوع به على غير أهلها، ومعارج القدس...))<sup>(٣)</sup>. وفي ضوء هذا الاهتمام بمستويات الخطاب تأتي الخطوط الأساسية لمناهج التصنيف عند الغزالي: فمنها ما هو مصنف للعامة الذين لم ينالوا حظاً من الثقافة الدينية كالدرة الفاخرة وبداية الهداية ومنهاج العابدين، ومنها ما هو مصنف للخاصة الذين يملكون القدرة على التفكير المستقل، وهذه ملاحظة مهمة لفهم عمل الغزالي العلمي، ولتحليل مناهج التصنيف عنده<sup>(٤)</sup>. ويشدد الغزالي على ضرورة حفظ طالب العلم في بداية أمره من اختلاف الآراء والمذاهب، لأن ذلك مما يشتت ويغرق عن الإدراك<sup>(٥)</sup>، مما يعني أنه في منهج التصنيف للمبتدئين لا بد أن يراعى هذه القاعدة.

(١٣) من السمات العامة لمنهج التصنيف عند الغزالي: - الابتداء بشرح المذهب الذي يريد نقده أولاً، ولو بتأليف مستقل كما فعل في مقاصد الفلاسفة، وكما فعل في رده على الباطنية - الاعتماد على الخطايبات في إصلاح القلوب بما يستولى به على قلب القارئ من الآيات والأحاديث والآثار وحكايات الصالحين - استعمال الخيال والإكثار من التمثيل.

(١٤) الإصلاح والتجديد والإحياء: هذه أهم أغراض الغزالي التي تغيها في مصنفاته، الإصلاح الفكري، والإصلاح الصوفي، والإصلاح التربوي...، وقد كانت لفكرة الإصلاح والتجديد والإحياء أثرها البالغ في منهج تصنيف الغزالي سواء الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي<sup>(٦)</sup>، كما تعود قيمة الغزالي كمفكر ومصلح ومجدد إلى حيوية أفكاره وواقعيتها، ومدى قابليتها للتحقق الفعلي، وهو قادر دائماً على نقد الواقع وتقييمه، وأعماله عامة كانت جدلاً مباشراً مع الواقع الفكري والاجتماعي في عصره، وقد كان له دور بالغ الأثر في مجال التصوف والفكر الإسلامي<sup>(٧)</sup>.

(١٥) القدرة على توليد الأفكار: فالأفكار والآراء تكتسب عند الغزالي أهمية خاصة عنده حتى وإن كانت بعض هذه

(١) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٧١).

(٢) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٧١-٧٢).

(٣) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٨٩، ١١٨-١١٩).

(٤) راجع: أ/د محمود حمدي زفروق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، (ص ٥٨ - ٥٩).

(٥) د/ أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ٦٤).

(٦) اعتنى أ/ صالح أحمد الشامي، في دراسته (الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة) بالكلام على الجانب الإصلاحي والتجديدي في فكر الغزالي، خاصة في الباب الخامس من الدراسة (ص ١٩٥ - ٢٥٦).

(٧) انظر: د/ أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ١٢-١٣). وراجع بخصوص دور الغزالي في التصوف والفكر الإسلامي: أ/د حسن الفاتح قريب الله، دور الغزالي في الفكر (ص ١١١ - ١٢٣، ١٦٣ - ١٧٢). - أ/ صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، (ص ٩٧-١٤٢).

الأفكار مسبوقة عند غيره من الفلاسفة والمفكرين السابقين، وذلك نتيجة لتمييز أبو حامد الغزالي بالقدرة على أن يولد الأفكار الجديدة من الأفكار السابقة، وعلى أن يطور الأفكار المكررة ويكسبها معاني جديدة، ويوظفها توظيفاً غير مسبوق<sup>(١)</sup>.

١٦) الرؤية الفلسفية المتفائلة: حديث الغزالي عن تغيير الأخلاق الإنسانية إلى الأفضل، ورؤيته المتفائلة في ذلك تعكس عمق رؤيته كفيلسوف تربوي للأساس الخلقى الذي تبنى عليه المجتمعات وتنشأ عليه الأفراد، وتؤكد على خيرية الإنسان وتفسح باب الأمل أمام المربين والمعلمين في قدرتهم على بناء أجيال سليمة، والوصول بالنفس الإنسانية إلى أقصى درجات الكمال<sup>(٢)</sup>.

١٧) الواقعية: فقد جاءت أفكار الغزالي التربوية في غاية التنظيم والترتيب والموضوعية، هذا فضلاً عن موائمتها للطبيعة الإنسانية، فلم تكن أفكاراً فلسفية تحلق في الخيال، وتنشد عالماً مثالياً لا يرتبط بالواقع، وهذا يكسبها حيوية وقوة، علاوة على قدرتها على البقاء والاستمرار وأن تظل محل الاهتمام عبر الأجيال<sup>(٣)</sup>.

١٨) التكامل: يتسم منهج تصنيف الغزالي بالتحليل الدقيق، وبينها إلى ضرورة تعاقب العقل والنقل والقلب، خاصة في التعامل مع الموضوعات التربوية، من خلال حس قوى بالتاريخ التربوي، والواقع المعاش الذي أراد إصلاحه والنهوض به<sup>(٤)</sup>.

١٩) ترتيب التعلم: يرى الإمام الغزالي أن طالب العلم بعد أن يحصل الأساسيات الأولية من العلم عليه أن ينظر في كل العلوم نظرة اطلاع أولية سريعة ليعرف به مقصده وغايته، ثم يختار لنفسه بعد ذلك ما يتبحر به، ويشغل بالأهم مما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير فيستوفيه ((ألا يخوض في فن من فنون العلم دفعة، بل يراعى الترتيب ويبتدئ بالأهم))<sup>(٥)</sup>، وبعد أن يتقن مجال تخصصه عليه أن ينظر إلى الفروع القريبة منه، ويحاول الاستفادة منها لتعاون العلوم بعضها مع بعض، كما عليه ألا يعادى علماً من العلوم، وأفكار الغزالي في هذه القضية تعكس واقعيته من جهة، ومنهجيته من جهة أخرى، وهو يوصي دائماً بالانتقال من البسيط إلى المركب، ثم يطالبه بعد ذلك بالغوص في أعماق العلم الذي يريد التخصص فيه<sup>(٦)</sup>، وكل ذلك له تأثيره المباشر على مناهج التصنيف فلا بد للتعلم أن يجد من المصنفات ما يساعده على ذلك، ومن المعتقد أن الإمام الغزالي هو أول من طبق نظرياته في التعلم على مصنفاته، وعالج مناهجها في ضوءها.

٢٠) تخطى مناهج التصنيف المعتادة: يمتاز الغزالي بهذه القدرة، والتي تتجلى في العديد من مؤلفاته ومنها على سبيل المثال كتابه المنطقي (القسطاس المستقيم) فلا تقف أهمية الكتاب عند حد محاولته إقامة القياس على دعائم دينية، واستخراج أصول القياس أو مقدماته من القرآن الكريم، بل تتجاوز ذلك إلى الطريقة غير المألوفة في الدراسات المنطقية التي عرض بها الغزالي مضمون كتابه، حيث اعتمد على منهج التصنيف الحوارى كما ابتعد عن استخدام الاصطلاحات المنطقية المعروفة واستعاض عنها بألفاظ أخرى وضعها ونص على أن هذه الأسماء من ابتداعه معللاً ذلك باهتمام الناس بالظاهر دون اللباب، فتأتى أحكامهم قائمة على مظاهر الأشياء فأراد أن يعرض لموضوعه بطريقة يستسيغها الناس، وقد وصل تجاوزه للمعتاد عنده إلى أن يحاول تسمية علم المنطق نفسه بأسماء جديدة فهو القسطاس المستقيم، ومعيار العلم،

(١) د/ أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ١٣).

(٢) د/ أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ١٦).

(٣) د/ أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ١٦-١٧).

(٤) د/ أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ٤٩).

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، (١/٥٠).

(٦) د/ أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة أبي حامد الغزالي، (ص ٦٤).

والميزان، ومحك النظر، ومدارك العلوم، كما حاول تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معيارا للعلم بوجه عام، وميزانا للتفكير أيا كان مضمونه، ولم يكن الأمر مجرد تطويع المنطق واستخدامه في الأغراض الكلامية والفقهية، فالغزالي لا يرى المنطق شيئا دخيلا على مثل هذه الدراسات نزع مكرها إلى هذه المناطق المعرفية الجديدة، وإنما هو من سكانها ومواطنيها، وما ارتباطه بالفلسفة وجعله خاصا برجالها إلا خيال وحيلة في الإضلال<sup>(١)</sup>.

(٢١) منهج التصنيف الحوارى: وقد اتبعه الغزالي فى القسطاس المستقيم متجاوزا خطة التصنيف التقليدية فى الدراسات المنطقية، مقيما منهج تصنيفه على الحوار، والكتاب كله حديث سمر يتوجه به الغزالي لمن يريد أن يستمع إلى أسماره، وبهذا المنهج فى التصنيف يكسر الغزالي حاجزا نفسيا ربما يكون قائما بين موضوعه وقارئه<sup>(٢)</sup>.

(٢٢) ربما يخص الغزالي بعض رسائله بمنهج خاص فى التصنيف يديره حول مشكلة أو مسألة بعينها ويبنى تصنيفه عليها، كما فعل فى مشكلة المتشابه حيث صنف من أجلها ((الجام العوام)) وقد تقدم الحديث عنه فى مناهج التصنيف الكلامية.

وكمشكاة الأنوار<sup>(٣)</sup>: فلها وحدتها التأليفية الخاصة التى تمتاز بها والتى دارت حول معنى قوله تعالى {الله نور السموات والأرض} [النور، ٣٥]، وإن كنا نرى لبعض أجزاءها نظيرا فى كتبه السابقة عليها، وذلك مثل كلامه عن حديث الحجب فى أواخر الجزء الثالث من كتاب الإحياء، ويظهر بعد تحليل مضمون هذا الكتاب أننا بإزاء عمل فلسفى له قيمته، ففيه نواة لمذهب فلسفى إشراقى أهم جوانبه الجانب الأنطولوجى الذى يشرح ماهية الوجود، والأبستمولوجى الذى يشرح ماهية المعرفة، والسيكولوجى الذى يشرح ماهية النفس، وإن كان الجانب الأول هو الغالب عليها<sup>(٤)</sup>.

والغزالي هنا يقدم نظرية فلسفية إشراقية يحاول فى ضوئها أن يؤول آية النور وحديث الحُجُب... بل يبحث عن الأسرار الإلهية التى ينطويان عليها جريا على منهجه الخاص فى التأويل... ولا جدال أن الجانب الفلسفى من الرسالة يجب أن يستخلص من التأويلات الإشارية التى وضعها الغزالي على الآية والحديث وما احتويا من رموز وإشارات وما خرج منهما وفرع عنهما من تخريجات وتفريعات، وبهذا أتت الرسالة فريدة فى بابها من بين مؤلفات الغزالي، لها وحدتها التأليفية الخاصة التى تمتاز بها...<sup>(٥)</sup>.

والرسالة فى أصلها إنما ألفها الغزالي إجابة لمن سأله أن يث له أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية مثل قوله تعالى {الله نور السموات والأرض} [النور ٣٥]، وتلمس فى هذه الرسالة إرهافات فلسفة إشراقية فى فكر الغزالي، سنجد لها تأثيرها عند فلاسفة الإشراق من بعده وخاصة عند قطب الدين الشيرازى<sup>(٦)</sup>.

أما من جهة خطة التصنيف، فقد قسمها الغزالي إلى ثلاثة فصول، يظهر فيها ولعه المعتاد بالأمثلة، والتقسيمات والتصنيفات، ولكن الجديد فيها هو ظهور بعض التراجم التى لم نعتدها من الغزالي مثل: (دقيقة - حقيقة - حقيقة الحقائق - إشارة)، ورغم أنه يتناول موضوعا رمزيا وإشاريا بالأساس وهو بيان المقصود بالنور والمشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة

(١) أ/د محمد مهران، المنطق والموازن القرآنية - قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالي، (ص ٩، ١٦-٢١).

(٢) أ/د محمد مهران، المنطق والموازن القرآنية - قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالي، (ص ٢٠-٢١).

(٣) للتوسع بخصوصه راجع: د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالي، (ص ٤٣-٦٦).

(٤) أ/د أبو العلا عفيفى مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ١١، ٣٣-٣٤).

(٥) أ/د أبو العلا عفيفى مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ١١).

(٦) راجع: د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالي، (ص ٤٨، ٦٥).

والزيت والنار الواردة في الآية الكريمة، إلا أنه بالغ رحمه الله في الإيضاح والتمثيل والبيان بحيث يتضح قدر الطاقة ما في الآية الكريمة من إشارة ورمز.

وكالقسطاس المستقيم: والذي تناول فيه ميزان المعرفة، واهتم بالرد على نظرية المعرفة عند الباطنية، وأجراه في صورة حوار بينه وبين رفيق من رفقاء أهل التعليم، مستخرجا لها من القرآن الكريم، على ما سبق قريبا عند الحديث عن نظرية المعرفة عند الغزالي.

(٢٣) ونحتم بأن السمة الأكثر أهمية في منهج التصنيف الغزالي: أن له خطة تصنيف واضحة في كتبه عامة، كإحياء علوم الدين في علم التصوف. وهو يتجه عادة اتجاها منهجيا صارما في التصنيف، ويبني كتبه على نحو منطقي منظم<sup>(١)</sup>، يتميز به في الإحياء، وفي غيره من مصنفاته الكلامية أو الأصولية، فيقسم المادة العلمية للكتاب ككل إلى أقسام رئيسية، ثم يقسم هذه الأقسام الرئيسية إلى أقسام فرعية متساوية مطردا في القسمة عادة.

فالغالب على الغزالي اتباع منهج تصنيف منطقي صارم، يقوم على تقسيم إلى أقسام رئيسية يسميها أرباعا أو أقساما أو أقطابا أو أبوابا أو غير ذلك، ثم يتفرع من التقسيم الرئيسي تصنيفات وتفرعات أخرى تندرج تحتها، ويتنوع في تسميتها إلى حد ما بين فصول وأنماط وأصناف ونحو ذلك، وتكاد تكون هذه سمة أساسية وغالبة في منهج تصنيف الغزالي، ومما اتسم بهذه السمة من مصنفاته:

- كتابه الأشهر إحياء علوم الدين<sup>(٢)</sup>: يعتبر إحياء علوم الدين هو كتاب الغزالي الأشهر، والحقيقة أن هناك مؤلفات عدة قبله تضمنت نفس الموضوعات، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، الذي استمد منه الغزالي كثيرا، إلا أن كتاب الإحياء تميز عن سائر الكتب التي سبقته في نفس الموضوعات بأشياء عديدة منها حسن التنظيم والتبويب، وحسن العبارة وجزالتها، ويسر الأسلوب وبساطته<sup>(٣)</sup>. وقد نص الغزالي بوضوح وفي مقدمة الكتاب<sup>(٤)</sup> على خطته فيه فيقول: ((وقد أسسته على أربعة أرباع، وهي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات، وصدرت الجملة بكتاب العلم؛ لأنه غاية المههم، لأكشف أولا عن العلم الذي تعبد الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم الأعيان بطلبه، وأميز فيه العلم النافع من الضار...))، ثم واصل تقديم خطته وبيان أن كل ربع يشتمل على عشرة كتاب، وقد ذكر فهرسها بالكامل في المقدمة. ثم وضع السبب الذي من أجله أتى الكتاب على أربعة أرباع فيقول<sup>(٥)</sup>: ((وإنما حملني على تأسيس هذا الكتاب على أربعة أرباع أمران: أحدهما وهو الباعث الأصلي أن هذا الترتيب في التحقيق والتفهيم كالضروري لأن العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة... والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إبداعها الكتب...)) ثم أشار إلى أن علم المعاملة ينقسم إلى: ظاهر وباطن، والظاهر: عادة وعبادة، والباطن: محمود ومذموم، قال: ((فكان المجموع أربعة أقسام، ولا يشذ نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام)).

(١) جرت عادة الغزالي على هذا إلى الدرجة التي جعلت بعض الباحثين في آثاره ومؤلفاته يجعلون ذلك ضمن معايير الفصل في مدى صحة ما نسب إليه من مؤلفات، راجع: أ/د عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي (ص ١١).

(٢) للتوسع بخصوص الإحياء راجع: - أ/د بدوي، مؤلفات الغزالي، (ص ٩٨ - ١٢٥). - د/ عامر النجار، نظرات في فكر الغزالي، (ص ٢٢ - ٤٣). - أ/د عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي (٨٦ - ٩٢). - أ/ صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، (ص ١٤٣ - ١٨٢).

(٣) د/ عامر النجار، نظرات في فكر الغزالي، (ص ٢٣).

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، (٣/١).

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، (٤/١).

وربما لجأ الغزالي إلى منهج التصنيف (المعارضة) ، كما فعل في كتاب المراقبة والمحاسبة من إحياء علوم الدين، والذي عارض فيه كتاب معادلة النفس المنسوب عادة إلى هرمس، فعارضه الغزالي بنموذج إسلامي من نفس القلب، وتتردد فيه أحيانا نفس المعاني، ولكن الغزالي حرص كل الحرص على أن يصبغة بالصبغة الإسلامية القرآنية، وإن القارئ لهذا الفصل من كتاب الإحياء ليدهشه هذا القلب الذي صبت فيه عباراته، إذ لا نجد هذا القلب عند كاتب إسلامي آخر قبل الغزالي ولا بعده، فروح كتابات الغزالي طابعها إيماني عميق، وكتابات هرمس يغلب عليها روح وثنية يونانية رغم ما يشوب كتاباته في معادلة النفس من زهد وغنوصية ظاهرة<sup>(١)</sup>.

ويحدثنا الغزالي عن منهجه في تصنيفه هذا الكتاب الشهير فيقول: ((... ولقد صنف الناس في بعض هذه المعاني كتباً، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور: الأول: حل ما عقده، وكشف ما أجملوه. الثاني: ترتيب ما بدوه ونظم ما فرقوه. الثالث: إيجاز ما طولوه، وضبط ما قرروه. الرابع: حذف ما كرروه، وإثبات ما حرروه. الخامس: تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام، ولم يتعرض لها في الكتب مطلقاً، إذ الكل وإن تواردوا على منهج واحد فلا مستكر أن يتفرد كل واحد من السالكن بالتنبية لأمر يخصه ويفعل عنه رفقاً...))<sup>(٢)</sup>.

- وكالمقصد الأسنى في شرح أسماء الله تعالى الحسنی: فقد خصه الغزالي للحديث عن أسماء الله تعالى الحسنی، وقد تقدمت الإشارة إليها وبيان أن منهج تصنيف الغزالي فيه منهج تصنيف إشاري سلوكي يعتنى فيه بالجانب العملي<sup>(٣)</sup>. وخطته فيه تأتي في ثلاثة فنون: الأول في السوابق والمقدمات (يشمل بيان حقيقة الاسم والمسمى والتسمية...) وفيه أربعة فصول - الفن الثاني في المقاصد والغايات (بيان معاني أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول - الفن الثالث في اللواحق والتكميلات (بيان أن أسماءه تعالى تزيد على تسعة وتسعين توقيفاً) وفيه ثلاثة فصول. مع ملاحظة أن شرحه للأسماء الحسنی يشمل الناحية اللغوية والكلامية والسلوكية، حيث يختم كلامه على كل اسم كريم منها بقوله: ((تنبيه: حظ العبد من...)) ثم يبين حظ العبد من الاسم الذي يشرحه من الناحية السلوكية أو الأخلاقية أو التعلق القلبي أو نحو ذلك من المعاني الصوفية.

- وكتابه (جواهر القرآن): الذي قسمه على ثلاثة أقسام: القسم الأول في المقدمات والسوابق، وفيه (١٩) فصلاً - القسم الثاني في المقاصد، وفيه نمطان - القسم الثالث في اللواحق وفيه قسمان، في كل منهما (١٠) أصول، وهو كتاب عجيب الشأن يجمع فيه الغزالي بين الكلام في تصنيف العلوم بناء على أساس قرآني على ما سبقت الإشارة إليه قريباً، وبين جمع أدلة الطريق الصوفي وكيفية السلوك إلى الله من خلال آيات القرآن الكريم.

(٢٤) وقد يترك هذه المنطقية الصارمة في الخطوة، ويسير بطريقة تبدو أكثر سلاسة وتلقائية، كما في فعل في ميزان العمل، والذي ذكر بعض الدارسين أن الإمام الغزالي ألفه في أخريات أيامه<sup>(٤)</sup>، بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية، وارتضى منهجهم في طلب الحقيقة، فراح يعمل لتأييده ونشره بالكتب المختلفة والدروس المتنوعة، ويرى بعض الباحثين أن هذا الكتاب يفضل في دقته كتاب الإحياء، بل يشبه أن يكون خلاصة له، وهو مقابل لكتابه معيار العلم، ويؤكد مدخل ميزان

(١) راجع: بحث د/ عبد الرحمن بدوي نشر ضمن أبحاث مهرجان الغزالي بدمشق (ص ٢٢٦) نقلاً عن: د/ عامر النجار، نظرات في فكر الغزالي، (ص ٤١-٤٣). وقد نشر الدكتور بدوي كتاب معادلة النفس ضمن كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، (١/٤).

(٣) انظر هنا: (ص ) .

(٤) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (ص ٦٥).



العمل على أن الغزالي يعطى أهمية كبرى للمعايير والموازنين، كما يظهر من خلاله منهجه الصوفى المبني على العلاقة الوطيدة بين العقل النظرى والعقل العملى، ومقدما فلسفة واضحة ومحددة للعمل بمعناه الصوفى المبني على العلم والعقل والكشف جميعا، مقدما طريقا محددا للتربية والتعليم، حيث جعل تهذيب النفس هو أهم العلوم العملية<sup>(١)</sup>، وقدم بيانا رائعا لوظائف المتعلم والمعلم، وضح فيه كيفية الخوض فى العلوم والتدرج فيها وإتقان الأصول، وعدم الخوض فى فنون العلم دفعة، بل يراعى الترتيب فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض فى فن حتى يستوفى النظر فيما قبله، لأن العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا، وبعضها طريق إلى بعض<sup>(٢)</sup>. وهذا كله كما هو واضح له أثره فى مناهج التصنيف، التى لا بد أن تخاطب كل مرحلة فى الطلب بما يناسبها، وإذا كان الغزالي يوجه كلامه للمتعلم، فهو فى الوقت نفسه يتوجه لازما للمصنفين لكى يضعوا من المصنفات ما يساعد المتعلم على السير فى طلب العلم بطريق منظمة وتراعى مراتب العلوم المرتبة ترتيبا ضروريا على حد تعبير الغزالي.

ومن جهة منهج التصنيف فليس فى الكتاب خطة منطقية صارمة كما نجدها فى الإحياء مثلا، ولكنه يبدأ بمشكلة الكتاب (البحث عن طريق السعادة) ويحاول أن يبحث هذه المشكلة وي طرح الأسئلة فى سبيل حلها ويناسب وراء الإجابة عليها فى سلاسة ويسر مستخدما منهج التصنيف الحوارى، ومع هذا فهو ينتقل من سؤال إلى آخر ومن موضوع إلى تال بطريقة عقلية ومنطقية، بحيث تفضى مباحث الكتاب بعضها إلى بعض، لكن دون أن يعنى نفسه بوضع الأبواب والفصول، وتقسيم المسائل، بل اتبع طريقة عملية سهلة بعيدة عن التعقيد.

ومع هذا فيشمل الكتاب على ملاحظات منهجية جديدة بالرصد، حيث إنها تلخص منهج الغزالي الفلسفى القائم على الشك، كما تلخص فلسفته العلمية والعملية، وفلسفته التى يقوم عليها منهجه فى التصنيف، فمن ذلك:

- تعظيم التصنيف والمصنفين، حيث يرى أن حذق التصنيف موجب لتعظيم المصنف، ويجعل ذلك مثلا يضر به لمعرفة الله بتأمل صنعته، وأنه كلما تأمل فيها ازداد اعتقادا، فيقول<sup>(٣)</sup>: ((ليس من يتصفح تصنيف مصنف فيرى فيه من عجائب صنعته، وبدائع حذقه يبقى اعتقاده فى التعظيم على ما كان عليه قبل معرفته، بل لا يزال يطلع على صفة غريبة له فى كلامه وتصنيفه أو شعره وتزداد نفسه له تعظيما وتوقيرا واعتقادا، فمن عرف أن الله صانع العالم كمن عرف أن زيدا متميز عن غيره بكونه ناظم ديوان ومصنف كتاب، وأين هذا من اعتقاد من تصفح الشعر وطالع التصنيف... فهذا يعتقد عظمتة ورتبته اعتقادا راسخا... والآخى (الذى عرف ولم يطلع) يعتقد اعتقادا مجملا ضعيفا... والعالم بما فيه من العجائب تصنيف الله وتأليفه وإبداعه واختراعه))، وليس بعد هذا الفضل والتمثيل فضل للتصنيف والتأليف.

- التأكيد على ترك التقليد وتحرى الحقيقة، فيقول: ((فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم فى عاقبة امرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا فى الاستقلال... ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هى الموصلة إلى

(١) الغزالي، ميزان العمل (٢٣١-٢٣٢). وراجع: - د/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالي، (ص ٩٧). - نور الدين السافى، نقد العقل - منزلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالي (ص ٣٣ - ٣٦، ١٢٤ - ١٥٤، ١٨٩ - ٢٠٣)، وتعد هذه الدراسة المهمة تحليلا واسعا لما قدمه الغزالي فى ميزان العمل من آراء. كما احتل الجانب التربوى مساحة مهمة من فكر الغزالي، وقدم بعض الباحثين دراسات حولها، منهم: د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة عند أبى حامد الغزالي، وأ/ عارف مفضى البرجس، التوجيه الإسلامى للنشء فى فلسفة الغزالي.

(٢) الغزالي، ميزان العمل (٣٤١ - ٣٦٠).

(٣) الغزالي، ميزان العمل، (ص ٢١٥ - ٢١٦).

الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»<sup>(١)</sup>.

## ٥ - منهج التصنيف في التصوف عند ابن عربي<sup>(٢)</sup>:

يعتبر ابن عربي في وجهة نظر كثير من الباحثين أنه فيلسوف الصوفية، أو هو فيلسوف من طراز فريد عرض الإسلام عرضاً جديداً وفلسفياً في آن واحداً حيث نجد لابن عربي مذهباً فلسفياً محكماً قل أن نجد مذهباً مثيلاً له في أحكامه واتساقه في القديم والحديث<sup>(٣)</sup>، بل ذهب بعضهم إلى أنه صورة أخرى من فيلون الغنوصي، ذلك الفيلسوف الذي أثر على

(١) الغزالي، ميزان العمل، (ص ٤٠٩)، وراجع: أ/د محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، (ص ١٩).

(٢) وللاستزادة بخصوص ابن عربي، حياته وآرائه ومذهبه الصوفي والفلسفي والكلامي: - ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، وفيه أطراف مهمة من سيرته الذاتية وشيوخه. - أ/د عبد الحميد عبد المنعم مذكور، الولاية عند محيي الدين ابن عربي، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨٠ م. - أ/د محمد أحمد محمد مصطفى، الرمزية عند محيي الدين ابن عربي، رسالة دكتوراه، أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٩٧٥ م. - أ/د محمود الغراب، الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، ترجمة حياته من كلامه، كما أن للأستاذ محمود الغراب مجموعة أعمال حول ابن عربي ونظرياته، ويقوم منهج الأستاذ الغراب دائماً على منهج الانتخاب والنصوص المختارة، فيحشد نصوص ابن عربي حول قضية التي يتناولها، ويحاول أن يبنى من خلال ذلك نظرية محددة لابن عربي في القضية، ويقتصر دور الأستاذ محمود الغراب غالباً كمنهج ارتآه في مجموعته تلك على الانتخاب والجمع وتكوين نظرية من خلال الكلام المتفرق في شتى مؤلفات ابن عربي. - أسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه. - الكتاب التذكاري - محيي الدين ابن عربي - في الذكرى الثمانية لميلاده (١١٦٥ م - ١٢٤٠ م) ويضم الكتاب (١٤) بحثاً لمجموعة من رواد البحث الفلسفي الإسلامي، أشرف عليه وقدم له د/ إبراهيم بيومي مذكور، وقد انتظمت هذه البحوث في ثلاثة أبواب: حياة ابن عربي ووسائل درسه، آراؤه، أثره. - أ/د يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص ٣١٤ - ٣٣٢). - عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي - تاريخها وتصنيفها، وهي أطروحته للدكتوراه، وتنقسم إلى قسمين: الأول مصادر ابن عربي: (٢٧-١٦٢) وهو تولى للغاية بالمعلومات عن ابن عربي ومصادر دراساته ودراسة مؤلفاته مراحل حياته التاريخية، والقسم الثاني: الفهرس العام (١٦٣ - ٦٤٥)، وهو بيلوجرافيا متميزة تاريخية نقدية وصفية لمؤلفاته. - علي شود كيفيتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، ترجمه عن الفرنسية وقدم له أ/د أحمد الطيب. - أ/د حامد طاهر، دراسته التي قدم بها لتحقيق كتاب روح القدس لابن عربي، وتناول فيها نقد ابن عربي لعصره، وتجربته النفسية في مكة، وشيوخه وأصحابه، وفكرة الإنسان الكامل وأسرار الحروف عنده. - أ/د سعاد الحكيم، المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة، وهو معجم خاص بلغة ابن عربي الصوفي. - أ/د سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة. - أ/د علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، (ص ٢٧٧ - ٤٨٨). - عبد الحفيظ فرغلي على القرنى، الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي سلطان العارفين. - الأستاذ محمد الراشد، وله مجموعة أعمال مهمة عن نظرية وحدة الوجود - وإن كان لم يتيسر الوقوف عليها أثناء البحث - منها: "إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي (الله والإنسان والعالم في الحضارات الإنسانية)، دراسة تحليلية رؤيوية"، "مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي (الله - الإنسان - العالم)"، "وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي"، "نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي من الحب الإلهي إلى دوامات الاتحاد المستحيل". - د/ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي. - د/ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، يتناول فيه تجربة ابن عربي وكلامه عن الحضارات والثقافات والأديان. - د/ سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، وهي دراسة أدبية معاصرة لنص ابن عربي. - د/ سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية مقارنة. - د/ كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محيي الدين ابن عربي. - محمود ماضي، مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، (ص ١٩٢ - ٢١٥) حيث تناول المعرفة عند ابن عربي. - أ/ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (ص ١١١ - ١٩٥). - قاسم محمد عباس، وحسين محمد عجيل، وذلك في مقدمة تحقيقهما لمجموعة من رسائل ابن عربي (ص ٥ - ٨٢)، وقدما ضمنها دراسة نقدية جيدة لمصادر ابن عربي، والدراسات التي قامت حولها، متبعين للأفكار الاستشراقية المشبعة بها هذه الدراسات وأثرها في الفهم المغلوط لفكر ابن عربي، مؤكدين على إسلامية أفكاره ومصادره، وإن استعمل لغة واصطلاحات علوم وثقافة عصره. - د/ منى برهان غزال، فلسفة الترقى والولاية عند الشيخ محيي الدين ابن العربي، وهي دراسة فلسفية صوفية، قسمتها إلى جزئين تكلمت في الأول منهما - ومن خلال ثلاثة فصول - عن حياة الشيخ وطريقته الصوفية وفلسفة الزمان والمكان في حياته، وفي الجزء الثاني من الدراسة - ومن خلال ثلاثة فصول أيضاً - تكلمت المؤلفة عن نصوص الأسرار مما عاينه وعرفه ونقله من مشاهداته وعلموه... وقد تأثرت مؤلفة الدراسة بشكل واضح بمنهج الأستاذ محمود الغراب. وبحسب الإصدار الثالث لقاعدة بيانات الرسائل الجامعية (حتى ٢٠٠٥ م)، فهناك أكثر من ثلاثين رسالة جامعية تناولت ابن عربي من نواح متعددة.

وبخصوص الاتجاه المعارض لابن عربي، انظر: - ابن تيمية، رسالة في الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون. - البقاعي، مصرع التصوف أو تبييه الغبي إلى تكفير ابن عربي. - أ/ عباس العزاوي، محيي الدين ابن عربي وغلاة التصوف، (ص ١٣٠ - ١٤٩).

(٣) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٧).

الأفلاطونية المحدثة ومن ثم على الفلسفة اليهودية والمسيحية والإسلامية<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم مما قيل بشأن أهمية ابن عربي واختلاف الباحثين والدارسين بشأنه، بل وانقسامهم فيما بينهم، إلا أن أحدا من الطرفين لم يختلف حول أهمية مؤلفات ابن عربي، سواء من حيث الكم أو الكيف، حيث يصعب على أى باحث أن يقارن إنتاج ابن عربي بإنتاج غيره، وكيف أنه استطاع بمفرده أن يدون هذه المؤلفات المتنوعة، وأن يقف على كل فرع من موضوعاتها موقف الباحث المتمكن من موضوع بحثه<sup>(٢)</sup>.

فلا ين عربي من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره من مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما شغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة، ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبداهم جميعا في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء<sup>(٣)</sup>.

وقد استدعت كثرة وأهمية مؤلفات ابن عربي أن يتوفر عليها باحث كبير مثل د. عثمان يحيى لعمل بليوجرافيا خاصة بها، يحقق مدى صحة نسبة كل مؤلف له، وهل طبع أم لا، ومواقع مخطوطاته في خزانات العالم، مما يبرز أهميتها. ولا شك أن قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه قد ساهمت في بلورة كثير من المفاهيم والتصورات التي كانت مضمرة في كتابات السابقين عليه<sup>(٤)</sup>.

لكن إلى أى مدى كان هذا التأثير، هذا أمر بحاجة إلى دراسات موسعة، لكن هناك بعض النصوص التي تثير في النفس الكثير من المقارنات والمقاربات بينها وبين ابن عربي، وتطرح الكثير من علامات الاستفهام، ففي المعجم الفلسفي<sup>(٥)</sup> مثلا في مادة (قبال) أن من خصائص القبالية اليهودية: سرية التعاليم - الرموز الخفية في التوراة - رمزية الأعداد والحروف - الإنسان هو العالم الأصغر وهو صورة من العالم الأكبر - التأويل الخفي للتوراة.

وجميع هذه الخصائص موجودة في فكر ابن عربي بصورة أو أخرى، ومنها ما أفرد لها أبوابا أو مصنفات مستقلة كمنظية الإنسان العالم الأصغر في رسالته شجرة الكون، ورمزية الأعداد والحروف في العديد من الأبواب من الفتوحات والرسائل المفردة. وقد حاول ابن تيمية التماس أصول مذهب الحلول والاتحاد عند الجهمية، كما حاول رد ذلك إلى الأصل المعتزلي ((المعدوم شيء ثابت في العدم))<sup>(٦)</sup>.

على أن مذهب وحدة الوجود - فيما يرى بعض الباحثين - لم يعرف في التصوف الإسلامي قبل ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) والذي قدمه كمنهج صوفي وفلسفي متكامل في طبيعة الوجود<sup>(٧)</sup>، فالأقوال المأثورة عن البسطامي والحلاج وابن الفارض ليست دليلا على اعتقادهم في وحدة الوجود، بل هم رجال فنوا عن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود، بخلاف ابن عربي<sup>(٨)</sup>، الذي يرى أن الحقيقة الوجودية واحدة، لا كثرة فيها ولا

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٧٤-٧٥، ١٨٩).

(٢) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، (ص ٢٧٠) باختصار وتصرف يسير.

(٣) أ/د أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم، (ص ٥-٦).

(٤) د/ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، (ص ٢٥).

(٥) المعجم الفلسفي (مجمع اللغة)، (ص ١٤٦).

(٦) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامي، (١/٣٥٢-٣٥٩).

(٧) أ/د الفتازاني، مدخل إلى التصوف، (ص ١٤٨).

(٨) أ/د أبو العلا عفيفي، مقدمة الفصوص، (ص ٢٥).

تعدد، والكثرة التي تشهد بها الحواس إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، ولا نزاع أن فكرة وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط الإيمان، لكن إذا سلك بها مسلك عقلي برهاني اصطدمت بعدة صعاب فلسفية ودينية لأنها لا تفسر التغير، ولا تسلم بفكرة الزمان، وتنتهي إلى إنكار الكون، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد، وتكاد تقضى على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية، بالرغم من أنها صورة من صور التأليه الغالية<sup>(١)</sup>.

وإن كان هناك من الباحثين من يرى أن تسمية ((وحدة الوجود)) هي تسمية غير دقيقة<sup>(٢)</sup>، وقدم غيره تحليلاً ممتازاً لمشكلة التوحيد في الفكر الإسلامي وفي ضوء هذا قدم نظرية الوجود عند ابن عربي<sup>(٣)</sup>، ولهذا يعارض آخرون - محققين في ذلك - نسبة ابن عربي إلى القول بوحدة الوجود (بالمعنى الشائع)، ويؤكدون على أنه لا وحدة ولا حلول عنده، وأن الله تعالى عنده هو المفارق الأسمى<sup>(٤)</sup>، ولا يملك الباحث المنصف أمام كثرة نصوص ابن عربي القاطعة بالمفارق بين المخلوق والخالق، والرب والعبد، ونصوصه في مفهوم الوجود عنده إلا أن ينضم إلى هذا الفريق الأخير<sup>(٥)</sup>، ومن عباراته الواضحة في هذا المجال قوله: ((العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه، وإنما هو مجلى له خاصة، ومظهر له))<sup>(٦)</sup>، ومن الملاحظ أن تعبير وحدة الوجود لم يجر على قلم ابن عربي نفسه في الفتوحات<sup>(٧)</sup>، كما أنه قطع بوضوح بتتزيه الله تعالى عن الاتحاد والحلول الحقيقيين الحسيين الجسميين وأن ذلك محال، وحمل على القائلين بهما في مواطن كثيرة وبين إلحادهم وجهلهم<sup>(٨)</sup>، وأن الاتحاد إنما يريد ((شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي هو حينئذ الكل به موجود، وصح الحديث بالاتحاد بكنه سمعه إلى آخره، فيتحد به الكل من حيث كل شيء موجود به، معدوم بنفسه، لا من حيث إن له وجوداً خاصاً اتحد به فهو محال))<sup>(٩)</sup>، كما أنه قدم بنفسه تحليلاً ميتافيزيقياً وكلامياً لمفاهيم الوحدانية والفردانية والأولية مع عقد مقارنة بين الوحدة العددية والوحدة الوجودية، شارحاً لكل ذلك على طريقة الرمز بالحرف (أ)<sup>(١٠)</sup>.

(١) د/ إبراهيم مدكور، وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا (ص ٣٧٠، ٣٨٠).

(٢) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ٢٢٨ - ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٤).

(٣) د/ عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، (ص ٢٢٣ - ٢٣٨).

(٤) أ/د محمد غالب، المعرفة عند محيي الدين ابن عربي (ص ٢٠٢ - ٢٠٦).

(٥) تناول الباحث هذه القضية في موضع آخر من خلال نصوص ابن عربي، راجع: مقدمة تحقيق إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، (ص ٥٠ - ٧٨)، مقارناً ذلك بعقيدة أهل السنة والجماعة، وانتهى في ذلك إلى أن ابن عربي لم يتعد عقيدتهم، وأن من بدهيات العقيدة الإسلامية أن الله تعالى واحد في ألوهيته وربوبيته واحد في أسمائه وصفاته (والتي منها صفة وجوده)، فهو تعالى كما أنه واحد في ألوهيته فهو واحد في وجوده، وكما لا شريك له في الألوهية، لا شريك له في الوجود، وأن ابن عربي - ومن خلال نصوصه - لا يتعدى هذا التصور.

والجددير بالذكر أن أسين بلاتيوس عندما درس مذهب ابن عربي الروحي (القسم الثاني، ص ١٠٣ - ٢٧٧) لم يجعل لوحدة الوجود المكانة المعهودة أو الشائعة، بل لم يذكرها أصلاً ضمن مكونات مذهب ابن عربي الروحي، وهذا أمر يحتاج إلى بحث في سببه، مع ملاحظة أنه استبعد الفتوحات أصلاً من مصادر دراسته، ونص على ذلك معللاً له، فهل عدم ذكر وحدة الوجود كجزء من مذهبه هو نتيجة مباشرة لاستبعاد الفتوحات أثناء تكوين أسين بلاتيوس لذلك المذهب، بما يعني أن هذه الفكرة ليست موجودة في مؤلفات ابن عربي الأخرى التي اختارها بلاتيوس لدراسته.

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية (٢/٢٥٦):، وقد تناول د/ كرم أمين، في حقيقة العبادة عند ابن عربي، (ص ٢٠).

(٧) د/ إبراهيم مدكور، وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا (ص ٣٦٩).

(٨) انظر: الفتوحات المكية (١/٤٥، ٤٠٧، ٨٣/٢، ١٣٨، ٣٣٤، ٦١٤، ٣٧/٣، ٥٢، ١٥٩، ٢٩٨، ٣٧٦، ٥٥٧، ٧١/٤، ٣٧٢، ٣٧٩).

(٩) ابن عربي، الصحف الناموسية، (مخطوط ق ٤٢ ب) نقلاً عن: د/ كرم أمين، حقيقة العبادة عند ابن عربي، (ص ٤٣). وفي الحقيقة فإن د/ كرم أمين (ص ٢٥ - ٥٧) قدم عرضاً متميزاً ودقيقاً وبعيداً عن أي تفسيرات خارجية أو حملاً لنصوصه على غير محاملها في قضايا الحلول والاتحاد ووحدة الوجود عند ابن عربي مع تقديم مدخل تاريخي مقارن لكل قضية منها ليصل منها إلى عرض مذهب ابن عربي من خلال نصوصه.

وهناك العديد من المؤلفات التي اهتم فيها كاتبوها بهذه القضية، وقد سبقت الإشارة إلى كثير من هذه الجهود، على أن هناك من العلماء السابقين أيضاً - فضلاً عن المعاصرين - من اعتنى بهذه القضية وأفردها بالتصنيف، وكالكوراني في كتابه: (مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود)، والوترى في (فوائد جليلية تكشف عن معنى وحدة الوجود)، وقد حققهما أ/ شريف مصطفى حنفي، واعتنى في مقدمته بإثبات قائمة بأهم المصنفات القديمة والمعاصرة في الموضوع فبلغت (٥٦) مصنفاً.

(١٠) ابن عربي، كتاب الألف، أو الأحذية، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (٣). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى،

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفي أن ابن عربي ابتدأ التصنيف بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال: التدبيرات الإلهية، ومواقع النجوم<sup>(١)</sup>.

على أن ابن عربي يعتمد دائما إخفاء حقيقة مذهبه، ونص على ذلك بوضوح في مقدمة الفتوحات<sup>(٢)</sup>. وهذه أول صعوبة يقابلها من يحاول خوض غمار بحار ابن عربي، والذي يتفنن في الغموض باستخدام كل وسيلة ممكنة، من اللغة الرمزية<sup>(٣)</sup>، إلى تبديد آرائه وتفريقها إلى استخدام لغة اصطلاحية خاصة إلى غير ذلك من وسائل<sup>(٤)</sup>.

### ملاحظات حول منهج التصنيف في التصوف عند ابن عربي:

أ- لقد قدم د/ عثمان يحيى في الفصل الرابع من دراسته المهمة لمؤلفات ابن عربي ((تصنيف مؤلفات ابن عربي)) تصنيفين:

أولهما - محاولة التصنيف حسب الترتيب الزمني (ثلاثة فترات: ١- مصنّفات الفترة المغربية، ٥٨٠ هـ - ٥٩٨ هـ. ٢- مصنّفات فترة تنقلاته في بلاد المشرق، ٥٩٨ هـ - ٦٢٠ هـ. ٣- مصنّفات أثناء إقامته بدمشق، ٦٢٠ هـ - ٦٣٨ هـ).

ثانيهما - محاولة التصنيف حسب الموضوع: حيث خرج د/ عثمان يحيى من محاولته لترتيب مصنّفات ابن عربي موضوعيا أن صنف في (١٠) موضوعات: التفسير - الحديث - الإلهيات - التصوف (وهو أكثر الموضوعات تصنيفا) - علم الكلام - الأخلاق - الفقه - التاريخ - الشعر - متفرقات<sup>(٥)</sup>.

وسنحاول هنا أن نقدم محاولة أولية ثالثة لتصنيف بعض مؤلفات ابن عربي بحسب مناهج التصنيف، وبطبيعة الحال فإن تقديم تصنيف شامل لها بحسب مناهج التصنيف يحتاج إلى دراسة مستقلة، لكن النماذج التي استطعنا رصدها لمناهج التصنيف عنده تؤكد على أن ابن عربي أكثر تنوعا في مناهج التصنيف منه في موضوعات العلوم الرئيسية التي تناولتها مصنّقاته، وأنه يمتلك حيوية مدهشة ومحيرة في تنوع منهجه في التصنيف، وإن كان يتحرك في مساحة موضوع علم واحد كالنصوف مثلا. وذلك إذا قارناه بغير من العلماء الذين كتبوا في موضوعات أكثر منه، لكن من خلال منهجين أو ثلاثة في التصنيف على أقصى تقدير (أصل / شرح / مختصر).

من ثم فليس من المبالغة القول بأن بعض جوانب الإبداع عند ابن عربي تبرز من خلال رصد التنوع المدهش في منهجه في التصنيف، حيث أمكننا رصد حوالي (٢٠) منهج تصنيف له، ولا شك أنه يمكن الزيادة عليها مع الاطلاع على مزيد من نصوصه، مع ملاحظة أن بعض مناهج التصنيف هذه تتداخل على ما سيأتي الكلام بالتفصيل.

مؤلفات ابن عربي، (رقم ٨٦).

(١) أ/د أبو العلا عفيفي، مقدمة الفصوص، (ص ٦).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (٣٧/١). وانظر بخصوص هذه القضية: د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ١١٩ - ١٣٠).

(٣) للتوسع بخصوص الرمز عند ابن عربي راجع: - أ/د محمد مصطفى حلمي، (كنوز في رموز)، (ص ٣٧ - ٦٦). - أ/د زكي نجيب محمود، (طريقة

الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، (ص ٦٧ - ١٠٤). بينما يرى أ/د عبد الرحمن بدوي، في بحثه (أبو مدين وابن عربي)، أن عالم

الأولياء هو عالم خاص قائم برأسه عالم رمزي خالص، فالرمزية هنا لا تقف عند حدود اللغة الصوفية فحسب بل تلف التصوف كله، وقد أخذ د/ بدوي

على عاتقه توضيح ذلك خلال بحثه، ويفسر في ضوء ذلك أشد ظواهر التصوف غرابية وهي الكرامات (ص ١١٥ - ١٢٨). - أ/د سعاد الحكيم،

المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة، وهو معجم خاص بلغة ابن عربي الصوفي، حيث تناولت في مقدمته لغة ابن عربي بالتحليل والدرس (ص

١٣-٢٦). وكان للدكتور سعاد الحكيم وقفة خاصة و متميزة مع لغة ابن عربي وذلك في بحثه الممتع (ابن عربي ومولد لغة جديدة).

(٤) يصف أ/د أبو العلا عفيفي، في بحثه ((ابن عربي في دراساتي)) (ص ٣ وما بعدها، الكتاب التذكاري)، المعاناة التي يقابلها دارس ابن عربي، من خلال

عرضه لتجربته مع ابن عربي.

(٥) د/ عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي - تاريخها وتصنيفها، (ص ١٠٧-١٣٢).

ب - وهناك إشارة مهمة عن المحاور الأساسية لمناهج التصنيف عند ابن عربي لا يحسن إغفالها، تلك الإشارة التي ذكرها الدكتور أبو العلا عفيفي: ((... كرس جهده للكتابة في التصوف في شتى نواحيه مبتدئًا بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال التديبيرات الإلهية الذي وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم، وكتاب موقع النجوم الذي وضعه في قواعد أهل الطريق، ورسالة الخلوة التي وضعها في نصح المريد، وما يجب عليه في خلوته، وعناء مغرب الذي وضعه في الولاية، ثم أعقبها بالكتب المطولة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذي ألفه بين سنة ٥٩٨ هـ وسنة ٦٣٥ هـ، وانتهى في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف كتاب فصوص الحكم الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب في صدره نيفا وأربعين عاما وهو لا يجزؤ على الجهر به في جملته ولا يخرج في صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر في هذا الكتاب الذي طلع به على الناس...))<sup>(١)</sup>.

وهذه الإشارة على أهميتها لا تتجاوز أن تكون إشارة عامة عن المحاور الأساسية لمناهج التصنيف عند ابن عربي، فبينما يمثل كل من الفتوحات والفصوص منهجي تصنيف قائمين بذاتهما، فإن الرسائل ذات الموضوعات الخاصة تتنوع في مناهج التصنيف تنوعا كبيرا، وإن كان يجمعها اتجاه واحد وهو أن كل منها في موضوع واحد تقريبا.

ج- ومنهج التصنيف الأول فيها هو منهجه في الفتوحات المكية، والذي يعتبر بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفات ابن عربي فيما يقول بلاثيوس مؤكدا أنه من المستحيل أن نعطي فكرة تركيبية عن مضمون هذا الكتاب؛ لأنه بينما نجد في الكتب المشائية والكلامية في الإسلام خطة منطقية دقيقة، نرى الكتب الصوفية وبخاصة كتب ابن عربي تقترن فيها المسائل المختلفة تحت باب واحد دون تنظيم تقتضيه طبيعة الموضوعات، بل لأسباب خارجة ليس لها أساس فلسفي بل ولا لاهوتي<sup>(٢)</sup>.

ورغم هذه الصورة التي قدمها بلاثيوس للفتوحات، والتي وصلت إلى درجة تعمد إغفال الفتوحات إغفالا يكاد يكون تاما - على حد تعبيره - عند دراسته لمذهب ابن عربي، بسبب أن ما تضمنته الفتوحات من وثائق غزيرة، ولكنها مختلطة غير متماسكة يجعل من العسير الاستفادة منها<sup>(٣)</sup>.

ورغم هذا الذي ذكره بلاثيوس، إلا أن الفتوحات المكية لا تخلو من منهج تصنيف واضح القسما، بغض النظر عن موقفنا منه، أو عدم قدرة البعض على التفاعل معه، وهناك العديد من الأمور التي يمكن ملاحظاتها حول منهج تصنيف ابن عربي في كتابه الفتوحات، منها:

١ - يؤكد ابن عربي في الفتوحات على أن كتابه هذا ((مبناه على المعارف والأسرار))، وليس مقصوده فيه ذكر حكايات القوم، وكراماتهم، وحشد ذلك في صفحات الكتاب، مما يعني أن ما نجده من ذلك في الكتاب إنما المقصود به توضيح السياق مثلا، أو التلليل على الكلام، أو تأييده بما وقع للقوم في موضوع كلامه، يقول ابن عربي: ((والحكايات في كتب القوم في ذلك كثيرة جدًا، ولولا أن كتابنا هذا مبناه على المعارف والأسرار لسقنا من الحكايات ما شاهدناه بنفوسنا، في سياحتنا واجتماعنا بهذه الطائفة وما رأينا فيهم من العجائب))<sup>(٤)</sup>. ويؤكد على هذا المعنى أيضا عند كلامه على السماع

(١) أ/د أبو العلا عفيفي، مقدمة تحقيق فصوص الحكم، (ص ٦-٧).

(٢) أسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، (ص ٨٩-٩٠).

(٣) أسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، (ص ١٠٤).

(٤) ابن عربي، الفتوحات (٢/٢٩٤).

فيقول: ((وحكاياته (يعنى السماع) كثيرة لا يحتاج إلى إيرادها فإن كتابنا هذا مبناه على تحقيق أصول الأمور، لا على الحكايات فإن الكتب بها مشحونة))<sup>(١)</sup>.

٢- وابن عربي يؤلف كتابه أثناء الوقائع الروحية نفسها، وليس في حالة الوعي الإنسانى المعتاد، وهو يشير إلى ذلك في مواضع من كتابه، ومن ذلك قوله: ((ولقد رأيت في حين تقييدى لهذا التوحيد الذى يعطى النفاضل واقعة عجيبة أعطيت رقا منشورا عرضه فيما يعطى البصر ما يزيد على العشرين ذراعا وأما طوله فلا أحققه...)) فذكر واقعة طويلة إلى أن قال: ((فلما رددت إلى حسى وجدنتى أكتب هذا الفصل من فصول التوحيد وإذا به توحيد الاختيار فعلمت أن ذلك عين هذا الفصل))<sup>(٢)</sup>.

٣- على أن ابن عربي لا يدعى أنه متفرد بمنهج التصنيف الإلقائى المبني على الكشف، بل يؤكد على أنه منهج القوم، يقول في أثناء الحديث عن الهيولى: ((... المعقول الهائى لا يعرف إلا بالمثل المضروب وهو كل أمر يقبل بذاته الصور المختلفة التى تليق به وهو فى كل صورة بحقيقته وتسميه الحكماء الهيولى وهى مسألة مختلف فيها عندهم، ولسنا ممن يحكى أقوالهم فى أمر ولا أقوال غيرهم، وإنما نورد فى كتابنا وجميع كتبنا ما يعطيه الكشف ويمليه الحق، هذه طريقة القوم كما سئل الجنيد عن التوحيد فأجاب بكلام لم يفهم عنه فقيل له: أعد الجواب فإننا ما فهمنا. فقال جوابا آخر فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأول، فأمله علينا حتى نظر فيه ونعلمه. فقال: إن كنت أجريه فأنا أمله، أشار إلى أنه لا تعمل له فيه، وإنما هو بحسب ما يلقي إليه مما يقتضيه وقته، ويختلف الإلقاء باختلاف الأوقات، ومن علم الاتساع الإلهى علم أنه لا يتكرر شىء فى الوجود، وإنما وجود الأمثال فى الصور يتخيل أنها أعيان ما مضى وهى أمثالها لا أعيانها ومثل الشىء ما هو عينه))<sup>(٣)</sup>.

٤- ويؤكد ابن عربي فى الفقرة السابقة أيضا على أن من خصائص منهج التصنيف الإلقائى أو الكشفى: عدم العمل - وأنه بحسب الوقت - وأن الإلقاء الإلهى يرجع إلى اتساع العلم الإلهى.

٥- ويقطع ابن عربي بأن العلم الذوقى هو العلم لا غير فيقول: ((... فكل شيخ لا يتكلم فى العلوم عن ذوق ومجلى إلهى لا عن كتب ونقل فليس بعالم ولا أستاذ))<sup>(٤)</sup>.

٦- ابن عربي مع منهج التصنيف الإلقائى أو الوهيبى يؤمن إيمانا مطلقا ببقاء الكتاب ما بقيت الدنيا، وأن الله لا بد أن يقيض له من يقرأه ويستفيد مما فيه، يقول: ((اعلم وفقنا الله وإياك أن الكتب الموضوععة لا تبرح إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وفى كل زمان لا بد من وقوف أهل ذلك الزمان عليها))<sup>(٥)</sup>.

٧- وإذا كانت الكتابة تحتاج إلى علم، فإن الترتيب والتصنيف يحتاج إلى حكمة، وفى ذلك يقول ابن عربي: ((الكتابة للعلم، والترتيب للحكيم))<sup>(٦)</sup>.

٨- إلا أن منهج التصنيف الإلقائى عند الشيخ الأكبر لم يخل من اختيار وصنعة فى بعض عمله فى الكتاب، ومن

(١) ابن عربي، الفتوحات (٢/٣٦٨).

(٢) ابن عربي، الفتوحات (٢/٤١٦-٤١٧).

(٣) ابن عربي، الفتوحات (٢/٤٣٢).

(٤) ابن عربي، الفتوحات (٢/٤٤٤).

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية (٤/١٩٤).

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية (٤/٣٩٣).

ذلك قوله: ((فلنقدم قبل الشروع في الكلام على أبواب هذا الكتاب بابا في فهرست أبوابه ثم أتلوه بمقدمة في تمهيد ما يتضمنه هذا الكتاب من العلوم الإلهية الأسرارية وعلى أثرها يكون الكلام على الأبواب على حسب ترتيبها في باب الفهرست إن شاء الله تعالى))، ثم قال: ((باب في فهرست أبواب الكتاب، وليس معدودا في الأبواب وهو على فصول ستة))<sup>(١)</sup>، ومن الواضح هنا أن الشيخ استعمل اختياره وصنعه في ذلك، وصرح بهذا، مما يعني أنه متى كان تحت حكم الاختيار أظهر هذا، ومتى كان تحت حكم الإلقاء أشار إلى ذلك أيضا.

٩ - ومما يؤكد على هذا الاختيار والفكر والصنعة التي وقعت له في أثناء الكتاب، قوله في صدر مقدمة الكتاب بعد أن فرغ من فهرسته: ((قلنا وربما وقع عندى أن أجعل في هذا الكتاب أولا فصلا في العقائد المؤيدة بالأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة، ثم رأيت أن ذلك تشعب على المتأهب الطالب للمزيد، المتعرض لنفحات الجود، بأسرار الوجود، فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيرا لا شيء له عند باب ربه حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية، والمعارف الربانية))<sup>(٢)</sup>، إذن فقد عانى ابن عربي في تأليفه للكتاب من الفكر فيماذا يقدم وماذا يؤخر، وأى منهج تصنيف يتبع.

١٠ - وبالإضافة لما في منهجه في التصنيف من اختيار، فإنه أيضا مدرك تمام الإدراك لقيمة ما يكتب وواع للمقارنة بينه وبين ما كتبه غيره من مصنفي القوم، وفي ذلك يقول: ((... فقد نبهتكم على علم عظيم تشكرني عليه عند الله فإنني أرجو من الله أن ينفعني بمن علم مني ما ذكرته في كلامي هذا من العلم بالله الذي لا تجده فيما تقدم من كتب المؤلفين في هذا الفن))<sup>(٣)</sup>، بل إنه يؤكد على أن هناك من الحقائق التي يذكرها ما لم يذكره أحد من المتقدمين بل لم يطلعوا ولم يكشفوا بها أصلا، يقول: ((... فابحث عن هذا المعنى حتى تعرفه بالذكر لا بالفكر غير أني أريد أن أوقفك على حقيقة ما ذكرها أحد من المتقدمين، وربما ما أطلع عليها فربما خصصت بها ولا أدري هل تعطى لغيري بعدى أم لا من الحضرة التي أعطيتها، فإن استقرأها أو فهمها من كتابي فأنا المعلم له وأما المتقدمون فلم يجدها))<sup>(٤)</sup>.

١١ - ثم يعود فيؤكد أن اختياره وقع على منهج التصنيف القائم على (الفيض والإلهام)، لا النظر والفكر، وهذا الموضوع يضع أيدينا على إحدى الإشكاليات المهمة في التصوف الإسلامي، مما يمكن أن نعبّر عنهم بأن القوم مختارون للجبر، فهم مجبورون عن اختيار وتسليم، كما يوضح لنا أيضا فلسفة العلم عند ابن عربي، والتي بنى عليها مؤلفاته بصفة عامة، والفتوحات بصفة خاصة، يقول ابن عربي: ((كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة فإنها وراء النظر العقلي؛ إذ كانت العلوم على ثلاث مراتب: علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل، وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد. والعلم الثاني: علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالذوق فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليلا كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويدوقها.... والعلم الثالث: علوم الأسرار، وهو العلم الذي فوق

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (١/١٠، ١١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (١/٣١).

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية (٣/٥٠٠).

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية (١/١٠١).



طور العقل وهو علم نفتح روح القدس في الروح يختص به النبي والولي وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل كالعالم الأول من هذه الأقسام، لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا. والنوع الآخر على ضربين، ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار، وهي التي يدخلها الصدق والكذب إلا أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقول كالأخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن الله كأخبارهم بالجنة وما فيها، فقولته إن ثم جنة من علم الخبر، وقوله في القيامة إن فيها حوضاً أحلى من العسل من علم الأحوال وهو علم الذوق، وقوله كان الله ولا شيء معه ومثله من علوم العقل المدركة بالنظر، فهذا الصنف الثالث الذي هو علم الأسرار العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها وليس صاحب تلك العلوم كذلك فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات، وما بقي إلا أن يكون المخبر به صادقاً عند السامعين له معصوماً هذا شرطه عند العامة، وأما العاقل اللبيب الناصح نفسه فلا يرمى به ولكن يقول هذا جائز عندي أن يكون صادقاً أو كاذباً وكذلك ينبغي لكل عاقل إذا أتاه بهذه العلوم غير المعصوم وإن كان صادقاً في نفس الأمر فيما أخبر به، ولكن كما لا يلزم هذا السامع له صدقه لا يلزمه تكذيبه، ولكن يتوقف وإن صدقه لم يضره لأنه أتى في خبره بما لا تحيله العقول، بل بما تجوزه أو تقف عنده ولا يهد ركناً من أركان الشريعة ولا يبطل أصلاً من أصولها، فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع فلا ينبغي لنا أن نرده أصلاً ونحن مخيرون في قبوله<sup>(١)</sup>. وفي الحقيقة فإن هذه الفلسفة للعلم، وهذا الاتجاه نحو العلم الوهبي دون الكسبي، والرجوع إلى الاختيار الإنساني في أدنى درجاته، يجعل هناك نوعاً من التعالي على الكتب وعلى المعرفة المحصلة منها، يقول ابن عربي شارحاً على قول الجنيد ((علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة))، فيقول ابن عربي: ((يقول رضي الله عنه: وإن كنا أخذنا علمنا عن الله ما أخذناه من الكتب ولا من أفواه الرجال فما علمنا الله تعالى علماً به نخالف ما جاءت به الأنبياء صلوات الله عليهم من عند الله مما ذكرته من الأخبار ولا ما أنزله الله في كتاب بل هو عندنا كما أخبر الله عن عبده خضر أنه أتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً، وهذا هو علم الوهب الإلهي الذي أنتجه التقوى والعمل على الكتاب والسنة، الذي لو عمل أهل الكتاب بما أنزل اليهم وأقاموا التوراة والإنجيل، لأكلوا من فوقهم، إشارة إلى هذا المقام أعنى علم الوهب، ومن تحت أرجلهم، إشارة إلى علم الكسب وهو العلم الذي يناله أهل التقوى من هذه الأمة فإنه علم كسب إذ كان نتيجة عمل، وهو التقوى<sup>(٢)</sup>)).

١٢ - ويمضى ابن عربي في اختياره واضحاً فيقول بعد أن يفرغ من ذكر العقيدة التي ينبغي أن يكون عليها عامة

الأمة: ((فهذه عقيدة العوام من أهل الاسلام أهل التقليد وأهل النظر ملخصة مختصرة، ثم أتلوها إن شاء الله بعقيدة الناشئة الشادية ضمنيتها اختصار الاقتصاد بأوجز عبارة، نبهت فيها على ماخذ الأدلة، لهذه الملة، مسجعة الألفاظ، وسميتها برسالة المعلوم، من عقائد أهل الرسوم، ليسهل على الطالب حفظها، ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله، من أهل طريق الله من المحققين أهل الكشف والوجود، وجردتها أيضاً في جزء آخر سميتها المعرفة، وبه انتهت مقدمة الكتاب، وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها فإنه العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوى فيها البصير والأعمى، تلحق الأبعاد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي، والله الموفق لا رب

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (٣١/١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (٦٣١/١).

غيره))<sup>(١)</sup>، ثم يقول بعد أن يفرغ من بيان عقيدة الخاصة: ((فهذه عقيدة أهل الاختصاص من أهل الله وأما عقيدة خلاصة الخاصة في الله تعالى فأمر فوق هذا جعلناه مبددا في هذا الكتاب لكون أكثر العقول المحجوبة بأفكارها تقصر عن إدراكه لعدم تجريدتها، وقد انتهت مقدمة الكتاب وهي عليه كالعلاوة فمن شاء كتبها فيه ومن شاء تركها))<sup>(٢)</sup>. ويقول أيضا: ((كنا حصرنا في كتاب المعرفة الأول ما للعقل من وجوه المعارف في العالم ولم نبه من أين حصل لنا ذلك الحصر فاعلم...))<sup>(٣)</sup>، ثم أخذ في بيانه. إلى غير ذلك من المواضع التي يظهر فيها اختيار ابن عربي، صنعته في تصنيفه للكتاب، والذي يتجلى في تعمد الغموض وتبديد رأيه في بعض الأمور الشائكة التي لا يرى صواب التصريح بها.

١٣- وربما مضى ابن عربي أحيانا تحت حكم الاختيار، ولم يغرق نفسه تماما في بحر التسليم، فيزم زمام قلمه عن الكتابة، محيلا إلى موضع آخر، فيقول مثلا: ((وقد أشبعنا القول في هذا الفصل في كتابنا المسمى بالتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية فأضربنا عن تميم هذا الفصل هنا مخافة التطويل))<sup>(٤)</sup>، أو يقول: ((فقد بينت لك هذا المعلوم وقد بسطنا القول فيه كثيرا في كتابنا الموسوم بإنشاء الجداول والدوائر))<sup>(٥)</sup>، أو نحو ذلك من عبارات يتجلى فيها اختياره واضحا.

١٤- بل إن خطة الكتاب وغيره من مؤلفاته واضحة في ذهنه تماما، فيقول في ثنايا الباب الثاني محيلا على الباب الستين: ((ولكن سنلقى من ذلك ما يشفى في الباب الستين من أبواب هذا الكتاب إن ألهمنا الحق ذلك عند كلامنا في معرفة العناصر وسلطان العالم العلوي على العالم السفلي))، ثم يقول: ((وانما جعلنا هذه الموجودات الأربعة لهذه الأربع مراتب من الحروف على هذا التقسيم لحقائق عسرة المدرك يحتاج ذكرها وبيانها إلى ديوان بنفسه، ولكن قد ذكرناه حتى نتمه في كتاب المبادئ والغايات فيما تحوى عليه حروف المعجم من العجائب والآيات، وهو بين أيدينا ما كامل ولا قيد منه إلا أوراق متفرقة يسيرة، ولكن سأذكر منه في هذا الباب لمحة بارق))<sup>(٦)</sup>، ثم يقول بعد ذلك: ((ثم أرجع وأقول إن فصول حروف المعجم تزيد على أكثر من خمسمائة فصل، وفي كل فصل مراتب كثيرة فتركنا الكلام عليها حتى نستوفيه في كتاب المبادئ والغايات إن شاء الله، ولنقتصر منها على ما لا بد من ذكره بعدما نسمى من مراتبها ما يليق بكتابنا هذا وربما نتكلم على بعضها))<sup>(٧)</sup>. وهو يكثر من الإحالة على مواضع أخرى من كتابه محددًا لرقم الباب المحال عليه وربما ذكر ترجمته، وهو من أول الكتاب واع بما ينوي أن يخطه فيه<sup>(٨)</sup> مما يعني أنه واع ومدرك لخطة تصنيفه له، ومن البدهي أن الموضوعات الكلية - على أقل تقدير - لمصنّفاته إنما تكون عن اختيار، يقول ابن عربي: ((وإن طال بنا العمر فسأفرد لمعرفة العدد كتابا إن شاء الله))<sup>(٩)</sup>، ثم يترك تفصيل الكلام لما يأتي به الكشف والفيض الإلهي، وإن كان أحيانا يرجع من هذا الاختيار أو يبرئ منه، فيقول مثلا: ((وسأذكر في هذا الكتاب إذا جاءت أسماء هؤلاء ما اختصاصوا به من العلوم ونذكر لكل واحد منهم مسألة إن شاء الله ويجري ذلك على لساني فما أدري ما يفعل الله بي وبكفي هذا القدر من هذا الباب))<sup>(١٠)</sup>.

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (٣٧/١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (٤٧/١).

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية (٤٦/١).

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية (١١٤/١).

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية (١٣٥/١).

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية (٥٣-٥٢/١).

(٧) ابن عربي، الفتوحات المكية (٥٨/١).

(٨) انظر مثلا: الفتوحات (٨٠/١، ٩٠، ١٠١، ١٤١، ١٥٢، ١٦١، ٢٤١). وغير ذلك كثير جدا في ثنايا الكتاب.

(٩) ابن عربي، الفتوحات المكية (٦٠/١).

(١٠) ابن عربي، الفتوحات المكية (١٥٢/١).

١٥- وهذه العلاقة بين الاختيار والوقوع تحت حكم التجليات والإلقاءات التي هي ليست بتعمل ولا اختيار، علاقة محيرة وغامضة، يتردد فيها بحق الفعل الإنساني بين الاختيار والجبر، وهناك أحد المواضيع لابن عربي تظهر فيها هذه العلاقة بما فيها من حيرة بوضوح، يقول رحمه الله: ((فكيف هذا القدر من الكلام على {الم} البقرة في هذا الباب بعد ما رغبتنا في ترك تقييد ما تجلي لنا في الكتاب والكتاب فلقد تجلت لنا فيه أمور جسام مهولة رمينا الكراسة من أيدينا عند تجليها وفررنا إلى العالم حتى خف عنا ذلك وحينئذ رجعنا إلى التقييد في اليوم الثاني من ذلك التجلي وقبلت الرغبة فيه وأمسك علينا))<sup>(١)</sup>. إذن فالشيخ يكتب أحيانا وهو تحت حكم التجلي بالفعل، لكن ربما تأخذه الهيئة الشديدة مما يتجلى عليه من أسرار جسيمة، يشق تحملها على قلبه الإنساني، فيفر من حكم هذا التجلي وهيبته إلى العالم، حتى يخف عنه ما يرد عليه من شدة الواردات الإلهية وعظمتها على القلب، فإذا ذهب ذلك، رجع إلى تقييد ما ورد عليه من ذلك التجلي، بعد أن يذهب أثره وشدته عن القلب والقالب معا، فمع شدة الجمعية على الحق، يختار الفرق والرجوع إلى الخلق، تخفيفا لأثر ذلك على جسمانيته التي تكاد تنمحق تحت أهوال التجليات. وهنا تظهر عظمة هذا الولي العارف، وتمكنه في ولايته ومعرفته، وأيضا تمكنه في أدوات تصنيفه، بحيث يدرك متى يختار، ومتى يستعمل الصنعة، ومتى يستسلم تحت حكم التجليات، ومتى يفر منها.

١٦- واختياره يتجاوز خطة التصنيف ومنهجه، إلى الرغبة في الغموض وعدم الإيضاح لما يشهد به الكشف وفي ذلك يقول عند الكلام على مراتب الحقائق: ((فإن الحقائق على قسمين حقائق توجد مفردات في العقل كالحياة والعلم والنطق والحس، وحقائق توجد بوجود التركيب كالسماء والعالم والإنسان والحجر، فإن قلت فما السبب الذي جمع هذه الأمهات المتنافرة حتى ظهر من امتزاجها ما ظهر فهنا سرّ عجيب ومركب صعب يحرم كشفه لأنه لا يطاق حمله لأن العقل لا يعقله ولكن الكشف يشهده فلنسكت عنه وربما نشير إليه من بعيد في مواضع من كتابي هذا يتفطن إليه الباحث اللبيب))<sup>(٢)</sup>.

١٧- وربما كان غرضه من التبديد ليس إخفاء مذهبه، ولكن منع ذوى الأوهام الضعيفة من الاعتقاد الخاطي في جناب الحق تعالى مما يوقعهم في التشبيه أو اعتقاد ما لا يليق به تعالى، يقول ابن عربي: ((والتركيب في ذات الحق محال فالتشبيه محال والذي يليق بهذا الباب من الكلام يتعذر إيراده مجموعا في باب واحد لما يسبق إلى الأوهام الضعيفة من ذلك لما فيه من الغموض ولكن جعلناه مبدّدا في أبواب هذا الكتاب فاجعل بالك منه في أبواب الكتاب تعثر على مجموع هذا الباب ولا سيما حيثما وقع لك مسألة تجلّ إلهي فهناك قف وانظر تجد ما ذكرته لك مما يليق بهذا الباب))<sup>(٣)</sup>.

١٨- ومع مراتب الحقائق التي ذكرها على هذا النحو الذي سبق، فإن للحقائق درجات أخرى عنده من حيث قابليتها للكشف عنها أو اعتبارها من الأسرار التي لا تذكر في كتاب، يقول: ((وكذلك ترجع حقائق الألف والزاى واللام التي للحق إلى حقائق النون والصاد والضاد التي للبعد، ويرجع الحق يتصف هنا بالأسرار التي منعنا عن كشفها في الكتب، ولكن يظهرها العارف بين أهلها في علمه ومشربه أو مسلم في أكمل درجات التسليم وهي حرام على غير هذين الصنفين))<sup>(٤)</sup>.

١٩- وهو مدرك للغرض من الكتاب، مختار له، فيقول: ((والغرض في هذا الكتاب إظهار لمع ولوائح إشارات من

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (١/٦٥).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (١/٥٥).

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية (١/١٩٥).

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية (١/٥٤).

أسرار الوجود<sup>(١)</sup>، فغرضه من حيث الموضوع هو إظهار تلك الإشارات، ويؤكد على أن هذا الإظهار إنما هو بحسب كشفه هو فحسب، وبحسب ما أطلعه الله على حقائق الأشياء، وليس بحسب حقائق الأشياء في نفسها، ولذلك قال: ((وليس غرضنا في هذا الكتاب ما يعطى الله الحروف من الحقائق إذا تحققت بحقائقها، وإنما غرضنا أن نسوق ما يعطى الله لمنشئها لفظاً أو خطأ إذا تحقق بحقائق هذه الحروف، وكوشف على أسرارها))<sup>(٢)</sup>، أما غرضه من حيث مبنى الكتاب فالاختصار، وفي ذلك يقول: ((فالغرض في هذا الكتاب الإيجاز))، وهو ما يؤكد في مواضع أخرى<sup>(٣)</sup>.

٢٠- وابن عربي حريص على عدم الإكثار من النقل من كتب القوم، وربما أحال عليها لمن يريد الوقوف على كلامهم في الباب، ومن ذلك بخلاف ما تقدم في هذا المعنى قوله: ((ومقالات القوم في التوبة كثيرة مذكورة في كتب المقامات للمندريّ والقشيريّ والمطوعيّ وعمرو بن عثمان المكيّ وغيرهم فليُنظر هنالك))<sup>(٤)</sup>، ويقول في موضع آخر: ((ولو كان هذا الكتاب مبناه على إيراد أخبار وحكايات لذكرنا منها طرفاً وإنما هذا كتاب علم المعاني))<sup>(٥)</sup>.

٢١- وإنما يصنف ابن عربي على الفتوح، ليعرض على قارئه ما يعطيه الكشف والتجلي والإلهام والإلقاء، ويستدل بكلام للشيخ أبي مدين رحمه الله في هذا المضمون، يقول ابن عربي: ((وكان الشيخ أبو مدين رحمه الله إذا قيل له قال فلان عن فلان عن فلان يقول: (ما نريد نأكل قديداً هاتوا اثنتوني بلحم طريّ)، يرفع همم أصحابه هذا قول فلان أي شيء قلت أنت، ما خصك الله به من عطاياه من علمه اللدني، أي: حدّثوا عن ربكم، واتركوا فلانا وفلانا فإن أولئك أكلوه لحماً طرياً، والواهب لم يمت، {وهو أقرب إليكم من جبل الوريد}، والفيض الإلهي والمبشرات ما سُدَّ بابها، وهي من أجزاء النبوة، والطريق واضحة، والباب مفتوح، والعمل مشروع والله يهرول لتلقى من أتى إليه يسعي))<sup>(٦)</sup>. ويقول ابن عربي أيضاً شارحاً للفتوح وأنواعها وذاكراً لكلام أبي مدين مرة أخرى: ((... والجامع لذلك كله أن كل أمر جاءك من غير عمل ولا استشراق ولا طلب فهو فتوح ظاهراً كان أو باطناً، وله علامة في الذائق الفتوح وهي عدم الأخذ من فتوح الغير أو نتائج الفكر، ومن شرط الفتوح أن لا يصحبه فكر، ولا يكون نتيجة فكر، وكان شيخنا أبو مدين يقول في الفتوح: (اطعمونا لحماً طرياً كما قال الله تعالى، لا تطعمونا القديد)، أي: لا تنقلوا إلينا من الفتوح إلا ما يفتح به عليكم في قلوبكم، لا تنقلوا إلينا فتوح غيركم، يرفع بهذا همّة أصحابه لطلب الأخذ من الله تعالى، فاعلموا يا أخواننا أن مقام الفتوح محتاج إلى ميزان حقيقي وهو مقام فيه مكر خفيّ واستدرج، فإن الله قد ذكر الفتح بالبركات من السماء والأرض وذكر الفتح بالعذاب هذا حتى لا يفرح العاقل بالفتح عند فتح الباب حتى يرى ما يفتح له))<sup>(٧)</sup>. ويمكن أن نستخلص من هذا أن منهج التصنيف عند ابن عربي هو التصنيف على الفتوح، المبني على الإلقاء والإلهام.

٢٢- وهذه الفتوح والإلقاءات والإلهامات، لا يسندها ابن عربي مباشرة للحضرة الإلهية، بل يذكر أن ثمة روح هو الذي أفاض عليه بالكتاب ككل، وقد خصص الباب الأول من الفتوحات للتبويه بهذا الروح، وترجم له بقوله ((في معرفة

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (٥٧/١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (٨١/١).

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية (٧٧/١)، وانظر أيضاً: (٨٨/١، ٩٧، ١٤٠).

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية (١٤٣/٢).

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية (١٣٣/١).

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية (٢٨٠/١).

(٧) ابن عربي، الفتوحات المكية (٥٠٥/٢).

الروح الذى أخذت من تفصيل نشأته ما سطرته فى هذا الكتاب، وما كان بينى وبينه من الأسرار))، ويقول فى أوله: ((اعلم أيها الوليِّ الحميم، والصفى الكريم، أنى لما وصلت إلى مكة البركات، ومعدن السكنات الروحانية والحركات، وكان من شأنى فيه ما كان طفت ببيت العتيق فى بعض الأحيان فبيناً أنا أطوف مسبحاً وممجداً ومكبراً ومهللاً، تارة أشم واستلم وتارة للملتمزم التزم، إذ لقيت وأنا عند الحجر الأسود باهت الفتى الفاتى، المتكلم الصامت، الذى ليس بحى ولا مائت، المركب البسيط، المحاط المحيط، فعندما أبصرته يطوف بالبيت، طواف الحى بالميت، عرفت حقيقته ومجازه، وعلمت أن الطواف بالبيت كالصلاة على الجنابة، وأنشدت الفتى المذكور ما تسمعه من الأبيات عندما رأيت الحى طائفاً بالأموات))<sup>(١)</sup>. ويؤكد ابن عربى على ذلك فى موضع آخر فيقول: ((فأخبرنى الروح الذى أخذت منه ما أودعته فى هذا الكتاب أنه جمع أصحابه يوماً فى دسكرة وقام فيهم خطيباً، وكانت عليه مهابة فقال: افهموا عنى ما أرمزه لكم فى مقامى هذا وفكروا فيه واستخرجوا كنزه واتساع زمانه فى أى عالم هو))<sup>(٢)</sup>. فهذا الروح إذن كما هو ظاهر هذا الكلام لأحد الأولياء الأخفاء والذى كان له أثره البالغ فى العروج الروحى لابن عربى وما ترتب على ذلك من تلك الفتوحات، وإن كان ابن عربى يؤكد فى أجوبته عن أسئلة الحكيم الترمذى، ومن ضمنها السؤال (رقم ٢٦) عن الروح أن القوم يطلقون الروح على معان مختلفة، وإن كان الذى مدار الطريق عليه هو الروح الذى يجده أهل الله عند الانقطاع إليه بالهمم والعبادة، وهو نور من حضرة الربوبية لا من غيرها وأصله من الروح الذى هو من أمر ربى أى من الروح الذى لم يوجد عن خلق<sup>(٣)</sup>، إلا أن هذا المعنى الاصطلاحى للروح عند القوم، غير مراد هنا، بل المقصود المعنى الأول الذى صرح به أولاً. إذن فابن عربى يجعل نفسه كالوعاء الذى أفاض عليه ذلك الروح بتلك الفتوحات. وهذا يلقي علينا بإشكال آخر، وهو أن ابن عربى يصرح بوقائعه الروحانية وفتوحاته المباشرة، ولا يذكر واسطة هذا الروح، أو أن هذا الروح هو الذى أملى عليه ما أملى، بل هناك وضوح تام من خلال الكتاب فى أن ابن عربى خاض بنفسه ومباشرة كل تلك الغمار المعرفية والروحية والذوقية، وكتب من خلالها كتابه. إذن فما دور ذلك الروح بالتحديد فى ضوء تعارض مسلك ابن عربى فى الكتاب القاضى بأنه المباشر لتلك الأذواق والإلقاءات، وبين قوله ((الروح الذى أخذت منه ما أودعته فى هذا الكتاب))، الذى يظهر أن ذلك الروح هو الذى كان فطام ابن عربى وفتوحه على يديه، وأنه ربما يكون أول من أخذ بيده إلى تلك البحار والفيوضات، وعلمه كيف يسبح فيها ويخوض غمارها، وأنه ما دخل ذلك إلا به.

٢٣- على أنه مهما كان شأن ابن عربى فى فتوحاته فإنه حريص على مقتضيات العقول وأدلتها، لا يجاهر بمخالفتها، بل ولا بما لا تحتمله عقول المتلقين، فيرفق بهم إذا صعب محل الكلام وغمض، فيشير إشارة ولا يصرح، يقول ابن عربى: ((لا يعرف الله إلا الله، وإنما اختلف أصحابنا فى رؤية الله تعالى، إذا رأيناه فى الدار الآخرة بالأبصار ما الذى نرى، وكلامهم فيه معلوم عند أصحابنا، وقد أوردنا تحقيق ذلك فى هذا الكتاب مفرقاً فى أبواب منازلها وغيرها بطريق الإيماء لا بالتصريح فإنه مجال ضيق تقف العقول فيه لمناقضته أدلتها))<sup>(٤)</sup>.

٢٤- كما أنه يحاول أحياناً توضيح الحكمة من صنيعه فى التصنيف إذا وردت مناسبة تقتضى ذلك، ومن هذا أنه فى الفصل الثانى من الكتاب فى المعاملات، ويذكر باباً فى المعاملة ثم باباً فى تركها، فمثلاً الباب (٧٤) فى التوبة، والباب

(١) ابن عربى، الفتوحات (٤٧/١، ١٥٠).

(٢) ابن عربى، الفتوحات (١٥٣/١).

(٣) ابن عربى، الفتوحات (٥٩/٢).

(٤) ابن عربى، الفتوحات (١٦٠/١).

(٧٥) في ترك التوبة، والباب (٧٦) في المجاهدة، والباب (٧٧) في ترك المجاهدة، وهكذا وقد بين ابن عربي الجانب المنهجي في هذا التقابل بين الباب وتركه حين يقول في ثنايا كلامه عن أسرار الطهارة من الفصل الأول: ((جميع الصفات التي علق الدم بها إنما علق الدم بمصارفها، لا بأعيانها، فعموم طهارة الباطن والظاهر في هذا الاغتسال إنما متعلقه مصارف الصفات ولا يعلم مصارف الصفات إلا من يعلم مكارم الأخلاق فيتطهر بها، ويعلم سفاسف الأخلاق فيتطهر منها، وما خفي منها مما لا يدركه يتلقاه من الشارع وهو كل عمل يرضى الله فيتطهر به من كل عمل لا يرضيه فيتطهر منه قال الله تعالى {ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم}، ولهذا سقنا في هذا الكتاب أبوابا متقابلة كالتوبة وتركها والورع وتركه والزهد وتركه مما سيأتي أبوابه إن شاء الله تعالى وهي كثيرة))<sup>(١)</sup>.

٢٥- ومن خصائص منهج ابن عربي في الكتاب التمييز بين مستويات الخطاب فأسلوبه في الباب الأخير من الكتاب أسهل كثيرا من سائر الكتاب، وذلك نظرا لأنه وجهه لكل من وقف على الكتاب حيث يقول: ((الباب الموفى ستين وخمسمائة في وصية حكيمية ينتفع بها المرید السالك والواصل ومن وقف عليها إن شاء الله تعالى))<sup>(٢)</sup>، وأسلوبه فيه سلسل واضح مباشر، بخلاف الباب قبله (باب ٥٥٩) والذي لخص فيه الكتاب كله، فأتى فيه بكل صعوبات الكتاب ملخصة فزادها بالتلخيص صعوبة على صعوبة.

٢٦- وختاما فمن حيث المجلى الخارجى لمنهج تصنيف الفتوحات المكية، أو ما يعرف بخطة التصنيف فقد قسم ابن عربي كتابه الأشهر إلى ستة فصول بخلاف المقدمة التي ذكر فيها عقيدته، وهذه الفصول الستة هي: ١- المعارف. ٢- المعاملات. ٣- الأحوال. ٤- المنازل. ٥- المنازل. ٦- المقامات. وتتضمن هذه الفصول (٥٦٠) بابا.

ويسبق كلا من هذه الأبواب وبمثابة مقدمة للباب شعرٌ متفاوت المقدار لا يتفق ظاهريا في كثير من الأحيان مع موضوع الباب، يقول ابن عربي: ((اعلم أيدنا الله وإياك أن هذه القصيدة وكل قصيدة في أول كل باب ممن هذا الكتاب، ليس المقصود منها إجمال ما يأتي مفصلا في نثر الباب والكلام عليه، بل الشعر نفسه من جملة شرح ذلك الباب فلا يتكرر في الكلام الذي يأتي بعد الشعر، فلينظر الشعر في شرح الباب، كما ينظر النثر من الكلام عليه، ففي الشعر من مسائل ذلك الباب ما ليس في الكلام عليه بطريق النثر، وهي مسائل مفردات تستقل كل مسألة في الغالب بنفسها، إلا أن يكون بين المسألتين رابط فيطلب بعضها بعضا))<sup>(٣)</sup>، فقد رواج ابن عربي بين النظم والنثر، وهو في ذلك متميز عما اعتاده المصنّفون من إيراد النظم إما استشهدادا، وإما كمتن يتم شرحه نثرا، أما ابن عربي فإنه نبه على أن نثره ليس شرحا لما قدمه بين يدى الباب من النظم، وأن في كل من النظم والنثر ما ليس في الآخر من المسائل.

د- وإذا انتقلنا من الفتوحات المكية الكتاب الأكبر لابن عربي إلى غيره من مصنّفاته ورسائله، فسنعجد تنوعا كبيرا في مناهج التصنيف عنده، نعرض ل نماذج منها فيما يلي:

(١) منهج التصنيف (بحسب الوارد): وقد اتبعه الشيخ ابن عربي في بعض رسائل كرسالة القسّم الإلهي حيث ذكر في مقدمتها أنه يذكر منها في هذه العجالة قدر ما يعطيه وارد الوقت<sup>(٤)</sup>. والتأليف بحسب الذوق أو الكشف أو الشرع

(١) ابن عربي، الفتوحات (٣٥٩/١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، (٤٤٤/٤).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، (٦٦٥/٢).

(٤) ابن عربي، رسالة القسّم الإلهي، (ص ٢).

يرتبط بنظرية المعرفة عند ابن عربي، وقد أشار إلى ذلك عند كلامه على معاني الأسماء الإلهية قال: ((ما حصل عندنا من معاني الأسماء إلا ما دل عليه العقل والشرع والكشف لا غير))<sup>(١)</sup>. ويؤكد على فكرة التأليف بحسب الوارد أو الإلهام في الفتوحات المكية، ومن ذلك قوله: ((شتان بين مؤلف يقول: حدثني فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله، وبين من يقول: حدثني قلبي عن ربي... من كان يأخذ عن الله لا عن نفسه لا ينتهي كلامه... لو كانت هذه العلوم (يعني التي يذكرها في الفتوحات) نتيجة عن فكر ونظر لانهصر الإنسان... من كان هذا مشربه كيف يعرف مذهبه فلا تعرفه حتى تعرف الله وهو لا يعرف تعالى من جميع وجوه المعرفة كذلك هذا لا يعرف...))<sup>(٢)</sup>. فابن عربي هنا يؤكد على فكرة التصنيف على الفتح والإلهام وبحسب الوارد، كما يؤكد أيضا على صعوبة معرفة مذهبه. وهو ما يستحق وقفة أكثر تفصيلا.

٢) منهج التصنيف (بحسب الإلقاء أو الإلهام): ((كان ابن عربي من ذلك الطراز من الكتاب الذين يؤلفون لأنفسهم ويستمتعون بكتاباتهم، وكان في تأليفه يخضع لأحوال روحية فائقة، وربما كان أيضا من النوع الذي تقهره الفكرة، وتشكل ضغطا نفسيا عليه فيضطر إلى الكتابة للتفريغ عن نفسه... هذا المنهج الذي اتبعه ابن عربي يفسر لنا سرعته العجيبة في الكتابة، وخلو مؤلفاته من الترتيب على النسق الموضوعي، وغزارة مادته العلمية))<sup>(٣)</sup>. ولقد تطور منهج التصنيف عند الشيخ الأكبر وأخذ بعدا أكثر روحانية وذلك بعد عام (٥٩٧ هـ)، وبعد الرؤيا التي رأى فيها أنه تزوج من حروف الهجاء، فوالت مؤلفاته حاملة نفسا جديدا من حيث المبنى، وتوالت إشارات في مقدمات كتبه كالفتاحات المكية مثلا الذي بدأ تأليفه في مكة عام (٥٩٨ هـ) إلى نمط جديد من الإلهام وهو الإلهام في بناء الكتاب، وليس فقط في موضوعه<sup>(٤)</sup>. وإن كنا لا نعدم جذورا واضحة لهذا النهج الإلهامي في التصنيف عنده فيما قبل ذلك التاريخ، فمثلا نجد يشير إلى كتابه مواقع النجوم الذي ألفه سنة (٥٩٥ هـ) فيقول: ((وقد بينها (يعني تكاليف الأعضاء) بكمالها وما لها من الأنوار والكرامات والمنازل والأسرار والتجليات في كتابنا المسمى مواقع النجوم ما سبقنا في علمنا في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا وقيدته في أحد عشر يوما في شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة، يعني عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذين فيهم العالي والأعلى وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تعبدنا بها فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه فإنه عظيم المنفعة وما جعلني أن أعرفك بمنزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي انصح عبادي وهذا من أكبر نصيحة نصحتك بها والله الموفق ويده الهداية وليس لنا من الأمر شيء))<sup>(٥)</sup>. وهنا نلاحظ وعى ابن عربي بقيمة مؤلفه من حيث عدم السبق به، ومن حيث منفعة التي تتجاوز المريدين إلى أعلى مستوى من الشيوخ، وإن كان يقر في النهاية بأنه ليس له من الأمر شيء، وأن كل ذلك من الله وحده.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ محيي الدين أيضا في فهرست مؤلفاته حيث يقول: ((وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين، ولا التأليف، وإنما كان يرد عليّ من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني، فكنت أتشاغل عنها بتقبيد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد، ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة))<sup>(٦)</sup>.

(١) ابن عربي، القسم الإلهي، (ص ٣).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، (٥٧/١).

(٣) أ/د محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، (ص ٢٠).

(٤) سعاد الحكيم، مقدمة تحقيق الإسرا إلى المقام الأسراء، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ص ١٨.

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، (٣٣٤/١).

(٦) ابن عربي، فهرست مؤلفاته، (ص ١٩٤)، نقلا عن: د/ كرم أمين، حقيقة العبادة عند ابن عربي، (ص ٢٠).

وقد تحدث ابن عربي بتفصيل على نحو أكثر وضوح في مواقع النجوم إذ يقول: ((لما شاء الله تعالى أن يبرز هذا الكتاب الكريم إلى الوجود بما اختاره لهم من لطائفه وبركاته في خزائن جوده على يدي من يشاء من عبيده حرك خاطري... فيبينما أنا أتبتل... في بيوت أذن الله أن ترفع... إذ أرسل إليّ سبحانه رسول إلهامه مؤيدا، ثم أردفه بما أوحى به للابن البار التقى (يعني بدر الدين الحبشي) في منامه فوافق المنامُ الإلهامَ ونظم عقد الحكم في هذا الكتاب أبدع نظام... فنفت في روعي روحه القدسي، وطلع بأفق سماء همتي بدره البديع، فانبعث الروح العقلية لتصنيفه، وتوفرت دواعيه لتأليفه، ونظر الروح الفكرية في تكييفه الرفيع، وحسن نظمه البديع فرتبه ثلاث مراتب وسلكت فيه أنجح المذاهب))<sup>(١)</sup>.

وهكذا يحكي لنا ابن عربي تجربته في تصنيف هذا الكتاب بالتفصيل، مما يوضح لنا دور الإلهام الإلهي في الانبعاث وتوفير الدواعي وتكليف المعاني في روحه، ودور الإرادة الإنسانية في ترتيب المراتب وسلوك أنجح المذاهب.

والقاعدة الأصيلة في منهج التصنيف عند ابن عربي هو ما يشير إليه الشيخ بقوله في الفتوحات في معرض حديثه عن أسرار أوائل السور: ((١- فلنتكلم على الم بقرة، التي هي أول سورة مبهمة في القرآن كلاما مختصرا من طريق الأسرار، وربما ألحق بذلك الآيات التي تليها، وإن كان ذلك ليس من الباب. ٢- ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته فلا أتكلم إلا على طريق الإذن. ٣- كما أني سأقف عند ما يُحدّ لي. ٤- فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التوليف. ٥- ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين؛ فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبورا في اختياره، أو تحت العلم الذي يشه خاصة فيلقى ما يشاء، ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددتها حتى تبرز حقيقتها. ٦- ونحن في توليفنا لسنا كذلك: أ - إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية. ب - مراقبة لما يفتح له الباب. ج - فقيرة خالية من كل علم. د - لو سئلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدتها إحساسها. هـ - فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتناله، وألفته على حسب ما يحد لها في الأمر. و - فقد يلقي الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكرية وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف. ز - بل ثم ما هو أغرب عندنا أنه يلقي إلى هذا القلب أشياء يؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق. ح - فلهذا لا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقي إليه، ولكنه عندنا قطعا من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتماعا لعرج قام بأرجلهما. ط - وقد أذن لي في تقييد ما ألقيه بعد هذا فلا بد منه))<sup>(٢)</sup>.

فابن عربي في هذا النص يؤكد أولا على أن التصنيف والتأليف في الأصل اختيار محض، وأن كل مؤلف تحت اختياره، ثم ينبه على مفارقتة لهذا الأصل، لأنه لا يتكلم إلا على طريق الإذن الإلهي بالكلام، ثم يضع لنا أسس منهجه: عكوف القلب - مراقبة الفتح - الفقر التام والانتفاء من العلم الكسبي - الغيبة - الامتنال للأمر الإلهي - تقديم المناسبة الخفية على المناسبة الظاهرة - كتابة ما يلهمه مما قد لا يعلم وجهه في الوقت.

وبينما كل مؤلف - كما سبق القول - بناء على منهج الفكر والنظر هو مختار للمنهج إجمالا، ومختار لموضع كل مسألة ما يكتبه فيه، وما يقدمه وما يؤخره تفصيلا، ولهذا فكما يقول ابن عربي ((كل مؤلف إنما هو تحت اختياره)).

فإن ابن عربي استطاع التخلص من الاختيار التفصيلي بعكوف القلب على الحضرة الإلهية، وانتظار ما يمليه الإلهام

(١) ابن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، (ص ٥-٦).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، (١/٥٩).



والإلقاء الإلهي، متقبلاً ومختاراً لكل ما يترتب على ذلك من إشكال أو تناقض ظاهري، فربما يؤدي به الإلقاء إلى ذكر أشياء لا تقبلها العادة أو النظر الفكري، ولا تظهر مناسبتها، بل تكون المناسبة خفية لا يطلع عليها إلا أهل الكشف. بل الأغرب من ذلك أنه ربما يقيد ويصنف ما لا يفقه حقيقته حال التصنيف، ولا يدرك مغزاه في الحال، ثم تتجلى له الحكمة الإلهية منه بعد ذلك. ولهذا يؤكد ابن عربي على أن من يؤلف على منهج تصنيف (الإلقاء) عليه ألا يتقيد بعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه، بل عليه أن يدع اختياره ويتبع ما يلقي إليه.

ومهما كان شأن الإلقاء والتلقى عند الشيخ الأكبر ابن عربي كأساس لمنهجه في التصنيف، فإنه مدرك لإشكالات هذا الأساس، وجدلياته مع نظرية العلم الإسلامية المبنية على الكتاب والسنة (النقل)، ومع نظرية العلم الكسبي المبنى على المقدمات والنتائج (العقل)، ولهذا فهو حريص على تجلية العلاقة الجدلية عنده بين هذه الثلاثة، بما يؤدي في النهاية إلى التوافق وعدم التخالف بينها.

أ- فبخصوص الكتاب والسنة (النقل): فالشيخ ابن عربي يؤكد دائماً على أن العلم الوهبي الذي يسجله في كتبه وتآليفه، لا يمكن أن يخالف شيئاً من الكتاب والسنة أبداً، ومما قاله في هذا المعنى: ((ما خرجنا فيما نذهب إليه من الاعتبار عما أشار إليه صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً لأن سيد هذه الطائفة أبا القاسم الجنيد يقول: (علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة)، يقول رضى الله عنه: وإن كنا أخذنا علمنا عن الله ما أخذناه من الكتب ولا من أفواه الرجال فما علمنا الله تعالى علماً به نخالف ما جاءت به الأنبياء صلوات الله عليهم من عند الله مما ذكرته من الأخبار ولا ما أنزله الله في كتاب، بل هو عندنا كما أخبر الله عن عبده خضر أنه آتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً، وهذا هو علم الوهب الإلهي الذي أنتجه التقوى والعمل على الكتاب والسنة، الذي لو عمل أهل الكتاب بما أنزل اليهم وأقاموا التوراة والإنجيل، لأكلوا من فوقهم، إشارة إلى هذا المقام أعنى علم الوهب، ومن تحت أرجلهم، إشارة إلى علم الكسب وهو العلم الذي يناله أهل التقوى من هذه الأمة فإنه علم كسب إذ كان نتيجة عمل، وهو التقوى))<sup>(١)</sup>.

ب- وبخصوص العلم الكسبي المبنى على (العقل): فإن ابن عربي لا ينتفى منه جملة، ولا يعتمد عليه كلية، يقول: ((... فإن هذا الفنّ (التوابع في العلم الإلهي والتوابع) في مثل طريق أهل الله لا يحتمل أكثر من هذا فإنه ليس من علوم الفكر هذا الكتاب وإنما هو من علوم التلقى والتدلي فلا يحتاج فيه إلى ميزان آخر غير هذا وإن كان له به ارتباط فإنه لا يخلو عنه جملة واحدة ولكن بعد تصحيح المقدمات من العلم بمفرداتها بالحدّ الذي لا يمنع والمقدمات بالبرهان الذي لا يدفع بقول الله في هذا الباب {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} فهذا مما كنا بصددده في هذا الباب وهذه الآية وأمثالها أوجبنا إلى ذكر هذا الفن، ومن باب الكشف لم يشغل أهل الله بهذا الفنّ من العلوم لتضييع الوقت وعمر الإنسان عزيز ينبغي أن لا يقطع الإنسان إلا في مجالسة ربه والحديث معه على ما شرعه له))<sup>(٢)</sup>.

ج- ولهذا يؤكد ابن عربي على أنه لا يلزم السامع له تصديقه كما لا يلزمه تكذيبه، ولكن يتوقف وإن صدقه لم يضره لأنه أتى في خبره بما لا تحيله العقول، بل بما تجوزه أو تقف عنده ولا يهد ركناً من أركان الشريعة ولا يبطل أصلاً من أصولها، فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع فلا ينبغي لنا أن نرده أصلاً ونحن مخيرون في قبوله<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عربي، الفتوحات (٦٣١/١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات (١٧١/١).

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية (٣١/١).

(٣) منهج التصنيف بطريقة (المقابلة): وهذا المنهج اتبعه ابن عربي في أكثر من كتاب، فنجده مثلا في كتابه (التدبيرات الإلهية)، والذي أراد فيه أن يأخذ في مقابلة النسختين العالم الأكبر (الكون) والعالم الأصغر (الإنسان)<sup>(١)</sup>، كما نجده أيضا في كتابه (عقلة المستوفز) والذي يقابل فيه بين العالمين العلوي والسفلي، محاولا أن يعالج من خلال ذلك نظرية الإنسان الكامل<sup>(٢)</sup>، وجرى عليه أيضا في كتابه (إنشاء الدوائر)، والذي عني فيه بمضاهاة الأكون فيما يقابلها من الإنسان، باعتبار الإنسان هو الكون الأصغر<sup>(٣)</sup>، وعنقاء مغرب، حيث أكمل فيه بقية المقابلة التي ابتدأها في التدبيرات الإلهية، فتناول فيه ((أين يكون من هذه النسخة الإنسانية والنشأة الروحانية مقام الإمام المهدي المنسوب إلى بيت بنى بالماء والطين وأين يكون أيضا منها ختم الأولياء وطابع الأصفياء...))، حيث لم يكن تناول هذين المقامين في التدبيرات الإلهية فخص عنقاء مغرب للكلام عليهما<sup>(٤)</sup>، ويعتبر كتاب التدبيرات الإلهية أول ما كتبه ابن عربي<sup>(٥)</sup>، بدعوة من أستاذه عبد الله الموروري، وهو يذكرنا أيضا بالمعارضة في الشعر العربي، حيث يعارض أحد الشعراء قصيدة شاعر آخر، أما هنا فإن ابن عربي يؤلفه معارضا به كتابا آخر، وهو كتاب سر الأسرار لأرسطو، يقول ابن عربي: ((سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح أبا محمد الموروري بمدينة مورور، وجدت عنده كتاب سر الأسرار صنعه الحكيم (يعني أرسطو) لذي القرنين، لما ضعف عن المشي معه، فقال لي أبو محمد: هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنيوية، فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا. فأجبت، وأودع في هذا الكتاب من معاني تدبير الملك الكبير، وعلقته في دون الأربعة الأيام بمدينة مورور، ويكون جرم كتاب الحكيم في الربع أو الثلث من جرم هذا الكتاب، فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته، وصاحب طريق الآخرة في نفسه))<sup>(٦)</sup>. إذن فابن عربي اطلع على شيء من تراث أرسطو إن لم يكن قد اطلع عليه كله أو على أغلبه، وقد تجاوز هذا الاطلاع إلى المعارضة، بحيث يقدم الفكر البديل لفكر أرسطو. ويقوم منهج تصنيف الكتاب كما تقدم على المقابلة بين العالم الأكبر والأصغر، ونجد ابن عربي يشرح منهجه في تصنيف التدبيرات الإلهية في كتاب آخر هو عنقاء مغرب فيقول: ((كنا قد ألفنا كتابا روحانيا، وإنشاء ربانيا سميناه التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تكلمنا فيه على أن الإنسان عالم صغير مسلوخ من العالم الكبير، فكل ما ظهر في الكون الأكبر فهو في هذا العين الأصغر، ولم أتكلم في تلك الأوراق على مضاهاة الإنسان بالعالم على الإطلاق ولكن على ما يقابله من جهة الخلائق والتدبير، وبينت منه ما هو الكاتب والوزير، والقاضي العادل والأمناء...))<sup>(٧)</sup>، ومن هنا أتت أبوابه باعتبار البدن أو النفس مدينة، والغرض وضع سياسة نفسية لحفظها وتحصيل مصالحها تقابل السياسية المدنية في تدبير المدن عند الفلاسفة، ولهذا نجده في البابين الأول والثاني يتكلم عن وجود الخليفة الذي هو ملك البدن (الروح الكلي) وماهيته وحقيقته، وفي الباب الثالث يتكلم عن إقامة مدينة الجسم وتفصيلها من جهة كونها ملكا لهذا الخليفة، والرابع في ذكر السبب الذي لأجله وقع الحرب بين العقل والهوى. وهكذا يمضي في بقية أبواب الكتاب.

- (١) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، (ص ٨٩). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٢٤٣ - ٢٤٦).  
(٢) ابن عربي، عقلة المستوفز، (ص ٣٥). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٤١٦ - ٤١٨).  
(٣) ابن عربي، إنشاء الدوائر، (ص). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٢٠٨ - ٢١٠).  
(٤) ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، (ص ١٢). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٤١٩ - ٤٢٥).  
(٥) أسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، (ص ٣٠).  
(٦) ابن عربي، التدبيرات الإلهية (ص ١٢٠).  
(٧) ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، (ص ١٢).

٤) منهج التصنيف اعتماداً على (الإسراء الروحي): ورغم الإشارات الكثيرة في الفتوحات وغيرها من كتب الشيخ محيي الدين إلى تلك الرحلات الروحية والبرزخية، إلا أنه أفردها بالتأليف أيضاً في رسالته (الإسراء إلى المقام الأسراء)، وقد قدمت محققة الكتاب الدكتورة سعاد الحكيم للكتاب بدراسة قيمة عنه، من الممكن أن يستخلص منها ما يناسب بحثنا، بالإضافة إلى ما يمكن استخلاصه من خلال نصوص الكتاب نفسه:

- ((يتميز هذا الكتاب عن بقية كتب ابن عربي بالأسلوب والبيان، فقد صاغه مسجع الألفاظ أنيق المفردات وتميز أيضاً من حيث المضمون بوحدة الموضوع، وتسلسله؛ إذ قلما نجد ابن عربي يلتزم موضوعاً واحداً دون استطرادات أو شروحات أو مداخلات، وكأنما أراد ابن عربي لهذا الكتاب فعلاً أن يحفظ في الأذهان وبكل دقة شبابه، فوجد له كل مواهبه الأدبية والثقافية والروحية فجاء كاملاً في توحده لغة موضوعاً))<sup>(١)</sup>.

- ((وفي وصية قطب الشريعة للسالك تجمع كل الوصايا التي أبرزتها قصص الأنبياء في حياتهم لذلك نجد هذه الوصايا تتداخل تتعارض تتكامل، جدلية لم يصلها هيكل))<sup>(٢)</sup>.

- ((أورد ابن عربي كتابه الإسراء على صيغة الرواية ولم يقسمه إلى أبواب وفصول أسوة بغيره من الكتب، بل جعله من أوله إلى آخره متواليه من الأبواب))<sup>(٣)</sup>.

- ((تتسارع المعاني في كتاب الإسراء حتى لا تكاد نلحق بها ففي كل حرف ضمن ابن عربي معنى أو إشارة إلى آية فلا مكان للحشو والتطويل والشرح والتفسير في هذا الكتاب لذلك يجده البعض غامضاً))<sup>(٤)</sup>.

- ((نسبة لغة ابن عربي إلى أفكاره هي نسبة الأجساد إلى أرواحها فهو لم يستعز لغة عامة ليعبر بها عن فكره الخاص، بل أنشأ لغته إنشاءً بنفخ روح المعاني فيها فقامت تطل على تعددية المعاني وقابلة للترقي والتصاعد))<sup>(٥)</sup>.

- ((إن قراءة كتبه هي رحلة ممتعة في عالم المعرفة... جمع في نصوصه كل أركان تكوين المفكر الكبير: الأسلوب - العلم - الجدة - الجرأة. واقتحم عوالم أوصدت أبوابها إلى زمنه))<sup>(٦)</sup>.

وبالإضافة إلى ما سبق، ومن خلال الاطلاع على نص ابن عربي نفسه، يمكن أن نضيف بعض الملاحظات التالية:

أ - اهتم ابن عربي في مقدمة الكتاب ببيان المخاطب بالكتاب وغرضه منه حيث يقول: ((أما بعد فياني قصدت معاشر الصوفية أهل المعارج العقلية والمقامات الروحانية والأسرار الإلهية والمراتب العلية القدسية في هذا الكتاب المنمق الأبواب المترجم بكتاب الإسراء إلى المقام الأسراء اختصاراً ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الإلهي<sup>(٧)</sup>. وبينت فيه كيف ينكشف اللباب بتجريد الأنواب لأولى البصائر والألباب، وإظهار الأمر العجيب بالإسراء إلى رفع الحجاب، وأسماء بعض المقامات إلى مقام ما لا يقال، ولا يمكن ظهوره بالعلم ولا بالحال...))<sup>(٨)</sup>.

ب - اهتم برفع ما قد يرد من إشكال على عنوان الكتاب، والنص على الفرق الواضح والمؤكد بين النبي والولي في

(١) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسراء، م س، ص ٣٥.

(٢) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسراء، م س، ص ٣٨.

(٣) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسراء، م س، ص ٤٤.

(٤) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسراء، م س، ص ٤٤.

(٥) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسراء، م س، ص ٤٤-٤٥.

(٦) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسراء، م س، ص ٤٥.

(٧) المراد بالإلهي كما أفادت محققة الكتاب: روحانيات الملائكة ومنه اشتق جبرائيل وميكائيل، في مقابل الإلهي المخصوص بالبشر.

(٨) ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسراء، بتحقيق أ/د سعاد الحكيم، (ص ٥٣).

إسرائهها ومعراجها، فيقول: ((وهذا معراج أرواح الوارثين سنن النبيين والمرسلين، وهو معراج أرواح، لا أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سماوات معنى لا معنى))<sup>(١)</sup>. فهو بهذا النص القاطع والواضح والصريح يقطع الطريق على أى تصور لمقامات الأنبياء، ويمنع أى مطعن يوجه لكلامه.

ج - ثم يوضح ابن عربي الأسلوب الذى ينوى اتباعه فى كتابه فيقول: ((ووصفت الأمر بمنثور ومنظوم، وأودعته مرموز ومفهوم، مسجع الألفاظ، ليسهل على الحفاظ، وبينت الطريق، وأوضحت التحقيق، ولوحت بسر الصديق، ورتبت المناجاة بإحصاء بعض اللغات))<sup>(٢)</sup>.

**٥) منهج التصنيف التمثيلي:** وفيه يجرى ابن عربي على تمثيل موضوع كلامه بمثال معين، ثم يجرى تصنيفه على ضوء هذا المثال، ومن نماذج هذا المنهج عنده رسالة (شجرة الكون)، وقد شرح منهجه التصنيفى فيه بقوله: ((... وبعد فإني نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كله شجرة وأصل نورها من حبة كن، قد لقيت كاف الكونية بلقاح حبة {نحن خلقناكم} فانهقد من ذلك البزر الثمرة {إنا كل شيء خلقناه بقدر} وظهر من هذا غصنان مختلفان أصلهما واحد...))<sup>(٣)</sup>، ثم مضى فى تفريع الكلام هكذا على مثال الشجرة، ليتكلم على الكون وينقل منه إلى فكرة الإنسان الكامل من خلال شجرة الكون هذه. ومن نماذج منهج التصنيف هذا أيضا كتابه: ((مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم))، والذى مثل فيه مراتب الإسلام والإيمان والإحسان بالأفلاك التسعة، فيقول عن منهج تصنيفه: ((... فرتبته ثلاث مراتب، وسلكت فيه أنجح المذاهب، المرتبة الأولى: فى العناية وهى التوفيق، والمرتبة الثانية: فى الهداية وهى علم التحقيق، والمرتبة الثالثة: فى الولاية وهى العمل الموصل إلى مقام الصديق... وجعلت هذه المراتب تجرى على تسعة أفلاك... ثلاثة أفلاك إسلامية... وثلاثة أفلاك إيمانية... وثلاثة أفلاك إحسانية... فالثلاثة الإسلامية مواقع نجوم البدايات، وما بقى فمطالع أهلة النهايات، فالإسلامية جسمانية، والإيمانية نفسانية، والإحسانية روحانية، وجعلت بعد كل فلك إحسانى معقله الذى يتعشقه، ويسكن إليه، وجعلت الهلال الأول فى كل مرتبة هلال محاق، والهلال الثانى هلال ارتقاب فى جميع الآفات...)) إلى آخر نصه<sup>(٤)</sup>، وما ذكرناه يكفى فى توضيح منهج التصنيف الذى جرى على تمثيل السلوك ومراتبه بالأفلاك التسعة وبدورة القمر، وقد استعمل فى تراجم الكتاب مصطلحات فلكية، مثل: المطلع - الهلال - البروج - البرزخ - الموقع. نجد الشيخ محبى الدين ينهج منهج التصنيف ذاته فى رسالته (الإسفار عن نتائج الأسفار)<sup>(٥)</sup>، حيث يشبه السفر الروحى بالسفر الحسى على وجه الأرض، ويقسم السفر الروحى إلى ثلاثة: سفر من عند الله، وسفر إليه، وسفر فيه، ثم يأخذ فى توضيح كيفية السفر وطريقه ومراحله وآفاته.

**٦) منهج التصنيف (العرفانى المخاطبى):** وقد سبق الحديث عنه<sup>(٦)</sup>، والمقصود به المنهج القائم على رصد

المخاطبات الإلهية التى تخاطب بها النفس العارفة، ومما يندرج تحت منهج التصنيف هذا من مصنّفات ابن عربي: كتاب

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرا، بتحقيق أ/د سعاد الحكيم، (ص ٥٣).

(٢) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرا، بتحقيق أ/د سعاد الحكيم، (ص ٥٤).

(٣) ابن عربي، شجرة الكون، (ص ٣). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٣٨٦).

(٤) ابن عربي، مواقع النجوم، (ص ٦). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٥٩٥ - ٥٩٨).

(٥) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (٢٤). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٥٤).

(٦) انظر هنا: (ص ٥٢٣).

(التجليات)، والمعنى الدقيق للتجلى هنا - على ما يذكر عثمان يحيى - هو وعى الشيخ وإدراكه الحاد لما يرد عليه، مستعينا في ذلك بالرموز وبنور الإلهام، وقد اشتمل الكتاب على (١٠٩) تجليا، وينص ابن عربي - في كثير من الأحيان - على أن هذا التجلى أو ذلك تالٍ للتجلى السابق عليه، وفي أحيان أخرى ينتقل من تجلٍ إلى آخر دون أن يوضح العلاقة بينهما، والكتاب من نصوص ابن عربي السلسلة الجميلة بالمقارنة بنصوصه الأخرى، يقول في مقدمته: ((... فلنقل بعد التسمية أن حضرة الألوهية تقتضى التنزيه المطلق تقتضيه ذاتها مما لا يعرفه الكون المبدع المخلوق... فللألوهية في هذه المنازل تجليات كثيرة لو سردناها هنا طال الأمر علينا فلنقتصر منها على ذكر بضع ومائة تجلٍ بطريق الإيماء والإيجاز، لا بطريق التصريح والإسهاب))<sup>(١)</sup>. ويدخل في منهج التصنيف هذا أيضا كتاب (الشاهد والمشاهد)<sup>(٢)</sup>، وهو ((كتاب يتضمن ما يأتي به شواهد الحق في القلب من العلوم الإلهية والوصايا الربانية بلسان الحكمة وفصل الخطاب، وهذه الشواهد هي التي تبقى في قلب العبد بعد الانفصال من مقام المشاهدة وبه تقع اللذة للعارفين فيتردد الخطاب فيهم من وجودهم لوجودهم)).

٧) منهج التصنيف في (أسرار الأسماء الحسنى): ولابن عربي في منهج التصنيف هذا عدة جهود، ككتاب الجلالة، والذي وقفه على ((بعض ما تحوى عليه الجلالة من الأسرار والإشارات، فإن الله للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات فكل اسم فيه يندرج، ومنه يخرج وإليه يعرج، وهو عند المحققين للتعليق لا للتخلق...))<sup>(٣)</sup>، والحقيقة أن فكرة (التعلق / التخلق) أضاف إليها ابن عربي طرفا ثالثا هو (التحقق)، ثم بنى على الثلاثة شرحه لكل أسماء الله تعالى الحسنى ((فالتعلق افتتارك إليها مطلقا من حيث ما هي دالة على الذات، والتحقق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك، والتخلق أن تنسب إليك على ما يليق بك، كما تنسب إليه سبحانه على ما يليق به، فجميع أسماء الله تعالى يمكن تحققها والتخلق بها إلا الاسم الله عند من يجريه مجرى العَلَمِيَّة))<sup>(٤)</sup>، وفي ضوء هذا ذلك قام بشرح أسماء الله تعالى الحسنى، كما قام بصياغة ورده ((الدور الأعلى)) في ضوء ذلك أيضا، بحيث يشغل المرید من خلاله بالأسماء الحسنى<sup>(٥)</sup>.

٨) منهج تصنيف (الرسائل ذات الموضوع الواحد): وقد سار ابن عربي على منهج التصنيف هذا في العديد من رسائله الصغيرة، بحيث يخص الرسالة بموضوع واحد فقط يكون محل تناوله فيها، كما نرى ذلك في كتاب (الفناء في المشاهدة)، وكتاب (الجلال والجمال)، وكتاب (الألف أو الأحدية) والذي يتكلم فيه عن مفهوم الوجدانية والفردانية، وكتاب (مقام القرية) تناول فيه القرب الإلهي والوسائل التي توصل إليه، وكتاب (القسم الإلهي بالاسم الرباني)، خصه للحديث عن القسم في القرآن الكريم باسم (الرب) حيث يقرر أنه مع كثرة أسمائه تعالى العلية فما أقسم منها إلا باسم الرب خاصة، وما أقسم به مطلقا إلا قيده بالإضافة إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والسماء والأرض والمشرق والمغرب، وخص كتاب (الأزل) للحديث عن مفهومه الميتافيزيقي، كما خص رسالة (الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار) للكلام

(١) ابن عربي، التجليات، (ص ٣٦). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٢٣٠-٢٣٣).

(٢) ابن عربي، الشاهد والمشاهد، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (١٧). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٥٣٩).

(٣) ابن عربي، كتاب الجلالة، (ص ٢). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٢٧٣-٢٧٥).

(٤) ابن عربي، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، (ص ٣١-٣٢). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٥٢٨-٥٢٩).

(٥) انظر: ابن عربي، الدور الأعلى أو حزب الوقاية، وقد اهتم الشيخ محمد القاوقجي ببيان كيفية الاشتغال به من خلال فكرة حساب الجمل، وسر كل اسم. ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (ص ٢٨٨-٢٨٩).

عن الخلوة، واختص القطب والإمامين بكتاب<sup>(١)</sup>.

(٩) منهج التصنيف في الحكم: ونعني به (الرسالة ذات الموضوعات المتعددة في صورة فقرات قصيرة مصاغة بطريقة الحكمة)، وهذا الفن من التصنيف برع فيه ابن عربي، وقدم لنا من خلاله العديد من رسائله، ومن ألفت ما أدرجه الشيخ تحت منهج التصنيف هذا رسالة (ما لا يعول عليه)<sup>(٢)</sup>، يتناول فيها ما يقع لأهل الطريق من أحوال غير صحيحة لا ينبغي التعويل عليها ولا الوقوف معها، من خلال مجموعة من الحكم الصوفية (٣٢٠ حكمة تقريبا)، سردها سردا دون ترتيب داخلي معين. لتصبح الوحدة الأساسية للكتاب هي الحكمة، ويصبح توجه اهتمام القارئ منصب كلية على تلك الوحدة دون أن يشغله علاقة بسابق أو لاحق، مما يلقي بعبء كبير على المصنّف ويتحدى قدرته في أن تكون كل حكمة قادرة وحدها على تلقي كل اهتمام القارئ، كما يمتاز منهج التصنيف هذا أيضا بتحقيق المفاجأة والإبهام للقارئ بالانتقال المفاجئ من موضوع إلى آخر دون أي استعداد أو تمليح أو تدريج، ولعل هذا هو سر روعة ذلك النموذج حيث وجدناه عند أبي مدين أو أرسلان الدمشقي أو ابن عربي أو ابن عطاء الله السكندري أو غيرهم. وقد طور ابن عربي من منهج التصنيف هذا إلى حد كبير في رسالة (تاج التراجم، أو التراجم)<sup>(٣)</sup>، والذي جعله للخوض في المنازلات التي بين حقائق الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإنسانية، فلم يسرد الحكم سردا، وإنما جعل لها أبوابا تترجم عن منازلة من المنازلة (... باب ترجمة الفتح - باب ترجمة التعريف - ...) وهكذا يمضي بأبواب الكتاب السبعين يدرج تحت كل باب ما يتعلق به من حكم والتي بلغت حوالي (٣٥٠) حكمة، مستفتحا لكل منها بقوله: (إشارة) أو (لطيفة) أو (جواب).

(١٠) منهج التصنيف في (المسائل): وهو قريب في الشكل من منهج تصنيف (الحكم)، لكن الفرق أن الحكمة غالبا جملة أو عبارة قصيرة ذات صيغة أدبية واضحة، بينما صيغة المسألة تكون أطول، وتفتقد للسمة الأدبية التي تصبغ بها الحكمة، وقد جرى ابن عربي على منهج التصنيف هذا في كتاب المسائل، والذي ذكر فيه (٥٣) مسألة منها ما يزيد على الصفحة، ومنها ما يكون بضعة أسطر، ولا يظهر وجود ترتيب داخلي بين المسائل، وإنما يسردها سردا.

(١١) منهج التصنيف بطريقة (الانتخاب والنصوص المختارة): ومنهج التصنيف هذا ارتسام ابن عربي له نادر للغاية، وإن كانت كتبه عامة يكثر فيها الشواهد من كلام القوم، لكن يندر منه أن يقيم تصنيفه على الانتخاب ويقصر دوره عليه، ومن مؤلفاته في هذا المنهج: ((رسالة الإعلام بإشارات أهل الإلهام))، ويعالج فيها موضوعات: الرؤية - السماع - الكلمة - التوحيد - المعرفة - المحبة - والخاتمة في إشاراتهم في أنواع شتى، مصاغة في مجموعة من الحكم المنقولة على لسان القوم، يبدأها بقوله: ((قال بعضهم...))، ولا يتكلم فيه ابن عربي على الإطلاق<sup>(٤)</sup>.

(١٢) منهج التصنيف في (الشروح الصوفية): وهو منهج تصنيف تقليدي مشهور عند العلماء كافة، وقد أسهم

(١) ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسائل رقم (١، ٢، ٣، ٦، ٩، ١١، ١٢، ١٩) على التوالي. ولمزيد من المعلومات حول هذه الرسائل، انظر على التوالي: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٦٧١، ٢٣٢، ٨٦، ٨٦٠، ٦٩٤، ٣٦، ٣٦٥، ٧٠٥).

(٢) ابن عربي، ما لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (١٦). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٩٤١).

(٣) ابن عربي، التراجم، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (١٨). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ١٣٩).

(٤) ابن عربي، رسالة الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (٧). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٧٣).

ابن عربي فيه بحظ وافر<sup>(١)</sup>، وغنى عن البيان أن الشرح يكون على نص سابق، وهذا النص ربما يكون عند ابن عربي لغيره كما نجده في رسالته (حلية الأبدال)<sup>(٢)</sup>، والذي شرح فيها ما عزاه لأبي طالب المكي من أن أركان الطريق أربعة: الصمت والعزلة والجوع والسهر. وقد يكون النص لابن عربي نفسه كما في ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ومقصوده بالشرح إنكار المنكرين عليه بسبب هذا الديوان، وتوضيح ما فيه من أسرار إلهية وإن جعل العبارة عنها بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات<sup>(٣)</sup>.

**١٣) منهج التصنيف بطريقة (الاختصار):** وهو منهج التصنيف المقابل لمنهج تصنيف الشروح، ويقف النص الأصلي بينهما، وهو منهج تصنيف شائع وتقليدي، أدلى فيه ابن عربي بدلوه، ونجد في قائمة مؤلفاته بعض إسهاماته في منهج التصنيف هذا، فقد اختصر صحيح البخاري ومسلم وسنن الترمذي، واختصر السيرة النبوية، والمحلى في الفقه، كما أنه اختصر بعض أعماله فقدم لنا كتاب مختصر الدرّة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة، ومختصر الفتوحات وذلك في الباب (٥٥٩) من الفتوحات الذي انتخب فيه أسراراً من الكتاب، كما اختصر ابن عربي كتابه الفصوص في رسالة: نقش الفصوص<sup>(٤)</sup>، حيث أبقى على عدد الفصوص (٢٧) كما هو، ولكنه قدم خلاصة كل فص، وبأسلوب يبدو أسهل من أسلوب الأصل الذي يلفه الرمز، وإن كان لم يخل من صعوبة أيضاً، لا يحلها إلا الرجوع للأصل (الفصوص) الذي صار يبدو كالشرح والتفصيل لما أجمله المختصر (نقش الفصوص).

**١٤) منهج التصنيف في (أسرار الحروف):** والحقيقة أن هذا الموضوع قد شغف به ابن عربي تماماً، واعتنى به عناية بالغة في الفتوحات المكية<sup>(٥)</sup>، كما أفرد بعض الرسائل فيه، مثل: ((كتاب الميم والواو والنون))<sup>(٦)</sup>، وقد أشار في مقدمته إلى ما سبق له أن كتبه في أسرار الحروف لأنها سر من أسرار الله تعالى، وأن منها الوسيط كالباب المشار إليه في الفتوحات المكية، ومنها البسيط وهو كتاب المبادئ والغايات بما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، وكالكتاب الذي تكلم فيه على حروف أوائل السور القرآنية، ومنها كتب وجيزة ككتاب الميم والواو والنون، وغيرها، ككتاب الياء أو الهو، ويعرض فيه ابن عربي أسرار الضمائر (أنا - أنتي - لك - هو - ي...)<sup>(٧)</sup>.

**١٥) منهج التصنيف في (الرسائل الأخوانية):** ويتمثل في رسائله إلى بعض أخوانه أو معاصريه من العلماء، وهي تشتمل عادة على نفاثات وفوائد جلييلة في الطريق والتصوف والأخلاق، ويندرج تحته العديد من رسائله كرسالته في سؤال إسماعيل بن سودكين، ورسالته إلى الإمام الرازي، ورسالة الانتصار في الجواب عن سؤال عبد اللطيف البغدادي، بينما

(١) انظر أمثلة لشروح ابن عربي المختلفة: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٨، ٦١، ٦٥، ٨١، ٢٤٤، ٣٣٦، ٥٤٣ - ٥٥٩، ٥٩٧).

(٢) ابن عربي، حلية الأبدال، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (٢٦). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٢٩٠).

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، (ص ٤-٥). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٣٣٦).

(٤) لمزيد من المعلومات حول مختصرات ابن عربي، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ١٩ - ٢٣، ٧٩٧، ٧٩٨، ٩٥٢).

(٥) خص ابن عربي الباب الثاني من الفتوحات ((في معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم وما لها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات ومعرفة العلم والعالم والمعلوم)).

(٦) ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (٨). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٩٢٠).

(٧) ابن عربي، كتاب الهو، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (١٠). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٩٦٢).

نجد في كتاب (الكتب، أو الأنفاس العلوية في المكاتبات) العديد من رسائله الأخوانية<sup>(١)</sup>.

١٦) منهج التصنيف في (الوصايا): ولا بن عربي العديد من الوصايا، لعل أشهرها كتاب الوصايا الذي ضمنه كتابه الفتوحات وجعله الباب الأخير منه، كما أفرد ابن عربي نفسه بالنشر - فيما يبدو - من ثم توجد له في خزانات المخطوطات العديد من النسخ المفردة، بالإضافة إلى رسالتين قصيرتين وصيتين له طبعنا ضمن مجموعة الرسائل، وغير ذلك من الوصايا حيث ذكر عثمان له (٩) مصنّفات تندرج تحت منهج التصنيف هذا<sup>(٢)</sup>.

١٧) منهج التصنيف بطريقة (الرمز / الإفصاح): وابن عربي مولع بالأسلوب الرمزي، ولا يخلو كتاب مما كتبه من ذلك، يرواح بينه وبين الإفصاح، وأحيانا كثيرة يكتب بطريقة الإفصاح المحض كما في بعض رسائل كروح القدس، وحلية الأبدال، والوصايا التي ختم بها الفتوحات، وأفردتها بالنشر، وتارة يكتب بطريق الرمز المحض كما في فصوص الحكم الذي يمكن اعتباره لغزه الأكبر، وديوانه (ترجمان الأشواق) والذي تولى بنفسه بيان ما فيه من رمز في شرحه ذخائر الأعلام، والإسرا إلى المقام الأسرى، ويلاحظ اتصاف مجموعة من رسائله المتأخرة (المصنّفة سنة ٦٣٥، ٦٣٦ هـ) بالميل الشديد إلى الرمز<sup>(٣)</sup>.

وقد تكلم ابن عربي عن أسرار الحروف وأسباب الكلام عليها بالرمز لأن الكلام على خواص الأشياء يؤدي إلى تهمة صاحبه في دينه وتكذيبه، ولهذا يقول: ((وضعنا نحن منها في كتبنا إيماء لأصحابنا أنه لا يعرف ما أشرنا إليه سواهم...))<sup>(٤)</sup>. والرمز عند الصوفية في بعض أبعاده هو على الحقيقة فتح غير متكلف وكلام بلسان الأحوال<sup>(٥)</sup>، لكنه أحيانا يكون منهجا متعمدا لإخفاء الحقائق الإلهية عن غير أهل لها، وقد قدم ابن عربي الإطار النظري لمنهج التصنيف هذا، ومبرراته في باب مستقل من أبواب الفتوحات، وهو الباب الرابع والخمسون في معرفة الإشارات.

ويقرر ابتداء أن الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور الغير، وهذا الغير الذي يشير إليه ابن عربي هو علماء الرسوم الذين لا أشد على أهل الله منهم، بل هم - على حد تعبير ابن عربي - لهذه الطائفة مثل الفراغنة للرسول عليهم السلام، يقول ابن عربي: ((ولما كان الأمر في الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرناه عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة، فكلامهم رضى الله عنهم في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة...))<sup>(٦)</sup>.

ثم يوضح ابن عربي كيف يستقى القوم إشاراتهم فيقول: ((ثم لتعلم أن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاءوا به في شرح كتاب الله بالإشارة دون غيرها من الألفاظ إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم، وذلك أن الإشارة لا تكون إلا بقصد المشير بذلك أنه يشير لا من جهة المشار إليه، وإذا سألتهم عن شرح مرادهم بالإشارة أجروها عند السائل من علماء

(١) ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (١٤، ١٥، ٢٠، ٢١). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٢٤٠، ٣٨٣، ٣٦٤).

(٢) ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي (ط الهند)، الرسالة رقم (٢٥، ٢٨). ولمزيد من المعلومات حول كتب وصايا ابن عربي، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، (رقم ٩٨٠ - ٩٨٨، وانظر أيضا: ٤٥٢، ١٧٠).

(٣) ابن عربي، رسائل ابن عربي (ط المجمع الثقافي بأبي ظبي) بتحقيق الأستاذين قاسم محمد عباس، وحسين محمد عجيل، وتشمل (١٢) رسالة، ذكرناها على التفصيل في قائمة المراجع، مع ذكر مواضعها في قائمة (مؤلفات ابن عربي) للدكتور عثمان يحيى.

(٤) ابن عربي، رسالة الميم والواو والنون (ص ٧-٨).

(٥) د/ زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، (ص ٦٧).

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية (٢٧٩/١).



الرسوم مجرى الغالب، مثال ذلك الإنسان يكون في أمر ضاق به صدره وهو مفكر فيه فينادى رجل رجلا آخر اسمه فرج فيقول يا فرج فيسمعه هذا الشخص الذى ضاق صدره فيستبشر ويقول: جاء فرج الله إن شاء الله، يعنى من هذا الضيق الذى هو فيه وينشرح صدره، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مصالحة المشركين لما صدّوه عن البيت فجاء رجل من المشركين اسمه سهيل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سهل الأمر، أخذه فألا، فكان كما تفاعل به رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(١)</sup>.

ويؤكد ابن عربى على أن القوم متأسون فى ذلك به صلى الله عليه وسلم، كما يؤكد على سبب الحاجة إلى الرمز فيقول: ((ولما رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة استعمالوها فيما بينهم، ولكنهم بينوا معناها ومحلها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا فى أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم فى نفوسهم، واصطاح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلخوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم كما سلكت العرب فى كلامها من التشبيهات والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التى اصطاحوا عليها فلا يعرف المجلس الأجنبى ما هم فيه ولا ما يقولون))<sup>(٢)</sup>.

ثم يوضح ابن عربى خصوصية الاصطلاح الصوفى، والفرق بينه وبين اصطلاح غيره من العلوم فيقول: ((ومن أعجب الأشياء فى هذه الطريقة ولا يوجد إلا فيها أنه ما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب والتعاليم والمتكلمين والفلاسفة إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيف من الشيخ أو من أهله لا بد من ذلك، إلا أهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المرید الصادق وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خير بما اصطاحوا عليه فإذا فتح الله له عين فهمه وأخذ عن ربه فى أول ذوقه وما يكون عنده خير بما اصطاحوا عليه ولم يعلم أن قوما من أهل الله اصطاحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التى لا يعرفها سواهم أو من أخذها عنهم، فهم هذا المرید الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح، ويشاركهم فى الكلام بها معهم، ولا يستغرب ذلك من نفسه، بل يجد علم ذلك ضروريا لا يقدر على دفعه، وكأنه ما زال يعلمه ولا يدري كيف حصل له، والدخيل من غير هذه الطائفة لا يجد ذلك إلا بموقّف، فهذا معنى الإشارة عند القوم، ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير، أو فى تأليفهم ومصنّفاتهم لا غير))<sup>(٣)</sup>.

**١٨) منهج التصنيف فى (الفصوص):** يُعتبر كتاب الفصوص من أهم مؤلفات ابن عربى، والتى ذكر فيه خلاصة مذهبه ونظرياته، كما اعتمد فيه على لغة اصطلاحية خاصة، وسلك فيه مسلكا كلاميا خاصا، على أنه قد أهمل فيه جانب التحليل والتركيب، وأخذ بمنهج التصوير العاطفى والرمزية، وقد جمع فى كتابه بين الفلسفة والتصوف، وبين وحدة التفكير وقوة الوجدان، وإن جاء فى أسلوب معقد للغاية<sup>(٤)</sup>. ويرى الدكتور أبو العلا أنه يمثل الذروة التى وصل إليها فى نضجه التأليفى، وأنه دون غيره الكتاب الذى يحتوى صورة كاملة لمذهب المؤلف، بعد أن عالج بعض نواحي المذهب فى كتبه الأخرى، وأنه أصرح مؤلفاته جميعها وأوضحها فى التعبير عن مذهبه فى وحدة الوجود<sup>(٥)</sup>، ويستند كل فص من الفصوص

(١) ابن عربى، الفتوحات، (١/٢٨١).

(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية (١/٢٨٠ - ٢٨١).

(٣) ابن عربى، الفتوحات، (١/٢٨١).

(٤) مستخلصا من: أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة تحقيق الفصوص، خاصة الصفحات (٧ - ١١، ١٧ - ٢٠، ٢٣).

(٥) أ/د أبو العلا عفيفى، ابن عربى فى دراساته، (ص ٢١ - ٢٢).

السبعة والعشرين التي يتكون منها الكتاب إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص إليه، ويسرد ابن عربي قصة كل نبي كما وردت في القرآن الكريم باعتبارهم نماذج للإنسان الكامل الذي يعرف الله تعالى حق معرفته، فأدم عليه السلام مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم، وأيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتلاه الله بعذاب الحجاب - لا عذاب البدن - فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب... وهكذا<sup>(٢)</sup>.

#### ١٩) منهج التصنيف دون اتباع منهج محدد (لا منهج): هذا إن صح التعبير، فقد تنوعت مصنفات ابن

عربي تنوعاً كبيراً، وهناك بعض الرسائل التي امتازت بمنهج خاص بها وقد تقدم نماذج لها فيما سبق. لكن أيضاً له رسائل أخرى لا تمتاز بمنهج خاص، وهو ما سوف نتكلم عنه فيما يلي:

- فمن ذلك رسالته ((الدرة البيضاء)): وهي من رسائله الكلامية المهمة، ويربط فيها بين الاعتقاد والتصوف والسلوك بسلاسة واقتدار، وقد تحدث فيها عن مشكلة الوجود، ونظرية الفيض والعقل الأول وعارض بها نظرية الفارابي، وبين فيها أن الله تعالى هو الوجود المطلق لا عن عدم، وأن كل ما سواه فهو موجود به، وتكلم فيها عن علاقة الصفات الإلهية العلية بالذات الإلهية، ثم تكلم عن حدوث العالم ووجوده من عدم، ثم تكلم عن نظريته في العقل الأول، وأنه جوهر فرد قائم بنفسه غير متحيز في المذهب الأصح، تجلى له بذاته فأفاض عليه المعلومات كلها، ثم أخذ يلتمس لهذه النظرية أصولاً إسلامية من روايات الحديث الشريف الواردة في فضل العقل<sup>(٣)</sup>. ثم أخذ في الكلام على القلم أو الروح الكلي كما سماه بعضهم أو الحق المخلوق به أو العدل، أو اللوح عند بعضهم....

وينبه ابن عربي على الفرق بين نظريته في العقل الأول وبين نظرية الفارابي فيقول: ((واعلم أن هذا العقل الأول الصادر من الله تعالى وحده وصدور الأشياء على التوالي ما ذلك لما يقتضيه وجود الحق، وأنه مثلاً لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا محال، ولكن أراد ذلك وشاء، ولو شاء الله أن يخلقهم في الآخرة دون الدنيا، وينزل كل منزل منزله ومسكنه من غير تكليف سابق لم يكن ذلك عليه بعزيم...))<sup>(٤)</sup> ثم أفاض في بيان ذلك، إلى أن قال: ((ثم اعلم أن معنى قول من قال إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد فليس كما تخيله مخالفاً أهل الحق المطموسة بصائرهم عن الاستبصار بنور الشرع والعقل السليم، حيث تحكّموا في معرفة موجودات لا يصح إدراكها إلا بطريق الكشف وأخبار الصادق عن الله لا غير، لا بالفكر... وهذا هذيان طويل لا تحصيل له))<sup>(٥)</sup>، ثم أخذ في بيان وجه ذلك.

ويؤكد في سبيل ذلك على أن كلامنا على ترتيب نضد العالم وتوقف بعضه على بعض فإنما هو على حسب ما رتبته الله للعالم، لا على أن ذلك يقتضيه حقيقته، وأنه لا يجوز إلا ذلك، بل يمكن هذا الترتيب، ويمكن خلافه، ويمكن أن يوجد الله عالم الأجسام قبل عالم الأرواح، ويقرر قاعدة مهمة توضح وجهة نظره في معنى الوجود والإمكان، والفرق بين الوجود الذاتي والوجود الشرعي فيقول: ((والممكن لا يصير واجبا أبداً لذاته، ولا يعقل وجوب شيء إلا لذاته، والوجود

(١) جرى ابن عربي في تراجم الفصوص على الطريقة التالية: فص حكمة إلهية في كلمة آدمية - فص حكمة نفسية في كلمة شيشية - فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية - فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية... وهكذا إلى أن يختم بسيدنا محمد فيقول: فص حكمة فردية في كلمة محمدية.

(٢) راجع: أ/د أبو العلا عفيفي، مقدمة تحقيق الفصوص، (ص ١٢ - ١٣) باختصار وتصرف.

(٣) ابن عربي، الدرّة البيضاء، (ص ١٣ - ١٥).

(٤) ابن عربي، الدرّة البيضاء، (ص ٢١).

(٥) ابن عربي، الدرّة البيضاء، (ص ٢٢).

الشرعى لا يزيل الممكن عن حقيقة إمكانه، ولو صح أن يصير الممكن واجبا يقتضيه العقل لاقتضى أيضا أن يصير الواجب ممكنا وأدى ذلك إلى بطلان الحقائق، ولم يبق بأيدينا علم أصلا<sup>(١)</sup>.

وهو فى هذه الرسالة يصب الكلام صبا، وينتقل من كلام إلى آخر دون أن يجعل أبوابا أو فصولا أو تراجم من أى نوع، بل الرسالة من أولها إلى آخرها كالفقرة الواحدة لأنها تتكلم عن مسألة واحدة، من ثم يقول فى خاتمتها: ((ويستطنا القول فيها وكرنا من أجل فهم الناظر فيها فإنه ليس كل فهم يكون له سرعة النفوذ وفهم الكلام الموجز))، وهذه هى الإشارة الوحيدة فى الرسالة عن منهج تصنيفه فيها: بسط القول - التكرار - مراعاة فهم الناظر فى الرسالة - الكلام الموجز يحتاج إلى سرعة نفوذ الفهم.

- ومن رسائله أيضا من هذا النوع رسالة ((العجالة)): التى خصصها للكلام عن القلب الإنسانى الذى هو عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشئون الربانية، وبين الخصائص والأحوال الروحانية والطبيعية، وبها أعنى حقيقة القلب تنشأ عرصتها وتنسب أحكام شأنها، وتظهر من بين الهيئة الاجتماعية الواقعة بين الصفات والحقائق الإلهية والكونية، وما يشتمل عليه هذان الأصلان من الأخلاق والصفات اللازمة، وما يتولد من بينها بعد الارتياض والتحنك والتزكية وزوال الأحكام الانحرافية وغلبة الاعتدال... فالسير والسلوك والرياضة وكل ما هنالك فهو لتحصيل الرتبة الاعتدالية الواقعة بين أحكام العلم والاعتقاد الصحيح، وبين الأعمال والأخلاق والصفات على مقتضى الموازين العقلية والشرعية<sup>(٢)</sup>، ثم تطرق بعد ذلك إلى الكلام عن التوجهات القلبية، وكيفية الحضور القلبي فى الذكر ودفع الخواطر، والتوجه القلبي والتدرج فى الذكر والترقى، بقطع التعلقات الظاهرة والباطنة وتفرغ القلب من جملة الارتباطات الحاصلة بعد الإيجاد بين الإنسان وبين الأشياء كلها<sup>(٣)</sup>. وكيف ينتقل من النفخة الأولى إلى النفخة الإلهية الثانية التى يعبر عنها القوم بالتأييد القدسى، أو بالتنزلات الملكية، أو بالمنازلات، أو تجليات الأسماء والصفات، ثم بعد ذلك يكون التجلى الذاتى المستلزم بما لا ينال وما لا يعرف سره فى غير الكُمَّل<sup>(٤)</sup>.

والرسالة على أهميتها للسالك أرسلها مؤلفها إرسالاً بصفة عامة، وإن كان فصل فى بعض الأحيان بين موضوعاتها بفصول قليلة، ينتقل بها من موضوع إلى آخر، فى سلاسة ويسر، ويقول فى خاتمتها: ((وما ذكرنا فى هذه العجالة وإن كان أصلا جامعا وإنما يأخذ كل أحد منه ما يستعد له، وما يساعد عليه وقته وحاله، و﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم﴾...))<sup>(٥)</sup>.

ومن رسائله القيمة أيضا رسالة ((عقيدة أهل الإسلام)): الذى يذكر فيها عقيدته، ومن هنا تكتسب أهميتها فى بيان ما هو عليه من اعتقاد، فمن ذلك قوله: ((تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها، أو يكون بعدها أو يكون قبلها))<sup>(٦)</sup>، وقوله ((علم الكليات على الإطلاق، كما علم الجزئيات بإجماع أهل النظر الصحيح واتفاق))<sup>(٧)</sup>، ومما قاله بخصوص السمعيات: ((وإنى مؤمن بكل ما جاء به صلى الله عليه وسلم ما علمت به وما لم أعلم، مما جاء به وقرر...)).

وقد صدر رسالته بقوله: ((أشهدكم بعد أن أشهد الله تعالى وما لا تكتنه ومن حضر من الروحانيين أنى أشهد قولاً وعقداً

(١) ابن عربى، الدرّة البيضاء، (ص ٢٣).

(٢) ابن عربى، العجالة، (ص ٢٨ - ٢٩).

(٣) ابن عربى، العجالة، (ص ٣٥).

(٤) ابن عربى، العجالة، (ص ٣٦).

(٥) ابن عربى، العجالة، (ص ٤٢ - ٤٣).

(٦) ابن عربى، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٤٦).

(٧) ابن عربى، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٤٩).

أن الله إله واحد...))<sup>(١)</sup>، وختمها بقوله: ((فهذه شهادتي على نفسي، أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها...))<sup>(٢)</sup>. وهي من رسائله السلسلة السهلة الأسلوب، وقد صار فيها على طريقة عامة العقائد المختصرة من سرد الكلام سرداً، وإن كان يمتاز كلامه عليها بالنفس الصوفى الظاهر على هذه الرسالة.

ومن رسائل ابن عربي التي لها روحها الخاصة بها: ((روح القدس في محاسبة النفس)): وهي من أبرز رسائل ابن عربي التي تعبر عن معراج الصوفى، وقد ألفه الشيخ في مرحلة متوسطة من عمره، حيث فرغ منه سنة (٦٠٠ هـ)<sup>(٣)</sup>، وغرضه منها نصح نفسه، ونصح صاحبه أبا محمد عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدي، وقد مهد ابن عربي لنصيحته ببيان أنه مشدد عليه في النصيحة للأخوان، ويصرح في أواخر رسالته بأن مقصوده - على ما يقول مخاطباً صديقه المهدي -: ((بهذه الرسالة إبراز معرفة نفسانية وروائية تحرض على الكلم الطيب والعمل - والله - نفسي، وأنبهك وأريد أبناء جنسي، وعنى أكنى، فلا تغتر النفس عن الذكرى فإنها الدليلة، ولا تعمى عن حظها الإلهي بتصاممها عن هذه الفضيلة))<sup>(٤)</sup>.

ويقرر ابن عربي في ثنايا رسالته عدة قواعد مهمة تبنى عليها النصيحة، منها: أن النصح أولى ما تعامل به رفيقان - وأن الصحبة لا تدوم اليوم إلا على مداينة - وأن النفس عمياء عن عيوبها بصيرة بعيوب غيرها<sup>(٥)</sup> - وأنه لا يصح عنده أبدا موتها عن صفاتها لمعرفته بحقائقها ومكانها<sup>(٦)</sup> - وأن أساس النصيحة هو: عرض أحوال النفس كلها على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم<sup>(٧)</sup> - فلك النبوة ليس لنا فيه قدم<sup>(٨)</sup> - أكثر الناس خافوا الله على سيئات الناس وذنوبهم وأوزارهم وأمنوا على ذنوبهم<sup>(٩)</sup>.

ويناقش ابن عربي قضيتين مهمتين في تمهيدته، وهما: ثقل النصيحة والانتقاد على النفوس<sup>(١٠)</sup>، وكثرة الدعاوى في الطريق حيث يصف أهل زمانه بقوله الحكيم الترمذي من قبل (ضعف ظاهر ودعوى عريضة)، ثم يذكر العديد من المظاهر السلبية المنتقدة على المنتسبين إلى التصوف في زمانه، وقد نعى على نفسه قبل أن ينعى على غيره، وفي أسلوب صادق وعميق ومن ضمن ما قاله: ((تعال نغم مأتما ومناحة على التقصير في العمر اليسير، وعلى الاشتغال بالترهات والفرح بالخزعبلات بل أضل الأباطيل))<sup>(١١)</sup>.

ويعطينا ابن عربي بعض العلامات التي نعرف بها متى نكون صادقين أو غير ذلك فيقول بعد أن يذكر بعض صفات المدعين للتصوف: ((كل من ثقل عليه هذا الكلام فهو بتلك الصفة التي وصفنا، ولهذا قلق، ولو كان بريئاً منها لسكن كما يسكن عند ذكرنا ذم السراق والقطاع وأشباههم، ولما كان له في هؤلاء مدخل فر إلى الاعتراض، ليزداد من الله بعداً في رده

(١) ابن عربي، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٤٥).

(٢) ابن عربي، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٥٣).

(٣) حيث قال في ختامها: ((وكتب إليكم وليكم بهذه الرسالة من مكة حرسها الله وشرفها في شهر ربيع الأول سنة ستمائة)). وانظر: الأستاذ محمود غراب، مقدمة شرحه لروح القدس، (ص ٧).

(٤) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣٤).

(٥) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٠ - ١١).

(٦) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٣).

(٧) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٦).

(٨) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٧).

(٩) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٦٥).

(١٠) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١١-١٢).

(١١) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣ - ٢٦)، والنص المذكور (ص ٢٣).

الحق))، ثم يؤكد ابن عربي بعد أن يعطينا هذه العلامة القوية أنه ((لم يزل أبدا كل من تكلم في معائب النفس وأحوالها، ويبدى نقائصها، ويذم شأنها على التعيين وعلى غير التعيين في كل زمان: مذموما في زمانه لعدم موافقة أغراض النفوس، فإذا انقضى زمانه ومات، ونشأت طائفة أخرى بعده، عند ذلك يعرف قدر ما جاء به، ويقال: قال فلان رضى الله عنه هكذا كان الناس))<sup>(١)</sup>.

أما طريقته التي انتهجها بعد ذلك في مناصحة النفس ومحاسبتها فهو عرض أحوالها على أحوال أهل الصفة الذين تنتسب إليهم الصوفية، وعلى أحوال الصفوة من الصحابة الأعلام والتابعين<sup>(٢)</sup>، ثم يصف حال بعض شيوخه الذين أدركهم واستفاد منهم<sup>(٣)</sup>، على أن ابن عربي يستفيد في سفره إلى الله من كل ما يقابله من صامت وناطق، ويوقن أن الله تعبد الخلق كلهم جميعا، فهو يحاول أن يفقه عبادة كل أمة وعالم من العوالم السفلية والعلوية ويضرب معها بنصيب من عبادتها، ولهذا نجده يذكر في شيوخه ميزاب، وظله الشخصي، وبعض الحيوانات كالفرس والبازي والهرة...<sup>(٤)</sup>، كل ذلك وهو يرى نفسه بعيدة عن أحوال الصالحين والعارفين فضلا عن الأنبياء والمرسلين، بل حتى شيوخه الذين ذكروهم من غير الإنس، يرى نفسه دونهم فيقول عن شيوخه من الحيوانات: ((فما قدرت قط أن أتصف بعبادتهم على حد ما هم عليها، وغايتي أن أقدر على ذلك في وقت دون وقت، وهم في كل لحظة، مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوبخوني ويعاتبوني، ولقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حالي في عبادتهم...))<sup>(٥)</sup>.

وهو في ثنايا ذلك يشرح كثيرا من أحوال الأكابر الروحية ومقاماتهم، ويناقشها ليفضح أى مدع للتصوف، ويذكر العديد من قضايا التصوف المهمة ومن خلال خبرته العميقة بالنفس البشرية. ومن أمثلة ذلك ما ذكره عن جماع أحوال الإنسان وأن يجمعها ما يسميه الصوفية بالقبض والبسط، وأنه لا بد لهما من باعث يبعثهما، وأن على الإنسان أن يفتش على باعث الحال، ومتى فقدته فليخف من مكر الله به، ويؤكد على أنه متى كان داعي الحال آية من كتاب الله فإن حال الإنسان يكون قد انبنى على أصل صحيح، لأن القرآن الكريم يعم الحقائق كلها وأنه من المحال أن ينبعث عن القرآن حال من الأحوال من الشيطان أو النفس البتة، كما أنه إذا انبنى الحال من الشعر والسمع والصفق والألحان فإنما يتلقاه من الهوى، والهوى من النفس، والنفس صاحبة الشيطان الذى الشعر نفته، إلا ما تعلق منه بتوحيد الله عز وجل فهو محمود من محامد النفس خاصة ما زال انبعائه من أصله، وينقل مقولة الجنيد المشهورة: ((علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة))<sup>(٦)</sup>.

ويقول فى ختام من ذكرهم من الصحابة رضى الله عنهم مخاطبا نفسه: ((هل قنعت يا نفس؟ قالت: نعم. قلت: هذه عشرة شهود كما شرطت لك قد وفيت بذكرهم من خير القرون من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم أجد لك قدما مع أحدهم فلمن اتبعت أو بمن تأسيت؟ فقالت: اتبعت هواى فتأسيت بشيطان مدع فى المعرفة مكب على الدنيا مثلى، فأتمر لى الدعوى، وعرانى من ملابس التقوى...))<sup>(٧)</sup>، كما يختم كلامه على شيوخه بقوله: ((فهذا يا نفس قد قصصت

(١) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٣).

(٢) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٦ - ٦٦).

(٣) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٦٦ - ١٣٤).

(٤) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٤ - ١٥٥).

(٥) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٥).

(٦) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٤١ - ٤٢).

(٧) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٤٩).

عليك حالة من تقدم وحال بعض من لقيته من رجال ونساء... وما وجدت لك قدما معهم، ففي أى نمط تميزين))<sup>(١)</sup>. وبعد أن يفرغ من ذلك يتكلم وحتى آخر رسالته<sup>(٢)</sup> على العديد من القضايا السلوكية المهمة، والدقيقة، وينبه على النصائح الوعظية المؤثرة، فتارة يخاطب الوجدان بما ورد في القرآن، وتارة يخاطب العقل بما يحضه على الاجتهاد من تأمل النعم المترادفة<sup>(٣)</sup>، والتي يستعرض أمهاتها وبيان ما يجب على الإنسان فيها سواء النعم العامة التي تعم بنى الإنسان، أو نعم الاختصاص بالسعداء التي تميز المنصوح عن الأشقياء<sup>(٤)</sup>، ومن القضايا التي ناقشها: التعنى والتمنى<sup>(٥)</sup> - العبادة إنما يجب أن تكون لا بطريق التسخير بل من طريق الشكر مع الفناء عن ملاحظة العمل ونتائجه<sup>(٦)</sup> - معنى التكليف وحقيقته<sup>(٧)</sup> - الاجتهاد في العبادة وأن المقصود من العبد استيفاء الجهد في مرضاته تعالى وإن لم يف بحقه<sup>(٨)</sup> - ما قال بالبطالة وترك الأعمال وإسقاط التكليف إلا الإباحية والمنحلة عقائدهم<sup>(٩)</sup> - مفهوم العبادة وأنها عامة وخاصة - الإنسان هو الأم الجامعة لحقائق العالم السفلى والعلوى<sup>(١٠)</sup> - الاغترار بالرفعة على جميع الموجودات سبب زلل أكثر أهل الطريقة<sup>(١١)</sup> - معنى خلافة الإنسان على العوالم<sup>(١٢)</sup> - معنى سر الألوهية التي في الإنسان<sup>(١٣)</sup>.

وهو يؤكد على نقده لمدعى الطريق والمتمشخين بالباطل في طول رسالته وعرضها<sup>(١٤)</sup>، وإن كان يؤكد في آخر ذكره لبعض شيوخه أنه إنما ذكر هؤلاء فرحا أن الزمان والحمد لله لم يخل من الرجال الجارين على أسلوب المتقدمين باختلاف أحوالهم<sup>(١٥)</sup>، على أنه لم يقتصر بنعيه على المدعين فحسب، بل هو كثير النعي على نفسه في هذه الرسالة<sup>(١٦)</sup>. ولا يمر نقد لهؤلاء المدعين وأهل البطالة والإباحية والمنحلة عقائدهم - على حد تعبيره - حتى يقدم المقابل لهم المستحقين بحق للتباع والتأسي فيؤكد في معرض كلامه على وجوب الاجتهاد: ((ولكن ينبغي للعبد أن يبذل الطاقة التي أعطاه الله تعالى في مرضاته على الاستيفاء فإذا لم يبق له اتساع حينئذ يقول: إنه لا يفى، وأن ذلك عقد في القلب، والجوارح تنصرف بالأعمال، فإياك والبطالة فقد تقدمك النبيون والمرسلون والملائكة والعارفون وصالحوا المؤمنين بالاجتهاد والكدم مع صحة التوحيد والمعرفة والقصد وما قال بقولك هذا (أن العبد لا يفى أبدا بشكر نعمة واحدة فالتعنى لا فائدة له) إلا الإباحية والمنحلة عقائدهم، الذين قالوا بإسقاط الأعمال))<sup>(١٧)</sup>، ويؤكد بعدها على أن سبب زلل أقدام أكثر أهل الطريقة وخروجهم عن الشريعة هو الاغترار بالرفعة على جميع الموجودات من جهة الحقائق، وأن الذى عليه

(١) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣٤).

(٢) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (١٣٤ - ١٩٢).

(٣) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (١٤٥ - ١٤٦).

(٤) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٦٠ - ١٦٣).

(٥) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (١٤٩ - ١٥١).

(٦) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥١).

(٧) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٢).

(٨) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٣ - ١٥٤).

(٩) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٤).

(١٠) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٤).

(١١) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٦).

(١٢) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٧).

(١٣) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٨).

(١٤) انظر مثلا: (ص ١٢ - ٢٣، ٦٠).

(١٥) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣٤).

(١٦) انظر مثلا: ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٤٨، ١٣٨، ١٤٦).

(١٧) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٤).

الأنبياء هو العناية بالرفعة الإلهية الاختصاصية، يقول: ((فلا يغرنك رفعتك على جميع الموجودات من جهة الحقائق التي أنشئت عليها علوا وسفلا، فإنها ليست برفعة إلهية، وإنما هي رفعة تعطيها الحقائق التي لا تعصم من نار، ولا تدخل نعيما... فلا فائدة فيها... وبها زلت أقدام أكثر أهل هذه الطريقة وهي التي أخرجتهم عن الشريعة، وإنما يغتر الإنسان بالرفعة الإلهية الاختصاصية الصفاتية الزائدة على الإنسانية وهي قوله تعالى {أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه} على ذلك عول أئمتنا وساداتنا من المعصومين الأنبياء، والمحفوظين من الأولياء، وما ثم من يقتدى به إلا هؤلاء، قال الله تعالى {فبهداهم اقتدوه...})<sup>(١)</sup>.

ولهذا يمكننا القول بأن بناء السلوك الصحيح على الكتاب والسنة وعمل النبيين والمرسلين والصحابة ومن تبعهم، لا أهل البطالة والدعوى هي فكرة محورية في الرسالة كلها.

ويؤكد في أواخر رسالته على أمر منهجي التزمه في تصنيفه لرسالته هذه بقوله: ((وإنما تكلمت على ما تقتضيه الحقائق وحصرتها حصرا إحاطيا وكشفتها كشفا اعتصاميا، ولم يبق ملك ولا رسول ولا نبي ولا ولي ولا أحد إلا دخل في هذا الحصر، فلا بد أن تكون يا قارئ هذه الرسالة واحدا من هؤلاء الأقوام والطبقات وادع فيمن شئت، فقد سلمت لك... ما ادعيته فالحقائق تحكم عليك قسرا، وتردك إلى العبودية وإلى الموطن إن عصمت، وإن خذلت عميت عن الحقائق، واستعجلت الآجلة وأجلت العاجلة... فإذا انقلبت وجدت عملك هباء منثورا وطردتك الحقائق السعادية عن بابها وقالت: لا أعرفك...))<sup>(٢)</sup>.

فابن عربي اعتمد في بيانه لأحوال الخلق، ونقده لنفسه وعرضه لأحوالها على أحوالهم، اعتمد على الحقيقة المعرفية التي تعطيها الأحوال الصحيحة المبنية على الكتاب والسنة، ومن هنا أتى حصره لها حصرا إحاطيا، ثم هو يفتح الباب على مصرعيه بعد هذه الإحاطة للقارئ أن يدعي ما شاء من تلك الأحوال ويغش نفسه في دعواه فإنه سرعان ما ستتكشف له الحقيقة.

وبعد هذا العرض الموجز لتلك الرسالة الدقيقة لابن عربي، يمكننا أن نقرر أن ابن عربي اتبع في تصنيفه لهذه الرسالة منهج تصنيف أصيلا قائما على فهمه لأصول التصوف الإسلامي من جهة - والمبنى على الكتاب والسنة - وعلى خبرته الواسعة بالنفس البشرية من جهة أخرى. واتبع في نصيحة النفس منهج تصنيف اختباريا كاشفا عن خباياها وأمراضها، وواصفا لعلاجها.

وهو يسوق كلامه سوقا لطيفا أخادا، لا يشغل نفسه فيه إلا بمقصوده، فلم يرتب أبوابا، ولم يقسم فصولا، ولم يفصل مسائل، بل استرسل في كلامه استرسال من يعرف حين يبتدى إلى أين سينتهي به الكلام، وإلى أين سيأخذ بقارئه عبر سفره. ومقصوده الأصيل هو النصيحة وبعث الهمة وتجديد الشوق وتحديد الطريق، تلك المقاصد التي رأى أن يبتثها بثا متسارعا متلاحقا لا ينبغي أن يحول عنها صنعة تبويب، وإن اعتمد على منهج تصنيف خفي دقيق من وراء هذا الاسترسال الظاهر يقوم على سد منافذ الدعة منفذا منفذا، وغلق أبواب الكسل بابا بابا، وحصر الطرق وإبطالها طريقا طريقا، وتمحيص الدعوى، وهو يسير بنا عبر رحلته سير الخبير إلى مقصوده.

ولهذا فإنه يمكننا اعتبار هذه الرسالة هي قمة النضج التصنيفي عند ابن عربي، وقمة الاقتدار على المقصود دونما

(١) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٦).

(٢) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٤٣).

اللجوء إلى قوالب حاكمة، وأطر محددة لسبك المادة العلمية المقصودة بالتصنيف من خلالها، بحيث تكون تلك القوالب والأطر هي أداة المصنّف للسيطرة على مادته العلمية. ولكن ابن عربي في رسالته هذه روح القدس، لا يحتاج لذلك في الوقت نفسه الذي لا يفقد السيطرة على مادته، ويتنقل بها مترقيا متصاعدا إلى هدفه في يسر وسلاسة.

وختاما فهناك العديد من الخصائص العامة لمنهج التصنيف عند ابن عربي، منها:

١ - وثمة ملاحظة مهمة حول هذه المناهج العشرين للتصنيف عند ابن عربي، وهو أنه قد يتداخل بعضها فيجمع في التصنيف بين منهج الرمز مثلا ومنهج الرسالة ذات الموضوع الواحد، من ثم فيبقى الفصل بين مناهج التصنيف هذه هو فصل نظري أملته طبيعة الدراسة فحسب، ولكنه على المستوى النظري قد يتداخل، ومن هنا يصح إدراج مؤلف واحد له تحت أكثر من منهج منها.

٢ - إدراكه لقيمة مصنّفاته، وأن فيها ما لا يوجد في غيرها، ومن ذلك قوله في روح القدس بعد فراغه من الكلام على موضوع سر الألوهية في الإنسان: ((... وأما المدرك الذي أومأنا إليه فبعيد أن تسمعه في غير هذه الرسالة على درج هذا التحقيق، لكن نجده مبددا في أشياء كثيرة تومئ إليها، ولا توضح مثل هذا الإيضاح))<sup>(١)</sup>، ويقول في خاتمتها أيضا: ((واعلم أن هذه الرسالة من أعظم من الله عليك، ومن أسنى تحفه إليك))<sup>(٢)</sup>.

٣ - الاهتمام بأخذ القرائن والبشائر على قبول مصنّفاته وطلب الإخلاص فيها، ومن أمثلة ذلك قوله في ختام روح القدس: ((وكتب إليكم وليكم بهذه الرسالة من مكة حرسها الله وشرفها في شهر ربيع الأول سنة ستمائة، وطاف بها أسوعا، وألمسها الحجر الأسود والملتمزم والمستجار، وأدخلها البيت والمواضع الفاضلة تيمنا وتبركا))<sup>(٣)</sup>.

٤ - يكتب ابن عربي خصوصا لأولئك الذين يعرفون قواعد السلوك والأخلاق (المريدين)، بخلاف الغزالي الذي كان يكتب لجمهور المؤمنين العاديين، ولهذا اهتم الغزالي في منهجه التصنيفي بالكلام على الرذائل وأضدادها، بينما لا يهتم ابن عربي بذلك<sup>(٤)</sup>.

٥ - لا بد أن يقرأ ابن عربي في ضوء ابن عربي نفسه، يعني أن تقرأ كتبه في ضوء كتبه الأخرى، فلا ابن عربي - كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفي - لغتين مختلفتين يخاطب بهما القارئ طوال الوقت (لغة الظاهر ولغة الباطن أو الشريعة والحقيقة)، ويمزج إحداها بالأخرى إلى حد يخفى معه المعنى المقصود أحيانا، ولهذا فإنه ما إن قرأ الفتوحات حتى انكشفت له معميات الفصوص، وتبينت له معالم الطريق إلى فهم أسلوب ابن عربي ومراميه، ولغتيه المختلفتين، وإلى هذه اللغة المزدوجة يرجع السبب الأكبر في غموض أسلوب ابن عربي<sup>(٥)</sup>.

٦ - أن لابن عربي مذهب فلسفي صوفي متكامل، وخليقا أن يحتل مكانة عالية من بين المذاهب الفلسفية العالمية الكبرى، ويدور مذهبه في الوجود والمعرفة والنفس حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود، خلاصتها - كما يرى الدكتور أبو العلا - أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكررة في صفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هي الخلق، وفي

(١) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٦٠).

(٢) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٧٠).

(٣) ابن عربي، روح القدس، ط غراب، (ص ١٧٠).

(٤) راجع: أسين بلايوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، (ص ١١٢).

(٥) أ/د أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، (ص ٧)، وقد قام بتوضيح أسلوب ابن عربي هذا بنوع من التفصيل (ص ٧ - ١٤).



ضوء هذا التصور لمذهب ابن عربي يرى الدكتور عفيفي أنه لا داعي لتأويل أقواله الدالة على وحدة الوجود، وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى تكون أقرب تمشياً مع ظاهر الشرع؛ لأن ظاهر الشرع نفسه في نظره لا يعبر إلا عن أحد جانبي الحقيقة، أما الجانب الثاني فيعبر عنه باطن الشريعة وحقيقتها، ووحدة الوجود عند ابن عربي ليست وحدة مادية تنكر الألوهية ولوازمها أو تنكر القيم الروحية، بل العكس هو الصحيح فإنها وحدة وجود تنكر العالم الظاهر ولا تعترف بالوجود الحقيقي إلا لله الحق، أما الخلق فظل للوجود الحق، ولا وجود له في ذاته<sup>(١)</sup>.

٧- ونظراً لما يمثله من ابن عربي من أهمية في مجال التصوف الإسلامي فقد دارت حوله جهود شارحة كثيرة، تنوعت في مناهجها، وتبدي الدكتور سعاد الحكيم ملاحظة جيدة حول شروح مدرسة ابن عربي حين تقول: ((ينسج ابن سودكين في كتابه النجاة من حجب الاشتباه، وهو شرح الإسرا إلى المقام الأسرا، ينسج على منوال شروحات غيره من مدرسة ابن عربي، بمعنى أن الشرح لا يترجم النص، ويجعله في متناول القارئ، بقدر ما يجعله مناسبة يدخل منه إلى كلية فكر ابن عربي، عبر استطرادات ومدخلات، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية لا يخرج الشارح من مخاطبة دائرة التصوف والمتصوفين فيظل الكتاب والشرح رهنيين عالم التصوف))<sup>(٢)</sup>.

٨- ومن جانب آخر نجد أن أحد المعاصرين المهتمين بفكر ابن عربي، وهو الأستاذ محمود الغراب يعتمد في شروحه لكلام الشيخ ابن عربي على كلام ابن عربي نفسه في مواضع أخرى من كتبه، ويجعل كلامه يفسر بعضه بعضاً، ويتخذ من هذا الأمر قاعدة في رفض أو قبول ما قد يرد في كتب ابن عربي مما هو محل انتقاد، ويوضح منهجه في التصنيف هذا عند كلامه عن شرحه لفصوص الحكم، فيقول: ((تناولت في هذا الكتاب بالشرح والتحقيق العلمي ما جاء في كتاب فصوص الحكم مبيناً ما يصح نسبته إلى الشيخ مما دس عليه فيه، وذلك لأن هذا الكتاب يعتبر في الجامعات العربية والإسلامية والأجنبية من الكتب التي يعتمد عليها العلماء عند الترجمة عن فلسفة الشيخ ابن عربي، ولم يحقق أحد ما في هذا الكتاب من صحيح أو سقيم، بل أخذ قضية مسلمة بأنه للشيخ، وبعد تحقيقه يتضح للقارئ أنه قد حوى مسائل عديدة تخالف وتناقض ما ذهب إليه الشيخ في كتبه الأخرى الثابتة صحة نسبتها إليها، وكان في هذا الإصدار رد قاطع على الإمام ابن تيمية وكل من سار على نهجه ودربه أو قلده منتقداً للشيخ ابن العربي ومستشهداً بما جاء في فصوص الحكم دون أن يعلم أو يميز ما دس فيه على الشيخ))، ثم يذكر أنه اختار كتاب رسالة روح القدس في محاسبة النفس ليقوم بشرح الغامض منه لينتفع القارئ بما قد يغيب عنه من فهم مقصود الشيخ معتمداً في ذلك على كلام الشيخ نفسه في كتبه الأخرى<sup>(٣)</sup>.

وإذا كنا نتفق مع المنهج الذي قدمه الأستاذ محمود الغراب في منهج الشرح بالاعتماد على كلام صاحب الأصل المشروح نفسه في مؤلفاته الأخرى هو منهج جيد في نفسه، فإن أفضل من يوضح الكلام الغامض، ويكشف عن مقصوده فيه هو صاحب الكلام نفسه، بأن يفصل في موضع ما أجمله في آخر.

فإننا نختلف معه في المعيار الذي وضعه للقبول والرفض، والحكم بالصحة أو الدس باعتماد مدى موافقة الكلام لسائر ما في كتب الشيخ، فإن هذا المعيار غير كاف ولا قاطع بذلك، وإنما يستأنس به في الفهم والتوضيح، ويبقى المعيار

(١) أ/د أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، (ص ١٥ - ١٦) باختصار.

(٢) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسرا، م، س، ص ٤٣.

(٣) أ/ محمود محمود غراب، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس - من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، نشر المؤلف، مط نصر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، (ص ٥ - ٦).

الأساسي في الثبوت وعدمه هو أصول علم تحقيق النصوص وقواعده التي تحكم على صحة ثبوت نص ما لقائله، مع الأخذ في الاعتبار مدى اتساق ذلك أو اختلافه عن المذهب العام للمؤلف، وتطوره، ومراحله المختلفة.

ولهذا لا نستطيع أن نؤيد الأستاذ الغراب فيما ذهب إليه من منهج في قبول أو رد ما ينسب إلى الشيخ، ونرى أن هذا المعيار في حد ذاته لا يتجاوز الاستئناس به في مجال دراسة آراء الشيخ ونقدها.

وإذا عدنا إلى منهج الشرح الذي يقدمه الأستاذ محمود الغراب في شرحه على رسالة روح القدس، فنجد أنه يهتم بشرح القضايا التي توضح فكر ابن عربي وآراءه، ولا يهتم بشرح العبارات والألفاظ، وحله وفكها بطريقة الشراح المتأخرين، وإن كان لا يخلو شرحه من الوقوف على بعض الألفاظ الغريبة بالشرح والتوضيح.

بل كل غرضه هو توضيح القضايا والأفكار من خلال كلام ابن عربي نفسه، ملخصاً له بطريقة واضحة وثرية وعميقة من خلال نصوص الشيخ الأكبر. على أن القضايا التي يتعرض لها ليس من الضروري أن تكون غامضة أو أحد القضايا المثيرة للجدل في فكر ابن عربي، وكأن الشارح - الأستاذ الغراب - يريد من ذلك أن يوضح للقارئ أن فكر ابن عربي ليس فقط فكر المشكلات والغموض، بل عنده قضايا أخرى مهمة وعميقة وواضحة ينبغي الاطلاع عليها.

فنجده يتعرض لقضايا مثل: رؤية الحق في المنام، النصيحة، الطريقة والشريعة والحقيقة، الموتات الأربع عند أهل الطريق، خلق جهنم، إسراء الأولياء، النفس لا تموت عن صفاتها، أمر الحق الشيخ بالنصيحة، السماع... وهكذا<sup>(١)</sup>.

وبما ذكرنا من بعض الخصائص العامة لمنهج التصنيف الصوفي عند الشيخ الأكبر نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل، الذي هو آخر فصول هذا الرسالة، ولا يبقى منها إلا الخاتمة التي تُذكر فيها أهم نتائج البحث.

(١) انظر هذه القضايا على التوالي: أ/ غراب، شرح رسالة روح القدس، (ص ٩، ١٠ - ١٢، ١٣ - ١٥، ١٦، ٢٠، ٢١، ٢٣ - ٢٤، ٢٤ - ٢٦، ٣٧ - ٣٩).

خاتمة  
بأهم نتائج البحث

## خاتمة بأهم نتائج البحث

يكتسب الموضوع جانباً كبيراً من أهميته من كونه يتحدث عن جانبٍ من أهم جوانب النشاط العلمي، ألا وهو التصنيف . ولحجة الإسلام الغزالي عبارة راقية ذات مغزى عميق فيما نحن بصدده حيث يقول في ميزان العمل<sup>(١)</sup>: (والعالم بما فيه من العجائب تصنيفُ الله وتأليفه وإبداعه واختراعه).

إن أهمية موضوع البحث ربما تأتي أيضاً من أنها تساعد على القراءة الأفقية للإنتاج الفكري والفلسفي عبر القرون الزمانية المختلفة، لا مجرد القراءة الرأسية لكل كتاب على حدة، فمعرفة منهج التصنيف لكل كتاب تساعد على وضعه في مكانه المناسب وسط ما سبقه وما تلاه من جهود علمية في نفس منهج التصنيف.

إن الغرض الأهم من البحث هو: محاولة الوصول إلى الضوابط والقواعد والمعايير التي تكفل للمصنّف: التحقيق في تصنيفه، والصحة، والقدرة على الوصول إلى الحق.

من هنا وفي ضوء تعريف منهج التصنيف بأنه ((الملكة، أو الأداة التي يُنظَّم من خلالها المصنّف المعلومات والمعرفة التي لديه ساعياً لكي تصل إلى الغير))، فإن مجال البحث هو المنهج (منهج التصنيف)، وليس النظريات ولا الأفكار ولا الشخصيات العلمية، ولكن تحديداً هو كيفية تنظيم أهل علم ما لنظرياتهم وأفكارهم، وذلك في مجال العلوم الفلسفية الأساسية الثلاثة التي يتناولها البحث: الفلسفة التقليدية - علم الكلام - التصوف.

ومن أغراض البحث: بيان أصالة مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، والحديث عن مدى تأثرها بخطة التصنيف الأرسطية، مبيّناً أوجه الشبه، وموضّحاً أوجه التميز، والأصالة فيها، محاولين الكشف عن مدى قدرة مصنّفات الفلسفة الإسلامية عن التعبير الصادق عن الإسلام وحضارته.

ويكتشف الموضوع بعض الصعوبات والغموض، فإذا كان هناك تساؤلات طرحت حول المنهج الفلسفي نفسه، فإننا بلا شك سنواجه صعوبات أقوى عند البحث في مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية، بدءاً من مشكلة تعريف منهج التصنيف، فضلاً عن نظريته، وخطواته، وقواعده.

ومن جهة أخرى تأتي صعوبة على مستوى التظير وهي قلة الأعمال التي اهتمت اهتماماً مباشراً بالموضوع، وإن كان البحث لن يعدم الكثير من الإشارات المهمة المتعلقة بالموضوع في ثنايا الكثير من الأعمال العلمية.

وهذه هي الصعوبة الأساسية للبحث وهي بينية الموضوع، بمعنى أنه لا يُتوصّل إلى الكلام عنه من فهارس الكتب، ولا هو داخل أصالة في مسائليها، أو خطتها، كسائر مسائل العلوم المبحوث فيها أصالةً.

## أهم ما اقترحت هذه الدراسة

أولاً : محاولة تعريف منهج التصنيف:

وقد اقترحتنا عدة تعريفات لمنهج التصنيف من حيثيات أو اعتبارات مختلفة :

(١) الغزالي، ميزان العمل، (ص ٢١٦).

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - خاتمة البحث

منها تعريفُ منهج التصنيف باعتبارِ إطلاقاتِ العلمِ الثلاثة: حيثُ يُطلقُ العلمُ على ١- التصديقِ بالمسائل. ٢- وقد يطلقُ على نفسِ المسائل. ٣- وقد يطلقُ على الملكةِ الحاصلةِ منها.

ويمكنُ بناءً على الإطلاقينِ النفسيينِ (الأول والثالث) للعلم أن نعرّفَ منهجَ التصنيفِ بأنه:

((صفةٌ نفسيةٌ تهيؤُ لمن قامت به القدرةُ على إبرازِ العلمِ - الذي صدّق به أو حصّلت له ملكتهُ أو جمَعَ مسائله - في صورةٍ منظمةٍ ومرتبّةٍ ترتيباً دقيقاً)).

ويمكنُ بناءً على الإطلاقي الثاني للعلم تعريفُ منهجِ التصنيفِ بأنه:

((خطةٌ منظمةٌ لتقسيمِ مسائلِ علمٍ ما ومباحثه، وترتيبها في نظامٍ خاصٍّ، وعلى أساسٍ معينٍ بحيث تبدو صلةً بعضها ببعض)).

أو هو: ((طريقةٌ تنظيمِ المادةِ العلميةِ في كتابٍ مصنّفٍ، لتحقيقِ أهدافٍ خاصةٍ بالمؤلفِ يرجوها من وراءِ التأليفِ)).

فمنهجُ التصنيفِ هو الملكةُ، أو الأداةُ التي ينظّمُ من خلالها المصنّفُ المعلوماتِ والمعرفةَ التي لديه ساعياً لكي تصل إلى الغير.

وإذا كانَ المنهجُ هو: ((طريقُ البحثِ عن الحقيقةِ في أيِّ علمٍ من العلومِ أو في أيِّ نطاقٍ من نطاقاتِ المعرفةِ الإنسانية))، فيمكنُ بناءً

على هذا التعريفِ للمنهجِ أن نقتصرَ تعريفَ منهجِ التصنيفِ بأنه: ((طريقةٌ ترتيبٍ وتنظيمٍ ما ينتجُه البحثُ بواسطةِ المنهجِ العلميِّ عن الحقيقةِ في أيِّ علمٍ من العلومِ أو في أيِّ نطاقٍ من نطاقاتِ المعرفةِ الإنسانية بحيث يمكنُ نقلُه وتعريفُه للأخرينَ بصورةٍ واضحةٍ وصحيحةٍ)).

والحقيقةُ أن هذه الاعتباراتِ ليست معارضةً بل متكاملةً، وتحصلُ معاً في الواقعِ، فإطلاقُ العلمِ على الملكةِ أو الصفةِ النفسيةِ لا ينافي إطلاقه على المسائل، وكما

أن العالمَ لا يستغنى عن الصفةِ النفسيةِ والملكيةِ والمنهجِ، فكذلك المصنّفُ لا يستغنى عن شيءٍ منها، وفي هذا الإطارِ يمكنُ اقتراحَ تعريفِ جامعٍ لمنهجِ التصنيفِ بأنه:

((صفةٌ نفسيةٌ تعطى لمن قامت به القدرةُ على إبرازِ العلمِ الذي صدّق به وحصلت له ملكتهُ وجمَعَ مسائله ونتائجَ البحثِ التي أنتجها منهجُ البحثِ العلميِّ في

صورةٍ منظمةٍ ومرتبّةٍ ترتيباً دقيقاً في ضوءِ خطةٍ منظمةٍ لتقسيمِ مسائلِ ذلك العلمِ، وعلى أساسٍ معينٍ بحيث تبدو صلةً بعضها ببعض، وهذا لتحقيقِ أهدافٍ خاصةٍ بالمؤلفِ يرجوها من وراءِ التأليفِ، وبحيث يمكنُ نقلُ ذلك إلى الآخرينَ بصورةٍ صحيحةٍ وواضحةٍ)).

## ومن أهم ما اقترحتهُ الدراسةُ : ثانياً : محاولةٌ في منهجِ البحثِ :

فلقد كان من الدروسِ العميقة المستفادة من علماءِ المنهجِ وتقديمِ للمناهجِ السابقة، ورحلتهم الشاقّة في البحثِ عن مناهجٍ جديدةٍ هو: أن منهجَ البحثِ أيضاً

محلٌّ نقدٍ ولا بد أن نعامله بالشكِّ المنهجيِّ، ومن الضروريّ ألا يتحوّلَ منهجُ بحثٍ ما أو قاعدةٌ منهجيةٌ ما إلى (مقدس)، ولهذا تمّ طرحُ منهجٍ للبحثِ يلائمُ طبيعةَ الدراسةِ، ويساعدُ عليها ولا يقفُ معوقاً دون إنجازها، ودون أن يعاملَ بقداسةٍ في غير محلها مع المنهجِ العلميِّ الذي هو من صنعِ الباحثينِ أولاً وأخيراً .

وبناءً عليه فالمنهجُ الذي جرى العملُ في البحثِ على أساسه يقومُ على عدةِ خطواتٍ تُحدّدُ طريقةَ افتراضِ أسئلةِ البحثِ وطريقةَ الإجابةِ عنها، وتنظيمِ حركةِ

الأسئلةِ بحيث تكونُ دائماً من العامِ إلى الخاصِّ، وتنظيمِ الحركةِ بين مصادرِ الفلسفةِ ومراجعتها بحيث تكونُ دائماً وأبداً من الأحدثِ إلى الأقدمِ، ومن حيثُ انتهى المعاصرون

في مراجعتهم، إلى حيثُ بدأ المتقدمون في مصادرهم، على أساسِ أن المراجعَ تُقدّمُ الفروضَ العلمية، والمصادرُ تُؤكّدُ صحةَ هذه الفروضِ أو تفيها. وفي الاتجاهِ العكسيِّ يتمُّ

توجيهُ النقدِ إلى أيةِ فروضٍ علميةٍ جديدةٍ تقترحها حركةُ التواصلِ مع المصادرِ بعرضها على المراجعِ المتخصصةِ تصحيحاً لحركةِ الفهمِ، وتواصلًا مع جهودِ الباحثينِ في المجالِ الفلسفيِّ، ومن هنا أتت حركةُ البحثِ في صورةٍ جدليةٍ تبدأ أولاً من المراجعِ إلى المصادرِ، ثم تعودُ من المصادرِ إلى المراجعِ.

ومن خطواتِ هذا المنهجِ المقترحِ : تقسيمُ البحثِ - من جهةِ العملِ البحثيِّ - إلى محاورٍ، مع تقسيمِ مصادرِ كلّ محورٍ ومراجعِهِ إلى مجموعاتٍ أو (ملفاتٍ)،

يساعدُ كلّ ملفٍ منها في محورٍ من محاورِ البحثِ، كما تمّ تصنيفُ وتوزيعُ الكتبِ (على رَفِّ المكتبةِ) بنفسِ طريقةِ الملفاتِ، مما ساعدَ على عمليةِ القراءةِ، وساعدَ على

عمليةِ رصدِ مناهجِ التصنيفِ، في محاولةٍ لجعلِ كلّ خطواتِ العملِ في البحثِ متنسقةً في نظامٍ واحدٍ يؤدي بعضُهُ إلى بعضٍ، ليتسقَ الذهنيُّ مع الخارجيِّ، وليدورَ الجميعُ - منهجُ البحثِ (العقليُّ)، وخطواته العمليةُّ، ومنهجُ القراءةِ، وخطةُ البحثِ، وتوزيعُ الكتبِ على أرففِ المكتبةِ - حولَ فكرةٍ واحدةٍ سعياً لخدمتها هي (منهجُ التصنيفِ).

ومن خطواتِ هذا المنهجِ المقترحِ : اقتراحُ منهجٍ للقراءةِ: يعتمدُ على جمعِ كلّ ما أمكنَ من أهمِ مصادرِ الموضوعِ ومراجعِهِ، والاحتشادُ للاطلاعِ عليها في فترةٍ

واحدةٍ للنقدِ والضبطِ والمقارنةِ بينها، وجرّتِ القراءةُ على أساسينِ يمثلانِ منهجَ قراءةٍ محددٍ أولهما: (الاطلاعُ على الجميعِ في ضوءِ المجموعِ)، وثانيهما: تقسيمُ المصادرِ

والمراجعِ إلى نوعينِ (للاستفادة / للاستزادة)، ففي ضوءِ الأساسِ الأولِ تمّ افتراضُ أن الجميعَ للاستفادةِ ابتداءً، ومع المضيّ قدماً في مطالعةِ هذا المرجعِ أو ذلك المصدرِ

بحثاً عما يفيدُ البحثَ فائدةً مباشرةً فيصبحُ من قسمِ (الاستفادة) أو لا يقدمُ فائدةً مباشرةً فيصيرُ من قسمِ (الاستزادة)، فالقسمةُ هنا منهجيةٌ وموضوعيةٌ، وليست ببيولوجرافيةً،

وقد ساعدَ منهجُ القراءةِ هذا على سرعةِ الوقوفِ على الاتجاهاتِ العامةِ للجماعةِ العلميةِ داخلَ كلّ ملفٍ، ومواضعِ التمييزِ والتفردِ لكلِّ باحثٍ على حدةٍ، والأثرُ الأهمُّ المباشرُ

- فضلاً عن الآثارِ غيرِ المباشرةِ - لمصادرِ ومراجعِ الاستزادةِ هو الضبطُ والنقدُ الدائمينِ لاتجاهاتِ البحثِ وحركتهِ، مما حماه من الوقوعِ - فيما نحسبُ - في الشططِ والمغالاةِ في الأفكارِ، أو الشلذوذِ والشططِ في الاختياراتِ، فقد ساعدتِ مصادرُ ومراجعُ الاستزادةِ على التماسِ الاعتدالِ والوسطيةِ.

ومن خطواتِ المنهجِ : معاودةُ النظرِ في بعضِ الملفاتِ جزئياً أو كلياً في ضوءِ الوصولِ إلى بعضِ النتائجِ المهمةِ المؤثرةِ غيرِ المتوقعةِ، أو المخالفةِ لبعضِ الآراءِ

السائدةِ، والتي توجهُ حركةَ البحثِ توجيهاً جديداً، ومن ثمّ تظهرُ الحاجةُ إلى إعادةِ القراءةِ بعينٍ جديدةٍ ناقدةٍ ومنتبهةٍ من صدقِ هذه النتائجِ.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - خاتمة البحث

لقد بدأت هذه (المحاولة في المنهج) تلقائية، وانتهت تأملية، وظلَّ الجدُّلُ بينهما يوجه دائماً حركة العمل أثناء البحث، وما سبق من خطواتٍ كمحاولة في المنهج، لم يجمع بهذه الصورة إلا مع آخر حرفٍ خُطِّ في هذا البحث، والبون شاسعٌ إلى أقصى تقدري بين المخططي المبدئي (بل البدائي) التلقائي الذي بدأ به البحث خطواته الأولى، وبين الصورة المنهجية التأملية الأخيرة التي وصل إليها.

لقد حاولت أداة (منهج التصنيف) تطوير نفسها بنفسها في أثناء البحث بحيث تكون أداةً منهجيةً عامةً، سعياً لتلايكون هناك ما هو خارج قدرتها على التصنيف، وكان - وما زال - تطوير هذه المقدرّة على التصنيف والتعامل مع كلّ المصنّفات هو التحدي الأكبر أمام البحث، إن الأساس العقلي الذي يقوم عليه هذا الافتراض (قدرّة منهج التصنيف كأداة عامة على التعامل مع كلّ المصنّفات) هو: أنه لا يُعقل أن يقوم مصنّف عاقلٌ بالتصنيف والتأليف والكتابة إلا بناءً على منهج تصنيف ما، وما علينا غير اكتشافه، وهذه في الحقيقة هي قضية البحث في صورتها البسيطة المجردة، فتمّة مناهج وراء كلّ مصنّف: منهج بحث، ومنهج تصنيف. وفي سعياها الحثيث للتطوير حاولت أداة (منهج البحث) ألا تتف بوظيفتها عند حدّ الوصف، الذي كانت تنتمي في أول الأمر أن تحسنه، وأن تتطور مرات قليلة في أثناء البحث نحو النقد، فاستطاعت أن تساهم في نقد بعض الأفكار والآراء، كما ساعدت من خلال نقد منهج تصنيف بعض المصنّفات في ترجيح أو نفي نسبتها لمؤلفيها.

ويبدو أن ثمة علاقة متبادلة قامت بين ذات الباحث وأداة (منهج التصنيف)، تارة تحاول الذات أن تطوّر الأداة، وتدفع بها إلى الإمام، فإذا ظلت الأداة أنها ارتفعت شيئاً التفت وراءها ومدت يدها أخذة بالذات ترفعها إليها، وهكذا بين حركة دفعٍ ورفعٍ مضى البحث، وإذا بالذات والأداة معا يتحولان إلى باحثٍ ومبحوث، فالذات تحاول تطوير الأداة، فإذا تطورت الأداة شيئاً عادت إلى الذات تحاول تطويرها بحيث لا تكون هي الأخرى على قدم المساواة معها. لقد كانت هذه العلاقة تتم بوعي في أحيان قليلة حيث حرصت الذات على استقلال الأداة دائماً عملاً على إخراجها من ضيق الذاتية إلى رحابة الموضوعية؛ سعياً وراء منهج وأداة عامة، وبدون وعي في أول الأمر غالباً ليتم اكتشافه بمحض الصدفة أثناء عملية البحث، ثم محاولة توظيفه لخدمة البحث والمضى به فُدماً.

### ومن أهم ما اقترحتة الدراسة : ثالثاً : حركة البحث والأساس المنهجي لحظته :

أما عن حركة البحث في اتجاه تطبيقه للمنهج السابق المقترح فقد تمّ تجاوز المنهج التقليدي في حركة البحث بالبدء بالداخل (الماهية أو التعريف)، ثم تنتقل بعد ذلك إلى مسائل البحث الأخرى، لكن تلك الفكرة المنهجية كانت معوقاً فعلياً وواقعياً أمام حركة هذا البحث، ولهذا تجاوزناها إلى فكرة أخرى وجدنا لها شواهد عند العديد من العلماء المسلمين، وهي أن تتحرك (من الخارج إلى الداخل).

ثم كُتِبَ البحث كذلك لتأتي الصناعة موافقةً لحركة الفكر، معرضين عن الترتيب الآخر المعتاد بتقديم ما هو بالذات على ما هو بالعرض، ساترين على هذه الطريقة (من الخارج إلى الداخل)، بحيث يأتي العمل بكتابة البحث مطابقتاً للحركة الفكرية السابقة أو المصاحبة له، لتساوق حركة الفكر حركة العمل، معارضين في ذلك للفلسفة المشائية الأرسطية التي لا تساوق بينهما في الحركة بل تجعل الحركة بينهما عكسية ((أول الفكرة آخر العمل، وآخر الفكرة أول العمل)).

- والحركة من الخارج إلى الداخل تستدعي حركة موازية من العام إلى الخاص، لنضع «مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية» وسط الإطار العام للعلم والفكر الإسلاميين، بحيث يمكن أن تُكتشف العلاقات بين الفلسفة الإسلامية وسائر العلوم الإسلامية. ثم يحاول البحث بعد ذلك الوصول إلى العناصر المشتركة بين العلوم الفلسفية الثلاثة محل الدراسة (الفلسفة - علم الكلام - التصوف)، فمن الضروري البحث عن العام وامتداده فيها، وتعميق ذلك، ثم الكلام عن الخاص الذي يتعلق بكل علم على حدة.

أما عن الأساس المنهجي لخطة البحث : فنظراً لاتساع المدة الزمانية التي يتناولها البحث وتشعب المصادر والمراجع وتنوعها، فقد كان لا بد من تحديد ما لمجال البحث، وهنا برزت أحد الصعوبات الحادة أمام حركة البحث، تلك الحركة التي تمثلت في ثلاثة محاور أساسية:

المحور الأول - البحث عن نظرية مناهج التصنيف، والتي شملها القسم الأول من الدراسة (التنظير).

المحور الثاني - الرصد العام لأنواعه.

المحور الثالث - التحليل لبعض أهم نماذج. وقد شمل هذين المحورين القسم الثاني من الدراسة (التطبيق).

والحقيقة أن تحديد فترة زمنية ضيقة وتطبيقها بصرامة على المحاور الثلاثة كان من السهل بمكان من حيث التحديد، وكان سيساعد على إنجاز العمل في وقتٍ أقل بكثير مما أخذته بالفعل، لكن كنا سنفقد رصداً أنواع مناهج تصنيف خارج أئ فترة نختارها، ويضرب هذا التحديد تماماً بمحور التنظير، نظراً لقلّة الشواهد، من ثم لجأ البحث إلى اصطلاح معايير مرنة تناسب طبيعة البحث في محاوره الثلاثة، وتتسق مع رواد البحث الفلسفي الإسلامي ومن بعدهم الذين نادوا باستلزام أصول الفقه الإسلامي وقواعده والاستفادة منه في وضع منطق إسلامي، فقد قدمت قاعدة ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلما اتسع ضاق)) حلاً منطقياً إسلامياً مرناً لمواجهة هذه المشكلة، متجاوزاً لأحادية نظرة الفلسفة غير الإسلامية والتي دائماً مشكلتها هي عدم القدرة على مواجهة الثنائية والجمع بين أطراف الناقض، فإما الحس مطلقاً أو العقل مطلقاً أو الوجدان مطلقاً، إما الظاهر أو الباطن، الإنسان إما روح أو مادة، (إما / أو) هي أزمة الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية المعاصرة، بينما تمثل عمقياً الفكر الإسلامي في القدرة على تجاوز الناقض وإيجاد صيغة للجمع بين أطراف الجدليات، فلحس مجاله وللعقل مجاله وللوجدان مجاله، وهنا فالمشكلة - ستكون في ضوء منهج بحثٍ أحادي النظرية متأثراً بروح المنهج الغربي - إما تنسج مطلقاً فتعجز أو تُضيق مطلقاً فتفصّر، ولكننا من منطلق روحٍ منهجية إسلامية تنزع للتوفيق سنتسع تارة، ونضيق أخرى؛ ف ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلما اتسع ضاق))، أليس هذا هو علم الفصل والوصل الذي تكلم عنه الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، فإذا اتسع الأمر انفصلنا عن الاتساع إلى الضيق، وإذا ضاق انفصلنا عن الضيق إلى الاتساع.

وقد حاولنا ضبط حركة الوصل والفصل هذه بما يناسب طبيعة كلِّ محور، وبما يظلُّ العملُ معه - وإن تجاوزنا المنهجية أحادية النظرة - عملاً منهجياً منظماً في إطار ما واضحٍ ومحددٍ .

ومن أهمِّ ما اقترحتَه الدراسة رابعاً : تنظيرُ مقترحٍ لمنهجِ التصنيفِ :  
ذلك التنظيرُ الذي اختصَّ به القسمُ الأولُ من الدراسةِ بأبوابه وفصوله من خلالِ بحثِ نظريةِ منهجِ التصنيفِ من الخارجِ ومن الداخلِ :

أما منهجُ التصنيفِ من الخارجِ : فتحدثنا عن أهميته ومقاصده ووظيفته والمؤثراتِ فيه كالقرآنِ الكريمِ، والمنهجِ العلميِّ الإسلاميِّ ، وخصائصِ التفكيرِ العلميِّ عند العربِ، وحركةِ الجدولِ الفكريِّ، وأسسِ (تصنيفِ العلوم) عند المسلمين، والخصائصِ العامةِ للفلسفةِ الإسلاميةِ إلى غير ذلك من مؤثراتٍ تناولناها.

كما تحدثنا عن علاقاتِ منهجِ التصنيفِ بالأُمورِ ذاتِ الصلةِ بالعمليةِ العلميةِ ، كالعلاقةِ بالعمرانِ والحضارةِ ، وبالفعلِ الإنسانيِّ ، وبالقدراتِ العقليةِ ، وبالنشاطِ الفكريِّ، والعلمِ البشريِّ، والإبداعِ ، والإرادةِ والوعىِ الإنسانيينِ، والتفكيرِ العلميِّ، ومنهجِ البحثِ العلميِّ ، مؤكدين على الفرقِ بين منهجِ البحثِ العلميِّ ومنهجِ التصنيفِ وموضحين للعلاقةِ والتأثيرِ المتبادلينِ بينهما ، إلى غير ذلك من علاقاتٍ تعرض لها البحثُ.

كما تحدثنا عن آثارِ منهجِ التصنيفِ المختلفةِ كأثره على عقلِ المصنِّفِ نفسه وعلمه ، وأثرِ منهجِ التصنيفِ في بلورةِ المذاهبِ وتطويرِ العلومِ ، والحركةِ العلميةِ ككلِ.

وأما البابُ الثاني من القسمِ الأولِ فتحدثنا فيه عن منهجِ التصنيفِ من الداخلِ : فتناولنا فيه تعريفَ منهجِ التصنيفِ على ما سبق بيأنه متعرضين إلى بعضِ المفاهيمِ ذاتِ الصلةِ بالمنهجِ والكتابةِ والإنشاءِ ، والتدوينِ والتركيبِ والتأليفِ والتصنيفِ والمذهبِ الفلسفيِّ .

كما تطرَّقَ هذا البابُ إلى طبيعةِ منهجِ التصنيفِ ، وأجزائه ، وشروطه ، وحكمه ، وآفاته ، وطرقه ، وأدواته ، وآدابه ، ومشكلاته .

ومن أهمِّ ما اقترحتَه الدراسةُ خامساً : محاولةُ رصدِ مناهجِ التصنيفِ في الفلسفةِ الإسلاميةِ وعلمِ الكلامِ والتصوفِ ، وأنواعِها ونماذجِها :

حيث طرحنا رسداً عاماً لمناهجِ التصنيفِ وذلك في مدخلِ القسمِ الثاني (التطبيق) ، كمنهجِ التصنيفِ في علومِ المقاصدِ والعلومِ الآليةِ، ومنهجِ التصنيفِ في جوامعِ الفنونِ ، ومنهجِ تصنيفِ (الرسائلِ/ الجوامعِ)، ومنهجِ التصنيفِ في الشروحِ، والتصنيفِ من خلالِ منظومةٍ متكاملةٍ، ومنهجِ التصنيفِ الحوارِيِّ ، ومنهجِ التصنيفِ القصصيِّ، ومنهجِ التصنيفِ الشعريِّ، ومنهجِ التصنيفِ في تأسيسِ علمٍ ما ، ومنهجِ التصنيفِ بالاعتمادِ على الانتخابِ، ومنهجِ التصنيفِ في المصطلحِ العلميِّ، ومنهجِ التصنيفِ النقديِّ . كما عرضنا لخطواتِ منهجِ التصنيفِ عند بعضِ العلماءِ المسلمين كالإمامِ النوويِّ، والخطيبِ القزوينيِّ ، وابنِ خلدونِ .

وفي الفصولِ الثلاثةِ الأولى من كلِّ بابٍ من أبوابِ هذا القسمِ: طرحنا رسداً عاماً لمناهجِ التصنيفِ في كلِّ من الفلسفةِ الإسلاميةِ التقليديةِ ، وعلمِ الكلامِ ، والتصوفِ . وقد قدمنا بين يدي الرصدِ العامِّ لكلِّ علمٍ بمدخلٍ خاصٍّ بهذا العلمِ تناولنا فيه بعضَ القضايا ذاتِ الصلةِ الوثيقةِ بمناهجِ التصنيفِ في كلِّ علمٍ ، بحسبِ طبيعةِ كلِّ منها ومشكلاته وقضاياها. ثم اقترحتنا العديدَ من مناهجِ التصنيفِ التي أمكن الوقوفُ عليها في هذه العلومِ الثلاثةِ.

ومن أهمِّ ما اقترحتَه الدراسةُ سادساً وأخيراً : محاولةُ تحليلِ نماذجِ مناهجِ تصنيفِ محددةٍ:

حيث قدمنا تحليلاً لمناهجِ التصنيفِ عند خمسةِ عشرَ علماً أو مدرسةً من أعلامِ ومدارسِ الفلسفةِ الإسلاميةِ : هم (الكنديُّ - أبو بكر الرازيُّ - الفارابيُّ - ابنُ سينا - ابنُ رشد) في الفلسفةِ التقليديةِ ، (المدرسةُ الاعتزاليةُ - المدرسةُ الأشعريةُ - أبو الحسن الأشعريُّ - أبو المعالي الجوينيُّ - المدرسةُ الماتريديةُ) في علمِ الكلامِ ، (الجبليُّ - السراجُ الطوسيُّ - القشيريُّ - الغزاليُّ - ابنُ عربي) في التصوفِ ، وتحدثنا بالتفصيلِ عن أسبابِ اختيارِ هذه الشخصياتِ أو المدارسِ في التمهيدِ . وقد جعلنا بين يدي منهجِ تصنيفِ كلِّ علمٍ من هؤلاءِ الأعلامِ : مقدمةً تحدثنا فيها عن الموقفِ الخاصِّ لكلِّ منهم من بعضِ القضايا ذاتِ الصلةِ ، كالموقفِ من

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية – خاتمة البحث

نظرية المعرفة وتصنيف العلوم والتوفيق بين الدين والفلسفة ، والنزعة الصوفية عند فلاسفة الإسلام، وأصالتهم الفلسفية ... إلخ .  
كما تكلمنا عن السمات العامة لمنهج التصنيف الكلامي عند كل مدرسة من المدارس الثلاثة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ملقنين الضوء على نشأة كل مدرسة ومنهجها الكلامي ومراحلها وتطورها ونظرية المعرفة عندها ومدى أصالتها.  
ومن النتائج الرئيسية التي كشف عنها تحليل مناهج التصنيف لهؤلاء الأعلام والمدارس هي الأصالة المؤكدة التي ينبغي أن تُوسم بها الفلسفة الإسلامية ، والتنوع المدهش ، والعقلية العلمية النافذة التي تمتع بها أعلامنا عبر التاريخ، والمنهج العلمي والموقف النقدي الذي اتسموا به، هذا بخلاف الخصائص والسمات التي امتاز بها كل منهم عن الآخر.



## قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع<sup>(١)</sup>

١. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٨، ٢٧٤ ص.
- أ. ف. توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، ومراجعة علي أدهم، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ٣٣٤ ص.
- إبراهيم إبراهيم محمد ياسين (الأستاذ الدكتور):
- حال الفناء في التصوف الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩ م، ١٨٨ ص.
- دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي - إشارات فلسفية في كلمات صوفية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩ م، ١١٤ ص.
- إبراهيم النهامي (الدكتور)، الأشعرية في المغرب - دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها، الجزائر: دار قرطبة، ط ١، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م، ٤٦ ص.
- إبراهيم بسيوني (الأستاذ الدكتور)، الإمام القشيري - سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م، ٣٣٦ ص.
- إبراهيم عاتي (الدكتور)، الإنسان في الفلسفة الإسلامية - نموذج الفارابي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ م، ٣٠٢ ص.
- إبراهيم عبد الشافي إبراهيم، الباحثون عن الحقيقة عند الغزالي، القاهرة: مط الحسين الإسلامية، ط ١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، ١١٠ ص.
- إبراهيم عبد المجيد اللبان (الشيخ)، عميد كلية دار العلوم، والدكتور توفيق الطويل، ومحمد حسن ظاظا، وعبد فراج، مشكلات فلسفية، مصر: وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٤.
- إبراهيم مذكور (الدكتور):
- الفارابي والمصطلح الفلسفي، بحث منشور ضمن الكتاب التذكري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مذكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٨ - ٢٩).
- الكتاب التذكري - محيي الدين ابن عربي - في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥ م - ١٢٤٠ م) ويضم الكتاب (١٤) بحثا لمجموعة من رواد البحث الفلسفي الإسلامي، أشرف عليه وقدم له د/ إبراهيم بيومي مذكور، القاهرة: وزارة الثقافة (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر بالاشتراك مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية)، ط دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٣٨٤ ص، وما رجعا إليه من بحوث هذا الكتاب ذكرناه في اسمه مؤلفه، وأحلنا تفاصيل البيانات على هنا، طلبا للاختصار.
- المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، بحث بالفرنسية، ترجمه أ/د حامد طاهر، ونشره ضمن كتابه منهج البحث بين التنظير والتطبيق، ويمثل البحث الفصل الأخير من كتاب: (L'organon d'Aristote dans le monde arabe).
- في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، القاهرة: المكتب المصري للطباعة والنشر (سميركو)، ط ٢، ١٩٨٣ م، ٢ مج.
- وحدة الوجود بين ابن عربي وإسبينوزا، بحث ضمن الكتاب التذكري لابن عربي، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور.
- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم، ت ٦٦٨ هـ)، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق د/ نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، دت، ٧٦٨ ص.
- ابن أبي زيد المالكي (أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن، القيرواني الشهير بمالك الصغير، ت ٣٨٦ هـ)، الرسالة المسماة (باكورة السعد وزبدة المذهب)، والمشهورة برسالة ابن أبي زيد، طبع المتن مفردا بعناية الشيخ عبد المجيد الشرنوبلي، القاهرة: مكتبة القاهرة، دت (١٩٩٤ م)، ١٩٢ ص، وهذه الطبعة هي التي إليها العزو في الهوامش. وللكتاب شروح مطبوعة، منها: شرح النفراوي المالكي (ت ١١٢٠ هـ)

(١) تشمل مصادر ومراجع الاستفادة، والاستزادة جميعا، واللذان سبق الحديث عنهما في منهج البحث، الخطوة (٩). وقد قمنا بترتيب القائمة بناء على أسماء المؤلفين في قائمة واحدة، مع أخذ قاعدة علماء العربية في الأسماء، واعتبار (ال) في الترتيب.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- المسمى الفواكه الدواني، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م، ٢ مج. - حاشية العلامة الشيخ علي الصعدي المالكي على شرح كفاية الطالب الرباني للشيخ علي أبي الحسن المالكي، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م، ٢ مج. وقام الحافظ أحمد بن الصديق ببيان أدلة مسائله في كتابه (مسالك الدلالة على مسائل متن الرسالة)، القاهرة: مكتبة القاهرة، ٤٦ ص.
- ابن أبي الشريف (كمال الدين محمد بن محمد بن أبي بكر، المقدسي الشافعي، أحد من لُقّب بشيخ الإسلام، ت ٩٠٥ هـ)، المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام، ومعها حاشية ابن قطلويعا (زين الدين قاسم بن قطلويعا المصري الحنفي، ت ٨٧٩ هـ)، القاهرة: فرج الله ذكي الكردي، مط السعادة، ط ٢، ١٣٤٧ هـ، (مصورة دار البصائر بالقاهرة، ٢٠٠٦ م)، ٢٤٤ ص.
- ابن أبي عاصم (الحافظ أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل الضحاك، ت ٢٨٧ هـ)، الزهد، تحقيق د/ عبد العلي عبد الحميد، الهند - بومباي: الدار السلفية، ط ١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ١٥٠ ص.
- ابن أبي هاشم (أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الزيدي المعتزلي الرازي، مانكديم - أي وجه القمر، لحسن وجهه - والمعروف أيضا بششديو، ت ٤٢٥ هـ)، تعليق شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٣، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، ٨٣٠ ص.
- ابن الأطناني (شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي الفتح البسطامي، ت ٨٠٧ هـ)، روضة الجبور ومعادن السرور في مناقب سيد الطائفة الجنيد وأبي يزيد طيفور وأشياخهما وأتباعهما ذوى الأحوال السنية والنور (هذا هو العنوان الصحيح للكتاب وقد تصرف فيه محققه فجعله: روضة الجبور ومعادن السرور في مناقب الجنيد البغدادى وأبي يزيد طيفور)، تحقيق ودراسة أحمد فريد المزيدي، وتقديم أ/د جودة المهدي، القاهرة: دار الكرز، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٢١٦ ص.
- ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي، ت ٥٩٧ هـ):  
- تليس إبليس، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، د ت، ٤٠٠ ص.  
- ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، د ت، د ن، ٦٧٨ ص.  
- زاد المسير في علم النفس، تحقيق زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ٩ مج.  
- صفة الصفة، تحقيق محمود فاخوري، ود. محمد رواس قلعه جي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م، ٤ مج.  
- صيد الخاطر، بيروت: د ت، د ن.
- ابن الدبيع الشيباني (عبد الرحمن بن علي، الحافظ، الشافعي، ت ٩٤٤ هـ)، مولد النبي صلى الله عليه وسلم، ضمن مجموع يشمل مولد البرزنجي، وابن الدبيع، والعزب، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٤٢ هـ، ٨٤ ص.
- ابن الزيات (أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي، ت ٦١٧ هـ)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس البستي، تحقيق أحمد التوفيق، المغرب: جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات (٢٢)، ط ٢، ١٩٩٧ م، ٥٤٤ ص.
- ابن السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي الشافعي، ت ٧٧١ هـ)، جمع الجوامع، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م، (ص ١٢٤-٢٠٤). وقد اعتبر المؤرخون لعلم الأصول بهذا الكتاب أن ابن السبكي قد أسس مدرسة أصولية، ولهذا أكثر شراحه ومختصروه، فمن شراحه: الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، ت ٧٩٤ هـ)، دراسة وتحقيق د/ عبد الله ربيع ود/ سيد عبد العزيز (المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر)، القاهرة: مكتب قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، بالاشتراك المكتبة المكية (مكة المكرمة)، ط ١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ٤ مج. - الجلال المحلي (شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي الإمام المحقق)، شرح جمع الجوامع، وعليه حاشية الشيخ البناني، وتقرير الشيخ عبد الرحمن الشربيني، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م، ط ٢، ٢ مج. وهذا الشرح يدرس إلى الآن بالدراسات العليا بجامعة الأزهر. ومن مختصره: - زكريا الأنصاري (شيخ الإسلام)، لب الأصول إلى علم الأصول، وشرحه غاية الوصول، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٦٠ هـ / ١٩٤١ م، ١٦٨ ص. - ابن حجر الهيثمي (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حجر الشافعي)، التعرف في الأصلين والتصوف، ومعها شرحه التلطف في الوصول إلى التعرف لإمام ابن علان (محمد بن علي بن علان الصديقي الشافعي)، مكة المكرمة: مط الترقى الماجدية العثمانية (لصاحبها محمد ماجد الكردي المكي)، ١٣٣٠ هـ، ط ١، ١٤٤ ص.
- ابن السيد البطليوسي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد الأندلسي، ت ٥٢١ هـ)، اعتنى به أ/د محمد رضوان الداية، وقدم له أ/د عبد الكريم اليافي، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ١٨٠ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- ابن الصباغ، درة الأسرار وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال وأحوال ونسب وكرامات وأذكار ودعوات سيدي أبي الحسن الشاذلي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠١ م، ١٧٦ ص.
- ابن العريف (أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجي، ٥٣٦ هـ)، مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة<sup>(١)</sup>، جمعه أبو بكر عتيق بن مؤمن (ت ٥٤٨ هـ)، دراسة وتحقيق الأستاذة الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣ م، ٢٦٤ ص.
- ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩ هـ)، شذرات الذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، د ت، ٤ مج.
- ابن القاسم (أحمد بن القاسم المالكي الحريري)، المولد، بهامش شرح الجاوي المسمى فتح الصمد العالم، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٨ هـ / ١٩٤٠ م، ٥٦ ص.
- ابن المبارك (أحمد)، الإبريز (كتاب الإبريز الذي تلقاه نجم العرفان الحافظ أحمد بن المبارك عن قط الواصلين سيدي عبد العزيز الدباغ)، وهو مناقب الشيخ الدباغ، وبهامشه: درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص، والجواهر والدرر مما استفاده عبد الوهاب الشعراني من شيخه سيدي علي الخواص، كلاهما للشعراني، القاهرة: مط الأزهرية المصرية، ط ١، ١٣٠٦ هـ، ٣٢٠ ص.
- ابن المبارك (الحافظ عبد الله بن المبارك المروزي، ت ١٨١ هـ) برواية المروزي عن ابن المبارك، وملحق معه زيادات نعيم بن حماد، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مصورة على ط الهند، ١٣٨٦ هـ، مقدمة المحقق ٦٤ ص + رواية المروزي عن ابن المبارك ٥٦٤ + زيادات نعيم بن حماد ١٣٢ ص + المراجع والاستدراك (١٦).
- ابن المرتضى المعتزلي (أحمد بن يحيى بن المرتضى، الإمام المهدي لدين الله، أحد أئمة الزيدية، ت ٨٤٠ هـ):
- القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق وتقديم ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥ م، ١٩٠ ص. ملاحظة: يشمل الكتاب أيضا على نصوص أخرى لابن المرتضى، وإن لم يثبت ذلك على طرة الكتاب، وهي: ١- خطبة البحر الزخار (ص ٢٧-٣٥). ٢- كتاب الملل والنحل (ص ٣٧-٦٩).
- باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرندل، الهند - حيدر آباد الدكن: مط دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦ هـ، ٩٠ ص.
- ابن الملاحمي (ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي المعتزلي، ت ٥٣٦ هـ)، الفائق في أصول الدين، تحقيق وتقديم ويلفرد مادلونك، ومارتين مكدرموت، طهران: مؤسسة يزوهشي حكمة وفلسفة إيران) بالاشتراك مع مؤسسة (مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد) ببرلين، ١٣٨٦ هـ، ٦٥٦ ص + ١٠ مقدمة بالإنجليزية + ١٠ ترجمة لها بالفارسية.
- ابن الملقن (سراج الدين عمر بن علي المصري الشافعي، ت ٨٠٤ هـ)، طبقات الأولياء، بتقيق نور الدين شريه، القاهرة: الخانجي، ط ١، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م، ٤٣٧ ص.
- ابن النديم، الفهرست، بتحقيق د. محمد عوني عبد الرؤوف، ود. إيمان السعيد جلال، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (ع ١٤٩)، ١٥٠، ٢ مج، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٦ م.
- ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني، ت ٨٤٠ هـ)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ١٧٤ ص.
- ابن باجه (أبو بكر محمد بن باجه، ت ٥٣٣ هـ):
- تعاليق على منطق الفارابي، تحقيق وتقديم د/ ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، ضمن المكتبة الفلسفية، ط ١، ١٩٩٤ م، ٢٣٠ ص.

(١) هكذا بتكرار كلمة السعادة في العنوان مرتين!، على خلاف المعتاد في صياغة عناوين الكتب والتي تقوم غالبا على السجع وعدم التكرار إلا إذا كان فيه جناسا (استخدام الكلمة بأكثر من معنى) وهو ما لم يتحقق هنا، وللأسف لم تتوقف الدكتورة المحققة أمام تحقيق اسم كتاب كثيرا فقط أشارت إلى أن كلمة السعادة الثانية أصلحت في نسخة خطية للكتاب وبقلم مغاير إلى السيادة ليصير العنوان: ((مفتاح السعادة وتحقيق طريق السيادة))، ثم مرت بعض ذلك دون أن تحقق لنا ما اسمه الذي سماه به مؤلفه، وما وجه التكرار في الاسم بهذه الصورة غير المعتادة.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- تعليقات في كتاب باري ارمينياس، ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٩٧٦ م، ٦٨ ص.
- كتاب النفس، حققه د/ محمد صغير حسن المعصومي، دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م، مصورة دار صادر (بيروت)، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م، ١٦٨ ص.
- ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود الأندلس، ت ٥٧٨ هـ)، كتاب المستغيثين بالله، تحقيق أحمد حسن يسح، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ١٤٤ ص.
- ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي الأتابكي، ت ٨٧٤ هـ)، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، دت، ١٦ مج.
- ابن تيمية (تقي الدين، شيخ الإسلام، ت ٧٢٨ هـ):
- الرد على الشاذلي في حزيه وما صنفه في آداب الطريق، تحقيق علي بن محمد العمران، إشراف بكر أبو زيد، مكة: دار عالم الفوائد، علي نفقة مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، ط ١، ١٤٢٩ هـ، ٣٣٦ ص.
- أهل الصفة وأحوالهم، دراسة وتحقيق مجدى فتحى السيد، مصر، طنطا: دار الصحابة للتراث، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق أ/د محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١ هـ، ١٠ مج.
- مجموع الفتاوى، ٣٥ مج، دت، دن (مصورة على طبعة السعودية).
- مناهج السنة النبوية، تحقيق أ/د محمد رشاد سالم، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦ هـ، ط ١، ١٠ مج.
- نقض المنطق، حققه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، وصححه محمد حامد الفقى، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م، ٢١٦ ص.
- ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي العسقلاني، ت ٨٥٢ هـ):
- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، تحقيق علي محمد الجاوي، ومراجعة محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، (مصورة على طبعة القاهرة الأولى ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م)، ٤ مج.
- فتح الباري، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ومحج الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ، ١٢ مج.
- ابن حجر الهيثمي (أحمد بن حجر الشافعي، شيخ الإسلام):
- الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود، تحقيق حسنين محمد مخلوف (العلامة الشيخ، مفتي الديار المصرية الأسبق)، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٢ م، ٢٣٦ ص.
- شرح متن الهمزية، وبهامشه: حاشيته لشيخ الإسلام شمس الدين الحفنى (شيخ الجامع الأزهر، ت ١١٨١ هـ)، القاهرة: مط التقدم العلمية، ١٣٢٦ هـ، ٢٦٠ ص.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، ت ٤٥٦ هـ)، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، تحقيق د/ محمد إبراهيم نصر، ود/ عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل دت (١٩٩٠ م)، ٥ مج.
- ابن خزيمة (محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمى النيسابوري)، الصحيح، المشهور بصحيح ابن خزيمة، تحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمى، بيروت: المكتب الإسلامى، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م، ٤ مج.
- ابن خلدون (الإمام عبد الرحمن، المؤرخ، ت ٨٠٨ هـ):
- المقدمة، القاهرة: دار الشعب، طبعة معتمدة على طبعة الدكتور علي عبد الواحد وافي، وتحت إشرافه، دت، ٥٥٢ ص.
- لباب المحصل فى أصول الدين، تحقيق وتعليق د/ عباس محمد حسن سليمان، راجعه مع مقدمة نقدية أ/د محمد علي أبو ريان، تصدير أ/د فتحى محمد أبو عيانة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦ م، ٢٣٠ ص. طبعة أخرى: بتحقيق وتقديم د/ رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، ط ١، ١٩٩٥ م، ١٥٢ ص.
- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين، أحمد بن محمد، ت ٦٨١ هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق د/ إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨ م، ٨ مج.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- ابن درياس (أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درياس)، رسالة في الذب عن الأشعري، نسخة خطية محفوظة بمكتبة الأزهر تحت رقم (٤٩٣٤ / ٦٦٢١٦ توحيد)، (٨ ق) ملحقة في أول كتاب الإبانة.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن رشد، الحفيد، ت ٥٩٥ هـ):
- الضروري في أصول الفقه - أو مختصر المستصفي، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سينا، فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مركز الدراسات الرشدية، سلسلة المتن الرشدي (رقم ١)، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامي (بيروت) وبمعاونة من اليونسكو، ط ١، ١٩٩٤ م.
- ضميمة في العلم الإلهي، تحقيق د محمد عمارة، نشر مع فصل المقال، (٦٩ - ٧٧) القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣ م. وقد وقع خطأ في عنوانها إذ جعل (ص ٦٩): كتاب فصل المقال.... والصواب أن يكون ضميمة....
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د محمد عمارة (ص ١٩ - ٦٨)، ونشر معه: ضميمة في العلم الإلهي، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣ م. وقد وقع خطأ في عنوانها إذ جعل (ص ١٩): ضميمة في العلم الإلهي، والصواب أنه: كتاب فصل المقال.... وقد أتى ذلك على الصواب في الطبعة التي صححها وراجعها وضبط أصولها أ/د مصطفى عبد الجواد عمران، ويليها: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد أيضا، القاهرة: المكتبة المحمودية الكبرى، ط ٣، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م. وقد جرينا على العزو لطبعة الدكتور عمارة، مع إيراد اسم الكتاب على الصواب، مع التبيه هنا لئلا يفتن بهذا الخطأ الفني. طبعة أخرى: تحقيق ودراسة أ/د ألبير نصري نادر، وتشمل على ترجمة عربية للمقدمة المهمة التي كتبها د/ جورج الحوراني عن الكتاب بالإنجليزية وقدم بها لشرته في ليدن (١٩٥٩ م) كما يشمل مقدمة تحليلية لكتاب فصل المقال، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، د ت، ٨٤ ص.
- كتاب الآثار العلوية، تحقيق: د سهر فضل الله أبو وافية، ود سعاد على عبد الرازق، مراجعة أ/د زينب محمود الخضيرى، وتصدير د إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المكتبة العربية، ١٩٩٤، ٨٠ ص.
- كتاب تلخيص الآثار العلوية، بتقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، وتصدير محمد علال سينا، فاس / بيروت: مركز الدراسات الرشدية بفاس التابع لجامعة سيدي محمد بن عبد الله، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامي، وبمعاونة من اليونسكو، ضمن سلسلة المتن الرشدي، ط ١، ١٩٩٤ م، ٢٢٤ ص. ونص هذا الكتاب مختلف على ما يظهر بالمقارنة عن النص المنشور بالقاهرة تحت عنوان: الآثار العلوية. وقد نشر هذا النص وط القاهرة في عام واحد من ثم لم يتعرض القائمون على النشر في أى منهما للنشرة الأخرى، ويحتاج بيان العلاقة بينهما إلى فحص.
- الرد على من ذهب إلى تصحيح علم الغيب من جهة الخط، دن، دت.
- الضروري في السياسة، نقله من العبرية إلى العربية د/ أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للدكتور محمد عابد الجابري، ضمن سلسلة التراث الفلسفي العربي - مؤلفات ابن رشد (٣)، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٨ م، ٣٤٢ ص.
- الكليات في الطب، تحقيق وتعليق أ/د سعيد شيبان، وأ/د عمار الطالبي، مراجعة أ/د أبو شادى الروبي، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولي للأكاديميات، ضمن مشروع المكتبة العربية التي يصدرها المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩ م، ٤٣٢ ص.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ط ٥، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ٢ مج.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق أ/د محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٩٨٠ م، ٥٠٤ ص.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق أ/د محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، مط دار الكتب، ١٩٧٨ م، ٢١٦ ص<sup>(١)</sup>.

(١) وهو نشر لنفس النص الذى قدمه د/ تشارلس بتورث، وقد طبعا معا في نفس الوقت تقريبا، وفي نفس الجهة الناشرة، واعتمادا على نفس الأصول الخطية؟!، لكن مع اختلاف المشروعين والمنهجين، فقد كان للأستاذ الدكتور محمد سليم سالم مشروعه الخاص به في نشر مؤلفات ابن رشد، وقد اعتنى بصورة خاصة بمقارنة كل فقرة مع نظيرتها عند أرسطو والفارابي وابن سينا وذكر نصوصهم في الهوامش ووضح منهجه ومصادره في المقدمة، كما قام د/ تشارلس بتورث بمساعدة أ/د أحمد عبد المجيد هريدى في إتمام المشروع الذى كان قد بدأه أ/د محمود قاسم في نشر مؤلفات ابن رشد

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- تلخيص كتاب البرهان، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتورث، د أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى - شروح ابن رشد لكتب أرسطو - الأصول العربية - تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الخامس)، ١٩٨٢ م، ١٦٣ ص + ٢٣ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب الجدل، تحقيق د تشارلس بتورث، د أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة: مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى - شروح ابن رشد لكتب أرسطو - الأصول العربية - تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء السادس)، ١٩٧٩ م، ٢٦٤ ص + ٥٥ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب السفسطة، تحقيق أ/د محمد سليم سالم، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية - مركز تحقيق التراث، ١٩٧٣ م، ١٩٠ ص.
- تلخيص كتاب الشعر، تحقيق د تشارلس بتورث، د أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة: مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى - شروح ابن رشد لكتب أرسطو - الأصول العربية - تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء التاسع)، ١٩٨٦ م، ١٥٩ ص + ١٧ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب العبارة، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتورث، د أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى - شروح ابن رشد لكتب أرسطو - الأصول العربية - تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الثالث)، ١٩٨١ م، ١٣٢ ص + ١٦ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب القياس، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتورث، د أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى - شروح ابن رشد لكتب أرسطو - الأصول العربية - تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الرابع)، ١٩٨٣ م، ٣٩٦ ص + ٤٤ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب المقولات، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتورث، د أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى - شروح ابن رشد لكتب أرسطو - الأصول العربية - تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الثانى)، ١٩٨٠ م، ١٦٢ ص + ١٩ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبرى، مراجعة د محسن مهدى، تصدير د إبراهيم مذكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، ١٩٩٤ م، ٢٥٦ ص + ٢٤ ص مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم أ/د عثمان أمين، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٩٥٨ م.
- تلخيص منطق أرسطو، بتحقيق أ/د جيرار جهامى، ٧ مج، يشمل ج ١: على مقدمة تحليلية لتلخيص ابن رشد، ج ٢: على تلخيص المقولات ٣: تلخيص العبارة، ج ٤: تلخيص القياس، ج ٥: تلخيص البرهان، ج ٦: تلخيص الجدل، ج ٧: تلخيص المغالطة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٢ م.
- تهافت التهافت، تحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٩٩٩ م، ٢ مج.
- جوامع الكون والفساد، تحقيق أ/د أبو الوفا الفتازانى، والأستاذ سعيد زايد، تصدير ومراجعة د/ إبراهيم مذكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولى للأكاديميات، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٤٤ ص.
- رسائل ابن رشد الطبية، تحقيق الأب د جورج شحاتة قنوتى، وسعيد زايد، تصدير د إبراهيم مذكور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٤٤٠ + ١٦ تصدير ومقدمة بالفرنسية.
- مناهج الأدلة فى عقائد الملة، مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق أ/د محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط

المنطقية. وليس العجيب فى تعدد المشاريع العلمية حول موضوع واحد، لكن العجيب أن ترعى جهة واحدة وفى وقت واحد مشروعين متوازيين حول موضوع واحد! وكان بودنا لو تكاملا والتقىا معا، ونظرا لهذه الملاحظات التى أحاطت بهذين المشروعين فقد آثرنا ذكر ما نشره كل منهما على حدة فى رقم مستقل، وإن كنا قد جربنا فى حالات أخرى عند تعدد الطباعات على ذكرها تحت رقم واحد.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- ٣، د ت، ٢٦٦ ص. طبعة أخرى: بتحقيق وتقديم ودراسة أ/د محمد عابد الجابري، ضمن مشروع سلسلة التراث الفلسفي العربي - مؤلفات ابن رشد (٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٨ م، ٢١٨ ص.
- ابن سبعين، الرسائل، تحقيق أ/د عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥ م.
- ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله):
- عيون الحكمة، تحقيق أ/د عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ط ٢، ١٩٨٠ م، ٦٠ ص.
- الإشارات والتنبهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٨٣ م، ٤ مج.
- الشفاء، وقد طبع عدة مرات بدون تحقيق، وطبع محققا بمراجعة وتصدير د/ إبراهيم مدكور، وبتحقيق مجموعة من كبار المختصين، في (٢٢) مجلد في الفترة من (١٩٥٢ م) إلى (١٩٨٣ م) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقد بدأ نشر الكتاب من المجلد الأول المنطق - ١ المدخل، وما عدا ذلك فقد تم بحسب ما اتفق فراغ الأساتذة المحققين منه، فأخر مجلد نشر سنة ١٩٨٣ م يمثل أول العلم الثاني الطبيعات ويأتي بعد المنطق مباشرة بحسب ترتيب ابن سينا، والذي وقفنا عليه من ذلك أثناء العمل بالبحث هو بترتيب تاريخ النشر:
- القانون في الطب، القاهرة: مط الأميرية، ١٢٩٤ هـ، ٣ مج.
- المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نوراني، طهران: مؤسسة (مطالعات إسلامي)، ١٩٨٤ م، ١٢٢ ص.
- النجاة، القاهرة: مط السعادة، ١٣٣١ هـ، ٥١٢ ص. وله طبعة أخرى: نقحها وقدم لها أ/د ماجد فخري، بيروت: دار الآفاق الجديدة، دت، ٣٤٣ ص. وبخلاف بعض الفوائد اليسيرة التي استفدناها من مقدمة د/ فخري، فقد اعتمدنا على طبعة القاهرة<sup>(١)</sup>.
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تشمل على: ١- الطبيعات من عيون الحكمة. ٢- في الأجرام العلوية. ٣- القوى الإنسانية وإدراكاتها. ٤- الحدود. ٥- في أقسام العلوم العقلية. ٦- في إثبات النبوت وتأويل رموزهم وأمثالهم ٧- النيرونية. ٨- في العهد. ٩- في علم الأخلاق. ويلها: قصة سلامان وأبسال، ترجمة حنين بن إسحاق من اليونانية. طبع القسطنطينية: مط الجوائب، ط ١، ١٢٩٨ هـ، ١٤٠ ص.
- رسالة الحدود، تحقيق A. M. GICHON، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٦٣ م، ٤٨ ص بالعربية + ٦٢ ص بالفرنسية.
- الشفاء - الفن السادس من الطبيعات - القسم الأول، بيروت: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨ م. ملاحظة: هذا المجلد من طبعة محققة بالمعهد العربي بباريس، اعتمد فيها على خمسة مخطوطات بالإضافة إلى ط طهران، وبها جهاز تحقيق على طريقة المستشرقين، ولم يتوفر بعد أي بيانات أخرى عن هذه الطبعة.
- الشفاء - المنطق - ١ المدخل، تصدير د/ طه حسين، ومراجعة وتقديم د/ إبراهيم مدكور، وقد قدم له الدكتور مدكور بمقدمتين ضافيتين للغاية أولهما سماها: مقدمة الشفاء (ص ١-٤٣)، وهي تتكلم على الكتاب عامة، وهي المقصودة من عبارة (د/ مدكور، مقدمة الشفاء) التي ترد في الهوامش كثيرا، وأقل ما توصف به هذه المقدمة أنها مبهرة، وقد أفادت البحث كثيرا، والثانية سماها: مقدمة المدخل (ص ٤٤-٧٧)، وهي تتعلق بهذا المجلد ويعلم المنطق خاصة. وقام بتحقيقه الأب قنوتي، ومحمود الخضيرى، وفؤاد الأهواني (الأساتذة الدكاترة)، القاهرة: وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، مط الأميرية، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م، ١٥٩ ص، وهذا المجلد هو أول ما طبع من الكتاب. - الشفاء - الطبيعات - ٨ الحيوان، بتحقيق د/ عبد الحلیم منتصر وأ/

(١) وذلك لعدم وضوح طبيعة العمل الذي قام به د/ فخري حيث وصفه بأنه (نقحه)، ولم يقدم دراسة فيلولوجية للكتاب ولا لنسخه، ولا نقدا لها، ولا ذكر أصوله التي اعتمد عليها في نشرته، وإنما فحسب في أسطر قليلة (ص ١٧) ذكر أنه طبع في القاهرة مرتين (١٣٣١ هـ، ١٣٥٧ هـ) وطبع للمرة الأولى في روما (١٥٩٣ م)، كما ترجمت أجزاء منه إلى بعض اللغات، وأن طبعته تمتاز عن سابقتها بأنه رجع في تحقيق الفصول الخاصة بكتابي النفس والإلهيات إلى كتابي أحوال النفس والشفاء...؟!، وأن للكتاب عشرات المخطوطات ((فلا مندوحة من إخراجها إخراجا علميا محققا على الرغم من صعوبة الاضطلاع بهذه المهمة))!!، وفي ضوء هذا المنهج - الذي سار عليه د/ فخري في إعادة نشر الكتاب بمقابلة شيء من أجزائه على نصوص أخرى للمؤلف، ودون الاعتماد على النص الأصلي في مخطوطات - والذي لا يتفق مع المنهج العلمي الرصين في إخراج النصوص، حتى وإن تخلص من تبعه ذلك بوصف عمله بأنه (تنقيح)، ثم مضى تاركًا القارئ في حيرة دون أن يحدد لنا ما مقصوده من التنقيح وإلى أي مدى أصاب تنقيحه هذا النص الأصلي بالتغير، في ضوء كل هذا رأينا أن الاعتماد على طبعة القاهرة أوثق.



## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- سعيد زايد وأ/ عبد الله إسماعيل، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م، ٤٨٢ ص. - الشفاء - الفن الثاني في الرياضيات - ٢ الحساب، تحقيق أ/ عبد الحميد لطفى مظهر، ١٩٧٥ م، ٧٠ ص. - الشفاء - الفن الأول من جملة العلم الرياضى أصول الهندسة، تحقيق د/ عبد الحميد صيره، وأ/ عبد الحميد لطفى مظهر، ١٩٧٦ م، ٤٤٨ ص. - الشفاء - الرياضيات - ٤ علم الهيئة، تحقيق د/ محمد رضا مدور، د/ إمام إبراهيم أحمد، ١٩٨٠ م، ٦٦٠ ص. - الشفاء - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، ١٩٨٣ م، ٣٣٤ ص. وهو آخر مجلد نشر من هذه الطبعة، وقد تم في الجميع ترجمة تصدير د/ إبراهيم مذكور إلى الفرنسية. وقد نشر أ/د عبد الرحمن بدوي نشرًا مستقلًا كتاب البرهان من الشفاء، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦ م، ط ٢، ٢٦٢ ص.
- ابن صاعد (أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد، ت ٤٦٢ هـ)، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق أ/د حسين مؤنس، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨ م، ١٥٢ ص.
- ابن طفيل، حى بن يقظان، بتحقيق أ/د عبد الحليم محمود، مع مقدمة عن فلسفة ابن طفيل، القاهرة: مط دار التأليف المصرية، ط ٢، ١٩٧٨ م، ٢٠٨ ص.
- ابن طولون (شمس الدين محمد بن طولون الصالحى، ت ٩٥٣ هـ)، غاية البيان فى ترجمة الشيخ أرسلان، راجعها: أ/ هانى المبارك، بمشاركة محمد عامر القباني، دمشق: الناشر أحمد أبيش، ط ١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م، ١٨٦ ص.
- ابن عباد النفزى (محمد بن إبراهيم الرندى، ت ٧٩٢ هـ)، شرح الحكم العطائية، وبهامش شرح الشرفاوى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م، ج ٢ × ١ مج.
- ابن عجيبة (أحمد بن محمد الحسنى، ت ١٢٦٦ هـ)، إيقاظ الهمم فى شرح الحكم، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ٥٢٨ ص.
- ابن عربى (محيى الدين، الشيخ الأكبر):
- الإسرا إلى المقام الأسرا، تحقيق الدكتور سعاد الحكيم، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
- التجليات، تحقيق أيمن حمدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢ م، ١٦٠ ص. والكتاب طبع قبل ذلك بالهند: حيدر آباد الدكن، مط جمعية المعارف العثمانية، ضمن رسائل ابن عربى، ط ١، ١٣٦٧ هـ / ١٩٣٨ م، ج ٢، الرسالة (٢٣).
- التديرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- الدرّة البيضاء، ومعها: العجالة، وعتيدة أهل الإسلام، بتحقيق د. محمد زينه محمد عزب، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٦٢ ص.
- الدور الأعلى أو حزب الوقاية، ومعها شرح: الطور الأعلى على الورد المسمى بالدور الأعلى، للشيخ محمد القاوجي، دمشق: مط الحفنية، ١٣٠١ هـ، ١٦٠ ص.
- الفتوحات المكية، وقد طبع على النسخة المقابلة على نسخة المؤلف الموجودة بمدينة قونية، وقام بهذا جماعة من العلماء بأمر المغفور له الأمير عبد القادر الجزائري، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، على نفقة الحاج فدا محمد الكشميري وشركاه، ١٣٢٩ هـ، ج ٦ × ٤ مج، وقد اعتمدنا على هذه الطبعة نظرا لكمالها، بخلاف ط المرحوم د/ عثمان يحيى فإنها لم تكتمل، وتشمل على حوالى نصف الكتاب فحسب.
- إنشاء الدوائر، ومعها أيضا: عقلة المستوفز، والتديرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق أ/د محمد عبد الرحمن الكردى، القاهرة: المحقق، مط السعادة، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م، ٢٨٠ ص.
- رسائل ابن عربى (تشمل عشر رسائل: ١- عين الأعيان. ٢- خروج الشخص من بروج الخصوص. ٣- انخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلى السجود. ٤- بحر الشكر فى نهر النكر. ٥- شرح مبدأ الطوفان. ٦- المقدار فى نزول الجبار. ٧- خاتمة المقدار فى نزول الجبار. ٨- نشر البياض فى روضة الرياض. ٩- الرد على اليهود. ١٠- كشف سر الوعد وبيان علامة الوجد)، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، وحسين محمد عجيل، أبو ظبي: المجمع الثقافى، ط ١، ١٩٩٨ م، ٣٥٦ ص<sup>(١)</sup>.

(١) أغلب هذه الرسائل صحيحة النسبة لابن عربى بحسب ما ذكره د/ عثمان يحيى، انظر مؤلفات ابن عربى على التوالي: ١- ٦٢٣، ٢- ٢٩٨ (عنوانه عنده: خروج الشخص عن بروج الخصوص)، ٣- ٩٤ (عنوانها عنده: انخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلى السجود)، ٤- ١١٩ (عنوانها عنده: بحر الشكر فى نهر الفكر)، ٥- ٥٥٧ (عنوانها عنده: شرح مبدأ الطوفان)، ٦- ٤٧١، ٧- (لم يذكرها عثمان يحيى، لكن ذكر رقم ٩٣٤:

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- رسائل ابن عربي، الهند - حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦١ هـ، ٢ مج. يشمل الجزء الأول على: ١- الفناء في المشاهدة. ٢- كتاب الجلال والجمال. ٣- كتاب الألف وهو كتاب الأحذية. ٤- كتاب الجلالة (وله طبعة أخرى: بضبط وتقديم رياض مصطفى العبد الله، دمشق: دار الحكمة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م، ١١٢ ص، وقد علق محققه أيضا بتعليقات ضافية توضح كلام ابن عربي من خلال نصوصه الأخرى، لكن لم يذكر الأصل الذي اعتمد عليه في التحقيق). ٥- كتاب الشان. ٦- كتاب القرية. ٧- كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام. ٨- كتاب الميم والواو والنون (حقيقه أيضا د/ عبد الحميد صالح حمدان ونشره تحت عنوان سر الحروف اعتمادا على مخطوطة مكتبة البلدية بالإسكندرية، ومعه تفهيم معاني الحروف للحوالي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٩ م، ٦٤ ص). ٩- رسالة القسم الإلهي. ١٠- كتاب اليباء. ١١- كتاب الأزل. ١٢- رسالة الأنوار. ١٣- كتاب الإسرا إلى المقام الأسرا (وله طبعة أخرى بتحقيق أ/د سعاد الحكيم). ١٤- رسالة في سؤال إسماعيل بن سودكين. ١٥- رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي. ١٦- رسالة لا يعول عليه. ١٧- كتاب الشاهد. ويشمل الجزء الثاني على: ١٨- كتاب التراجم. ١٩- كتاب منزل القطب ومقامه وحاله. ٢٠- رسالة الانتصار. ٢١- كتاب الكتب. ٢٢- كتاب المسائل. ٢٣- كتاب التجليات. ٢٤- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار. ٢٥- كتاب الوصايا. ٢٦- كتاب حلية الأبدال. ٢٧- كتاب نقش الفصوص. ٢٨- كتاب الوصية. ٢٩- كتاب اصطلاح الصوفية<sup>(١)</sup>.
- روح القدس في محاسبة النفس، بتحقيق ودراسة أ/د حامد طاهر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م، ط ١، ٥١٢ ص. كما طبع الكتاب مع شروح وتعليقات من كلام ابن عربي نفسه، جمعها الأستاذ محمود محمود غراب، نشر الشارح، مط نصر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ١٩٢ ص.
- شجرة الكون، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م، ٣٢ ص.
- عقلة المستوفز، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق: بهنساى أحمد السيد الشريف، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٨ م، ١٠٢ ص.

نزول الجبار إلى البيت والوادى والكعبة والدار، وأشار إلى مخطوطة أخرى غير مخطوطة المتحف العراقي، وبين أنه صنف في دمشق سنة ٦٣٥ هـ، بينما ذكر المحققان أن رسالة المقدر في نزول الجبار ألفت في ٢٢ صفر سنة ٦٣٦ هـ، فتكون الرسالة التي ذكرها عثمان يحيى غير الرسالتين التي قدمها المحققان لاختلاف التاريخ، ولم يذكرهما عثمان يحيى فستدركا عليه)، ٨- ٩٢٦ (عنوانها عنده: نثير البياض في روضة الرياض، أو نشر البياض وروضة الرياض)، ٩ - ٣٧٩ (عنوانها عنده: رسالة الرد على اليهود وطرح الجحود، وأشار إلى مخطوطة أخرى غير مخطوطة المتحف العراقي، لكنها مؤرخة بنفس تاريخ الفراغ: ١٤ رمضان ٦٣٥ هـ، كما ذكر رقم ١٢٩: بقية رسالة الرد على اليهود في بيان المعنى الموعود، مشيرا إلى نفس مخطوطة الرسالة التي قدمها المحققان تحت عنوان: بقية خاتمة الرد على اليهود، كما ذكر رقم ٢٥٠: خاتمة رسالة الرد على اليهود، والتي قدمها المحققان تحت نفس العنوان)، ١٠ - ٧٣٦. ومن العجيب هذا التفاوت رغم اعتماد الجميع على نسخة خطية واحدة هي مخطوطة المتحف العراقي (٥٩٧)، كما أن هذه الرسائل لها نسخة أخرى ضمن مجموعة أيضا ذكرها عثمان يحيى وهي نسخة (هوداى إسكولار ٤٢٥)، وهو ما فات المحققان الانتباه إليه فتكلما في منهج التحقيق على أن للرسائل نسخة وحيدة، وتمنيا أن يقفا هما أو غيرهما على نسخة أخرى...! نظرا لوجود سقط وتقلب في عدة مواضع من هذه النسخة، من ثم فقد بذلا جهدا كبيرا لتقويم النص، ومن الواضح أنهما لم يقفا أصلا على عمل د/ عثمان يحيى القيم (مؤلفات ابن عربي).

وأخيرا فقد حاول المحققان إثبات أن النسخة الوحيدة التي اعتمدا عليها هي بخط الشيخ الأكبر نفسه (ص ٨٧ - ٨٩) والتماسا لإثبات ذلك العديد من القرائن البعيدة والعامة جدا لا تساعد بمفردها على خصوص هذا الغرض (أن النسخة بخط الشيخ نفسه)، كما أنها لا تصمد كثيرا أمام مقارنة النماذج التي قدمها من المخطوط مع نسخة الفتوحات المكية بخط الشيخ (مخطوطة قونية)، والمنشور صورة بكاملها على موقع الفتوحات المكية بالشبكة الإلكترونية)، مما يوضح اختلاف الخط، وفقدان خط هذه النماذج للسمات الأساسية والجلية لخط ابن عربي الذي كتب به الإصدار الثانية من الفتوحات في نفس الفترة تقريبا. لكن ذكر عثمان يحيى في قائمة المخطوطات الأصلية التي بخط المؤلف (ص ٨٦ - ٩١) سبعة من هذه الرسائل وهي: (٩٤، ١١٩، ١٢٩، ٢٩٥، ٤٧١، ٧٣٦، ٩٢٦)، وسكت عن الرسائل الباقية (٢٩٨، ٥٥٧، ٦٢٣، ٩٣٤)، فيحتمل معه أن يكون سكت عنها سهوا، والاحتمال الأقرب أن المجموعة بعضها بخط الشيخ وباقيها بخط مغاير، نظرا لما عرف به الدكتور عثمان يحيى من دقة (١) وتمتع هذه المجموعة بقيمة عالية بالإضافة إلى جودة التصحيح، فقد صحت نسبة جميعها إلى ابن عربي بحسب ما ذكره د/ عثمان يحيى في مؤلفات ابن عربي، حيث تتبعناها جميعا عنده، وهذا ما تفتقده العديد من الرسائل والمجاميع التي نسبت لابن عربي دون تحقيق كاف لنسبتها. وقد أفاد د/ عثمان يحيى أنها طبعت على مخطوطة أصفية (رقم ٣٧٦)، وهو ما لم يذكر في طبعة الرسائل نفسها (مصورة دار إحياء التراث العربي)، لكن يعيب هذه الصورة أنها جعلت مسلسل الصفحات يسرى لكل رسالة على حدة (يبدو أن كل رسالة طبعت في الأساس على حدة، ثم تم جمعها في جزئين، ومما يشير لذلك تفاوت تاريخ نشر طبعة الهند الأصلية حيث بدأ النشر سنة ١٣٦١، ونشرت الرسالة السابعة سنة ١٣٦٢، ثم نشر باقيها سنة ١٣٦٧ هـ، ونظرا لعدم تسلسل الصفحات على مستوى الجزء، فقد جرينا في العزو إلى رقم الرسالة أولا، ثم رقم الصفحة الخاص بهذه الرسالة.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أ/د أبو العلا عفيفي، العراق - نيوى: مكتبة دار الثقافة، ط ٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٢٢٨ ص.
- كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠١ م، ٢٠٠ ص.
- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م، ١٩٢ ص.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي)، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
- ابن عطاء الله السكندري:
- التحفة في التصوف، ترتيب وتحقيق أ/د علي حسن العريض، القاهرة: مكتبة الجهاد الكبرى، دت (٢٠٠٠م)، ١٣٢ ص.
- التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق موسى محمد علي وعبد العال أحمد العرابي، القاهرة: دار التراث العربي، ١٩٧٣ م، ٣٣٦ ص.
- الحكم، المشهورة بالحكم العطائية، تقديم ودراسة وتحقيق أ/ أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٩٩٦ م، ٢٠٨ ص. ثم أعاد نشره مع إضافات واسعة في الدراسة، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م، ٣٦٤ ص، وإن كانت الطبعة الأولى مصححة بصورة أدق من الثانية. كما قام الدكتور بولس نويبا بتحقيقه في العربية وترجمته إلى الفرنسية، مع التقديم للكتاب بدراسة بالفرنسية أيضا تناول فيها نشأة الطريقة الشاذلية، ضمن سلسلة بحوث دراسات (٢) وهي مجموعة تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠ م، ٣٢٤ ص.
- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٩٩ م، ١٠٠ ص.
- تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، القاهرة: محمد علي صبيح وأولاده، دت (١٩٨٠م)، ٦٢ ص.
- شرح قصيدة أبي مدين (ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا)، تحقيق ودراسة محمد مصطفى منصور، القاهرة: نشر المحقق، مط دار غريب، ٢٠٠١، ١٦٠ ص. طبعة أخرى: مصر، مط العثمانية المصرية، ١٣٥٣ هـ، ١٦ ص.
- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، طبع مصر حجر، ١٢٧٧ هـ، على ذمة ملتزميه الشيخين عبد الهادي الأبياري وأحمد أفندي الأزهرى. طبعة أخرى بتحقيق أ/د عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٩٩ م، ٢١٢ ص.
- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م، ١٤٤ ص.
- ابن عياد (أحمد بن محمد بن عياد الشافعي)، المفاهر العلية في المآثر الشاذلية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٢٣٦ ص.
- ابن فرحون، الديباج المذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، دت، ٣٦٠ ص.
- ابن قنفذ (أبو العباس أحمد بن الحسين القسنطيني)، ت ٨١٠ هـ)، أنس الفقير وعز الحقير - في التعريف بالشيخ أبي مدين وأصحابه، تحقيق نجاح عوض صيام، وتقديم أ/د علي جمعة، القاهرة: دار المقطم، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م، ١٧٦ ص.
- ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ت ٧٥١ هـ):
- جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، القاهرة: مكتبة المتنبى، ٣٠٠ ص.
- زاد المعاد في هدى خير العباد، القاهرة: المطبعة المصرية ومكبتها، دت (١٩٧٠م)، ٤ ج × ٢ مج.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، وهو شرح على منازل السائرين للهروي، القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٤ م، ٣ مج.
- ابن ماجه (محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني)، السنن، المشهورة بسنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، دت، ٢ مج.
- ابن مغيزيل (عبد القادر بن حسين الشاذلي، ق ١٠ هـ)، الكواكب الزاهرة باجتماع الأولياء يقظة بسيد الدنيا والآخرة (فرغ منه ٨٩٤ هـ)، ومعه الأجوبة عن الأسئلة في كرامات الأولياء للشويزي (شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، ت ١٠٦٩ هـ)، تحقيق د/ محمد سيد سلطان، ود/ علي عبد الحميد عيسى، بإشراف أ/د عبد القادر حسين، القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٩٩ م، ٤٢٠ ص.
- ابن هشام الأنصاري، شرح قصيدة بانت سعاد، وبهامشه شرح الباجوري عليها، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٩٦ ص.
- أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق ودراسة أ/د محمد السيد الجليند، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية -

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

مركز السيرة والسنة، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٢٤٦ ص.

- أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، بيروت: دار القلم، دت، ٢٩٠ ص.
- أبو البركات البغدادي (هبة الله بن علي بن ملكا، ت ٥٤٧ هـ)، المعبر في الحكمة، الهند: حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٥٧ هـ، ٣ مج.
- أبو الحسن الأشعري (المتكلم مؤسس المذهب، ت ٣٢٤ هـ):
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د. حمودة غرابة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٣ م.
- رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق ودراسة عبد الله شاکر محمد الجنيدى، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه هلموت ريتز، ضمن سلسلة النشرات الإسلامية التي أسسها هلموت ريتز، ويصدرها لجمعية المستشرقين الألمانية اسطفان فيلد، وأولريش هارمان، ألمانيا: دار النشر فرانز شتاير بفسبادن، ط ٣، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- استحسان الخوض في علم الكلام، بعناية أ/د عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه مذاهب الإسلاميين، (ص ١٥-٢٦)، وأشار إلى أنها نشرت أولاً في سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، وأعاد نشرها يوسف مكارثي اليسوعي في بيروت سنة ١٩٥٣ م في ذيل كتاب اللمع للأشعري (ص ٨٧ - ٩٧)، أما نشرة د/ بدوى، فطُبعت ببيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩٦ م. وله طبعة أخرى: حيدر آباد، الهند: دائرة المعارف العثمانية، ط ٣، ١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م، ١٦ ص.
- الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق أ. د فوقية حسين، القاهرة: دار الأنصار، ط ١، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م، ٢ مج. ملاحظة: مقدمة التحقيق دراسة واسعة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري في حوالى (١٩٠ ص)، تناولت فيها حياة الشيخ ومذهبه ومصنّفاته.
- أبو الحسن الشاذلي (مؤسس الطريقة الشاذلية)، مجموعة أحزاب وأدعية (حزب البحر، والحزب الكبير، وحزب النور، وحزب الشيخ)، وتليها: أوراد أبي العباس المرسي، وعبد السلام بن مشيش، وأبي المواهب الشاذلي، ضبطها واعتنى بها وقابلها على أصولها الخطية نوح حاميم كلر، القاهرة: دار الزاهد للنشر والتوزيع، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، ١١٢ ص.
- أبو الحسن الششتري (ت ٦٦٨ هـ):
- الرسالة الششترية، أو الرسالة العلمية في التصوف، تلخيص أبي عثمان بن ليون النجيبى (ت ٧٥٠ هـ)، تقديم ودراسة وتحقيق وتعليق أ/د محمد العدلونى الإدريسي، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٢٢٤ ص.
- الديوان، حققه وعلق عليه أ/د على سامى النشار، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠ م، ٤٨٦ ص.
- أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور)، ابن عربى في دراساتي، ضمن الكتاب التذكارى بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- أبو المظفر الإسفراينى (ت ٤٧١ هـ)، التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري (العلامة الشيخ، وكيل مشيخة الإسلام بدار الخلافة العثمانية)، وقدم له بمقدمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم أ/د محمود محمد الخضيرى، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ط ١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ١٨٤ ص.
- أبو المعين النسفى (ميمون بن محمد، ت ٥٠٨ هـ):
- بحر الكلام، بعناية ونفقة الشيخ عبد القادر معروف الكردى السنندجى، القاهرة: مطر كودستان العلمية، ١٣٢٩ هـ / ١٩١١ م، ١١٢ ص.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق أ/د حسين آتاي، أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية التركية، ٢٠٠٤، ٢ مج، يشمل المجلد الأول على مقدمة بالتركية (٧٨ ص).
- التمهيد لقواعد التوحيد، دراسة وتحقيق جيب الله حسن أحمد، تقديم أ/د محمد ربيع محمد الجوهري، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ٤٣٢ ص.
- أبو المواهب الشاذلي (جمال الدين محمد، ت ٨٠٠ هـ تقريباً)، قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق، القاهرة: دار الهدى للتراث، ط ١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ١٣٠ ص.
- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور):
- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٣ م.
- مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٧٦ م، ٣٤٨ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٣٨٨ ص.
- علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة: دار الثقافة العربية، د ت.
- أبو بكر الرازي (محمد بن زكريا، ت ٣١٣ هـ)، رسائل فلسفية، تشمل الرسائل التالية: الطب الروحاني - السيرة الفلسفية - مقالة فيما بعد الطبيعة - مقالة في أمارات الإقبال والدولة - من كتاب اللذة - من كتاب العلم الإلهي - القول في القدماء الخمسة - القول في الهيولى - القول في الزمان والمكان - القول في النفس والعالم - المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي (المناظرات بين الرازيين)، تحقيق كراوس، القاهرة: مطبوعات جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة)، ١٩٣٩ م، وقد أعادت نشر هذه الطبعة دار الآفاق الجديدة ببيروت، ط ٣، ١٩٧٩، دون ذكر الناشر الأصلي، ولا المحقق.
- أبو تمام، ديوان الحماسة، تحقيق د/ عبد المنعم أحمد صالح، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، (سلسلة الذخائر ٤، ٥)، ١٩٩٦ م، ٢ مج.
- أبو حنيفة (العمان بن ثابت):
- العالم والمتعلم رواية مقاتل بن سليمان، ومعه: الفقه الأيسر رواية أبي مطيع البلخي، والفقه الأكبر رواية حماد بن أبي حنيفة، ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، والوصية رواية أبي يوسف، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، دت (٢٠٠٢ م)، ٨٠ ص.
- الفقه الأكبر (منسوب إليه)، ومعه الفقه الأكبر المنسوب للإمام الشافعي أيضا، مصر: مط العامرة الشرفية، ١٣٢٤ هـ، ٤٠ ص.
- أبو حيان التوحيدى:
- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ م، ٣ ج × ١ مج.
- رسالة في العلوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، مصورة على نسخة محققة لأحد المستشرقين قام الناشر بحذف اسمه، ولم يتبين لنا من هو الآن، د ت.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي)، السنن، المشهورة بسنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، دت، ٤ مج.
- أبو سعد المتولي (عبد الرحمن بن مأمون الشافعي، صاحب التتمة، ت ٤٧٨ هـ)، الغنية في أصول الدين، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٧ م، ٢٠٨ ص.
- أبو طالب المكي (محمد بن علي بن عطية، ت ٣٥٨ هـ):
- علم القلوب (منسوب إليه)، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: مكتبة القاهرة، د ت. على أن الكتاب لا يصح نسبته إليه كما حقق ذلك أ/د عبد الحميد مذكور في مقدمة قوت القلوب (١/٨٤-٨٨).
- قوت القلوب، تحقيق ودراسة أ/د عبد الحميد مذكور، وأ/د عامر النجار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠٠٥ م - ٢٠٠٧ م، ٤ مج.
- أبو عبد الرحمن السلمى (ت ٤١٢ هـ):
- المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق وتقديم يوسف زيدان، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧ هـ / ١٤٠٧ م، ١٣٨ ص.
- جوامع آداب الصوفية، القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٩٩ م، ٧٠ ص.
- طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريه، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٥٨٠ ص.
- عيوب النفس، تحقيق مجدى فتحى السيد، طنطا: دار الصحابة، ط ٢، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٦٠ ص.
- أبو قراعة شمس الدين محمد بن محمود بن أحمد (الشيخ)، صاحب الأنيس شرح الدر النفيس، على متن الدر النفيس للشيخ مصطفى السبع تلميذ شيخ الإسلام الباجورى، القاهرة: المطبعة الخيرية، سنة ١٣٢٣ هـ، قطع صغير، ٣٢ ص.
- أبو مدين الغوث (شعيب بن حسين بن أسعد الأنصارى الأندلسى، ت ٥٩٤ هـ)، أنس الوحيد ونزهة المريد، المشهورة بحكم أبي مدين أو بالحكم الغوثية، دراسة وتحقيق عصام أنس الرضاوى، إشراف أ/د عبد الحميد مذكور، القاهرة: جمعية المكنز الإسلامى، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م، ٣٣٤ ص.
- وللكتاب طبعة أخرى بتحقيق د/ خالد زهيرى، طبع مع عنوان التوفيق فى آداب الطريق لابن عطاء الله السكندرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ١٠٤ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، بيروت: دار الكتب العربي، ١٤٠٥ هـ، ١٠ مج.
- أبو هلال العسكري، الفروق، بتحقيق حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.
- أحمد البدوي أبو زيد السيد، فن تصنيف الكتاب - نظام ديوى العشرى، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦، ٢٠٨ ص.
- أحمد الحملاوى (الشيخ، أحد علماء الأزهر الشريف، وأستاذ العلوم العربية بدار العلوم)، قواعد التأييد في عقائد التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م، ٤٢ ص.
- أحمد الزاهد (أبو العباس الشافعي، العارف شيخ الطريق بمصر، ت ٨١٩ هـ)، الرسالة المعروفة بالستين مسألة، وكانت محل عناية من العلماء فشرحها السيوطي (ت ٩١١ هـ)، وابن عبد السلام المصري (ت ٩٣١ هـ)، ومن شروحيها المطبوعة: شرح الشهاب الرملي، وكان من الكتب المدرّسة بالأزهر الشريف، من ثم كثرت حواشي العلماء عليه، وطبع منها: - حاشية أحمد المهدي الشيباني النعماني، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٩ م، ٨٨ ص. - حاشية عبد الكريم المطرى الدمياطي، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ١٤٠ ص. ولمزيد من المعلومات حول الكتاب وشروحه راجع: كشف الظنون (١٥٧٦/٢، ١٦٦١، ١٦٦٩)، وهداية العارفين (ص ٦٤، ٧٥)، ومعجم المطبوعات (١٧٦١/٢، ٣٧٧/١، ١٨٣١).
- أحمد السجاعي، الجواهر المنتظمة في عقود المقولات، طبع مع حاشية حسن العطار الكبرى، القاهرة: محمد علي صبيح، ١٣٥٧ هـ، ٥٥ ص. كم طبع مع تقرير الشيخ نصر أحمد الحويحي على حاشية العطار الصغرى، القاهرة: مط الخيرية، ١٣٢٤ هـ، ٦٤ ص. وطبع مع شرح الشيخ زين المرصفي، القاهرة: مط العامرة الشرفية، طبع حجر، ١٣١٣ هـ، ٤٠ ص. وطبع مع الحاشية الثانية للشيخ محمد حسين مخلوف العدوي المالكي، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م، ٦٤ ص.
- أحمد الطيب (الأستاذ الدكتور)، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- أحمد أمين وزكي نجيب محمود (الأستاذان الدكتوران)، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة: النهضة المصرية، ط ٩، ٢٨٠ ص.
- أحمد بدر (الأستاذ الدكتور)، أصول البحث العلمي ومناهجه، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط ٩، ١٩٩٦ م، ٥٢٢ ص.
- أحمد بن علوان الحسنى اليمنى (العارف بالله، ت ٦٦٥ هـ)، المهرجان، ومعه أيضا رسالتان: البحر المشكل الغريب المظهر لكل سر عجيب لكل عارف لبيب، والكبريت الأحمر، بتحقيق عبد العزيز سلطان طاهر المنسوب، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ١٢٠ ص.
- أحمد سليم سعيديان (الدكتور)، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ١٣١)، ١٩٨٨ م، ٢١٨ ص.
- أحمد شوقي إبراهيم العمرحي (الدكتور)، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ٢٠٠٠، ٢٦٠ ص.
- أحمد عبد الحليم عطية (الأستاذ الدكتور)، تصنيف العلوم عند الغزالي، بحث نشر بمجلة المورد العراقية (ج ١٨، ع ٣، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م).
- أحمد عبد الرحيم السايح (الأستاذ الدكتور):
- الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٨٢ ص.
- علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، القاهرة: الناشر المؤلف، مط دار الطباعة المحمدية، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ١١٦ ص.
- أحمد عرفات القاضي (الدكتور):
- التربية والسياسة عند أبي حامد الغزالي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠ م، ١٤٠ ص.
- الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦ م، ٥٢٦ ص.
- الفكر السياسي عند الباطنية وموقف الغزالي منه، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ م، ٢٨٤ ص.
- الفيلسوف المصري علي بن رضوان (ت ٤٥٣ هـ) - مذهبه الفلسفي، وفكره المنطقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦ م، ٢ ج.

- أحمد غسان سبانو، ابن سينا في الدوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٤ م، ١٦٨ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور)، الكندي فيلسوف العرب، ضمن سلسلة أعلام العرب (ع ٢٦)، القاهرة: وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٤ م.
- أحمد مكى (من علماء الأزهر الشريف، شيخ معهد الزقازيق)، تعليق على رسالة آداب البحث، وكلاهما (التعليق والرسالة) من تأليفه، القاهرة: جمعية النشر والتأليف الأزهرية، ط ١، ١٣٥٣ هـ/١٩٣٥ م، (التعليق ١٧٤ ص + الرسالة ١٨ ص + الفهرس ٨ ص).
- أخوان الصفا، الرسائل، بتقديم بطرس البستاني، بيروت: دار صادر، ١٩٩٩، ٤ مج.
- إدريس شاه، الصوفيون، ترجمة بيومي قنديل، ودراسة هالة أحمد فؤاد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (٩٩٠)، ٢٠٠٥ م، ٦٢٠ ص.
- آدم ميتز، عصر النهضة في الإسلام، وقد نشرت ترجمته العربية تحت عنوان (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام)، ترجمه أ/د محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٢ مج.
- إدوار دو بونو:
- التفكير العملي، ترجمة د/ إيهاب محمد، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة (الألف الكتاب الثاني)، ١٩٩٩ م، ١٨٤ ص.
- التفكير المتجدد - استخدامات التفكير الجانبي، ترجمة د/ إيهاب محمد، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة (الألف الكتاب الثاني - ١٨٠)، ١٩٩٥، ١٢٨ ص.
- أرسطوطاليس:
- الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (١٦١)، ٢٠٠٧ م، ٥٠٠ ص.
- الخطابة، الترجمة العربية القديمة لمترجم مجهول، على ما ذكر أ/د عبد الرحمن بدوي الذى حقق الكتاب وقدم له، الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٧٩ م، ٢٦٨ ص.
- السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتلمى سانتهيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، دت (١٩٦٩ م)، ٤٥٠ ص.
- الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، والنص يشتمل على (كتاب السماع الطبيعي) مع شروح ابن السمح، وابن عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، (٩٦٠ ص × ٢ مج).
- الكون والفساد، ومعه كتاب (فى ميليسوس وفى إكسينوفان وفى غرغياس)، ترجمهما من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم لهما وعلق عليهما بارتلمى سانتهيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ م، ٣٣٨ ص.
- المنطق، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوي، فى ٣ مج، ويشمل الأول: كتاب المقولات وكتاب العبارة وهما من نقل إسحاق بن حنين، وكتاب التحليلات الأولى نقل تدارى، ويشمل الثانى: كتاب التحليلات الثانية (البرهان) نقل متى بن يونس، كتاب الطويقا نقل أبى عثمان الدمشقى، ويشمل الثالث: تنمة الطويقا، وكتاب السوفسطيقا نقل يحيى بن عدى وعيسى بن زرعة والنقل المنسوب إلى الناعمى، وإيساغوجى فرفوربوس نقل أبى عثمان الدمشقى، الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ٣ مج، ط ١، ١٩٨٠ م.
- علم الطبيعة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتلمى سانتهيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ م، ج ١، ٤٤٢ ص.
- فن الشعر، ترجمه من اليونانية أ/د عبد الرحمن بدوي، ونشر معها الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، بيروت: دار الثقافة، ط ٢، ١٩٧٣ م.
- فن الشعر، ترجمه وقدم له وعلق عليه د/ إبراهيم حمادة، وألحق به أوثق ترجمة إنجليزية لأنجرام باى ووتر، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩ م، (٢٥٨ بالعربية + ٨٤ بالإنجليزية).
- فى النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوي، ونشر معه: كتاب (فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة) المنسوب إلى فلوطرخس، ترجمة قسطا بن لوقا، وتلخيص كتاب (الحاس والمحسوس لأرسطو) لابن رشد، وكتاب (أرسطو طاليس فى

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- النبات تفسير نيقولاوس، وترجمة إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة، الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٧٩ م، ٢٩٠ ص.
- في ميليسوس وفي إكسينوفان وفي غريغاس، نشر مع كتاب الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد.
- أرسلان الدمشقي (ت بعد ٥٤٠ هـ)، الحكم، المشهورة بالرسالة الرسالانية، ومعها أربعة شروح: فتح الرحمن بشرح رسالة الولي أرسلان لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت ٩١٥ هـ) - شرح الرسالانية، للشيخ علي بن علوان الحموي (ت ٩٣٦ هـ) - نهاية البيان في شرح رسالة أرسلان للشيخ علي بن صدقة الشافعي (ت ٩٧٥ هـ) - خمرة الحان ورنه الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان للشيخ عبد الغني النابلسي، مع شرح الرسالة الرسالانية ومنتخبات للشيخ كمال الشريف عن فصوص الحكم والفتوحات المكية، تحقيق وتقديم / عزة حصريّة، دمشق: مط العلم، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٢٩٦ ص.
- إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زُعَيْتَر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ١٩٥٧ م، ٤٨٤ ص.
- أسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية د عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥ م، ٢٧٨ ص.
- أفريت م. روجرز، الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر، ترجمة سامي ناشد، القاهرة: عالم الكتب، د ت (١٩٨٩ م)، ٣٨٤ ص.
- أفلاطون:
- الجمهورية، نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية حنا خباز، القاهرة: المطبعة العصرية، ط ٣، ١٩٢٩ م، ٢٦٨ ص.
- القوانين، ترجمه عن اليونانية إلى الإنجليزية د/ تيلور، وترجمه إلى العربية د/ محمد حسن ظا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة نصوص فلسفية، ١٩٨٦ م، ٥٧٢ ص.
- المحاورات، ترجمة أ/د زكي نجيب محمود، وهي ترجمة لكتاب بنيامين جويت من الإنجليزية، ويشمل (٤) محاورات فقط، وهي تلك التي تتعلق بسقراط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١ م، ٢٨٠ ص.
- فيدون، ترجمة وتعليق وشرح على سامي النشار وعباس الشريبي، ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٥ م، ٣٨٣ ص.
- الأخفش الصغير، كتاب الاختيارين، تحقيق د/ فخر الدين قباوة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ٧٨٨ ص.
- الأزهرى (خالد بن عبد الله بن أبي بكر الجرجاوى الشافعي، صاحب متن الأزهرية المشهور، ت ٩٠٥ هـ)، شرح البردة، طبع بهامش شرح الباجورى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ١٥٦ ص.
- الإشكوري (قطب الدين محمد بن الشيخ علي الديلمي اللاهيجي الشيعي، ت في حدود سنة ١٠٩٥ هـ) محبوب القلوب، وهو مقالتان: الأولى في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم عليه السلام إلى بداية الإسلام، والثانية: في أحوال حكماء الإسلام والعلماء الأعلام والأدباء الكرام ممن لهم الاعتناء بشأنهم والاعتبار بكلامهم، تقديم وتصحيح د/ إبراهيم الديباجي، د/ حامد صدقي، طهران: مركز نشر التراث المخطوط بالتعاون مع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٢ مج. ملاحظة: للكتاب مقالة نالته تعرض لأئمة الشيعة، ولم نقف عليها.
- الأصفهاني (محمد بن إبراهيم السنجاري الأنصاري المصري الطيب، ت ٧٤٩ هـ)، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، القاهرة: مط الموسوعات، ١٣١٨ هـ.
- الإمام الرياني (أحمد الفاروقى السرهندى المجددى النقشبندى)، المكتوبات، عربيها عن الفارسية محمد مراد المنزوى المكي وسماها: الدرر المكنونات النفيسة من أصداف عبارات المكتوبات الشريفة، وطبع بهامش في الجزء الأول: ترجمة أحوال الإمام الرياني للمعرب محمد مراد المنزوى، وولييه: الرحمة الهابطة في تحقيق معنى الرابطة للشيخ حسين الدوسرى، وبهامش الجزء الثانى: تعريب رسالة المبدأ والمعاد للإمام الرياني، وبهامش الجزء الثالث: رسالة عطية الوهاب الفاصلة بين الخطأ والصواب للشيخ محمد بك الأوزبكي، في الإجابة على اعتراضات المعترضين على الإمام الرياني في بعض كلمات من مكتوباته، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ط ٢، ١٣١٧ هـ، ٣ ج ٢ × ٢ مج. وتعريب المكتوبات وحدها طبعة أخرى، بتحقيق عبد الله أحمد الحنفى المصرى، وتشكيل وتصحيح على رضا قشلى، تركيا - استانبول: الناشر (كل نشرات)، ٢٠٠٣، ٢ مج<sup>(١)</sup>.

(١) لم يذكر الناشر التركى أنه اعتمد على أصل ما فى إعادة إخراج الكتاب، ويبدو أن دوره اقتصر على التشكيل فحسب وإعادة تنضيد الكتاب بالحرف الحديث، كما لم يرفق معها ما تم نشره على هامش الطبعة الأولى، رغم أنها كانت تكون جميعا مجموعة مهمة عن الإمام الرياني. ولهذا فضل العمدة على الطبعة الأولى.



## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- الآمدى (سيف الدين، ت ٦٣١ هـ):
- أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق وتقديم أ/د أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية - مركز تحقيق التراث، ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢ م، ٥ مج.
- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم أ/د حسن محمود الشافعي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م.
- الآمدى (عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين)، شرح على الولدية في آداب البحث والمناظرة لساجقلى زاده، وبذيل صحائفه شرح منلا عمر زاده، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م، ١٢٨ ص.
- الباجوري (البرهان، إبراهيم الباجوري الشافعي، شيخ الإسلام، شيخ الجامع الأزهر، ت ١٢٧٧):
- تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م.
- حاشية الإسعاد على بانت سعاد، طبع بهامش شرح ابن هشام الأنصاري، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٩٦ ص.
- حاشية على شرح ابن قاسم على متن أبي شجاع في فقه الشافعية، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى الحلبي)، ٢ مج، دت.
- حاشية على متن السنوسية في علم التوحيد، والمعروف بأمر البراهين، ومعه تقرير شمس الدين الإمبابي شيخ الجامع الأزهر أيضا (ت ١٣١٣ هـ)، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م، ٦٠ ص.
- رسالة في علم التوحيد، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ٣٩-٤٥)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م. وطبع له شرح للشيخ محمد نوى الجاوي، فرغ منه سنة ١٢٩٧ هـ، وسماه: تيجان الدراري على رسالة الباجوري، القاهرة: مط الخيرية، ط ١، ١٣٢٩ هـ، ١٦ ص.
- شرح البردة، وبهامشه شرح الأزهرى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ١٥٦ ص.
- شرح الشمائل المحمدية، وبهامشه كتاب الشمائل للترمذى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، ٢٠٨ ص.
- الباقلائي (أبو بكر بن الطيب البصرى المالكي، ت ٤٠٣ هـ):
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد الكوثري (ت ١٣٧١ هـ)، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ٢، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٥٧٠ ص. وقد حقق الكتاب قبل ذلك الأستاذان الكبيران محمود الخضيرى وأبو ريدة ولكن لم تتمكن من الوقوف عليها، ومدح الشيخ الكوثري عملهما في مقدمة الإنصاف (ص ٨).
- البرزنجي، المولد، طبع بهامش شرح عليش، القاهرة: عيسى الحلبي، د ت، ٤٨ ص.
- البركوى (محمد بن بير على، ت ٩٨١ هـ)، الطريقة المحمدية والسيرة الأحمديّة، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م، ٢٢٤ ص. وله طبعة أخرى بتحقيق د/ محمد حسنى مصطفى، دمشق: دار القلم العربي، ط ١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م، ٤٤٨ ص.
- البريفكانى (نور الدين بن عبد الجبار الكردى، ت ١٢٦٨ هـ)، شرح الحكم العطائية المسمى بتلخيص الحكم، وهو شرح منظوم، تحقيق ودراسة محمد أحمد مصطفى الكرنى، القاهرة: الناشر العربي، ١٩٨٣ م، ٤٥٩ ص.
- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، ت ٤٢٩ هـ):
- أصول الدين، استانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوكية (كذا)، ط ١، مط الدولة، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م، ٣٥٠ ص.
- الفرق بين الفرق، حققه طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ٢٧٠ ص.
- البكرى (أبو الحسن أحمد بن عبد الله)، الأنوار ومصباح السرور والأفكار في ذكر نور محمد المصطفى المختار، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م، ١٧٦ ص.
- البكرى الصديقى (أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الرحمن، الشافعي، ٩٥٢ هـ)، كشف اللبس في مناصحة النفس، طبع ضمن مجموعة رسائل في

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- النفس، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٤٠ ص.
- البياضى (كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين الرومى الحنفى، ت ١٠٩٨ هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق (جمال الدين أبى المحاسن يوسف بن عبد الرازق المشهدى الشافعى، الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف، ت ١٣٨٦ هـ)، وتقديم محمد زاهد الكوثرى (العلامة الشيخ، وكيل مشيخة الإسلام بدار الخلافة العثمانية)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م.
- ألبير نصرى نادر (الأستاذ الدكتور)، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، وأصله رسالة دكتوراة بالفرنسية من السوربون سنة ١٩٤٩ م، قام المؤلف نفسه بترجمتها إلى العربية، الجزء الأول طبع فى: الإسكندرية: دار نشر الثقافة، دت (١٩٥٠ م)، والجزء الثانى: مط الرابطة، ١٩٥١ م.
- البيضاوى (ناصر الدين، عبد الله بن عمر، ت ٦٨٥ هـ):
- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار<sup>(١)</sup>، وله طبعتان جيدتان أقدمهما نشرنا: بتحقيق وتقديم أ/د عباس سليمان، بيروت: دار الجيل، بالاشتراك مع المكتبة الأزهرية للتراث (القاهرة)، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٢٤٨ ص. واعتمد فيها على أربعة نسخ خطية منها اثنتان لم ترجع إليها نشرة أ/د الجوهري التالية، وفي مقدمته الموجزة تكلم باختصار عن البيضاوى وكتابه وشروحه. وأحدتهما نشرنا: بتحقيق ودراسة أ/د محمد ربيع محمد الجوهري، القاهرة: دار الاعتصام، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ٣٨٤ ص، وهى فى الأصل رسالته للدكتوراه من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر سنة ١٩٧٦ م، اعتمد فيها على ست عشرة مخطوطة، قسمها إلى خمس مجموعات، وفي مقدمته الموسعة قدم دراسة عن البيضاوى وكتابه وشروحه. وللكتاب شروح عديدة تكلم عنها المحققان وبعض مختصرات، ومما طبع منها: ١- شمس الدين الأصفهاني (أبو النشاء محمد بن محمود بن عبد الرحمن، ت ٧٤٩ هـ)، شرح الطوابع، القاهرة: مط الخيرية، ١٣٢٣ هـ، ط ١، ٢٤٠ ص. وألحق به حاشية الشريف الجرجاني عليه، ٣٨ ص. ٢- ساجقلى زاده المرعشى، نشر الطوابع، القاهرة: مكتبة العلوم العصرية ومطبعها على نفقة الهالالى، ط ١، ١٣٤٢ هـ / ١٩٢٤ م، ٤٠٠ ص<sup>(٢)</sup>. ٣- سليمان العبد، يانع الأزهار مختصر طوابع الأنوار فى علم الكلام، فرغ منه سنة (١٣٢٥ هـ)، القاهرة: مط هندية، دت، ٨٠ ص.
- مصباح الأرواح فى أصول الدين، تحقيق سعيد فودة، الأردن: دار الرازى، بالاشتراك مع دار البيروتى (دمشق)، دت (٢٠٠٩ م)، ٢٠٨ ص.
- البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين بن على الشافعى، ت ٤٥٨ هـ):
- الأسماء والصفات، عنى بتصحيح أسماء رجاله وعلق عليه الشيخ محمد زاهد الكوثرى، وصدّره برسالة قيمة فى التنزيه ونفى التشبيه الشيخ سلامة العزامى سماها فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، وصححه لجنة من العلماء برئاسة عبد الحفيظ سعد، القاهرة: الناشر نجم الدين الكردى، مط السعادة، ١٣٥٨ هـ، (١٤٤ فرقان القرآن + ١٦ ص مقدمة الكوثرى + ٥١٢ ص).
- الرسالة الأشعرية، منشورة باختصار ضمن تبين كذب المفتري، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
- الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق الشيخ عبد الله بن الصديق الغمارى، القاهرة: دار العهد الجديد، ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م، ٢٠٠ ص.
- الزهد الكبير، تحقيق عامر أحمد حيدر، بيروت: دار الجنان، ومؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨ هـ، ٤٣٩ ص.

(١) بخصوص طوابع الأنوار: فقد ذكر الشيخ سليمان العبد فى يانع الأزهار الآتى ذكره (ص ٣) أن كتاب الطوابع كان مقررا على طلبة دار العلوم، وكان ذلك سنة ١٣٢٥ هـ، ولما كان الزمن المحدد لا يسعه، قام الشيخ العبد باختصاره بلا إحلال ولا تعقيد. فيحصل من هذا أن كتاب الطوابع ومختصره يانع الأزهار كانا من مقررات دار العلوم منذ أكثر من قرن من الزمان.

(٢) ملاحظتان بخصوص كتاب (نشر الطوابع): أ- الكتاب ليس شرحا للطوابع كما قد يظن من العنوان وكما هو فى فهرست بعض دور الكتب، وليس هو أيضا اختصار له كما ذهب أ/د عباس سليمان (ص ٢٦). ولكنه اختصار الطوابع ثم شرحه وزاد عليه، يقول فى مقدمته (... اقتضرت من ذلك الكتاب (يعنى الطوابع) على ما هو الأهم، فأخذت مسائله وتركت دلائله إلا ما هو سهل التداول، ثم إنى أظهرت مخفياتها، ونشرت مطوياتها، وأضفت إليها مسائل مهمة مما ذكر فى شرحه للأصفهاني، وفى حاشية ذلك الشرح للسيد الجرجاني، وكثيرا من إلهيات المواقف وشرحه، وبعضا من مواضعها الأخر، ونبذة من بعض الكتب...))، فهم لم يقدم متنا مختصرا منفصلا للطوابع ولا قام بشرح أى منهما بالطريقة المعتادة، بل اختصر وشرح معا وخلط الجميع فى كتاب واحد، من ثم يصعب توصيفه بأنه شرح للطوابع، كما يصعب توصيفه بأنه مختصر له لأنه لم يسر على قاعدة المختصرات، ولم يقدم لنا متنا مختصرا كما قلنا، ومن الممكن أن نقول: إنه عمل مستقل اعتمد على الطوابع وسار على خطته، واعتمد أيضا على شروحه وغيرها من كتب الكلام، وقد كان ساجقلى زاده واعيا لهذا عندما سمي كتابه (نشر الطوابع). ب- الكتاب كان مقررا للتدريس بالأزهر الشريف والمعاهد الدينية كما هو مثبت على طرته.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠ هـ، ٨ مج.
- البيهقي (علي بن حجازي بن محمد الشافعي الخلوئي ثم الأحمدي، ت ١١٨٣ هـ):
- شرح حكم أبي مدين، نسخة خطية بدار الكتب المصرية (رقم ٢٦ تصوف)، ١٨ ق، ونسخة أخرى بدار الكتب أيضا (٥٤ مجاميع)، ٣٢ ق.
- شرح الحكم العطائية، المسمى الهداية للإنسان إلى الكريم المنان، تحقيق محمد إبراهيم محمد سالم، القاهرة: نشر المحقق، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ١٦٠ ص.
- الترمذي (محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي):
- السنن، المشهورة بسنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ت، ٥ مج.
- الشماميل المحمدية، بهامش شرح الباجوري، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، ٢٠٨ ص.
- النقي الغزي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق د/ عبد الفتاح الحلو، الرياض، ١٩٨٣ م.
- النهانوي (محمد أعلى بن شيخ علي النهانوي الفاروقي الحنفي الهندي، ق ١٢)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة د/ رفيق العجم، وتحقيق د/ علي درجوح، ونقل النص الفارسي إلى العربية د/ عبد الله الخالدي، والترجمة الأجنبية د/ جورج زيناتي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦ م، ٢ مج.
- الجاوي (محمد نووي بن عمر بن عربي الشافعي)، فتح الصمد العالم على مولد الشيخ أحمد بن القاسم، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٨ هـ / ١٩٤٠ م، ٥٦ ص.
- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني الحنفي، ت ٨١٦ هـ):
- التعريفات، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م، ٢٤٨ ص.
- رسالة في المسائل المختلفة بين الماتريدية والأشعرية، نسخة خطية محفوظة بمعهد الثقافة والدراسات الشرقية بجامعة طوكيو باليابان تحت رقم (١١٣٧)، ضمن مجموعة، (لوحة ٣٥، ٣٦).
- الجزولي (محمد الحسني)، دلائل الخيرات، ومعه: تفريغ الكروب والمهمات في شرح دلائل الخيرات، وهو شرح مختصر من شروح الفاسي، ويوسف النيهاني، وحسن العدوي الحمزاوي، وعبد المجيد الشرنوبى، لمؤلف مجهول فرغ منه سنة (١٣٠٧ هـ)، القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٨ م، ١٩٦ ص.
- الجمل (سليمان الجمل الأزهرى الشافعي، صاحب الحواشى المشهورة)، الفتوحات الأحمدية بالمنح المحمدية على متن الهمزية، وبهامشه: تقرير الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي، القاهرة: مط الخيرية، ط ١، ١٣٠٣ هـ، ١٤٦ ص.
- الجنيد (أبو القاسم الجنيد بن محمد النهاوندي البغدادي، سيد الطائفة، ت ٢٩٨ هـ)، الرسائل، جمع وتحقيق ودراسة د/ جمال رجب سيدي، تصدير أ/د عاطف العراقي، دمشق: دار اقرأ، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٥ م، ٢٩٦ ص. وهذه الطبعة تشمل على ثلاثة أقسام: (١-١٦) رسائل مخطوطة، (١٧-٣١) رسائل متناثرة منشورة، ومجموعها جميعا (٣١) رسالة، أقوال مختلف الموضوعات. طبعة أخرى: بتحقيق أ/د علي حسن عبد القادر، القاهرة: برعى وجدادى، ١٩٨٨ م، ضمنها (١٢) رسالة للجنيد.
- الحسن بن أحمد بن متويه (ت ٦٨٣ هـ)، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أ/د أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة (= الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١٩٦٥ م، ٤٦٤ ص.
- الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، بتحقيق الدكتورين: عبد الحميد صيرة، ونبيل الشهابي، تصدير الدكتور إبراهيم مذكور، القاهرة: دار الكتب المصرية - مركز تحقيق التراث، ١٩٧١ م.
- الحكيم الترمذي (أبو عبد الله بن الحسن):
- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق د/ نقولا هيتز، القاهرة: دار العرب، ١٩٨٧ م، ١١٢ ص.
- ثلاثة مصنفات للحكيم (سيرة الأولياء - جواب المسائل التي سأله أهل سرخس عنها - جواب كتاب من الرى)، باهتمام بيرند راتكه، بيروت: مط الكاتوليكية، دار النشر فرانتس شتاينر (شتوتجارت)، على نفقة وزارة الأبحاث العلمية والتكنولوجية التابعة لألمانيا الاتحادية،

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- ياشرف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، ضمن سلسلة النشرات الإسلامية التي أسسها هلموت ريتز، ويصدرها جمعية المستشرقين الألمانية (جزء ٣٥ - قسم أ)، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، (النص العربي ٢٩٥ ص + ٧٨ ص مقدمة بالألمانية ملحق بها بعض نصوص بالعربية). ويلاحظ أن الكتاب الأول من هذه المجموعة (سيرة الأولياء) هو بعينه الذي نشره د/ عثمان يحيى تحت عنوان - ختم الأولياء، تحقيق د/ عثمان يحيى، وقد ألحق به المحقق: رسالة بدو شأن الحكيم الترمذى سيرة ذاتية للحكيم بقلمه، كتاب الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم لابن عربي، شرح المسائل الروحانية في كتاب ختم الأولياء لابن عربي أيضا، ملحق تاريخي يحتوي على نصوص إسلامية خاصة بالولاية والنبوة ومقامات العارفين من القرن الأول إلى القرن التاسع للهجرة، نشر ضمن سلسلة بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية ببيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥ م، ٥٨٦ ص. وله نشرة أخرى ممتازة أيضا نشرت تحت عنوان سيرة الأولياء، ضمن ثلاث مصنفات للحكيم الترمذى، وإن امتازت طبعة د/ عثمان يحيى بالدقة أيضا كعادته، وبما قدمه من أعمال وخدمات علمية حول النص، والملاحق التاريخية، بحيث تصبح نشرته مجموعة أعمال علمية متداخلة يخلم بعضها بعضا.
- كتاب الرياضة، وكتاب أدب النفس، عنى بإخراجه د/ أ. ج. آربري، د/ علي حسن عبد القادر، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ١٦٨ ص.
- الحج وأسراؤه، تحقيق حسنى نصر زيدان، القاهرة: مط السعادة، ط ١، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ١٥٨ ص.
- الحكيم السمرقندى (إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم الحنفى المعروف بالحكيم السمرقندى، ت ٣٤٢ هـ)، السواد الأعظم فى الكلام، الأستانة: مط إبراهيم، دت (١٣٠٩ هـ)، ٤٠ ص.
- الحلاج (الحسين بن منصور البغدادي)، الطواسين، حققه وترجمه إلى الفرنسية لويس ماسنيون، باريس: (LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER)، ١٩١٣ م.
- الحموى (شهاب الدين أحمد بن محمد مكى، الحنفى، ت ١٠٩٨ هـ)، نفحات القرب والاتصل يائبات التصرف لأولياء الله تعالى بعد الانتقال، ومعه: فتاوى فى الموضوع نفسه للشيخ محمد بخت المطيعى (مفتى الديار المصرية)، والشيخ يوسف الدجوى (من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف)، تحقيق د/ محمد سيد سلطان، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٣ م، ١٢٦ ص.
- الخادمى أبو سعيد، بريقة محمودية فى شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية فى سيرة أحمديّة (فرغ منه سنة ١١٦٨ هـ)، وبهامش شرح الشيخ رجب بن أحمد المسمى: الوسيلة الأحمديّة والذريعة السمرديّة فى شرح الطريقة المحمديّة (فرغ منه سنة ١٠٦٣ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٤٨ هـ، ٤ ج × ٢ مج.
- الخالدى (أحمد بن الحسن بن عبد الكريم الجوهري الشافعى الأزهرى، ت ١١٨١ هـ)، كرامات الأولياء فى الحياة وبعد الانتقال، دراسة وتحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، ١٧٨ ص.
- الخانى (محمد بن عبد الله بن مصطفى الخالدى النقشبندى، ت ١٢٧٩ هـ)، البهجة السنينة فى آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، ضبطه أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٢ م، ١٤٤ ص.
- الخراز (أبو سعيد أحمد بن عيسى البغدادي، ت ٢٧٧ هـ)، كتاب الصدق، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٨٨ م.
- الخربوتى (عمر بن أحمد)، عصيدة الشهده شرح قصيدة البردة، فرغ منه (١٢٤٢ هـ)، وبهامشه شرح شيخ زاده، الأستانة: مطبعة العالم (أحمد إحسان وشركاؤه)، ١٣٠٦ هـ، ٢٢٨ ص.
- الخركوشى (عبد الملك بن إبراهيم النيسابورى، ت ٤٠٧ هـ)، تهذيب الأسرار، تحقيق بسام محمد بارود، أبو ظى: المجمع الثقافى، ١٩٩٩ م، ٥٦٦ ص.
- الخطيب التبريزى، شرح قصيدة بانث سعاد، تحقيق عبد الرحيم يوسف الجمل، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
- الخطيب الشربينى، الإقناع شرح متن أبى شجاع، فى فقه الشافعية، القاهرة: مصطفى الحلبي، (١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م).
- الخوارزمى، مفاتيح العلوم، تحقيق فان فلوتن، تقديم أ/د محمد حسن عبد العزيز، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (١١٨)، ٣٣٢ ص.
- الدردير (أبو البركات أحمد بن محمد، مفتى مصر، شيخ المالكية، وشيخ رواق الصعايدة، ت ١٢٠١ هـ)، الخريدة البهية فى العقائد التوحيدية، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ٢٣-٢٧)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م. وقد شرحها الناظم نفسه بشرح مشهور، وعليه حواش عديدة، ومن

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- حواشيه المطبوعة: ١- حاشية الصاوي، القاهرة: مطبوعات العثمانية، ١٣٠٧ هـ، ٩٢ ص. ٢- حاشية الشيخ محمد السباعي، القاهرة: مطبوعات المليحية على نفقة عبد الحميد راجب السباعي حفيد المؤلف، ط ١، ١٣٣١ هـ، ٢٠٠ ص. ٣- حاشية العقباوي (مصطفى بن أحمد)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م، ٣٢ ص. ٤- حسين عبد الرحيم مكي، توضيح العقيدة المفيد في علم التوحيد لشرح الخريدة للدردير، القاهرة: المعاهد الأزهرية، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠ م.
- الديلمى (أبو الحسن على بن محمد)، سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف الشيرازي، ألفها بالعربية، وترجمها إلى الفارسية ركن الدين يحيى جنيد الشيرازي، وأعاد ترجمتها إلى العربية من الفارسية لفقد النص العربي أ/د إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م، ٣٧٢ ص.
- الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، ٧٤٨ هـ)، العبر في خبر من غير، تحقيق د/ صلاح الدين المنجد، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط ٢، ١٩٤٨ م.
- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، ت ٥٠٢ هـ)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أ/د أبو اليزيد العجمي، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٧ م.
- الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، ت ٧٩٤ هـ):
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، ٤ مج.
- لقطه العجلان وبله الظمان، ومعه شرحه: فتح الرحمن لشيخ الإسلام زكريا، وبهامشه حاشية العلامة الشيخ يس العليمي الحمصي، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٦ م، ٧٨ ص.
- الزركلي (خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي، ت ١٣٩٦ هـ)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢ م، ٨ مج.
- السبكي (تقى الدين علي بن عبد الكافي الشافعي، شيخ الإسلام، شفاء السقام في زيارة خير الأنام، قدم له الشيخ محمد بخيت المطيعي (مفتي الديار المصرية) بمقدمة خاصة في التوسل والاستغاثة وبيان جوازها سماها: تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد، القاهرة: مطبوعات الأهرام، ١٣١٨ ص، ٢٤٦ ص.
- السنخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي الحافظ، ٩٠٢ هـ)، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيق، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٨ م، ٢٧٠ ص.
- السراج الطوسي (أبو نصر عبد الله بن علي)، اللمع في التصوف، اعتنى بنسخه وتصحيحه وتقديم له بالإنجليزية رنولد ألن نيكسلون، ليدن: مطبوعات بريلا، ١٩١٤ م، (النص العربي ٤٧٢ ص + ١٥٤ ص باللغة الإنجليزية).
- السمنودي (إبراهيم السمنودي المنصوري الأزهرى الشافعي، ت بعد ١٣١٩)، سعادة الدارين في الرد على الفرقين الوهابية ومقلدة الظاهرية، القاهرة: مطبوعات جريدة الإسلام، ١٣١٩ هـ، ٢ مج.
- السنوسي (أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسيني، ت ٨٩٥ هـ):
- الكبرى، المسمى: عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وريقة التقليد، وعليه شرح للسنوسي نفسه: عمدة أهل التوفيق والسداد، وطبع معه حاشية للشيخ الحامدي (إسماعيل بن موسى بن عثمان، ت ١٣١٦ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٥٤ هـ/ ١٩٣٦ م، ٥١٨ ص.
- أم البراهين المعروفة بالصغرى، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ٣-١٠)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ/ ١٩٤٩ م. وعليه شروح عديدة منها: ١- الباجوري (البرهان، إبراهيم الباجوري الشافعي، شيخ الإسلام، شيخ الجامع الأزهر، ت ١٢٧٧)، حاشية على متن السنوسية في علم التوحيد، والمعروف بأم البراهين، ومعه تقرير شمس الدين الإمامي شيخ الجامع الأزهر أيضا (ت ١٣١٣ هـ)، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م، ٦٠ ص. ٢- الهدى (محمد بن منصور)، وعليه حاشية الشيخ عبد الله بن حجازي الشرقاوي، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م، ١٤٤ ص. ٣- الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة، ت ١٢٣٠ هـ)، حاشية على شرح السنوسي نفسه صاحب المتن على متن أم البراهين، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م، ٢٤٠ ص. ٤- الأنصاري (أحمد بن عيسى)، شرح أم البراهين، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د ت، ٩٠ ص، وهو

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- من أفضل شروحيها وأبعدها عن المحاككات اللفظية. ٥- سيد علي حيدرة، الدرر السنية خلاصة شروح السنوسية، (فرغ منه سنة ١٣٣٧ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ص ٣٢. ٦- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، (فرغ منه ١٣٣٠ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م، ص ٤٠.
- صغرى الصغرى، ومعه شرح المؤلف نفسه عليه، وبهامشه: شرح أبي إسحاق إبراهيم بن أبي الحسن بن علي الأندلسي السرقسطي المعروف بالبناني المسمى بـ: المواهب الربانية في شرح المقدمات السنوسية، وهو متن آخر للسنوسي مغاير لصغرى الصغرى ولأبى البراهين، القاهرة: مط الميمية، ١٣٢٤ هـ، ص ٤٨.
- المقدمات السنوسية، ومعه شرحه: المواهب اللدنية للبناني (أبي إسحاق إبراهيم بن أبي الحسن بن علي الأندلسي السرقسطي البناني، فرغ منه ١٠٩١ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م، ص ٥٤.
- السهروردى (أبو النجيب ضياء الدين عبد القاهر بن عبد الله الشافعي، ت ٥٦٣ هـ)، آداب المريدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢ م، ص ١٤٤.
- السهروردى (عمر بن محمد الشافعي، ت ٦٣٢ هـ)، عوارف المعارف، بيروت: دار الكتب العربي، ط ١، ١٩٦٦ م، ص ٥٤٨.
- السهروردى المقتول (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك الإشراقى، ت ٥٨٧ هـ):
- الرسائل الصوفية (تشمل: رسالة لغة موران، رسالة صفيير سيمرغ، الغربة الغربية، كلمات ذوقية ونكات شوقية، رسالة في الطفولة)، ترجمة وتحقيق د/ عادل محمود بدر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ م، ص ٢٥٠.
- مجموعة مصنّفات شيخ إشراق، مشتمل على: إلهيات كتاب التلويحات، وكتاب المقاومات وكتاب المشاريع، والمطارحات، وحكمة الإشراق، ورسالة في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية، بتصحيح ومقدمة هنرى كربين، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (٥٦، ٥٧) (مصورة على ط طهران)، ٢٠٠٠، ٢ مج.
- مقامات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق د/ إميل المعلوف، ضمن سلسلة: بحوث ودراسات يإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية فى جامعة القديس يوسف، سلسلة اللغة العربية والفكر الإسلامى (١٦)، بيروت: دار المشرق، ١١٤ ص.
- هياكل النور، قدم له وحققه أ/د محمد على أبو ريان، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط ١، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م، ١٢٧ ص.
- السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر الشافعى الحافظ، ت ٩١١ هـ):
- الإتقان فى علوم القرآن، بيروت: دار المعرفة، د ت، ٢ مج.
- الأشباه والنظائر الفقهية، القاهرة: عيسى الحلبي، د ت، ٥٨٢ ص.
- الأشباه والنظائر النحوية، شرح وتعليق الأستاذ عبد السلام هارون، وأ/د عبد العال سالم مكرم، القاهرة: عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٠ م، ٥ مج.
- تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية، صححه وعلق عليه عبد الله بن الصديق الغمارى، القاهرة: دار الفتح للتراث الإسلامى، ط ٢، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م، ١١٤ ص.
- تدريب الراوى، تحقيق أ/د عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- التعريف بأداب التأليف، تحقيق مرزوق على إبراهيم، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، د ت، ٣٠ ص.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ويليهِ: مختصر السيوطى لكتاب (نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان) لابن تيمية، وقد سمى السيوطى مختصره: جهد القريحة فى تجريد النصيحة، علق عليه عبد الله بن الصديق الغمارى، تقديم الشيخ مصطفى عبد الرازق، القاهرة: د ن (مصورة دار الكتب العلمية ببيروت وقد حذف اسم الناشر الأصلي)، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ٣٥٢ ص.
- المزهى فى علوم اللغة، شرح وتعليق الأساتذة محمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلى محمد الجاوى، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦ م، ٢ مج.
- مناهل الصفى فى تخريج أحاديث الشفا، تحقيق سمير القاضى، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨ هـ، ٢٥٥ ص.
- السيوطى بالاشتراك مع المتقى الهدى والمناوى والنبهانى، جامع الأحاديث، لجنة برئاسة عصام أنس الزفناوى، وتحت إشراف أ/د على جمعة محمد، وبرعاية أ/د حسن عباس زكى، القاهرة: دار الإفتاء المصرية، بالتعاون مع المكتب الكويتى للمشروعات الخيرية بالقاهرة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م، ١٤ مج (١٣ مج + المقدمة فى مجلد مستقل، ٤٩٢ ص).

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- الشافعي (محمد بن إدريس، الإمام الفقيه، مؤسس المذهب الفقهي المشهور، ت ١٥٠ هـ)، الفقه الأكبر (منسوب إليه)، نشر مع الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة أيضا، مصر: مط العامرة الشرفية، ١٣٢٤ هـ، ٤٠ ص.
- الشرحي (أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الزبيدي الحنفي)، طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، القاهرة: مط اليمينية، ١٣٢١ هـ، ١٩٦ ص.
- الشرقاوي (عبد الله الشرقاوي شيخ الجامع الأزهر)، شرح الحكم العطائية، نشر على هامش شرح ابن عباد.
- الشرنوبى (عبد المجيد الأزهرى، ت ١٣٤٨ هـ)، شرح الحكم العطائية، القاهرة: مكتبة القاهرة، ط ٣، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ١٥٠ ص.
- الشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ)، طيف الخيال، تحقيق حسن كامل الصيرفي، تقديم د/ حسن البنا عز الدين، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، (سلسلة الذخائر ١٧٥)، ٢٠٠٨ م، ٣٣٦ ص.
- الشطنوفى (نور الدين أبو الحسن على بن يوسف بن جرير اللخمي الشافعي، ت ٧١٣ هـ)، بهجة السرور ومعدن الأنوار في بعض مناقب القطب الرياني سيدى محيى الدين أبى محمد عبد القادر الجيلاني، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٣٠ هـ، ٢٤٠ ص.
- الشعراني (عبد الوهاب الشعراني، ت ٩٧٣ هـ):
- إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، دراسة وتحقيق عصام أنس الزفناوى، القاهرة: دار جوامع الكلم، ط ٢، ٢٠٠٥ م، ٣٠٠ ص.
- الأخلاق المتبوية، بتقديم وتحقيق وتعليق الدكتور منيع عبد الحليم محمود، القاهرة: د ن، على نفقة حضرة صاحب السمو ولي عهد أبو ظبي، مط حسان، ١٩٧٥، ٣ مج.
- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، القاهرة: دار جوامع الكلم، ط ٣، ١٩٨٧ م، ٢٩٦ ص.
- البحر المورود في المواثيق والعهود، المعروف بعهود المشايخ، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ٤٤٨ ص.
- الجواهر والدرر مما استفاده عبد الوهاب الشعراني من شيخه سيدى على الخواص، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ١٥٢ ص.
- الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، الأردن - عمان: أزمنة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣ م، ١٠٤ ص.
- تبييه المغترين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، وبهامشه: الكشف والتبيين للغزالي، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٢٣٠ ص.
- طبقات الصوفية، القاهرة: مط الأميرية ببولاق، ط ٢، ١٢٨٦ هـ، ج ٢ × ١ مج.
- لطائف المنن والأخلاق فى وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، المعروف بالمنن الكبرى، القاهرة: عالم الفكر، ط ٢، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م، ٧٠٠ ص.
- لوائح الأنوار القدسية فى بيان العهود المحمدية، القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م، ٩٢٤ ص.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد، ت ٥٤٨ هـ):
- الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م، ج ٣ × ١ مج.
- نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، القاهرة: مكتبة المتنبى، ٥١٤ ص، وهى نشرة مصورة على طبعة أوروبا، ولم تتوفر بيانات عنها.
- الشوكاني (محمد بن على، اليمنى، ت ١٢٥٠ هـ)، البدر الطالع، بيروت: دار المعرفة، دت، ٢ مج.
- الصابوني (نور الدين أحمد بن محمود بن أبى بكر، ت ٥٨٠ هـ)، البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين، تحقيق د/ فتح الله خليف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩ م، ١٧٤ ص. طبعة أخرى: تحقيق د/ بكر طوبال أوغلى، دمشق: مط محمد هاشم الكتي، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٩ م، ٢٢٤ ص.
- الصاوى الصاوى أحمد (الأستاذ الدكتور)، الخطاب السياسى عند ابن رشد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م، ١٧٦ ص.
- الصدر الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربى، دت (٢٠٠٩ م)، ٩ مج.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- الطباوى محمود سعد (الأستاذ الدكتور)، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، القاهرة: المؤلف، مط الأمانة، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٢٥٦ ص.
- الطحاوى، العقيدة، المشهورة بالعقيدة الطحاوية، القاهرة: مكتبة الإيمان، دت (١٩٩٩ م)، ٢٠ ص.
- الطوسى (نصير الدين، ت ٦٧٢ هـ)، تجريد العقائد، ودراسة وتحقيق د/ عباس محمد حسن سليمان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦ م، ١٩٤ ص.
- الطوسى (نصير الدين، ت ٦٧٢ هـ)، شرح الإشارات، طبع مع الإشارات بتحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٨٣ م، ٤ مج. كما طبع مع شرح فخر الدين الرازى، الأستانة: دار الطباعة العامرة، ١٢٩٠ هـ، ٤٧٦ ص.
- العزب (محمد بن محمد بن محمد المدنى) مولد النبى صلى الله عليه وسلم، ضمن مجموع يشمل مولد البرزنجى، وابن الديع، والعزب، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٤٢ هـ، ٨٤ ص.
- العلاوى المستغانمى (أحمد بن مصطفى الشاذلى، ت ١٣٥٣ هـ)، المواد الغيثة الناشئة عن الحكم الغوثية، الجزائر: المطبعة العالوية بمستغانم، ٢ مج: ج ١ (ط ٢، ١٩٨٩ م)، ج ٢ (ط ١، ١٩٩٤ م).
- الغزالي (أبو حامد، حجة الإسلام): واقتصرنا على بعض المؤلفات التى قطع د/ بدوى بصحة نسبتها إلى الغزالي فى كتابه (مؤلفات الغزالي):
- إحياء علوم الدين، مع مقدمة فى التصوف الإسلامى ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته فى الإحياء للدكتور بدوى طبانة، وبهامشه تخريج أحاديث الإحياء للحافظ العراقى، وتعريف الأحياء بفضائل الإحياء، والإملاء فى إشكالات الإحياء وعوارف المعارف، القاهرة: عيسى الحلبي، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٤ مج.
- الاقتصاد فى الاعتقاد، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م.
- إجماع العوام عن علم الكلام، القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٥١ هـ، ٦٤ ص.
- الرسالة اللدنية، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، دت (١٩٧٩ م)، ضمن الجزء الأول من مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي.
- القسطاس المستقيم، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، دت (١٩٧٩ م)، ضمن الجزء الأول من مجموعة القصور العوالى.
- الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين، طبع بهامش تنبيه المغترين للشعرانى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٢٣٠ ص.
- المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، قدم له الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، دت (١٩٧٩ م)، ١٧٤ ص.
- المنقذ من الضلال، مهد له بمقدمة فى منطق التصوف وحققه وعلق عليه أ/د عبد الحليم محمود، ط ٢، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف عليها أ/د محمود قاسم، ١٩٥٥ م، ط ٢، ١٥٢ ص.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف (سلسلة ذخائر العرب، ١٥)، ط ٧، ١٩٨٧ م، ٣٧٠ ص.
- جواهر القرآن، قدم له الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، دت (١٩٧٩ م)، ١٦٢ ص.
- فيصل الشرفقة، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، دت (١٩٧٩ م)، ضمن الجزء الأول من مجموعة القصور العوالى.
- مشكاة الأنوار، حققها وقدم لها أ/د أبو العلا عفيفى، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م، ٩٦ ص.
- مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محيى الدين صبرى الكردى، القاهرة: المطبعة المحمودية، ط ٢، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م، ٢٨٨ ص × ٣ ق. ملاحظات: ١- قسم الناشر على ثلاثة أقسام: القسم الأول يشمل الفن الأول المنطق، والقسم الثانى يشمل الفن الثانى الإلهيات، والقسم الثالث يشمل الفن الثالث الطبيعيات، وجعل الناشر كل قسم ترقيم صفحات مستقل. ٢- أثبت على طرة الكتاب ما يلى: (تقرر تدريس هذا الكتاب بالسنة الثانية ثانوى بالجامع الأزهر والمعاهد الدينية)، وهى ملاحظة مدهشة تصور لنا مناهج التعليم الأزهرى فى تلك الفترة.
- ميزان العمل، تحقيق ودراسة أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٩٦٤ م، ٤٧٤ ص.
- الغمرى (محمد بن عمر بن أحمد الواسطى، ت ٩٠٥ هـ)، قواعد الصوفية، تحقيق د/ عادل محمد على، القاهرة: النهضة المصرية، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.



- الفارابي:

- إحصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٨ م، ١٧٦ ص. وطبعة أخرى بتقديم وشرح وتبويب د علي بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٦ م، ٩٤ ص.
- الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د محسن مهدي، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، ١٤٠ ص.
- التعليقات، حيدر آباد الدكن: مط مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٦ هـ، ٢٨ ص.
- التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق أ/د سحبان خليفات، عمان: الجامعة الأردنية، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ط ١، ١٩٨٧ م، ٢٦٤ ص.
- الحروف، تحقيق أ/د محسن مهدي، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القديس يوسف، ط ٢، ١٩٩٠ م، ٢٧٤ ص.
- الرسائل، وتشمل: الجمع بين رأيي الحكيمين - الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة - معاني العقل - ما ينبغي تقديمه قبل تعلم الفلسفة - عيون المسائل - النكت فيما يصح وما لا يصح في أحكام النجوم - المسائل الفلسفية والأجوبة عنها - فصوص الحكم مع شرحه نصوص الكلم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مشروع مكتبة الأسرة)، ٢٠٠٧ م، ٢٣٤ ص، اعتمادا على طبعة الخانجي ١٩٠٧ م<sup>(١)</sup>.
- السياسة المدنية، قدم له وعلق عليه وشرحه د/ علي بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٦ م، ١٢٨ ص.
- تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه د/ علي بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٥ م، ١٠٢ ص.
- رسالتان فلسفيتان: مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم - جوابات لمسائل سئل عنها، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د جعفر آل ياسين، بيروت: دار المناهل، ط ١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ١٦٠ ص. وقد نشرت هاتان الرسالتان قبل ذلك بمصر ضمن مجموعة (الرسائل) للفارابي بمكتبة الخانجي (١٩٠٧ م)، ثم بالهيئة العامة للكتاب (١٩٩٧ م) وهي التي اعتمدنا عليها في البحث.
- فصوص الحكم، مع شرحه للسيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني (ت ٩١٩ هـ)، مع حواشي المير محمد باقر الداماد، تحقيق علي أوجبي، وتقديم د/ مهدي محقق بالفارسية، طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨١ هـ، ٣١٣ ص. وللكتاب طبعة أخرى ضمن مجموعة (الرسائل).
- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه أ/د ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، ١٩٦٨ م، ٢٠٠ ص.
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه أ/د ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، ١٩٦٨ م، ١٢٨ ص.
- كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها أ/د محسن مهدي، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، ١٩٩١ م، ١٥٢ ص.
- كتاب الواحد والوحدة، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د محسن مهدي، المغرب - الدار البيضاء: دار توفيق للنشر، ضمن سلسلة المعرفة الفلسفية، ط ١، ١٩٩٠ م، ١٠٦ ص.
- كتاب في المنطق - الخطابة، تحقيق د/ محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٦ م، ٦٨ ص.
- كتاب في المنطق - العبارة، تحقيق د/ محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٦ م، ٦٤ ص.
- الفاسي (محمد المهدي بن أحمد بن علي بن يوسف المغربي)، مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م، ٤٣٤ ص.

(١) وهذه الطبعة هي التي جرت هوامش البحث على الإشارة إليها مطلقا بخصوص هذه الرسائل ما عدا الرسالة الأولى، فعلى الطبعة المفردة المذكورة في القائمة، وقد ذكرنا طبعت أخرى لبعض هذه الرسائل، ومتى احتجنا إلى النقل منها قيدنا الإشارة بالطبعة المرادة.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- ألفت كمال الروبي (الدكتورة)، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين - من الكندي حتى ابن رشد، بيروت: دار التنوير، ط ١، ١٩٨٣ م، ٣٣٤ ص.
- ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمه عن الفرنسية أ/د عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٧ م، ٤٦٢ ص.
- الفيروزآبادي (أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، صاحب القاموس، ت ٨١٦ هـ)، سفر السعادة، القاهرة: محمد علي صبيح، ١٩٦٢ م، ١٦٨ ص.
- القاري (علي بن سلطان الحنفي القارئ المكي):
- جمع الوسائل في شرح الشمانل، وبهامشه شرح المناوي، القاهرة: مط الأديبة، ١٣١٨ هـ، ٢ ج ١ × مج.
  - شرح الشفا، الأستانة: المطبعة العثمانية، ١٣١٩ هـ، ٢ مج.
  - شرح الفقه الأكبر، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م.
  - ضوء المعالي على المنظومة المسماة بدء الأمالي في التوحيد، والمنظومة للشيخ أبي الحسن سراج الدين علي بن عثمان الأوشي، ومعها حاشية لبعض الأفاضل، الأستانة: مط اختر، ١٣٠٧ هـ، ١٠٤ ص.
- القاشاني (كمال الدين عبد الرزاق، ت ٧٣٦ هـ):
- اصطلاحات الصوفية، بتحقيق أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٩٨١ م، ١٦٨ ص<sup>(١)</sup>.
  - رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، ١٨٠ ص.
  - لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤ م، ٢ مج.
- القاضي عبد الجبار (عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، ت ٤١٥ هـ):
- الأصول الخمسة (المنسوبة إليه)، حققه وقدم له أ/د فيصل بدير عون، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٨ م، ط ١، ١٩٩٨ م، ١٠٤ ص.
  - المعنى، والكتاب يقع في عشرين جزءا، ولكن لم يعثر منه حتى الآن إلا على (١٤) منها هي: (٤)، (٥)، (٦)، (٧)، (٨)، (٩)، (١١)، (١٢)، (١٣)، (١٤)، (١٥)، (١٦)، (١٧)، (٢٠). وقد صدر بالقاهرة خلال عدة سنوات (١٩٦٠ م إلى ١٩٦٥ م تقريبا)، ويتعاون جماعة من كبار الباحثين لم يكتب أغلبهم أى مقدمة أو تصدير، وجميعها - عدا (١٦) ج - بمراجعة د/ إبراهيم مذكور، بإشراف د/ طه حسين، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، وتيسر الاطلاع عليها عدا (ج ٥)، (ج ٦/٢)، (ج ١٢)، (ج ١٧)، وبيانها كالتالي: ج ٤: رؤية الباري، تحقيق أ/د محمد مصطفى حلمي، وأ/د أبو الوفا الغنيمي النفتازاني، ١٩٦٥ م، ٣٥٢ ص. ج ٦: ق ١ - التعديل والتجويز، تحقيق أ/د أحمد فؤاد الأهواني، ط ١، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م، ٢٣١ ص. وفي أوله تصدير بترجمة موجزة للقاضي عبد الجبار، وبيان بما وجد من أجزاء الكتاب وهي (١٤)، وموضوعاتها الرئيسية (٢٦) موضوعا. ج ٧: خلق القرآن، قوم نصه إبراهيم الإياري، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م، ٢٢٤ ص. ج ٨: المخلوق، تحقيق أ/د توفيق الطويل، وأ/ سعيد زايد، دت (١٩٦٤ م)، ٣٣٦ ص. ج ٩: التوليد، تحقيق أ/د توفيق الطويل، وأ/ سعيد زايد، دت (١٩٦٤ م)، ١٧٠ ص. ج ١١: التكليف، تحقيق أ/ محمد علي النجار، د/ عبد الحلیم النجار، ١٩٦٥ م، ٥٣٦ ص. ج ١٣: اللطف، حققه أ/د أبو العلا عفيفي، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م، ٥٨٠ ص. ج ١٤: الأصلح - استحقاق الدم - التوبة، تحقيق أ/ مصطفى السقا، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م، ٤٦٣ ص. وفي أوله مقدمة موجزة ومهمة للمحقق تكلم فيها عن منهج القاضي في كتابه، وقد استفدنا منه. ج ١٥: النبؤات والمعجزات، تحقيق أ/د محمود الخضيرى، وأ/د محمود قاسم، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م، ١٢ ص. ج ١٦: إعجاز القرآن، قوم نصه أ/ أمين الخولى، ط ١، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م، ٤٤٠ ص. ج ٢٠: القسم الأول والثاني في الإمامة، تحقيق أ/د عبد الحلیم محمود، وأ/د سليمان دنيا، ١٩٦٦ م، ٢ ق ٢ × ج.
  - تنزيه القرآن عن المطاعن، القاهرة: مط الجمالية، ١٣٢٦ هـ، ٤٢٣ ص.
- القاضي عبد الوهاب (عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي، ت ٤٢٢ هـ)، شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني في كتابه الرسالة، تحقيق ودراسة أ/د أحمد

(١) وهذه الطبعة مع دقتها لا تشمل إلا القسم الأول فقط من الكتاب. وهناك طبعة أخرى تشمل القسمين بتحقيق د/ عبد العال شاهين، القاهرة: دار المنار، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م، ٤٤٠ ص. ولكنها تفتقد إلى المنهج العلمى فى التحقيق.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- محمد نور سيف، الإمارات العربية: دار البحوث، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ص ٥٢٠.
- القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى، المالكي، الحافظ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م، ج ٢، ص ١ مج.
- القسطلاني (شهاب الدين أحمد بن شمس الدين محمد الشافعي، الحافظ، ت ٩٢٣ هـ)، مسالك الحنفا إلى مشارع الصلاة على النبي المصطفى، تحقيق بسام محمد بارود، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م، ص ٦٧٨.
- القشيري (أبو القاسم القشيري النيسابوري الشافعي، ت ٤٦٥ هـ):
- التحبير في التذكير، حققه وقدم له إبراهيم بسيوني، القاهرة: مكتبة عالم الفكر، ١٩٩٣ م، ص ١٥٦.
  - الرسائل القشيرية (وتشمل: رسالة شكاية أهل السنة بما نالهم من المحنة - كتاب السماع - ترتيب السلوك في طريق الله - معاني الألفاظ المتداولة بين هذه الطائفة)، تحقيق د/ فير محمد حسن، باكستان: المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية، ٨٠ ص.
  - الرسالة المشهورة بالرسالة القشيرية، تحقيق أ/د عبد الحليم محمود، وأ/د محمود بن الشريف، القاهرة: مؤسسة دار الشعب، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ص ٦٤٠.
  - ثلاثة رسائل: لمع في الاعتقاد - بلغة المقاصد - الفصول في الأصول، تحقيق د / الطبلاوي محمود سعد، القاهرة: الناشر المحقق، مط الأمانة، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، ص ٨٠.
  - لطائف الإشارات، وهو تفسير صوفي للقرآن الكريم، تحقيق أ/د إبراهيم بسيوني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ٢٠٠٠، ص ٣ مج.
  - نحو القلوب الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه أ/د أحمد علم الدين الجندى، ونشر معه نحو القلوب الكبير أيضا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ م، (الصغير ١ - ٢٦٧، الكبير ٢٦٩ - ٧٠٨).
  - نحو القلوب الكبير، تحقيق وشرح ودراسة أ/د إبراهيم بسيوني، وأ/د أحمد علم الدين الجندى، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ص ٤٨٢. ونشر مرة أخرى مع نحو القلوب الصغير.
- القطب الرازي التحتاني (محمد بن محمد، ت ٧٧٦ هـ)، المحاكمات على الإشارات، ومعه حاشية ميرزا جان على الإشارات، القاهرة: المطبعة العامرة (بولاق)، ١٢٩٠ هـ، ص ٤٦٣. ملاحظة: الكتاب من حواشي الإشارات لابن سينا في المحاكمة بين الفخر الرازي والطوسي في شرحهما على الإشارات كما في كشف الظنون (٩٤/١).
- الكتاني (محمد بن جعفر الكتاني، ت ١٣٤٥ هـ)، اليمن والإسعاد بمولد خير العباد، دمشق: مطبوعات أبناء المرحوم الحاج محمد عدنان رباح الجزائري، ت ٦٠، ص.
- الكردي (محمد أمين بن فتح الله زاده الكردي الشافعي، ت ١٣٣٢ هـ)، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، خرج أحاديثه وحرر بعض أحكامه نجم الدين الكردي (نجل المؤلف، ومن كبار علماء الأزهر الشريف، ت ١٤٠٦ هـ)، القاهرة: نشر نجم الدين الكردي، مط السعادة، ١٣٨٤ هـ، ص ٦٣٢.
- الكركي (جلال الدين أحمد بن خير الدين محمد بن أبي الخير الشافعي، ق ١٠ هـ)، لسان التعريف بحال الولي الشريف سيدي إبراهيم الدسوقي، تحقيق عاطف وفدي، مصر - المنصورة: مكتبة الرحمة المهداة، ٢٠٠٣ م، ص ٤٠٠.
- ألكسندر ستيثشفيتش (الدكتور)، تاريخ الكتاب، ترجمة د/ محمد الأرنؤوط، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ١٦٩، ١٧٠)، ١٩٩٣ م، ص ٢ مج.
- ألكسندرو روشكا، الإبداع العام والخاص، ترجمة د/ غسان عبد الحى أبو فخر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (١٤٤)، ١٩٨٩ م.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد، ت ٣٨٠ هـ) التعرف لمذهب أهل التصوف، قدم له وحققه وعلق عليه محمود أمين النواوي (من علماء الأزهر الشريف)، القاهرة: الكليات الأزهرية، ط ٢، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م، ص ٢٠٠.
- الكمال ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الحنفي المصري، السكندري، ثم القاهري مولدا ووفاء، ت ٨٦١ هـ):

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥١ هـ، ٥٦٨ ص. ملاحظة: أثبت على طرة الكتاب أنه تقرر تدريسه بكلية الشريعة بالأزهر الشريف.
- المسامرة في علم الكلام، تحقيق وتعليق العلامة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، وقد سمي تعليقاته: المسامرة بشرح المسامرة، على عادة العلامة المحقق في تعليقاته على ما يحققه من النصوص، القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ط ١، ١٩٢٩ م، ٢٠٤ ص.
- الكمشخانوى (أحمد النقشبندى المجددى الخالدى)، جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق، ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوف، ومعه متممات جامع الأصول، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى (المطبعة الميمنية)، ١٣٣١ هـ، ٢٢٠ ص.
- الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، فيلسوف العرب)، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول: كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها - الفاعل الحق والفاعل الناقص - تناهى جرم العالم - ما لا نهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم، تحقيق وتقديم وتعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة: مط حسان، ط ٢، ١٩٧٨ م.
- الكورانى (إبراهيم بن حسن الشهرزورى، ١١٠١ هـ)، مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ومعه: فوائد جلييلة تكشف عن معنى وحدة الوجود للوترى، تحقيق شريف مصطفى حنفي، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٧ م، ٢٩٠ ص.
- الكوهن (أبو علي الحسن بن محمد بن قاسم الفاسى المغربى، ت ١٣٤٧ هـ)، طبقات الشاذلية الكبرى، تحقيق مرسى محمد على، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م، ٢٤٨ ص.
- اللقانى (برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن المصرى المالكى، شيخ المالكية، ١٠٤١ هـ)، جوهره التوحيد، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ١١ - ١٩)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م. وعليه شروح عديدة مخطوطة ومطبوعة، ومما طبع منها: ١- عبد السلام اللقانى (ابن الناظم، شيخ المالكية، ت ١٠٧٨ هـ)، إتحاف المريد شرح على جوهره التوحيد، ومعه حاشية عليه للشيخ الأمير، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م، ١٦٨ ص. ٢- الصاوى (أحمد بن محمد المالكى، ت ١٢٤١ هـ)، شرح على الجوهره، الإسكندرية: مط الحلمية، ١٣٠٧ هـ، ٧٢ ص. ٣- الباجورى (برهان الدين إبراهيم، شيخ الأزهر، ت ١٢٧٧ هـ)، تحفة المريد على جوهره التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م، ١٣٦ ص. وله طبعة أخرى: الأزهر، إدارة المعاهد الأزهرية، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٢٦٨ ص. ٣- محمد أحمد العدوى (من علماء الأزهر)، الشرح الجديد لجوهره التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ٢٠٤ ص. ملاحظة: تظهر فيه آثار التأثير بالحركة الوهابية، ولهذا يخالف فى تقرير المسائل المتن كثيرا. ٤- حسين محمد المصرى (من علماء الأزهر بالإسكندرية)، توضيح التوحيد من تحفة المريد، وهو شرح قصد به تبسيط وإيضاح شرح الباجورى طبقا لمنهج الأزهر المعدل سنة ١٩٦٨ م وسنة ١٩٧٦، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م، ٤ ج ١ × ١ مج. ٥- حسن السيد متولى (من علماء الأزهر)، مذكرة التوحيد، (طبقا للمنهج الأزهرى المقرر من شرح الباجورى على الجوهره)، القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م. ٦- نشأت عبد الجواد ضيف (الدكتور)، المنهج الجديد فى شرح جوهره التوحيد، القاهرة: المؤلف، ١٩٩٣ م، ٤٠٠ ص. ٧- فتحى أحمد عبد الرازق (الدكتور)، شرح إتحاف المريد بجوهره التوحيد للشيخ عبد السلام اللقانى، وهو تحقيق وتعليق على شرح عبد السلام، القاهرة: مط الحسين الإسلامية، ط ١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م، ٣١٢ ص.
- الماتريدى (الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، مؤسس المذهب الماتريدى، ت ٣٣٣ هـ)، التوحيد، حققه وقدمه أ/د فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د ت (١٩٩٠ م)، ٤١٠ ص. وهذه الطبعة هى التى اعتمدنا عليها، وللكتاب طبعة أخرى بتحقيق وتقديم د/ بكر طوبال أوغلى، ود/ محمد آروتشى، تركيا، أنقرة: وقف ديانة تركيا، مركز البحوث الإسلامية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، ٧١٨ ص. وقد استفدنا من مقدمتهما إفادة يسيرة، وقد أفادا أن ط د/ خليف صدرت بدار المشرق ببيروت سنة ١٩٧٠ م، وأنه صور بمصر بدار الجامعات المصرية، ولعل هذا يفسر السبب فى عدم تأريخ هذه الطبعة.
- المتقى الهندى (على بن حسام الدين، ت ٩٧٥ هـ)، ترتيب الحكم العطائية، تحقيق أ/د على جمعة، القاهرة: نشر المحقق، مط دار التوفيق النموذجية للطباعة، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٤٨ ص.
- المحاسنى (أبو عبد الله الحارث بن أسد، ت ٢٤٣ هـ):
- التوهم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩٩ هـ، ٨٠ ص.
- الرعاية لحقوق الله، تحقيق أ/د عبد الحلیم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٠ م، ٤٣٠ ص.
- رسالة المسترشدين، تحقيق وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية بالاشتراك مع دار السلام (القاهرة)، ط ٦،

- المراكشي (شمس الدين عبد الله بن محمد بن النعمان، ت ٦٨٣ هـ)، مصباح الظلام في المستغنين بخير الأنام في البيضة والمنام، تحقيق د/ عبد العظيم فتحي خليل، ومحمد عبد الرحمن الشاغول، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٣ م، ١٩٨ ص.
- المرغيني (محمد عثمان)، النور البراق في مدح الرسول المصدق، ومعه شرح فتح الخلاق، لمحمد سر الختم الميرغني، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م، ١٥٢ ص.
- المغربي (أحمد بن ثابت)، التفكير والاعتبار في فضل الصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي المختار، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٤٩ هـ، ١٨٠ ص.
- المفضل بن محمد بن يعلى الضبي، المفضليات، تحقيق أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ١٩٩٣ م، ٥٣٦ ص.
- المكلاشي (أبو الحجاج يوسف بن محمد، ت ٦٢٦ هـ)، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق أ/د فوقية حسين، القاهرة: دار الأنصار، ط ١، ١٩٧٧ م، ١٩٤ المقدمة + ٥٢٤ ص.
- المناوي (زين الدين عبد الرؤوف الشافعي، ت ١٠٠٣ هـ)، شرح الشمال، طبع بهامش شرح القارى، القاهرة: مط الأديبة، ١٣١٨ هـ، ٢ ج ١ × مج.
- المناوي (عبد الله بن محمد)، المولد، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ هـ، ٦٤ ص.
- المناوي (محمد عبد الرؤوف الشافعي، ت ١٠٣١ هـ)، طبقات الصوفية الكبرى والصغرى، تحقيق محمد أديب الجادر، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٩٩، ٥ مج.
- المنير (نور الدين علي بن عبد الله بن علي الشافعي حفيد شمس الدين المنير، ت بعد ١٠٩٥ هـ) كشف اللبس عن دسائس النفس، طبع ضمن مجموعة رسائل في النفس، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٤٠ ص.
- الميرغني (السيد محمد عثمان)، مولد النبي صلى الله عليه وسلم المسمى: الأسرار الربانية القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥١ هـ، ٦٤ ص.
- النهاني (يوسف بن إسماعيل الشافعي الشامي، ت ١٣٥٠ هـ):
- أفضل الصلوات على سيد السادات، القاهرة: مصطفى الحلبي، دت (١٣٧؟ هـ)، ٢٧٠ ص.
  - الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية، القاهرة: مصطفى الحلبي، دت (١٣٨؟ هـ)، ٦٣٢ ص.
  - الصلوات الألفية في الكمالات المحمدية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م، ٩٠ ص.
  - النظم البديع في مولد الشفيق، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ١، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م، ٣٢ ص.
  - جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ٢ مج.
  - جواهر البحار في فضائل النبي المختار، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م، ٤ مج.
  - سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين، القاهرة: مصطفى الحلبي، دت (١٣٨؟ هـ)، ٧٢٠ ص.
  - شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٥٧٠ ص.
- النجراني (تقى الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي، ق ٧ هـ)، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، دراسة وتحقيق د/ السيد محمد الشاهد، القاهرة: المجلس الأعلى للثنون الإسلامية، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٤٧٢ ص.
- النسائي (أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي)، السنن، المشهورة بسنن النسائي، ترقيم عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ٨ مج.
- النسفي (عمر بن محمد، ت ٥٣٧ هـ)، العقائد النسفية، ضمن مجموعة مهمات المتون (ص ٢٧-٣٤)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م. وأشهر شرح له هو شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني، وطبع معه عدة حواشٍ وشرح لمجموعة من العلماء كالملا محمد، والعلامة العصام والعلامة الخيالي والعلامة عبد الحكيم السيكلوتي وغيرهم، مجموعة حواشي العقائد النسفية، القاهرة: مط كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ، ٤ ج ١ × مج.
- نفرى (محمد بن عبد الجبار بن الحسين):
- النصوص الكاملة (المواقف - المخاطبات - موقف المواقف - أجزاء متفرقة له - قسم الحكم - جزء للنفرى يشمل مواقف ومناجيات -

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- باب الخواطر ومقالة في المحبة)، دراسة وتحقيق وتقديم د/ جمال المرزوقى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ ص، ٥٧٤ص.
- كتاب الموافق، ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق ودراسة وترجمة إلى الإنجليزية أرتھر يوحنا أربرى، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٤ م، (النص العربي ٢١٨ ص + المقدمة والترجمة بالإنجليزية ٢٧٦ص).
- النووى (أبى زكريا يحيى بن شرف الشافعى، ت ٦٧٦هـ):
- تهذيب الأسماء واللغات، القاهرة: مط المنيرية، د ت، ٣ مج.
- المجموع شرح المهذب، ومعه تكملة المجموع للنقى السبكى (تقى الدين على بن عبد الكافى السبكى الشافعى، ت ٧٥٦هـ)، والشيخ محمد نجيب المطيعى، وبهامشه الشرح الكبير للرافعى (أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزوينى، ت ٦٢٣هـ)، وتلخيص الحبير للحافظ (شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى الشافعى، ت ٨٥٢هـ)، مصورة دار الفكر ببيروت، على مط التضامن الأخرى بمصر ١٣٤٤هـ، وط مكتبة المطيعى للتكملة الثانية، ٢٠مج.
- ورد النووى، تحقيق وتقديم د/ محمد سعيد رمضان البوطى، د ت، د ن، ٣٢ ص (من قطع الثمن).
- الهجوبرى (ت ٤٦٥ هـ)، كشف المحجوب، دراسة وترجمة عن الفارسية وتعليق أ/د إسعاد عبد الهادى قنديل، راجع الترجمة أ/د أمين عبد المجيد بدوى، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة التعريف بالإسلام (الكتاب ٩٠)، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م، ٢ مج.
- الهروى (على بن حسين الواعظ)، رشحات عين الحياة (فرغ منه ٩٠٩ هـ)، تعريف محمد مراد بن عبد الله القزائى، مكة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٠ هـ، ٢٧٠ ص.
- الهروى الأنصارى (أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الحنبلى، ت ٤٨١ هـ)، منازل السائرين، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م، ٥٢ ص.
- الوترى (محمد على بن ظاهر الحسنى النجفى، ت ١٣٢٢ هـ)، فوائد جلييلة تكشف عن معنى وحدة الوجود ومسائل قليلة تقرب أصل ما ذهب إليه أهل العرفان والشهود، طبع مع مطلع الجود للكورانى، تحقيق شريف مصطفى حنفى، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٧ م، ٢٩٠ ص.
- اليافعى (أبو محمد عبد الله بن أسعد الشافعى، ت ٧٦٨ هـ)، نشر المحاسن الغالية فى فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠، ٤٤٠ص.
- إلبان سركيس، معجم المطبوعات العربية حتى سنة ١٩٠٩ م، القاهرة: دار الثقافة الدينية (طبعة مصورة)، د ت، ٢مج.
- إمام الحرمين (أبو المعالى الجوينى، ت ٤٧٨ هـ):
- الإرشاد، القاهرة: مكتبة الخانجى، تحقيق وتقديم وفهرسة أ/د محمد يوسف موسى، وأ/ على عبد المنعم عبد الحميد، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م، ٤٥٨ص.
- البرهان فى أصول الفقه، تحقيق وتقديم أ/د عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط ٣، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ٢ مج.
- العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ١٣٦ص. ملاحظة: طرة الكتاب مئيت عليه أنه تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثرى، ولكن يتضح بالاطلاع عليها أنها نشرة جديدة اعتمدت على ط الكوثرى وأبقت تعليقاته رامية لها ب (ز)، لكن الناشر حذف مقدمة الشيخ الكوثرى التى وصفها د/ بدوى فى مذاهب الإسلاميين (ص ٦٩٥) بأنها مقدمة جيدة. وعمل مقدمة قصيرة جديدة تتضح منها الصورة التى ذكرناها.
- لمع الأدلة، تقديم وتحقيق أ/د فوفية حسين، ومراجعة أ/د محمود الخضيرى القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م، ١٦٠ص.
- أمين الخولى، مالك بن أنس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤ م، ج ٣ × ١ مج، ٥٣٤ص.
- أوجست ديس، أفلاطون، ترجمة محمد إسماعيل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثانى، ط ٢، ١٩٩٨ م، ١٧٢ص.
- باعشن (شهاب الدين أحمد بن عبد القادر)، البيان والمزيد شرح أنس الوحيد، نسخة خطية بدار الكتب المصرية (٢٥٧٥ تصوف)، ٩٢ ق.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- بركات محمد مراد (الدكتور)، ابن رشد فيلسوفاً معاصراً، القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢ م.
- بهاء الدين شاه نقشبند (السيد محمد بهاء الدين الحسيني الحسني البخاري، مؤسس الطريقة النقشبندية)، الورد النقشبندی، ومعه: الإجابة الربانية بشرحه وضبطه وبيان منافعه للشيخ محمد أمين الكردي، القاهرة: الطريقة النقشبندية، مط السعادة، د ت (١٤٠٠ هـ)، ٣٦ ص.
- بو لخمير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، بيروت: دار الحداد، ط ١، ١٩٨٦ م، ٣١٢ ص.
- ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه أ/د محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، د ت، ٤٣٢ ص<sup>(١)</sup>.
- توبى أ. هاف، فجر العلم الحديث (الإسلام - الصين - الغرب)، ترجمة د/ أحمد محمود صبحي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (ع ٢١٩، ٢٢٠)، ١٩٩٧ م، ٢ مج.
- توماس جولد شتاين، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة ٢٩٦)، ٢٠٠٣، ٢٧٢ ص. وأعيد طبعته بالقاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة) ٢٠٠٤ م، ٢٦٤ ص، وعلى هذه الأخيرة جرى العزو.
- ج. ج. كراوثر، قصة العلم، ترجمة وتقديم ودراسة أ/د يمني طريف الخولي وأ/د بدوي عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ١٩٩٩ م، ٣٢٨ ص.
- ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجمال العشري وعبد الرشيد الصادق، وراجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة الألف كتاب (٤٨١)، بمعاونة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣ م، ٤٨٦ ص.
- جعفر آل ياسين (الأستاذ الدكتور):
- الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ٦٩٠ ص.
- المنطق السينوي، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ١٩٤ ص.
- جلال محمد عبد الحميد موسى (الدكتور):
- تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر (ع ٤١، ١٤٠٥ هـ).
- نشأة الأشعرية وتطورها (بحث أصله أطروحة الماجستير)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢ م، ٤٧٦ ص.
- جمال رجب سيدبي (الدكتور):
- أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية - دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٢٥٦ ص.
- نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠ م، ٣٣٠ ص.
- جورج سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة وتصدير د/ عبد الحميد صبرة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (القاهرة - نيويورك)، ١٩٦٠ م، ٢١٨ ص.
- جورج سانتيانا (ت ١٩٥٠ م)، الإحساس بالجمال - تخطيط النظرية في علم الجمال، ترجمة د. محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتقديم أ. د زكي نجيب محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٢).
- جورج شحاتة قنواتي (الأب الدكتور):
- الفارابي في الفكر اللاتيني أبان القرون الوسطى، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م،

(١) ملاحظات: ١ - الطبعة الأولى كانت سنة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م، ط لجنة التأليف والنشر. ٢ - تعليقات أ/د أبي ريدة رحمه الله تعالى أطول من حيث الحجم، وأهم من حيث القيمة العلمية من الكتاب الأصلي، وتمتد تعليقاته لصفحات طوال، وتم طبعها بطريقة لا يسهل تمييزها أحيانا عن نص كلام دي بور، ولهذا يجب الانتباه، حتى لا يُغزى لدى بور كلام يفوق قدرته العلمية أن يقول مثله.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ٣١٨ - ٣٤٥).
- مؤلفات ابن رشد، تقديم الدكتور محي الدين صابر، وتصدير الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، طبع ضمن فعاليات مهرجان ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨ م، والذي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، جامعة الدول العربية، مط العربية الحديثة بالقاهرة، ١٩٧٨ م، ٤٣٠ ص + مقدمة بالفرنسية (XIX = ٢١ ص).
- مؤلفات ابن سينا، تصدير د/ أحمد أمين، ومقدمة د/ إبراهيم مدكور، برعاية جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، مهرجان ابن سينا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠ م، ٣٥٠ ص بالعربية + ٢٠ بالفرنسية.
- جورج عطية، الكتاب في العالم الإسلامي (الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط)، ترجمة عبد الستار الحلوجي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ٢٩٧)، ٢٠٠٣ م، ٣٢٦ ص.
- جورجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامى، بمراجعة وتعليق د. حسين مؤنس، القاهرة: دار الهلال، ٣ مج، ١٩٦٨.
- جوزيف شاخ، وكليفورد بوذورث وآخرون، تراث الإسلام، ترجمة كل من: د/ محمد زهير السمهوري، د/ حسين مؤنس، د/ إحسان صدقي العمدة، تعليق وتحقيق د/ شاكرا مصطفى، مراجعة د/ فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ٢٣٣، ٢٣٤)، ط ٣، ٢ مج.
- حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله، ١٠٦٨ هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٢ مج.
- حامد طاهر (الأستاذ الدكتور):
- الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩١ م، ٣١٨ ص.
- حركة التأليف في العالم العربي المعاصر - محاولة للتشخيص، بحث منشور ضمن سلسلة (دراسات عربية وإسلامية)، العدد ٥، ١٩٨٦ م.
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر، القاهرة: سلسلة دراسات عربية وإسلامية (يشرف على إصدارها أ/د حامد طاهر)، العدد ٩، ١٩٨٩ م.
- مدخل إلى علم المنهج، القاهرة: د ن، د ت، ٢٣٤ ص.
- مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، القاهرة: ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ٢٠٦ ص.
- منهج البحث بين التنظير والتطبيق، القاهرة: دار النصر للنشر، ١٩٩٤ م، ٣٥٦ ص، وقد ضمنه في القسم الثالث منه ثلاثة بحوث مترجمة: ١- تطور المنهج التجريبي ومستقبله لرينيه ليكليرك. ٢- دور العناصر غير العقلية في مجال البحث العلمي للوى دي بروجلي. ٣- المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، لإبراهيم مدكور.
- حسن الشافعي (الأستاذ الدكتور):
- الآمدى وآراؤه الكلامية، القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ٥٧٠ ص.
- المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
- حسن الشافعي، وأبو يزيد العجمي (الأستاذان الدكتوران)، في التصوف الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.
- حسن الفاتح قريب الله (الأستاذ الدكتور):
- الإنسان بين الماديات والروحيات، (ضمن مجموعة دراسات له تحت عنوان: حول المفهوم الحسى والمعنوى للخمر في التراث الشعري العربي)، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٧٢ ص.
- المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية، (ضمن مجموعة دراسات له تحت عنوان: حول المفهوم الحسى والمعنوى للخمر في التراث الشعري العربي)، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٤٦٠ ص.
- دور الغزالي في الفكر، القاهرة: مط الأمانة، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م، ١٨٠ ص.
- حسن المطلواى، الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدى، القاهرة: مكتبة مديولى، ١٩٨٩ م، ٥٥٤ ص.
- حسن حنفى (الأستاذ الدكتور)، الفارابى شارحا أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/



## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ٦٤ - ١٤٧).
- حسن عاصي، ابن سينا - الرجل والأثر، بيروت: دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٩٠ م، ١٢٨ ص.
- حسن عبد المنعم علقم، الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، الأردن، عمان: دار البشير، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٢٢٠ ص.
- حسن عثمان (الدكتور)، منهج البحث التاريخي، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ٢٠٠٠ م، ٢٢٠ ص.
- حسن مجيد العبيدي (الأستاذ الدكتور)، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٥ م، ١٦٤ ص.
- حسن محمد الشراوى (الأستاذ الدكتور)، الحكومة الباطنية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ٢٥٦ ص.
- حسين بن محمد الجسر الطرابلسي، الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية، (١٢٦١ هـ - ١٣٢٧ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م، ١٦٠ ص.
- حمادى العبيدي (الدكتور):
- ابن رشد الحفيد (حياته - علمه - فقهه)، بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤ م، ١٤٨ ص.
- ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٩٦ م، ٢٤٠ ص.
- حمدي علي الفرماوى (الدكتور)، الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث، القاهرة: الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٩٤ م، ٢٢٢ ص.
- حمودة السعفي (الدكتور)، ناصر الدين اليبضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٢٦٦ ص.
- حمودة غرابية (الأستاذ الدكتور):
- ابن سينا بين الدين والفلسفة، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٨ م، ٢١٨ ص.
- أبو الحسن الأشعري، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م، ٢٠٠ ص.
- حنين بن إسحاق، آداب الفلاسفة، اختصره: محمد بن علي بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصاري، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م.
- خالد أحمد حربي (الدكتور)، الكندي والفارابي - رؤية جديدة، مصر: الإسكندرية، منشأة المعارف، ٢٠٠٣، ١٢٤ ص.
- خوجه زاده (ت ٨٩٣)، تهافت الفلاسفة، طبع بهامش تهافت الفلاسفة للغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد، القاهرة: مصطفى الباي الحلبي وأخويه بمصر، ١٣٢١ هـ، ٩١ ص (ج ١)، وبه تهافت الغزالي) + ١٣٦ ص (ج ٢)، وبه تهافت ابن رشد) + ٤ ص فهرست، وبهامش الكتابين تهافت الفلاسفة لخوجه زاده، وهو أحد علماء الروم - كما أثبت على طرة الكتاب - ألفه في التحكيم بين الإمامين المشار إليهما (الغزالي وابن رشد) فيما اختلفا فيه بإشارة من السلطان العثماني محمد الفاتح.
- د محمد رؤوف حامد، التفكير العلمي، القاهرة: دار المعارف، سلسلة أقرأ (٧١٩)، ٢٠٠٧ م.
- دولت عبد الرحيم إبراهيم (الدكتور)، الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الإسرة)، ٢٠٠٥ م، ٣١٢ ص.
- دونالد ر. هيل، العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة أ/د أحمد فؤاد باشا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (سلسلة عالم المعرفة ٣٠٥)، ٢٠٠٤، ٣٢٤ ص.
- رانيا محمد عزيز نظمي (الدكتور)، المنهج الإشاري في تفسير الإمام القشيري، الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٢ م، ٢٦٢ ص.
- رشيد الراشد (رشيد بن مصطفى بن راشد، الناظفي الحلبي)، التعلق بجنابه والعكوف على بابه صلى الله عليه وسلم (فرغ منه ١٣٦٥ هـ)، دمشق: دن، ط ٢، ١٣٨٤ هـ، ٤٨ ص.
- رضا سعادة (الدكتور)، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٠ م، ١٨٢ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- روبرت أورشتاين، وبول إيرليش، عقل جديد لعالم جديد، ترجمة أ/د أحمد مستحير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مكتبة الأسرة) / ٢٠٠٠ م، ٢٩٤ ص.
- روبر بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة د/ خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٠ م، ٤٩٢ ص.
- رينيه ديكرات، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمه وشرحه وقدم له أ/د محمود محمد الخضيرى، وتصدير أ/د زينب محمود الخضيرى، القاهرة: سميركو للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٨٥ م، ١٤٤ ص.
- زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد المالكي، الشهير بزروق، ت ٨٩٩ هـ):
- الوظيفة الزروقية، طبع ضمن الدرر النقية في أذكار وآداب وسلاسل وتراجم الطريقة الصديقية للشيخ عبد الله بن محمد بن الصديق الغمارى الحسنى (ت ١٤١٢ هـ)، القاهرة: الطريقة الصديقية، ١٩٩٨ م، (٩٦ + ٦٤).
- شرح حكم ابن عطاء الله السكندرى (وهو الشرح ١٧ له على الكتاب)، تحقيق أ/د عبد الحليم محمود، وأ/د محمود بن الشريف، ليبيا - طرابلس: مصورة مكتبة النجاح، على طبعة القاهرة ١٩٦٩ م، ٤٧٦ ص.
- قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة، القاهرة: المطبعة العلمية (عمر هاشم الكتي ومحمد هاشم الكتي)، ١٣١٨ هـ، ٨٠ ص. وهي أفضل طبعة للكتاب على ندرتها<sup>(١)</sup>.
- زكريا الأنصارى (شيخ الإسلام، ت ٩٢٥ هـ)، اللؤلؤ النظيم في روم التعلم والتعليم، ومعه شرحه: خزنة العلوم، شرح وتعليق أ/د عبد الله نذير أحمد، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ٢٤٨ ص.
- زكى مبارك (الدكتور)، الأخلاق عند الغزالي، القاهرة: مؤسسة الشعب، ١٩٧٠ م، ٣٩٦ ص.
- زكى نجيب محمود (الأستاذ الدكتور):
- طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربي، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور.
- نحو فلسفة علمية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠ م، ٣٦٨ ص.
- زهدى حسن جار الله (الأستاذ الدكتور)، المعتزلة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢ م، ٢٩٢ ص. والكتاب عبارة عن رسالة تبحث في تاريخ المعتزلة وعقائدهم وأثرهم في تطور الفكر الإسلامى قدمها مؤلفها إلى دائرة التاريخ العربى فى كلية العلوم والآداب بجامعة بيروت الأمريكية ونال عليها رتبة أستاذ.
- زهير شفيق الكنى: فقه التصوف لشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية، تهذيب وتعليق، بيروت: دار الفكر العربى، ط ١، ١٩٩٣.
- زهير منصور المزيدي، مقدمة في منهج الإبداع - رؤية إسلامية، مصر - المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ضمن سلسلة نحو إعلام إسلامى متميز (٥)، ٣٣٠ ص.
- زين المرصفى (ت ١٣٠٠ هـ)، منظومة آداب البحث، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م.
- زينب عفيفى شاکر (الأستاذة الدكتور):
- العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية، تصدير أ/د عاطف العراقي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣ م، ٢٠٠ ص.
- فلسفة اللغة عند الفارابى، القاهرة: دار قباء للطباعة، ١٩٩٧ م، ٢٣٦ ص.
- زينب محمود الخضيرى (الأستاذة الدكتور):

(١) وله طبعة أخرى قام بتصحيحها وتنقيحها والتعليق عليها محمد زهرى النجار، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ٣، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ١٤٠ ص، ولم يذكر أى أصل اعتمده عليه، وهي طبعة كثيرة التحريف والسقط مع شيوعتها. ثم أعاد تحقيقه أ/ محمود بيروتى، معتمدا على ط مصر (١٣١٨ هـ) وط دمشق (١٣٨٧ هـ)، وهي أفضل من ط النجار، دمشق: دار البيروتى، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ٣٠٤ ص. كما قام أ/ عبد المجيد الخيالى بجهد كبير فى إعادة تحقيق الكتاب على مخطوطة مغربية، واستدرك بعض السقط فى القواعد (عدد ٨ قواعد) التى سقطت من ط مصر (١٣١٨ هـ)، وإن كان الناشر قد أضع جهد المحقق بقله العناية بالتصحيح، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م، ١٧٦ ص. ولهذا فالكتاب ما زال بحاجة إلى إعادة التحقيق حيث وقفنا على نسخة خطية له بها حوالى (٤٠) قاعدة غير موجودة فى كل النسخ المنشورة.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- ابن سينا وتلاميذه اللاتين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ٢٠٦ ص.
- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بعد ١٩٨٨ م، ٤٣٢ ص.
- ساجقلى زاده (محمد بن أبي بكر المرعشى، ت ١١٤٥):
- ترتيب العلوم، دراسة وتحقيق محمد إسماعيل السيد أحمد، وأصل الكتاب رسالة ماجستير مقدمة لقسم المكتبات والمعلومات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز بجدة ١٤٠٥ هـ، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٢٨٠ ص.
- الرسالة الوليدية في معرفة آداب البحث والمناظرة، القاهرة: المكتبة المحمودية، د ت (١٣٥٩ هـ)، ١٦ ص.
- سالم مرشان (الدكتور)، الجانب الإلهي عند ابن سينا، بيروت: دار قتيبة، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ٣٥٨ ص.
- سحر سامي (الدكتورة)، شعيرة النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحى الدين ابن عربي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م، ٢١٢ ص.
- سعاد الحكيم (الأستاذة الدكتورة):
- ابن عربي ومولد لغة جديدة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بالاشتراك مع دندرة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٢٠٤ ص.
- المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ١٣١٢ ص.
- السعد التفتازاني:
- المطول على التخليص في علوم البلاغة، الأستانة: صحاف قريمى يوسف ضيا، مط أحمد كمال، ١٣٣٠ هـ، ٤٨٤ ص.
- المقاصد في علم الكلام، ومعه شرحه، كلاهما للسعد التفتازاني، الأستانة: مطبعة الحاج محرم أفندي البوسوى، ١٣٠٥ هـ، ٢ مج. طبعة أخرى: بتحقيق د/ عبد الرحمن عميرة، وتصدير أ/د صالح شرف، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٥ مج، وهي كثيرة النسخ، ولهذا اعتمدنا على طبعة الأستانة الأقدم وإن كانت أصعب كثيرا في القراءة مقارنة بالطبعة المحققة.
- تهذيب المنطق والكلام، بعناية وتفقه الشيخ عبد القادر معروف الكردي السنندجي، القاهرة: مط السعادة، ١٣٣٠ هـ / ١٩١٢ م، ١٢٨ ص. وله شرح مطبوع: ألفه الشيخ عبد القادر السنندجي الكرديستاني (ت ١٣٠٤ هـ)، وعليه حاشية الشيخ محمد وسيم الكرديستاني، القاهرة: مط بولاق، ١٣١٨ هـ، ٢ مج.
- شرح العقائد النسفية، ومعه مجموعة الحواشي الهية على شرح العقائد النسفية، وتشمل: حاشية ملا أحمد الجندي مع منهواته - حاشية العلامة الخيالي - حاشية عبد الحكيم السيلكوتى على الخيالي - حاشية قول أحمد على الخيالي - حاشية المرعشى - حاشية العصام - حاشية ولي الدين - حاشية الكفوى - حاشية شجاع الدين - حاشية الشريف، القاهرة: مط كردستان العلمية، ١٣٢٩، ٢ مج. طبعة أخرى: شرح النسفية، وعليه حاشيتا العصام والخيالي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤ م.
- سعيد زايد (الأستاذ، أحد أعلام محققى التراث الفلسفى):
- الفارابى والتوفيق - دراسة لكتابه الجمع بين رأبى الحكيمين، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكري الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٤٨ - ١٧١).
- الفارابى، القاهرة: دار المعارف، ضمن سلسلة نوابغ الفكر العربى (٣١)، ط ٤، ١٩٨٨ م، ١١٦ ص.
- سعيد مراد (الأستاذ الدكتور):
- التصوف الإسلامى - رياضة روحية خالصة، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، ٣٦٠ ص.
- بحوث ودراسات فلسفية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠ م، ٣٤٤ ص.
- مدرسة البصرة الاعترالية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢ م، ٤٢٦ ص.
- سفتيلانا باتسييفا (الدكتور)، العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، مراجعة د/ سمية محمد موسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٩٨٦ م، ٢٤٠ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- سليمان جلي، المولد الشريف (منظومة)، شرحها ودرسها دراسة مقارنة وترجمها شعرا عن التركية د/ حسين مجيب المصري، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١ م، ٢٤٨ ص.
- سليمان دنيا (الأستاذ الدكتور):
- التفكير الفلسفي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م، ٤٠٨ ص.
- الحقيقة في نظر الغزالي، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٤ م، ٤١٤ ص.
- سماح رافع محمد (الأستاذ بالمركز القومي للبحوث التربوية والتنمية)، مناهج المواد الفلسفية في التعليم الثانوي - تطورها وتوحيدها بين الدول العربية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م، ١٨٤ ص.
- سماح سامي (الدكتور)، الطب والصيدلة عند العلماء العرب - دراسة في فلسفة العلوم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ م، ٢٩٢ ص.
- سميح دغيم (الدكتور)، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٢ م، ٣٨٠ ص.
- سهيلة عبد الباعث الترجمان (الدكتور)، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، بيروت: مكتبة خزعل، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م.
- سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمه صلاح الصاوي، وراجع الترجمة ونقحها ماجد فخري، بيروت: دار النهار للنشر، ط ٢، ٢١٦ ص.
- شمس الدين محمد عبد اللطيف، أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية، وهي أطروحته للماجستير تحت إشراف أ/د أحمد محمود صبحي، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ١٩٩٩ م، ٢٣٦ ص.
- شهاب الدين السبكي (أحمد بن خليل بن إبراهيم الشافعي المصري، ت ١٠٣٢ هـ)، كشف اللبس في تجريد النفس، طبع ضمن مجموعة رسائل في النفس، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٤٠ ص.
- شيخ زاده (محيي الدين محمد بن مصطفى)، شرح البردة، طبع بهامش شرح الخربوتي، الأستانة: مطبعة العالم (أحمد إحسان وشركاؤه)، ١٣٠٦ هـ، ٢٢٨ ص.
- صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٢٦٨ ص.
- صديق حسن خان (ت ١٣٠٧ هـ)، أبعاد العلوم، أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨ م، ٣ مج (١ + ٢ ج في قسمين).
- صفى الدين الحلبي (عبد العزيز بن سرايا بن علي السننسي، ت ٧٥٠ هـ)، الكافية البديعية، ومعه شرحه عليها، تحقيق د/ نسيب نشاوي، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ٤٨٠ ص.
- صفى الدين الهندي (محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، ٧١٥ هـ)، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، تحقيق عبد النصير أحمد الشافعي المليباري الهندي، القاهرة: دار البصائر، ط ١، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م، ٣٠٤ ص.
- صمويل رابورت وهيلين رايت، العلم معنى وطريقة، مجموعة مقالات لعدد من العلماء، أشرف على تحريرها رابورت ورايت، ترجمة محمد أحمد بنونة، ومراجعة د/ كامل منصور، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (القاهرة - نيويورك)، ١٩٦٨ م، ٢٧٢ ص.
- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى الشهير، ٩٦٨ هـ):
- مفتاح السعادة ومصابيح السيادة في موضوعات العلوم، بيروت دار الكتب العلمية، ٣ مج، د. ت.
- منظومة في آداب البحث، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م.
- ظهير الدين البيهقي (أبو الحسن علي بن زيد، ت ٥٦٥ هـ)، تاريخ حكماء الإسلام أو تنمة صوان الحكمة، عنى بنشره وتحقيقه محمد كرد علي، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، مط الترقى، ط ١، ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م.
- عارف تامر (الباحث الإسماعيلي):

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- الغزالي بين الفلسفة والدين، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١١٦ ص.
- نصير الدين الطوسي في مراح ابن سينا، بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ١٥٠ ص.
- عارف مفضى البرجس، التوجيه الإسلامي للنشء في فلسفة الغزالي، بيروت: دار الأندلس، ط ٢، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ١٩٦ ص.
- عاطف العراقي (الأستاذ الدكتور):
- ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢ م، ١٥٢ ص.
- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣ م، ٤٣٨ ص.
- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤ م، ٦٥٦ ص.
- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤، ٢١٢ ص.
- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٧ م، ٢٢٤ ص.
- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٣ م، ٣٩٨ ص.
- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٣، ٢٩٠ ص.
- ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٣، ٢٩٠ ص.
- مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة: دار المعارف، ط ١١، ١٩٩٩ م، ٢٨٤ ص.
- عامر النجار (الدكتور):
- الطرق الصوفية في مصر (الرفاعية - الجيالية - البدوية - الشاذلية - الدسوقية) نشأتها - نظمها - روادها، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة التراث)، ٢٠٠٤ م، ٥٣٦ ص.
- نظرات في فكر الغزالي، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٩٢ م، ١٣٠ ص.
- عباس الغزوي (الأستاذ)، محي الدين ابن عربي وغلالة التصوف، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربي، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور.
- عباس محمد حسن سليمان (الدكتور):
- الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، مصر - الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨ م، ٢٥٢ ص.
- تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي - دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤، ١٤٨ ص.
- عباس محمود العقاد:
- ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، سلسلة نوايا الفكر العربي (رقم ١)، ط ٦، د ت، ١٢٠ ص.
- الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، د ت.
- عبد الأمير الأعسم (الأستاذ الدكتور):
- الفيلسوف الغزالي - إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨ م، ٢٤٤ ص.
- المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق لمجموعة من رسائل الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، وتشمل رسائل لجابر بن حيان، والكندي، والخوارزمي الكاتب، وابن سينا، والغزالي، وكتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأمدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩ م، ٥٣٢ ص.
- عبد البارى محمد داود (الدكتور):
- الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة - دراسة فلسفية إسلامية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦ م، ١٩٦ ص.
- الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى - دراسة مقارنة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٥٢٤ ص.
- عبد الحفيظ بن ملك عبد الحق المكي، موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية (الإمام أحمد بن حنبل - ابن تيمية - الذهبي - ابن قيم الجوزية - ابن كثير - ابن رجب الحنبلي - محمد بن عبد الوهاب)، القاهرة: دار السلام، ط ٣، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م، ٢٨٨ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- عبد الحفيظ فرغلي على القرنى، الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربي سلطان العارفين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، أعلام العرب (١١٩)، ١٩٨٦ م، ٢١٦ ص.
- عبد الحفيظ فرغلي، عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، أعلام العرب (ع ١١٦)، ١٩٨٥، ٢٠٨ ص.
- عبد الحلیم الجندی (المستشار)، القرآن والمنهج العلمی المعاصر، القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- عبد الحلیم حفنی (الدكتور):
- أسلوب المحاوراة في القرآن الكريم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ م.
- إنصاف الخصم في القرآن الكريم وأثره الإعلامي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ م.
- عبد الحلیم محمود (الأستاذ الدكتور، شيخ الجامع الأزهر):
- التصوف عند ابن سينا - دراسة لنصوص من الإشارات، القاهرة: مكتبة دار العروبة، (سنة ١٩٥٢ م).
- التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٩ م.
- شيخ الشيوخ أبو مدين - حياته ومعراجه إلى الله، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٣ م.
- منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣ م.
- عبد الحلیم منتصر (الدكتور)، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، القاهرة: دار المعارف، ط ١٠، ٢٠٠١ م.
- عبد الحميد قدس بن محمد على بن الخطيب، البديعية المسماة: نور البديع على نظم البديع المتضمن لممدح الحبيب الشفييع، ومعه شرحه: طالع السعد الرفيع، القاهرة: مط الميمنية، ١٣٢١ هـ، ٢٢٤ ص.
- عبد الحميد مذكور (الأستاذ الدكتور):
- المنهج في علم أصول الفقه، بحث قدم إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، (من ٩ - ١٢ سبتمبر) ١٩٨٩ م.
- بواكير حركة الترجمة في الإسلام، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٥ م.
- دراسات في العقيدة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠ م.
- دراسات في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٩ م.
- دراسات في علم الأخلاق، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٩٠ م.
- في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، القاهرة: دار الهانئ للطباعة والنشر، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.
- في الفكر الفلسفي الإسلامي - مقدمات وقضايا، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٣ م.
- محاضرات في الفلسفة، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٣.
- نظرات في حركة الاستشراق، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
- عبد الخالق بن عبد السلام الشبراوي (من علماء الأزهر، وشيخ الطريقة الخلوئية)، مراتب النفس، القاهرة: الطريقة الخلوئية الشبراوية، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٨٠ ص.
- عبد الرحمن التليلى (الدكتور):
- ابن رشد الفيلسوف العالم، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - إدارة برامج الثقافة والاتصال، ١٩٩٨ م، ٢٢٠ ص.
- ابن رشد في المصادر العربية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢ م، ٢٣٨ ص.
- عبد الرحمن النقيب (الأستاذ الدكتور)، فلسفة التربية عند ابن سينا، ضمن سلسلة المكتبة العربية للدراسات التربوية بإشراف أ/د سعيد إسماعيل على، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، دت (١٩٩٩ م)، ٢٠٠ ص.
- عبد الرحمن بدوي (الأستاذ الدكتور):

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- أبو مدين وابن عربي، بحث ضمن الكتاب التذكري لابن عربي، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور.
- أرسطو عند العرب - دراسة ونصوص غير منشورة، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٨ م، ٣٤٠ ص. ملاحظة منشور ضمنها مجموعة رسائل لابن سينا وغيره، وهي على الترتيب: (١) فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس الفيلسوف. (٢) من شرح ثامسطيوس لحرف اللام. (٣) شرح كتاب حرف اللام من كتاب الإنصاف لابن سينا. (٤) تفسير كتاب أتولوجيا من الإنصاف لابن سينا. (٥) التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس لابن سينا. (٦) المباحثات لابن سينا، وفي أوله كتابه إلى الكيا، وربما عدها بعضهم رسالة منفصلة. (٧) رسائل ابن سينا (يعني لبعض أخوانه). (٨) مقالات للألكسندر الأفروديسي (في مسائل من فلسفة أرسطو). (٩) مقالتان لثامسطيوس.
- أفلاطون، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٧٩ م، ٢٩٠ ص.
- أفلوطين عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧ م، ٢٥٦ ص.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧ م، ٢٧٢ ص.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها د بدوى، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.
- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٢ م، ٢٠٠ ص.
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية د/ بدوى، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨٠ م، ٣٤٤ ص.
- المثل العقلية الأفلاطونية، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٤٧ م، ١٥٨ ص.
- النقد التاريخي، مجموعة دراسات ترجمها د/ بدوى عن الفرنسية والألمانية، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١ م، ٣٠٩ ص.
- شطحات الصوفية، (الجزء الأول - أبو يزيد البسطامي)، ضمن سلسلة دراسات إسلامية (٩)، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٣، ١٩٧٨ م، ٢٣٢ ص.
- مؤلفات الغزالي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٧ م، ٥٧٤ ص.
- مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩٦ م، ٢٥٨ ص.
- مناهج البحث العلمي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣ م، ٢٣٢ ص.
- عبد الرشيد الجونغوري الهندي، الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة للشريف الجرجاني، تحقيق وشرح على مصطفى الغرابي (أستاذ الفلسفة وعلم الكلام بأصول الدين)، القاهرة: مصطفى على صبيح، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م، ١٠٤ ص.
- عبد الستار عز الدين الراوي (الدكتور)، فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط ٢، ١٩٨٦، ١٥٦ ص.
- عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، إتحاف المرشد شرح جوهر التوحيد، ومعه حاشية الأمير، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م.
- عبد العظيم المطعني (الأستاذ الدكتور)، مصادر الإبداع بين الأصالة والتزوير، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٦، ١٩٩٥ م، ٨٦ ص.
- عبد الغني النابلسي، الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، الآستانة: دار الطباعة العامة، ١٢٩٠ هـ، ٢ مج.
- عبد الغني محمود (من علماء الأزهر الشريف، مدرس بمدرسة القضاء الشرعي)، آداب البحث، القاهرة: مطبوعات (محمد أمين الخانجي)، ط ١، ١٣٢٩ هـ، ٣٢ ص.
- عبد الفتاح الديدي (الأستاذ الدكتور)، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٥ م، ٣٨٠ ص.
- عبد الفتاح مصطفى غنيمه (الدكتور)، نشر الكتاب (التأليف والإخراج والطباعة منذ القدم وحتى عصرنا الحديث)، الإسكندرية، ١٩٨٦ م.
- عبد القادر الجيلاني (مؤسسة الطريقة المشهورة، ت ٥٦١ هـ):
- الغنية لطالبي الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، ٢ ج ١ × ١ مج.
- الفتح الرباني والفيض الرحمانى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م، ٣١٢ ص<sup>(١)</sup>.

(١) ومن الواضح من خلال تصفح هذا النص أن بعض تلاميذ الشيخ هو الذى قام بجمعه، حيث يحكى فى أثناءه أو خاتمته بعض ما يحدث فى مجالس

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- فوح الغيب، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٣ م، ٢٥٦ ص.
- عبد الكريم الجيلي (عبد الكريم بن إبراهيم، ت بعد ٨٠٥ هـ):
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م، ٢ ج ١ × مج.
- المناظر الإلهية، بتحقيق الدكتور نجاح محمود الغنيمي، القاهرة: دار المنار، ط ١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- عبد الكريم العثمان (الأستاذ الدكتور)، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ٤٢٠ ص.
- عبد الكريم المراق، وتوفيق الشريف، ورضا بن رجب، تدريس الفلسفة باللغة العربية في تونس (١٩٤٨ - ١٩٨١)، تونس: المعهد القومي لعلوم التربية، سلسلة الدراسات الفلسفية، ١٩٨٢ م، ٢٦٠ ص.
- عبد اللطيف محمد العبد (الأستاذ الدكتور):
- أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧ م.
- دراسات في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧ م.
- دراسات في الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- قواعد العقائد الإسلامية عند الإمام الغزالي - تحليل ودراسة، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٢٥٠ ص.
- عبد الله العشماوي، حاشية على الآجرومية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٤١ هـ.
- عبد الله بن عبد الرحمن بافضل الحضرمي (ت ٩٠٣ هـ)، رسالة مسائل التعليم، المشهورة بالمقدمة الحضرمية في فقه السادة الشافعية، وهي مقدمة للمبتدئين في مسائل العقيدة والعبادات الأربعة، وقد اعتنى بعض علماء الشافعية بشرحه، منهم: ١- ابن حجر الهيتمي (الفقيه، شيخ الإسلام، ت ٩٧٤ هـ)، المنهاج القويم، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م، ١٥٢ ص، وطبع على شرح ابن حجر هذا حاشية مشهورة عند متأخري الشافعية، هي: الحواشي المدنية للشيخ محمد بن سليمان الكردي (ت ١١٩٤ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م، ٢ ج. ٢- سعيد بن محمد باعشن، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م، ٢ ج. ولمزيد من المعلومات حول الكتاب وشروحه راجع: هداية العارفين (ص ٦٣٠)، ومعجم المطبوعات (١/٨٣، ٥١٧، ١٥٥٥).
- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م، ضمن سلسلة الدراسات الكبرى، ٦٨٦ ص.
- عبد الله محمد الفلاحى (الدكتور)، نقد العقل بين الغزالي وكانط - دراسة تحليلية مقارنة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجدد)، ط ١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، ٤٤٠ ص.
- عبد المتعال الصعيدي، مختارات الشعر الجاهلي أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين - شرح وترتيب، أما جمع هذه المختارات فهو جمع قديم اختلاف أهل الأدب فيمن قام به على ما ذكر في المقدمة، القاهرة: مكتبة القاهرة، ط ٤، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م، ٤٠٠ ص.
- عبد المجيد الخاني (عبد المجيد بن محمد بن محمد الخاني الشافعي النقشبندى، ت ١٣١٨ هـ)، الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية، ومعه تحقيق وتعليق الشيخ محمد خالد الخرسة سماه الكواكب الدرية على الحدائق الوردية، دمشق: دار البيروتى، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٨٢٨ ص.
- عبد المجيد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٨٤ م، ٣٤٤ ص.
- عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان (الدكتور)، فكرة الزمان عند الأشاعرة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م، ٢٥٠ ص.
- عبد المقصود عبد الغنى وعبد الفتاح أحمد الفاوى (الأستاذان الدكتوران)، في الفلسفة الإسلامية - أعلامها ومعالمها، القاهرة: مط الإرشاد، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م. وينقسم الكتاب إلى مدخل وقسمين، كتب المدخل والقسم الأول (ص ٩ - ١٤٧) أ. د عبد المقصود عبد الغنى، وكتب القسم الثاني (ص ١٤٩ - ٢٨٣) أ. د عبد الفتاح الفاوى، ومع تميز عمل كل منهما جريتا في العزو على نسبة كل قسم لمؤلفه.
- عبد المنعم حمادة (الأستاذ)، من رواد الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٣ م، ٣١٢ ص.

الشيخ من المريدين وتصرف الشيخ معهم وتأديبه لهم. ومن ثم فهناك استفهام حول صحة نسبة الكتاب للشيخ عبد القادر.



## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- عبد المنعم محمد حسين (الأستاذ الدكتور)، العلم الطبيعي ومنهجه بين الرؤية الفلسفية والرؤية الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٠ م، ١٨٤ ص.
- عبد الوهاب عزام (الأستاذ الدكتور)، التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة: الجمعية الفلسفية المصرية، مط عيسى البابي الحلبي، ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م، ١٣٠ ص.
- عثمان يحيى (الدكتور):
- مؤلفات ابن عربي - تاريخها وتصنيفها، ترجمة وتحقيق وتقديم أ/د أحمد الطيب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١ م، ٧٣٦ ص.
- نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، بحث ضمن الكتاب التذكري لابن عربي، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور.
- عصمت نصار (الأستاذ الدكتور)، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، الفيوم (مصر): دار العلم، ٢٠٠٢ م، ١٤٦ ص.
- عضد الدين الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦ هـ):
- آداب البحث، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م.
- العقائد العنصرية، مع شرح جلال الدين الدواني، ومعها ثلاثة حواش على الشرح هي حاشية الكنبوي، والمرجاني والخلخالي، الأستانة: مطبعة خورشيد، ١٣١٧ هـ، ٢ مج.
- المواقف في علم الكلام، القاهرة: مكتبة المتنبى، ٤٣٠ ص + ٢٤ فهرس وترجمة للمؤلف، د ت.
- عفيف الدين التلمساني (سليمان بن علي، ت ٦٩٠ هـ):
- شرح منازل السائرين للهروي، أعده للنشر: عبد الحفيظ منصور، تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، وأعيد تصويره بقم - إيران: انتشارات بيدار، ط ١، ١٩٨٩ م، ٢ ج ١ × ١ مج.
- شرح مواقف النفري، تحقيق د/ جمال المرزوقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠ م، ٥٦٤ ص.
- علاء عبد المتعال، تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية، الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ٢٠٠٢ م، ٣٣٤ ص.
- علي الخطيب (الأستاذ الدكتور)، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤ هـ، ٥٠٤ ص.
- علي الرباني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام، إيران - قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ط ١، ١٤١٨ هـ، ٢٠٠ ص.
- علي جمعة محمد (الأستاذ الدكتور)، المدخل، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٤٥٠ ص.
- علي رجب الصالح، تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر، القاهرة: دار البصائر، ط ١، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م، ١٠٦ ص.
- علي سامي النشار (الأستاذ الدكتور):
- المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ٥، ٢٠٠٢ م، ٥٣٨ ص.
- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥ م، ٤١٦ ص.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ١٩٩٦ م، ٣ مج.
- علي سامي النشار (الأستاذ الدكتور) بالاشتراك مع عباس الشربيني، الأصول الأفلاطونية - فيدون وكتاب الفاححة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق النشار والشربيني، والكتاب ثلاثة أقسام: القسم الأول: فيدون (١٩-١٣٣) - القسم الثاني: فيدون في العالم اليوناني (١٣٥-٢١٣) - القسم الثالث: فيدون في العالم الإسلامي (٢١٥-٣٦٤): القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٥ م، ٣٨٣ ص.
- علي شوق كفيش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، ترجمه عن الفرنسية وقدم له أ/د أحمد الطيب، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ٢٣٦ ص.
- علي عباس مراد (الدكتور)، دولة الشريعة - قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩ م، ٢٠٦ ص.
- علي عبد الفتاح المغربي (الأستاذ الدكتور):
- الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، ٤٢٨ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، ٢١٤ ص.
- إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ٤٨٠ ص.
- حقيقة الخلاف بين المتكلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م، ١٦٨ ص.
- دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، ٢٨٠ ص.
- علي عبد الواحد وافي (الأستاذ الدكتور)، المدينة الفاضلة للفارابي، القاهرة: نهضة مصر، دت، ١١٠ ص.
- عيش (محمد بن أحمد المالكي)، القول المنحج على مولد البرزنجي، وبهامش مولد البرزنجي، القاهرة: عيسى الحلبي، دت، ٤٨ ص.
- عمر الفاروقي، رسالة في الفرق بين الأشعرية والماتريدية، نسخة خطية بمكتبة الأزهر، تحت رقم (٣٢٤٠٢٥)، ٢٥ ق.
- عمر كحالة، معجم المؤلفين، بيروت: دار التراث العربي، دت، ١٣ مج.
- عوض الغباري (الأستاذ الدكتور)، الناص في شعر ابن نباتة المصري، دراسة نشرت كمقدمة لنشرة ديوان ابن نباتة، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (رقم ١٦٠)، ٢٠٠٧ م.
- غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعير، القاهرة: مط عيسى الحلبي، ١٩٦٩ م، ٦٦٠ ص.
- فؤاد أبو حطب (الأستاذ الدكتور)، القدرات العقلية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ١٩٩٦، ٧٣٢ ص.
- فؤاد معصوم (الأستاذ الدكتور)، أخوان الصفا - فلسفتهم وغايتهم، (البحث أطروحة نال بها الباحث درجة الدكتوراة من أصول الدين، جامعة الأزهر في السبعينات)، سوريا: دار المدى للثقافة والنشر، ط ١، ١٩٩٨ م.
- فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ١٥٤ ص.
- فاطمة إسماعيل (الدكتورة)، منهج البحث عند الكندي، الولايات المتحدة الأمريكية - فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٣)، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ٤٢٨ ص.
- فتح الله خليف (الأستاذ الدكتور):
- ابن سينا ومذهبه في النفس - دراسة في القصيدة العينية، بيروت: جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤ م، ١٨٦ ص.
- فخر الدين الرازي، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦ م.
- فحى ملكاوى وعزمى طه (الدكتوران)، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، وهو تحرير منهما لوقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في حرم جامعة آل البيت في مدينة المفرق بالأردن (٢٩ رجب ١٤١٩ هـ - ١٨ تشرين ثاني ١٩٩٨ م)، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب الأردن، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٣٨٦ ص.
- فخر الدين الرازي (محمد بن عمر بن الحسين، الشافعي، ت ٦٠٦ هـ):
- أساس التقديس في علم الكلام، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م.
- الأربعين في أصول الدين، تحقيق وتقديم وتعليق أ/د أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٦ م، ٢ ج ١ × مج.
- المباحث المشرقية - في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، إيران - قم: منشورات ذوى القربى، ط ١، ١٤٢٨ هـ، ٢ مج.
- المحصل، تحقيق ودراسة د/ حسين آتاي، القاهرة: دار الأمين، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٦٠٨ ص.
- المطالب العالية، ضبطه محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٩ ج ٣ × مج.
- المناظرات، تحقيق وتعريف وتقديم د/ عارف تامر، بيروت: مؤسسة عز الدين، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ٢١٨ ص.
- شرح الإشارات، طبع مع شرح نصير الدين الطوسي، الأستانة: دار الطباعة العامرة، ١٢٩٠ هـ، ٤٧٦ ص.
- شرح عيون الحكمة، تحقيق أ/د أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٤٠٠ هـ، ٣ مج.
- لياب الإشارات، تحقيق أ/د أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٦ م، ٢١٠ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- معالم أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د ت (١٩٨٩ م)، ١٥٦ ص.
- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم د طيب تيزيني، الجزائر / بيروت: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار بالاشتراك مع دار الفارابي، ط ٢، ٢٠٠١، ٣٧٨ ص.
- فريد دى يونج، تاريخ الطرق الصوفية في مصر في القرن التاسع عشر، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة تاريخ المصريين، ٧٩)، ١٩٩٥ م، ٢٤٠ ص.
- فوقية حسين (الأستاذة الدكتور):
- الجويني إمام الحرمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب (٤٠)، ط ٢، ١٩٧٠ م، ٢٤٠ ص.
- مقالات في أصالة المفكر الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٨٨ م، (١٨٦ ص أربع مقالات بالعربية + ٥٠ ثلاث مقالات بالإنجليزية).
- فيصل بدير عون (الأستاذ الدكتور):
- التصوف الإسلامي - الطريق والرجال، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٣ م، ٣٦٨ ص.
- علم الكلام ومدارسه، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨١ م، ٤٣٢ ص.
- قاسم حبيب جابر (الدكتور)، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- قاعدة معلومات الرسائل الجامعية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الإصدار الثالث، السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، د ت (بعد ٢٠٠٥ م)، إصدار إلكتروني (cd)، (تشمل ٩٢٩٦٨ بحثا ورسالة بداية من سنة ١٩١٨ م وحتى سنة ٢٠٠٥ م)، وهي قاعدة بيانات مهمة في بابها، تشمل البيانات الأساسية البيوجرافية للرسائل المدرجة في قاعدة المعلومات، وقد استقيننا منها في الهوامش الكثير من المعلومات حول الدراسات التي جرت عن بعض القضايا محل البحث.
- كاظم حطيط (الدكتور)، مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية - تقديم ودراسة وتحقيق كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب بالاشتراك مع مكتبة المدرسة ودار الكتاب العالمي، ١٩٩٠ م.
- كرم أمين أبو كرم (الدكتور)، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، القاهرة: دار الأمين، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٣١٠ ص.
- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ٢٠٠١ م، ٣٢٤ ص.
- لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة د/ يوسف الأنطكي، مراجعة د/ محمد براءة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٦ م، ١٦٠ ص.
- لويس جارديه (الدكتور)، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مذكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٧٢ - ١٩٠).
- مؤلف مجهول (بعد ق ١٠ هـ تقريبا)، قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ٢، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م، ١٢٠ ص.
- مؤلف مجهول (ق ٤ هـ تقريبا)، أخبار الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م، ١٨٠ ص.
- ماجد فخري (الأستاذ الدكتور)، فلسفة الفارابي الخلقية وصلاتها بالأخلاق النيقوماخية، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مذكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٩١ - ٢٢٥).
- ماسينيون، التصوف، وعلق عليها الشيخ مصطفى عبد الرازق، ضمن سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية (رقم ١٦)، ترجمة لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، ود. عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط ١، ١٩٨٤ م.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة معين شفيق رومية، الكويت: عالم المعرفة، (ع ٣٣٢)، أكتوبر، ٢٠٠٦.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة: مط الأميرية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ٣٢٦ ص.
- مجموعة من الباحثين، الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ٣٥٠ ص.
- محمد إبراهيم الفيومي (الأستاذ الدكتور):
- الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، سلسلة (مشاهير الكتاب العرب للناشئة والشباب)، ٩٢ ص.
- المعتزلة تكوين العقل العربي - أعلام وأفكار، القاهرة: دار الفكر العربي، ضمن سلسلة تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني (الكتاب الرابع)، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م، ٢٣٦ ص.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب، القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٩٩٢ م، ٥٣٤ ص.
- في الفكر الديني الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣ م، ٣٨٤ ص.
- ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٧٩ م، ١٢٤ ص.
- محمد أبو النجاء الرفاعي الدمياطي، جواهر المعقولات في علم المقولات، القاهرة: مط السعادة، ط ١، ١٣٢٧ هـ، ٣٦ ص.
- محمد أبو زهرة (الأستاذ الشيخ)، العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، بتصدير أ/د عبد الحليم محمود، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، الكتاب الثاني، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ١٠٤ ص.
- محمد أحمد العدوي (الشيخ)، التوحيد، أو العقائد الإسلامية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٤ م، ٤٨ ص.
- محمد أسعد صاحب زاده العثماني النقشبندی الخالدي، بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد، دمشق: مط الترقى، ١٣٣٤ هـ، ٣٢٠ ص.
- محمد الأمير المالكي (ت ١٢٣٢ هـ)، حاشية الأزهرية في علم العربية، القاهرة: المطبعة الخيرية، ط ١، ١٣٢١ هـ.
- محمد الأنور السنهوتي (الأستاذ الدكتور):
- دراسات في علم الكلام، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٦ م، ١٧٢ ص.
- مدخل نقدي إلى علم الكلام، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٨٦ ص.
- مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٧ م.
- محمد الأنور السنهوتي، وعبد الحميد مدكور (الأستاذان الدكتوران) بالاشتراك، دراسات في الفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٠ م.
- محمد البهي (الأستاذ الدكتور):
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٦، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ٤١٦ ص.
- الغزالي - فلسفته الأخلاقية والصوفية، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ٣٢ ص.
- الفارابي الموفق والشارح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ٣٠ - ٦٣)، وعلى هذه الطبعة اعتمدنا في البحث. وقد طبع قبل ذلك بعامين (١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) كبحث مفرد في القاهرة أيضا: مكتبة وهبة، ط ١، ٤٠ ص.
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م، ٥١٢ ص.
- مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ١٦ ص.
- محمد السيد الجليند (الأستاذ الدكتور)، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، القاهرة: الناشر المؤلف، مط التقدم، ط ٢، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م، ٢٨٠ ص.
- محمد الصادق عرجون (الأستاذ الشيخ، عميد كلية اللغة بالأزهر)، أبو حامد الغزالي المفكر الناثر، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د ت (١٩٦٩ م)، ١١٦ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- محمد العدلوني الإدريسي (الأستاذ الدكتور)، أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ٢٠٠٥ م، ٤١٤ ص.
- محمد العدلوني الإدريسي (الأستاذ الدكتور)، فلسفة وحدة الوجود في تصوف ابن سبعين، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ١٩٩٩ م.
- محمد العريبي (الدكتور)، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٢ م، ١٩٢ ص.
- محمد المصباحي (الدكتور):
- إشكالية العقل عند ابن رشد، بيروت / الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٨ م، ٢٦٠ ص.
- الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٨ م، ١٧٨ ص.
- محمد بخت المطيعي (العلامة الشيخ، مفتي الديار المصرية)، تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد، القاهرة: مط الأميرية، ط ١، ١٣١٨ هـ.
- محمد بيسار (الأستاذ الدكتور)، الفلسفة اليونانية - مقدمات ومذاهب، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ م.
- محمد حسين الذهبي (الأستاذ الدكتور)، التفسير والمفسرون، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م، ٢ مج.
- محمد حسيني أبو سعدة (الأستاذ الدكتور):
- الشهرستاني ومنهجه النقدي - دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مج ١)، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م، ٥٥٢ ص.
- النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩.
- الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي، القاهرة: المؤلف - مط أبو حريية للطباعة، ط ١، ١٩٩٣ م.
- محمد حسيني موسى محمد الغزالي (الأستاذ الدكتور)، التفلسف - مفهومه، بواعثه، خصائصه، مصر: الشرقية، نشر المؤلف، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
- محمد خير عرقسوسي (الأستاذ الدكتور)، بالاشتراك مع أ/ حسن ملا عثمان، ابن سينا والنفس الإنسانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٢ م، ٢١٤ ص.
- محمد زاهد الكوثري (ت ١٣٧٨ هـ)، مقدماته التي كتبها للكتب التي حققها أو قرظها أو عرف بها، ويشمل (٥٧) مقدمة، وهذه المقدمات زاخرة بإشارات وتعليقات مهمة وضافية على قصرها واختصارها في كثير من الأحيان، دمشق: دار الثريا، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، ٧٠٢ ص<sup>(١)</sup>.
- محمد سيد كيلائي، مختار الشعر الجاهلي - شرح وتحقيق وضبط، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م، ٦١٢ ص.
- محمد صالح الزركان (الدكتور)، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، بيروت: دار الفكر، دت، ٦٧٨ ص.
- محمد صالح محمد السيد (الدكتور)، أصالة علم الكلام، القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧ م، ٢٠٨ ص.
- محمد ضياء الدين الكردي (الأستاذ الدكتور)، نشأة التصوف الإسلامي، القاهرة: المؤلف، مط الفنية، ١٩٨١ م، ١١٠ ص.
- محمد عابد الجابري (الدكتور)، ابن رشد - سيرة وفكر - دراسة ونصوص، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٨، ٣٤٤ ص.
- محمد عبد الرحمن مرحبا (الأستاذ الدكتور)، الكندي فلسفته - منتخبات، بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٨٥ م.
- محمد عبد الله الشرفاوي (الأستاذ الدكتور)، في مناهج البحث - منهج نقد النص بين ابن حزم وإسبينوزا، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٣ م، ٧٨ ص.
- محمد عبد المجيد الطويل (الأستاذ الدكتور)، مقدمته لكتاب جواهر القرآن للباقولي (أبي الحسن علي بن الحسين بن علي الأصهباني)، الذي نشر من قبل بعنوان: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (١٧٢)، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م.
- محمد عبد المعز نصر (الأستاذ الدكتور)، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ /

(١) آثرنا العزو لهذه الطبعة التي جمعها الناشر لمقدمات الشيخ الكوثري في هذا العمل المستقل والخاص بالمقدمات، دون الرجوع إلى الطبقات المفردة لكل مقدمة كتاب منها - وإن تيسر الكثير منها - حتى لا تطول قائمة المراجع، حيث اشتمل كتاب ((مقدمات الإمام الكوثري)) على عدد (٥٧) مقدمة له، قدم بها ل (٥٧) كتابا ورسالة أما من تحقيقه أو تأليفه، أو من تحقيق غيره ممن التمسوا أن يقدم لهم.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

١٩٨٣ م، (ص ٢٢٦ - ٣١٧).

- محمد عثمان نجاتي (الأستاذ الدكتور)، الإدراك الحسي عند ابن سينا- بحث في علم النفس عند العرب، القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٠ م، ٢٤٤ ص.
- محمد علي أبو ريان (الأستاذ الدكتور):
- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة في الدراسات الفلسفة والأخلاقية التي يشرف على إصدارها أ/د محمود قاسم، ط ١، ١٩٥٩ م، ٣٢٨ ص. وللكتاب طبعة ثانية بها إضافات، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ٢، ٢٠٠٢ م، ٤١٦ ص.
- تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤ م، ٥١٤ ص.
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د ت، ٥٧٦ ص.
- محمد علي عارف جعلوك (الدكتور)، أصول التأليف والإبداع (كيف تكتب.. كيف تقرأ.. كيف تنشر؟ هل تختلف الكتابة والقراءة والنشر في ظروف الألفية الثالثة)، سلسلة (أصول) في العلوم الإنسانية، ط ١، بيروت: دار الراتب الجامعية، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م، ٢٢٨ ص.
- محمد علي محمد الجندي (الدكتور)، تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين - دراسة في مجال العلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية، مصر - المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٣٦٤ ص.
- محمد عليان المرزوقي الشافعي (ت ١٣٥٥ هـ)، اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، القاهرة: مط الحسينية المصرية، ١٣٢٥ هـ، ٢٦٤ ص.
- محمد عمارة (الدكتور):
- المادية والتمالية في فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣ م، ١١٢ ص.
- رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق، وهي مجموعة نصوص منشورة، في جزئين، يشمل الجزء الأول على: (١) الدراسة. (٢) رسالة في القدر للحسن البصري. (٣) خمسة رسائل للإمام القاسم بن إبراهيم الرسي ت ٢٤٦ هـ، وهو من أئمة الزيدية (كتاب أصول العدل والتوحيد - كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد - الأصول الخمسة - الرد على المجرة - في التوحيد). (٤) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ). (٥) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ). ويشمل الجزء الثاني على: (١) الدراسة. (٢) رسائل للإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم من أئمة الزيدية، وهو حفيد القاسم الرسي، ت ٢٩٨ هـ، (الرد على المجرة القدرية - كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله - كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية في الجبر وإثبات الحق ونقض قوله - كتاب جملة التوحيد - رسالة الرد على أهل الزيغ من المشبهين)، القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١ م، ٢ ج.
- محمد غلاب (الأستاذ الدكتور)، المعرفة عند محيي الدين ابن عربي، بحث ضمن الكتاب التذكري لابن عربي، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور.
- محمد فتحي الشنيطي (الأستاذ الدكتور)، المعرفة، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ط ٥، ٢٤٤ ص.
- محمد فتحي عبد الهادي (الأستاذ الدكتور):
- التكشيف لأغراض استرجاع المعلومات، القاهرة: دار غريب، دت (٢٠٠٠ م)، ٢١٢ ص.
- الفهرسة الموضوعية - دراسة في رؤوس الموضوعات وقوائمها، القاهرة: دار غريب، ط ٣، دت، (٢٠٠٠ م)، ٢٧٢ ص.
- المدخل إلى علم الفهرسة، القاهرة: دار غريب، ط ٣، ١٩٩٧ م، ٥٠٢ ص.
- المعالجة الفنية لأوعية المعلومات (الفهرسة - التصنيف - التكشيف - الضبط الاستادى)، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٩٣ م، ٢١٢ ص.
- المكانز كأدوات للتكشيف واسترجاع المعلومات، القاهرة: مكتبة غريب، ١٦٨ ص.
- محمد كمال إبراهيم جعفر (الأستاذ الدكتور)، تأملات في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة دار العلوم، ١٩٨٠ م.
- محمد كمال إبراهيم جعفر (الأستاذ الدكتور)، وحسن عبد اللطيف الشافعي (الأستاذ الدكتور)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، الكويت: مكتبة دار العروبة، ١٩٨١ م.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- محمد محمود الدروبي، وصلاح محمد جرار (الدكتوران)، جمهرة توقيعات العرب، الإمارات العربية: مركز زايد للتراث والتاريخ، ط ١، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م، ٣ مج.
- محمد محمود عبد الحميد أبو قحف (الأستاذ الدكتور)، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياها، مصر - طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨ م، ٤٠٨ ص.
- محمد محيي الدين عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، وكان هذا الكتاب مقررا على القسم الثانوى بالمعاهد الدينية الأزهرية، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط ٣، ١٣٦١ هـ / ١٩٤٢ م، ١٩٢ ص.
- محمد مصطفى (الأستاذ الدكتور بأصول الدين الأزهر)، علم التصوف، القاهرة: المؤلف، مط السعادة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م، ٢٤٨ ص.
- محمد مصطفى حلمي (الأستاذ الدكتور - بآداب القاهرة):
- الحياة الروحية في الإسلام، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٤ م.
  - كنوز في رموز، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور.
- محمد معصوم السفاطونى، حاشية تشويق الخلان على شرح شيخ الإسلام أحمد زينى دحلان، القاهرة: مط عيسى الحلبي، ط ١، ١٣٤٤ هـ.
- محمد مندور (الأستاذ الدكتور)، النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث فى الأدب واللغة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مشروع القراءة للجميع، سلسلة الفكر)، ٢٠٠٧ م، ٤٨٠ ص.
- محمد مهران (الأستاذ الدكتور)، المنطق والموازن القرآنية - قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى (مكتب القاهرة)، سلسلة أبحاث علمية (١٢)، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٧٢ ص.
- محمد ياسر شرف، وسائل الإقناع عند الغزالي، دمشق: دار الوثبة، ط ٢، ١٩٨٢ م، ١٩٢ ص.
- محمد يوسف موسى (الأستاذ الدكتور):
- الناحية الاجتماعية والسياسية فى فلسفة ابن سينا، القاهرة: منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، ١٩٥٢ م، ٤٢ ص بالعربية + ٩ بالفرنسية.
  - بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار المعارف، ضمن سلسلة (مكتبة الدراسات الفلسفية)، ط ٢، ١٩٦٨ م، ٢٤٢ ص.
- محمود أحمد أتيمة (الأستاذ)، أسس التصنيف والتصنيف العملى (ديوى، العالمى، الكونجرس)، بيروت: دار الجيل، بالاشتراك مع مكتبة المحتسب (الأردن - عمان)، ط ١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ٢٨٠ ص.
- محمود حمدى زقروق (الأستاذ الدكتور):
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، القاهرة: دار المنار، ط ٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
  - المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨ م، ١٨٤ ص.
  - تمهيد للفلسفة، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٤ م، ٢٩٠ ص.
- محمود زيدان (الأستاذ الدكتور)، مناهج البحث الفلسفى، بيروت: جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤ م، ١٤٠ ص + ٢٠ ص ملخص بالإنجليزية.
- محمود قاسم (الأستاذ الدكتور):
- ابن رشد وفلسفته الدينية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٩ م، ٢٠٠ ص.
  - الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف إصدارها الدكتور قاسم، ١٩٦٩ م، ١٧٤ ص.
  - المنطق الحديث ومناهج البحث، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣ م، ٣٩٦ ص.
  - نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٩ م.
  - نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، دت، ٢٨٤ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- محمود ماضي (الدكتور):  
- في فلسفة ابن سينا، تحليل - نقد، الإسكندرية: دار الدعوة، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ١٥٤ ص.  
- مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠ م، ٢٧٠ ص.
- محمود محمد علي (الدكتور)، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة في الفكر الأشعري، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١، ٢٠٠٠ م، ٣٢٨ ص.
- محمود محمود الغراب (الأستاذ)، وله مجموعة أعمال حول ابن عربي منها (مرتبا هجائيا): (١) الإنسان الكامل - القطب الغوث الفرد من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٦٨ ص. (٢) الحب الإلهي والمجبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ط ٢، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ١٩٦ ص. (٣) الحديث في شرح الحديث - من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ٢ مج. (٤) الخيال - عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م / ٢٥٦ ص. (٥) رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن - من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ط ٢، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ٤ مج. (٦) شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس - من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ١٩٢ ص. (٧) شرح فصوص الحكم - من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ط ٢، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ٥٦٠ ص. (٨) شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية - من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ومعها: الرد على علي طنطاوي، وكبوات ابن القيم، وعلماء أم سفهاء، ط ٣، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م، ٥٤٤ + ٣٢ ص. (٩) الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي - ترجمة حياته من كلامه، دمشق: المؤلف، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ٢٧٢ ص. (١٠) الطريق إلى الله تعالى - الشيخ والمريد - من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٢٢٤ ص. (١١) الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: نشر المؤلف، مط نصر، ط ٢، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٤٦٤ ص.
- محي الدين أحمد الصافي (الأستاذ الدكتور)، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، القاهرة: مكتبة الأزهر، ط ١، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- محي الدين عطية، وصالح الدين حنفي، ومحمد خير رمضان يوسف، دليل مؤلفات الحديث الشرف المطبوعة القديمة والحديثة، بيروت: دار ابن حزم، ط ٢، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، ٢ مج.
- مرفت عزت بالي (الأستاذة الدكتورة):  
- أفلوطين والزعة الصوفية في فلسفته، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١.  
- الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ٥٤٤ ص.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري الحافظ، كتاب الصحيح، المشهور بصحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ت، ٥ مج.
- مصطفى السقا، مختار الشعر الجاهلي - شرح وتحقيق وضبط، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٤، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م، ٤٤٦ ص.
- مصطفى الشكعة (الأستاذ الدكتور)، مناهج التأليف عند العلماء العرب - قسم الأدب، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٩ م، ٧٨٤ ص.
- مصطفى النشار (الأستاذ الدكتور):  
- الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، القاهرة: دار النصر، د ت (؟ ٢٠٠٠ م)، ٤٤٢ ص.  
- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٧ م، ط ١.  
- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٩٧ م، ٣٨٠ ص.  
- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨ م، ١٦٤ ص.  
- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٩٩٥ م، ١٨٦ ص.  
- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٩٧ م، ٢٧٠ ص.  
- نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٣ م، ٢٢٤ ص.



## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- نظرية العلم الأرسطية، القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٩٨٦ م، ٣٠٤ ص.
- نظرية المعرفة عند أرسطو، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٧ م، ١٦٠ ص.
- مصطفى حلمي (الأستاذ الدكتور بدار العلوم القاهرة)، ابن تيمية والتصوف، الإسكندرية: دار الدعوة، ط ٢، ١٩٨٢ م، ٢٧٦ ص.
- مصطفى سيد أحمد صقر (الدكتور)، نظرية الدولة عند الفارابي - دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية، مصر: مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة، ١٩٨٩ م، ١٣٠ ص.
- مصطفى عبد الرازق (الشيخ)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة الدينية، مصورة عن الطبعة الأصلية، د ت.
- مصطفى غالب، أخوان الصفا، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٧٩ م، ١٩٤ ص.
- مصطفى لبيب عبد الغنى (الأستاذ الدكتور):
- دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣، ٢٠٠٢ م، ٣٤٠ ص.
- دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (٢) - منهج البحث الطبى - دراسة في فلسفة العلم عند أبي بكر الرازى، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
- في التصور الإسلامى للطبيعة - الطبيعة بين الضرورة والاحتمال عند جابر بن حيان، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤ م.
- في فلسفة الطبيعة عند الرواقين، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ت.
- مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ت.
- نصوص واصطلاحات فلسفية عربية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧ م، ٢٣٦ ص.
- منتصر محمود مجاهد (الدكتور)، منهج البحث العلمى عند الخازنى، مع تحقيق كتابه: ميزان الحكمة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة التراث، ٢٠٠٥ م، (قسم الدراسة ص ٣ - ٢٥٨، قسم التحقيق ص ٢٥٩ - ٤٩٢، بخلاف قائمة المراجع والفهرس في ١٢ ص).
- منلا عمر زاده، شرح على الولدية في آداب البحث والمناظرة لساجقلى زاده، طبع بذيلى صحائف شرح الآمدى، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط ٢، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م، ١٢٨ ص.
- منى أحمد أبو زيد (الدكتورة):
- الفكر الكلامى عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجدد)، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٢٥٦ ص.
- مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية - دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٢٤٦ ص.
- منى برهان غزال الرفاعى النقشبندى، فلسفة الترقى والولاية عند الشيخ محيى الدين ابن عربى، تقديم محمد الراشد، دمشق: الأوتل للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٦، ٣٥٢ ص.
- منير سغينى (الدكتور)، نظرية الفضيلة عند الفارابى، وهو فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابى، أضافه د/ منير لترجمته لكتاب أنجلو شيكونى، أفلاطون والفضيلة، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ١٤٦ ص، وهذا الفصل عن نظرية الفضيلة عند الفارابى يقع من (ص ١١٨ - ١٣٠).
- موزة أحمد رشد العيار، البعد الأخلاقى للفكر السياسى الإسلامى عند الفارابى والماوردى وابن تيمية - دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة، وهى رسالة ماجستير قدمت لقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، تحت إشراف أ/د على عبد المعطى محمد، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م، ٣٨٠ ص.
- ناجى حسين جودة، المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ٢٩٦ ص.
- نادبة جمال الدين، فلسفة التربية عند أخوان الصفا، القاهرة: منشورات المركز العربى للصحافة، ١٩٨٣ م، ٤٤٦ ص.
- نادبة حسنى صقر (الدكتورة)، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩١ م، ١٨٤ ص.
- نجاح محسن، الفكر السياسى عند المعتزلة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦ م، ٢٧٠ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- نجم الدين كبرى (ت ٦١٨ هـ)، فوائح الجمال وفوائح الجلال، تحقيق د/ يوسف زيدان، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ٢، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ص ٣٠٨.
- نجم الدين محمد أمين الكردى، خلاصة المواهب السمرندية في مناقب السادة النقشبندية، القاهرة: مط السعادة، ١٩٧٨ م، ص ١٩٨.
- نجيب بلدى (الأستاذ الدكتور)، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، القاهرة: دار المعارف، ضمن سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٦٢ م، ص ١٢٨.
- نصر حامد أبو زيد (الدكتور):
- الاتجاه العقلى فى التفسير - دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط ٣، ١٩٩٦ م، ص ٢٨٠.
- فلسفة التأويل - دراسة فى تأويل القرآن عند محبى الدين ابن عربى، بيروت: المركز الثقافى العربى، ط ٥، ٢٠٠٣ م، ص ٤٢٨.
- هكذا تكلم ابن عربى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢ م، ص ٢٥٢.
- نور الدين السافى (الأستاذ)، نقد العقل - منزلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى، تونس - صفاقس: مكتبة علاء الدين، ط ١، ٢٠٠٣ م، ص ٢٧٠.
- نوران الجزيرى، قراءة فى علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ م، ص ٣٩٠.
- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربى، ترجمة ودراسة وتعليق د/ محمد مهران، القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٩٨٥ م، ص ٥٧٦.
- هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين (العنوان الأصلي: فلسفة الكلام أو *The Philosophy of the Kalam*)، ترجمة أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، ط ١، العددان (٧٢١، ٨١٥)، ٢٠٠٥ م، ص ٢ مج.
- هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، القاهرة: دار الفكر العربى، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ص ٢٠٤.
- هناد بن السرى (الحافظ الكوفى)، ت ٢٤٣ هـ، الزهد، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار القريوائى، الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامى، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م، ص ٢ مج.
- وائل غالى (الدكتور):
- ابن رشد فى مصر، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩ م، ص ٢٠٠.
- تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم - بحث فى إسهام رشدى راشد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥ م، ص ٧٤٠.
- ول ديورانت:
- قصة الحضارة، ترجمة زكى نجيب محمود وآخرون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١ م، ص ٤٢ ج ٢٢ مج.
- قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى - حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة فى العالم، ترجمة د/ فتحالله محمد المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، ط ٦، ١٩٤٠ ص.
- ولى الدين البصير (الفيقه الشافعى، ق ١٠ هـ)، النهاية شرح الغاية، فى فقه الشافعية، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- يحيى بن ماسويه (ت ٢٤٣ هـ)، الجواهر وصفاتها، وفى أى بلد هى، وصفة الغواصين والتجار، تحقيق د. عماد عبد السلام رؤوف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ م، ص ١١٠.
- يحيى هاشم حسن فرغل (الأستاذ الدكتور)، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٨ م، ص ٤٦٨.
- يحيى هويدى (الأستاذ الدكتور):
- تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية - ج ١ - فى الشمال الأفريقى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ م، ص ٤٠٠.
- دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط ٢، د ت، ٣١٠ ص.

## مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية - قائمة المصادر والمراجع

- مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٨، ١٩٧٤ م، ٢٧٨ ص.
- يمنى طريف الخولي (الأستاذ الدكتور)، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥ م، ٢٠٤ ص.
- يوسف القرضاوى (الأستاذ الدكتور)، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ٢٠٤ ص.
- يوسف زيدان (الدكتور):
- الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
  - الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، القاهرة: دار الأمين، ط ٢، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ٢٨٤ ص.
  - المتواليات - دراسات في التصوف، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ٢٠٨ ص.
  - قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج، والكتاب يحتوى مجموعة من الأبحاث لعدد من كبار الباحثين، بإعداد د/ يوسف زيدان، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم (١)، ١٩٩٦ م، ٢٠٨ ص.
- يوسف كرم:
- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة: دار الكاتب المصري، ١٩٤٦ م، ٢٦٦ ص.
  - تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (سنة ١٩٤٩ م)، ٣٥٤ ص.

\* \* \*

(والعالم بما فيه من العجائب  
تصنيف الله وتأليفه وإبداعه واختراعه)  
الغزالي، ميزان العمل (ص ٢١٦)



# المحتويات

٢	١ شكر وتقدير
- ٢ -	تمهيد
- ٢ -	مشكلة البحث وأهميته:
- ٨ -	أهداف البحث ومجاله:
- ١١ -	بعض صعوبات البحث:
- ١٩ -	خطة البحث ومنهجها:
- ٢٤ -	القسم الأول: التنظير (نحو محاولة لتنظير مناهج التصنيف)
- ٢٤ -	مدخل: محاولة في المنهج
- ٣٣ -	الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج
- ٣٣ -	الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه
- ٣٣ -	أولاً: أهمية مناهج التصنيف:
- ٣٥ -	ثانياً: أغراض منهج التصنيف:
- ٣٦ -	ثالثاً: وظيفة منهج التصنيف:
- ٣٨ -	رابعاً: المؤثرات في منهج التصنيف:
- ٦٥ -	الفصل الثاني: علاقات منهج التصنيف وآثاره
- ٦٥ -	أولاً: علاقات منهج التصنيف:
- ٨٣ -	ثانياً: آثار منهج التصنيف:
- ٨٨ -	الباب الثاني: مناهج التصنيف من الداخل
- ٨٨ -	الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزأه:
- ٨٨ -	أولاً: مفاهيم ذات صلة:
- ٩٧ -	ثانياً: تعريف منهج التصنيف:
- ٩٨ -	ثالثاً: طبيعة منهج التصنيف:
- ١٢٠ -	رابعاً: أجزاء منهج التصنيف:
- ١٣٤ -	الفصل الثاني: شروط التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته
- ١٣٤ -	أولاً: شروط منهج التصنيف وآفاته:
- ١٣٥ -	ثانياً: طرق منهج التصنيف:
- ١٣٥ -	ثالثاً: أدوات منهج التصنيف:
- ١٣٩ -	رابعاً: آداب منهج التصنيف:
- ١٤٠ -	خامساً: مشكلات منهج التصنيف:

القسم الثاني: التطبيق	١٤٨ -
مدخل: مناهج تصنيف عامة	١٤٨ -
الباب الأول: مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية)	١٦٤ -
مدخل:	١٦٤ -
الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية	٢١٠ -
الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات فلسفية	٢٢٩ -
١- منهج التصنيف الفلسفي عند الكندي (ت ٢٥٢ هـ): <sup>٥</sup>	٢٢٩ -
٢- منهج التصنيف الفلسفي عند أبي بكر الرازي (ت ٣٢٣ هـ): <sup>٥</sup>	٢٥٠ -
٣- منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي (ت ٣٣٩ هـ): <sup>٥</sup>	٢٥٨ -
٤- منهج التصنيف الفلسفي عند ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ): <sup>٥</sup>	٢٨٧ -
٥- منهج التصنيف الفلسفي عند ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ): <sup>٥</sup>	٣١٧ -
الباب الثاني: مناهج التصنيف في علم الكلام	٣٤٤ -
مدخل:	٣٤٤ -
الفصل الأول: رصد عام لمناهج التصنيف في علم الكلام:	٣٧١ -
الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمسة اتجاهات وشخصيات كلامية:	٤٢١ -
١- منهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة: <sup>٥</sup>	٤٢٢ -
أ- نشأة مدرسة الاعتزال وأطوارها: <sup>٥</sup>	٤٢٢ -
ب- الخصائص العامة لمنهج المعتزلة الكلامي:	٤٢٦ -
ج- مدى أصالة الفكر الاعتزالي:	٤٢٧ -
د- نظرية المعرفة عند المعتزلة:	٤٣٢ -
هـ- ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامي عند المعتزلة:	٤٣٣ -
٢: ٤- منهج التصنيف الكلامي عند الأشعرية من أهل السنة: <sup>٥</sup>	٤٥٣ -
أ- نشأة المدرسة الأشعرية وأطوارها:	٤٥٣ -
ب- الخصائص العامة لمنهج الأشعرية الكلامي:	٤٥٦ -
ج- مدى أصالة الفكر الأشعري:	٤٦٠ -
د- نظرية المعرفة عند الأشعرية:	٤٦١ -
٢- منهج التصنيف الكلامي عند الأشعري (ت ٣٢٤ هـ): <sup>٥</sup>	٤٦٢ -
٣- منهج التصنيف الكلامي عند إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ): <sup>٥</sup>	٤٧٩ -
٤- منهج التصنيف الكلامي عند الأشعرية عامة:	٤٩٣ -
٥- منهج التصنيف الكلامي عند الماتريدية من أهل السنة: <sup>٥</sup>	٥٤٣ -
أ- نشأة المدرسة الماتريدية وأطوارها:	٥٤٤ -
ب- الخصائص العامة لمنهج الماتريدية الكلامي:	٥٤٦ -
ج- نظرية المعرفة عند الماتريدية:	٥٤٩ -
د- ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامي عند الماتريدية:	٥٥٠ -

الباب الثالث: مناهج التصنيف في التصوف ..... - ٥٨٠ -

مدخل: ..... - ٥٨٠ -

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف في التصوف: ..... - ٦٠٢ -

أولا: مناهج التصنيف من حيث مصدر المعرفة: ..... - ٦٠٥ -

ثانيا: مناهج التصنيف في التصوف من حيث خطة التصنيف: ..... - ٦١٤ -

ثالثا: مناهج التصنيف في التصوف من حيث الموضوع: ..... - ٦١٩ -

رابعا: منهج التصنيف في التصوف من حيث اللغة: ..... - ٦٣٠ -

خامسا: مناهج التصنيف في التصوف من حيث الحافظ على التصنيف: ..... - ٦٣٣ -

الفصل الثاني: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية: ..... - ٦٣٥ -

١- منهج التصنيف في التصوف عند الجنيد (ت ٢٩٧ هـ)<sup>٥</sup>: ..... - ٦٣٥ -

٢- منهج التصنيف في التصوف عند السراج الطوسي (ت ٣٧٨ هـ): ..... - ٦٣٨ -

٣- منهج التصنيف في التصوف عند القشيري (ت ٤٦٥ هـ)<sup>٥</sup>: ..... - ٦٤٥ -

٤- منهج التصنيف في علم التصوف عند الغزالي<sup>٥</sup>: ..... - ٦٥٠ -

٥- منهج التصنيف في التصوف عند ابن عربي<sup>٥</sup>: ..... - ٦٦٤ -

خاتمة بأهم نتائج البحث ..... - ٦٩٨ -

أهم ما اقترحته هذه الدراسة ..... - ٦٩٨ -

أولا : محاولة تعريف منهج التصنيف: ..... - ٦٩٨ -

ومن أهم ما اقترحته الدراسة : ثانيا : محاولة في منهج البحث : ..... - ٦٩٩ -

ومن أهم ما اقترحته الدراسة : ثالثا : حركة البحث والأساس المنهجي لخطته : ..... - ٧٠٠ -

ومن أهم ما اقترحته الدراسة رابعا : تنظيم مقترح لمنهج التصنيف : ..... - ٧٠١ -

ومن أهم ما اقترحته الدراسة خامسا: محاولة رصد مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام

والتصوف ، وأنواعها ونماذجها: ..... - ٧٠١ -

ومن أهم ما اقترحته الدراسة سادسا وأخيرا : محاولة تحليل نماذج لمناهج تصنيف محددة: ..... - ٧٠١ -

قائمة المصادر والمراجع<sup>٥</sup> ..... - ٧٠٤ -

المحتويات ..... ٧٥٥