الفصل العاشر

العقيدة والعقلانية في مواجهة الأديان الفارسية والهندية القديمة

أولا: الأديان الفارسية القديمة.

ونعني با تلك الأديان التي نشأت نتيجة للمباحث الأخلاقية التي حاول مؤسسوها تفسير وجود الخير والشر في الكون، وهذه الأديان تختلف عن الفارسية المتأخرة عنها والتي نشأت نشأة غنوصية كالديصانية والمانوية والمزدكية، وقد تحدثنا عن ما كان لهذه الأديان الغنوصية من تأثير في الفكر الإسلامي، أما الأديان القديمة وهي الكيومرثية[١] والزراونية[٢] والزرادشتية[٣]، فإنا تختلف عن الأديان الغنوصية في بعض نواحيها وتتفق معها في نواح أخرى، فتتفق معها من جهة القول بالأصلين، ونجد عند هذه الأديان القديمة نفس الخلاف الموجود لدى المذاهب الغنوصية في أزلية أو حدوث هذين الأصلين، فمنهم من قال بأزلية الأصلين كما نجد عند طائفة من الزراونية والزرادشتية، في حين قالت الكيومرثية وطائفة من الزروانية بأصلين أحدهما أزلي قديم والثاني محدث مخلوق، وقد وجدنا كلا القولين لدى المذاهب الغنوصية، فأشرنا إلى أن الغنوصية المانوية تذهب إلى القول بأصلين قديمين في حين قالت الغنوصية المسيحية بأصلين أحدهما أزلى والآخر مخلوق له محدث.

أما الاختلاف بين الديانات الفارسية القديمة والمذاهب الغنوصية فيظهر جليا في حلهما لمشكلة الخلاص ونظرتما إلى الوجود المادي، فالغنوصية كما مر ذكره، ترى أن الخلاص يكون بالعرفان الذي يعني الوعي الذاتي للتاريخ السري السابق للوجود، فهذا العرفان من شأنه أن يخفف من معانات الفرد من وبال الشر، لكن الخلاص الكامل لا يكون إلا بعد دمار الكون أو نايته، والأديان الفارسية القديمة تجعل الخلاص نتيجة لهزيمة الشر وانتصار الخير، "فجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معادا" على حد تعبير الشهرستاني[٤]، ويلاحظ أن الفكرة واحدة تقريبا لدى الفريقين إلا أن أسلوبما في عرض المشكلة وحلها مختلف تماما، ومن جهة أخرى، يظهر أن الأديان الفارسية القديمة تنظر إلى الوجود وكأنا صراع بين الشر والخير، وأن الآلهة لا يعنون أصلا بالوجود المادي ولا يهتمون با بل هم دائبون دائما وأبدا إلى استئصالها، وهو أمر يختلف على ما نجده لدى الغنوصيين وخاصة المسيحيين منهم الذين يرون أن الله معني فعلا بالوجود المادي أو الإنسان وأنه يسعى إلى تحريره وتخليصه من الشر. ومهما يكن من أمر، فإن ما يقال عن تأثير هذه الأديان الفارسية القديمة في الفكر الإسلامي يكون من وجهين.

أحدهما ما تسرب من خلال المذاهب الغنوصية وهي فكرة الثنيوية، فهذه الأديان الفارسية القديمة تعتبر مقدمة للمذاهب الغنوصية من هذه الجهة، أعني من جهة أنا تؤمن بخالقين، وقد بينا ما للغنوصية من أثر على الفكر الإسلامي، وهكذا يكون تأثير هذه الأديان القديمة على الفكر الإسلامي، من هذه الجهة، أعني الثنيوية -إن وجد- تأثيرا غير مباشر.

والأمر الثاني هو ما يمكن قوله من وجود تأثير مباشر متبادل بين تلك الأديان والفكر الإسلامي، ومثال ذلك ما ذكره الشهرستاني من أن بعض المسلمين حاولوا تأويل الزرادشتية تأويلا يتفق مع التوحيد الإسلامي، وذلك أنم رجعوا الأصلين الذين قالتهما الزرادشتية إلى أصل قديم أزلى أبدع هذين الأصلين. فهذا الأصل الأول خلق النور فنتج من ذلك ضرورة وجود الظلمة لأن من ضرورة الوجود التضاد، وهكذا وجد النور والظلمة كلاهما وهما مخلوقان لإله واحد[٥]

إن تأويل الزرادشتية لدى المسلمين بذا التأويل التوحيدي يكشف لنا مدى عمق معرفة المسلمين لهذا الدين، حتى سلكوا معه مسلكا توفيقيا يقرب منها من الدين الإسلامي، وإذا ثبت ذلك يعني أن التأثير بين الإسلام والزرادشتية كان متبادلا ولم تكن الزرادشتية هي وحدها قد أثرت في الإسلام، بل الذي حدث هو العكس، وهو أن الزرادشتية أصبحت بعد تأويل المسلمين لها دينا توحيديا، وقد أشار بعض الباحثين إلى وجود بعض الفرق التى لها صلة بذا الدين اليوم في العالم الإسلامي وهم يعتبرون أنفسهم مسلمين، ومنها فرقة البهائية على ما ذكره على سامي النشار[٦]

ثانيا: الأديان الهندية

لقد دأب المستشرقون في محاولتهم لانتقاص الفكر الإسلامي عامة والفلسفة الإسلامية خاصة إلى عزو التصوف الإسلامي إلى الأديان الهندية القديمة، ونحن لا نبحث هنا في هذا الفصل عن التصوف الإسلامي وإن كنا نعتبره جزأ من الفلسفة الإسلامية، كما أننا لا نبحث عن أديان الهند، كما أنه ليس من غرضنا أن نرد على أقوال المستشرقيين في هذا ا لمال، وكل ما يعنينا من هذا الأمر هو معرفة ما كان لهذه الأديان من أثر في تطور الفكر الإسلامي عامة وعلى الفلسفة الإسلامي خاصة، وإذا رجعنا إلى بعض المصادر القديمة ككتاب "الفهرست" لابن النديم وكتاب "البدء والتاريخ" للمقدسي وكتاب "بد العارف" لابن سبعين، وكتاب "ماللهند من مقولة" للبيروني، ونرى ابن النديم[٧] يذكر بعض الكتب الهندية التي ترجمت إلى اللغة العربية، وبعض مذاهبهم ومعتقداتم ومواضع عبادتم، ويقول ان البرامكة هم الذين اهتموا بنقل هذه الكتب إلى العربية، ويخبرنا المقدسي[٨]، بأن المسلمين

أخذوا فكرة التناسخ من الهنود، كما أن البيروني من خلال دراسته المتعمقة لأديان الهند وحضارتم أفاد كثيرا، ولا شك أن المسلمين عرفوا أديان الهند وحضارتم معرفة جيدة في وقت مبكر يعود إلى بداية القرن الثالث من الهجرة.

أما علاقة التصوف الإسلامي بالمصادر الهندية فقد ناقشه ودرسه عدد من المستشرقين أشهرهم لويس مانستنيون الذي نجد بعض أبحاثه في الكتاب الذي نشره عبد الرحمن بدوى تحت عنون "شخصيات قلقة" وكذلك نيكلسون في دائرة معارف الدين والأخلاق، وفي كتاب تراث الإسلام الذي نشره شاخت وبوزوروث، وقد حاول بعض المستشرقين إرجاع التصوف إلى أصول يونانية أفلاطونية، بينما حاول آخرون إرجاعه إلى أصول فارسية أو هندية وقد لخص أفكارهم عن مصادر التصوف ونشأته الأستاذ عبد الحليم محمود[٩] في دراسته الرائعة التي وضعها كمقدمة لكتاب المنقذ من الضلال للامام الغزالي، وقد رفض الأستاذ عبد الحليم فكرة إرجاع التصوف الإسلامي إلى مصادر خارجية سواء أكانت هندية أو يونانية أو فارسية، ويهمنا من دراسة الأستاذ عبد الحليم محمود لهذا الموضوع ما يقال من تأثير هندي في التصوف الإسلامي، وقد نفاه الأستاذ كما مر بنا، وبين أن التصوف لا يتأتى من تأثير خارجي وإنما يعود كله إلى شعور داخلى[١٠]

أما ما يتعلق في الفرق الكلامية وفي علم الكلام، فأشهر فكرة انتقلت من الهنود إلى العالم الإسلامي هي فكرة التناسخ، إلا أن المصدر الذي أخذوا عنه ليس واضحا لدينا تماما، إذ أن بعض المصادر تنسب هذه الفكرة إلى أكثر من مصدر واحد، ومثال ذلك أن البغدادي يذكر عدة مصادر لهذه الفكرة، فينسبها إلى الفلاسفة كسقراط وأفلاطون، وإلى المانوية كما ينسبها إلى اليهود[١١]، بالإضافة إلى السمنية وهي فرقة من فرق الهند، ومن هنا كان من الصعب التحقق من المصدر الأساسي الذي أخذ عنه المسلمون هذه الفكرة.

أما أثر فكرة التناسخ على بعض متكلمي الإسلام فهو أمر لا مجال إلى انكاره، وقد نقل لنا البغدادي آراء الجناحية والخابطية والراوندية والبيانية في التناسخ، وإن كانت أقوالهم تختلف في بعض نواحيها عن أصل فكرة التناسخ لدى الهنود، إلا أن الفكرة واحدة في مجملها من جهة أنا ترى إمكانية انتقال الروح من مخلوق إلى مخلوق آخر أو من الخالق ذاته إلى المخلوق[١٢]

ويرى بعض الدارسين أن الأبحاث التى قامت حول موضوع المعاد نشأت كرد فعل من القائلين بالتناسخ من البوذيين[١٣]، وهو أمر لا يستبعد وخاصة إذا اخذنا في الاعتبار على ما يذكره على سامي النشار من أن بعض شرّاح كتاب الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة قاموا بنقض فكرة التناسخ[١٤].

ثالثا: الفلسفة اليونانية

أثرت الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي عامة، وإن كان هذا التأثير جليا في الفلسفة الإسلامية، وكان هذا التأثير من جهتين، الأولى منهما هي ما انتقل من أفكارها مباشرة عن طريق الاقتباس، والثانية تأثيرها على مناهج البحث في الفكر الإسلامي عامة، وقد اختلف الدارسون للفلسفة الإسلامية في تقييم مدي هذا التأثير اليوناني، فذهب بعض المستشرقيين إلى أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من الفلسفة اليونانية، بل أضافوا إلى ذلك أن أهم المواضيع التي تدور عليها مباحث علم الكلام وهي التوحيد وصفات الله هي الاخرى مستعارة من هذه الفلسفة[١٥]

ومن الباحثين الإسلاميين من حاول نفي هذا التأثير كليا، وسلكوا في ذلك طريقين، الأول هو أنهم زعموا أن من يسمون بفلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم لا يمثلون الفلسفة الإسلامية، وأنهم لا َيعدون مجرد شرّاح ومقلدين للفلسفة اليونانية، وبالتإلى لا يمكن اعتبار نتاجهم الفكري إنتاجا فكريا إسلاميا، والأمر الثاني هو أنهم نفوا وجود أي علاقة أو تأثير بين الفلسفة اليونانية ومذاهب الفرق الكلامية، وهم يفعلون ذلك تمهيدا لرأي طالما ردده بعض الإسلاميين المتحمسين وهو أن الفلسفة الإسلامية الحقة تكمن في مذاهب الفرق الإسلامية[١٦]

وأما آراء ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم ممن عرفوا بفلاسفة الإسلام فليسوا في نظرهم إلا شراحا للفلسفة اليونانية، ولعل من المفيد أن ننقل للقارئ كلاما للاستاذ على سامي النشار في هذا الصدد يقول "إن الفلسفة الإسلامية هي شيء أعظم بكثير وأشد نضوجا من هذه الفلسفة السابقة. هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي، وأهلها مسلمون روحا وجسدا. إن هذه الفلسفة -فلسفة المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وشيعة معتدلة، وصوفية أخلاقية سنية- هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها. أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الغنوص، فليس هو أبدا فلسفة إسلامية من يجرؤ على القول إن الفارابي كان فيلسوفا إسلاميا؟! أو إن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء؟! ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقا، فقدم مذهبا مسلما في بعض كتبه، ومذهبا يونانيا في البعض الآخر. إن الفلسفة

الإسلامية الحقة لم تتناول أبدا الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة، لقد تلقى هذه الأخيرة رجال نشأوا في العالم الإسلامي، ولم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، أما رجال الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق "الفلسفة المسلمة" فقد كانوا في حلقاتم يضعون تصورا فلسفيا جديدا ما أبعده عن تلك الفلسفة الانتخابية الموفقة التي قذف با العالم الإسلامي السريان من يعاقبة ونساطرة، والصابئة، وعاونم عليها أمراء الترف الحالمون في قصورهم المرفهة المنيفة"[١٧]

وهناك تيار آخر حاول أن يتحلى بشيء من الانصاف في هذه المسألة منهم الدكتور عبد الرحمن بدوي[١٨]، وجميل صليبا، وعبد الهادي أبو ريده، وعمر فروخ، وغيرهم، وهؤلاء الأساتذة لا ينكرون التأثير اليوناني في الفكر الإسلامي، وإنما يرفضون ما يدعيه المستشرقون من أن هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين لم يأتوا بشيء ذي بال في مباحثهم الفلسفية وشروحهم على الفلسفة اليونانية، وقد سلكت هذه الفرقة الأخيرة أيضا طريقين لرد هذه التهمة، الأولى أنم اعتذروا للفلاسفة الإسلاميين بأنم عاشوا في بيئة تختلف عن البيئة التي عاش فيها فلاسفة اليونان، وبالإضافة إلى ذلك، فإن هؤلاء الإسلاميين لم يتمكنوا من الاضطلاع على الفلسفة اليونانية بصورتا الصحيحة بل وصلت هذه الفلسفة إلى العالم الإسلامي وهي مشوهة.

والطريق الثاني هو أنم جهدوا أنفسهم في دراسة أعمال الفلاسفة الإسلاميين لاظهار ما فيها من طرائف وابداعات، وأثبتوا أن هذه الفلسفة الإسلامية وإن كانت قد اعتمدت على آراء فلاسفة اليونان إلا أنا أسهمت في معالجة القضايا التي كانت موجودة في أزمانم، وقدموا هذه الفلسفة بصورة جديدة تختلف عن ما كانت عليه لدى اليونان.

ليس من غرضنا هنا استقصاء أقوال العلماء في هذا القضية، وإنما هدفنا أن نبين كيف اختلف الدارسون في مدى عمق هذا التأثير اليوناني وما استفاده علماء المسلمين من هذه الفلسفة والفكر اليوناني عامة، أما الأمر الأول وهو أثر هذه الفلسفة على الفكر الإسلامي فقد كان كما قلنا قبل قليل من وجهين، الأول منهما تأثيره المباشر، ومثله ما اقتبس المسلمون من أفكار علماء اليونان، وإذا ضربنا أمثلة لهذا النوع من التأثير نجد أن المسلمين قد عرفوا كتب الأوائل ونقل إلى اللغة العربية بعضها وقد بدأت حركة النقل في الخلافة الأموية وقد نقل لنا صاحب كتاب الفهرست[١٩]، كيف بدأت هذه الحركة وما هي الكتب التي نقلت إلى العربية في تلك الفترة المبكرة ومن هم الذين

نقلوها، ووصلتنا معلومات وافية عن هذه الحركة، وقد ودرس المؤرخون للفلسفة الإسلامية حركة الترجمة وفصلوا فيها القول، ولا نرى فائدة كبيرة في إيرادها هنا، فهي موجودة في كتب تاريخ الفلسفة، ولكن نريد أن نقول إن هذه الحركة كانت العامل الأساسي الذي أتاح لهذه الفلسفة أن تنتقل مباشرة إلى الفكر الإسلامي وإلى الفلسفة خاصة، فانقسم الفلاسفة في العالم الإسلامي إلى أفلاطونيين كالفارابي وابن سينا ومشائيين كابن رشد، وهذا يعني أن هؤلاء الفلاسفة تمذهبوا بذه المذاهب الفلسفية ونصروها وشرحوها من غير أن يضيفوا إليها جديدا، وكل ما هنالك أنهم صبغوها بصبغة إسلامية عن طريق التوفيق فيما بينها وبين الدين تارة، أو عن طريق تأويل بعض النصوص لتتفق مع مبادئ الفلسفة اليونانية تارة أخرى، وقد كان ابن رشد مثالا جيدا لهذا التوفيق، وقد استخدم الفلاسفة المسلمون نفس المصطلحات التي استخدمها اليونانيون كالجوهر والعرض والمادة والصورة، والقوة والفعل، والوحدة والكثرة، والسكون والحركة، وغير ذلك، ويرى بعض المؤرخين أن السبب الذي جعل الفلاسفة المسلمين يقلدون فلاسفة اليونان هو أن هناك مبادئ مشتركة بين هاتين الفلسفتين، فالفلسفة اليونانية فلسفة عقلانية تري أن هناك نظاما وترتيبا وانسجاما وتناغما في الوجود، وأن هذا النظام يمكن أن يدرك بالعقل المرد، فالفلسفة عندهم هي العلم الكلى الذي يحيط بالحقائق الكلية، وكذلك المسلمون فقد اعتقدوا بوجود نظام في هذا الوجود وآمنوا بوحدة المعرفة والحقيقة، واعتقدوا أيضا أن العقل الإنساني له من القدرة ما يمكنه من سبر غور هذه الحقائق الكونية وأن الإنسان إذا اجتهد واستخدم بقواه العقلية يمكن أن يتوصل إلى معرفة ثابتة حقيقية عن هذا النظام وهذا الوجود[٢٠]، وأما الاختلاف بين هذه الفلسفة والفلسفة الإسلامية فهو يظهر في الغايات والمقاصد، ويكمن هذا الخلاف، على ما يراه الدكتور جميل صليبا، في الكيفية التي ينظر إليها الفيلسوف اليوناني والفيلسوف الإسلامي إلى العالم، فالأول ينظر إلى الوجود نظرة فنية، على حين ينظر إليها الثاني نظرة دينية[٢١]

هذا ما يقال عن الفلاسفة الإسلاميين، أما عند المتكلمين فقد انتقلت إليهم أفكار فلسفية يونانية ومنها نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ التى قال با الأشاعرة، وقد لاحظ الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون أنا مأخوذة من مذهب ديموقريطس وأكدها بعض المستشرقين[٢٢]، ومن العجيب أن البغدادي[٢٣] يتهم النظام بأنه خالط الفلاسفة الملحدة وأخذ عنهم قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزء، ولم يدر أن هذه الفكرة التي أبطلها النظام هي ذاتا مستعارة من الفلاسفة، وأعجب من ذلك محاولة الأستاذ على سامي النشار في نفي الصلة القائمة بين فكرة الجوهر الفرد وبين النظرية الذرية عند ابيقور وديموقريطس، فهو يقول مرة ليست هذه النظرية مأخوذة من أصول يونانية،

ويذكر في أماكن أخرى من كتابه بأنا مأخوذة من ديموقريطس وأبيقور[٢٤]، لقد تأثر المتكلمون بالفلسفة اليونانية تأثرا واضحا يظهر كثيرا في استخدامهم للمنطق الأرسطوطاليسي، وكذلك استخدامهم لمصطلحات فلسفية كالجوهر والعرض والمادة وغيرها، وقد تحمس بعض المؤرخين للفلسفة الإسلامية لموقف المتكلمين وظنوا أنهم كانوا بعيدين عن ذلك التأثير اليوناني، وحاولوا التفريق بين ما اسموه بالفلاسفة الحقيقيين للاسلام والفلاسفة غير الحقيقيين أو المزيفين في الإسلام، ونحن نرى أن لا داعي إلى هذا كله، فلم يكن المتكلمون بأحسن حال من الفلاسفة في هذا الصدد، والفرق الوحيد فيما بينهم هو أن المتكلمين كانوا أكثر تدينا من الفلاسفة، وعلى هذا الأساس كانت أبحاثهم تدور في مباحث العقيدة ومسائل دينية أخرى كالبعث والنبوة وصفات الله وغيرها، بينما كان الفلاسفة الإسلاميون يتناولون قضيا كونية أوسع نطاقا من هذه المادلات الدينية، وعلى كل، فكلا الفريقين يشملهما مصطلح فلاسفة الإسلام.

وإذا رجعنا إلى الطريقة الثانية التي تسرب منها الفكر اليوناني إلى العالم الإسلامي وجدنا أنا تتمثل في تأثيره على مناهج البحث ذاتا، فمنهج القياس الذي عرفه المفكرون المسلمون بما فيهم الفقهاء وهو منهج أرسطي، وقد استخدم هذا المنهج في مباحث الفقه وعلم أصول الفقه وكذلك في المباحث اللغوية بالإضافة إلى الفلسفة وعلم الكلام، وكذلك شاع لدى المسلمين فكرة البحث عن الأصل في كل شيء فنجد لدى الفقهاء أنهم قالوا أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي قاعدة أصولية، ونجد لدى اللغويين هذه الفكرة ذاتا كقولهم الأصل في المبتدأ الرفع، وهل الأصل في الأسماء الاعراب أو البناء، وكذلك فكرة البحث عن العلل، فبحثوا عن علة التحريم في الفقه، وعلة الرفع أو النصب في المباحث اللغوية، وكل هذه القضايا تتفق جميعها مع ما عرف بالفلسفة اليونانية من بحث في العلل والمبادئ وأصل كل شيء، ونحن لا نستطيع أن نجزم أن هذه الأفكار انتقلت من اليونان إلى المسلمين، ولكنا نستطيع أن نجزم أنا وجدت لدى اليونان كما وجدت لدى المسلمين، وأن اليونانيين سبقوا إليها وبحثوا عنها قبل أن يبحث فيها المسلمون.

الفصل الحادي عشر
الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي

لا يخفى ما للخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي من أهمية كبيرة في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين وإن أهملها الدارسون إهمالا تاما، ونحن إذ نسعى إلى تتبع نشأة التفكير الفلسفي لدى المسلمين لا نبالغ إذا قلنا أنه كانت لهذه الخلافات دور أساسي في نشأة الفلسفة الإسلامية وتطورها حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن، وقد ناقشنا في الباب الأول من هذا البحث بداية النزعة العقلية لدى المسلمين، ووجدنا أن هذه النزعة نشأت من اجتهاد الصحابة والتابعين في فهمهم لنصوص القرآن والسنة النبوية، وهو ما سميناه بالتأويل، واستنتجنا من ذلك أن نشأة الفكر الإسلامي كانت نشأة ذاتية أصيلة، إلا أنه تعرض لمؤثرات خارجية كان لها دور مهم في توجيه تطوره.

ووجهنا اهتمامنا في الباب السابق في البحث عن أساليب التفكير لدى جيل الصحابة والتابعين في النصوص وفي خارجها وموقفهم من النظر العقلى في الشرع، وفي هذا الباب ندرس الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي، وهي نتيجة طبيعية لمحاولات السلف من الصحابة والتابعين فهم النصوص، وهذه المحاولات هي ما أطلقه العلماء "بالاجتهاد".

وإذا كان قد جرت بين الصحابة خلافات اجتهادية، وثبت أن هذه الخلافات الاجتهادية كانت سببا لنشأة الخلافات السياسية، وأنا تطورت إلى خلافات عقيدية بعد عصر الصحابة، فإن ذلك دليل قاطع على أن الفكر الإسلامي نشأ نشأة ذاتية طبيعية، وأنه لم يكن للمؤثرات الخارجية دور في نشأته، كما أنا توضح لنا دور هذه الخلافات في تطور الفكر الإسلامي وكيف مهدت الطريق لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ومن هنا قال علماء الأصول أن معنى قولهم "اختلاف أصحاب رسول الله (ص) رحمة" يعني أن توسعهم في الاختلاف توسعة في اجتهاد الرأي[٢٥]، وفيما يلى نحاول أن نلقي مزيدا من الأضواء على هذه الخلافات الاجتهادية وتطورها.

وقعت الخلافات الاجتهادية في عصر الصحابة، وإثبات ذلك ليس فيه عناء كبير، وإذا كان هذا كذلك، فليس من مهمتنا هنا دراسة مشروعية الاجتهاد وهل هو مصدر من مصادر التشريع الإسلامي أم لا، كما أنه لا تمنا دراسة مراتب المتهدين والشروط التي يجب ان تتوفر فيهم وغير ذلك من المسائل الأصولية، وقد تكفل علماء أصول الفقه تبين كل ذلك، وإنما يهمنا هنا دراسة

تطور هذا النوع من الخلافات الاجتهادية والمراحل التي مرت با والنتائج التي ترتب عليها وأثرها على الذين جاءوا بعد جيل الصحابة.

الفصل الثاني عشر
بداية الاجتهاد العقلي في الاعتقاد

الاجتهاد في اللغة هو بذل الجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا بما فيه كلفة وجهد، وفي اصطلاح الأصوليين استفراغ الفقيه الوسع، لتحصيل ظن بحكم شرعي[٢٦]، ولعلماء الأصول كلام طويل في حكمه وأنوعه وأشكاله وتحديد محل الاجتهاد مما لا طائل تحته في بحثه هنا، وإذا كان الاجتهاد مشروعا في الإسلام على ما قرره الأصوليون[٢٧]، فهذا يعني جواز الاختلاف في الرأي إذ من المستحيل أن تتفق كل الآراء الاجتهادية في المسألة التي يراد معرفة حكمها، وإذا كان هذا كذلك، فمن الطبيعي أن تنشأ خلافات بين المجتهدين، فيرى أحدهم بما لايرى الآخر، بل قال بعضهم إن وجود الخلافات قدر محتم على الخلق، واستدلوا بقوله تعالى "**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين**"[٢٨]، وقد بين الأصوليون أسباب هذا الخلاف، وأهمها طبيعة النص الذي يراد فهمه، وهو أنه من المتشابهات، وكذلك اختلاف الفطر والانظار، وقد ذهب أبو اسحاق الشاطبي إلى أن الاختلاف ليس من مقصود الشارع، وذكر هذا في الموافقات بينما ذكر في الاعتصام بأنه قدر محتم، واستدل بالآية السابقة، ويعلق محمد رشيد رضا على كلام الشاطبي في الآية بقوله "إن ما سبق في علم الله وحكمته من جريان كل أمر من أمور الخلق على قدر معين، ونظام ترتبط فيه الأسباب بمسبباتها، واقتضى أن يكون الناس على ما هم عليه حتما، أي أن ماهم عليه لم يكن بالمصادفة أو بإيجاد الله تعالى كل شيء من أمورهم أنفا كما تقول القدرية والجبرية أي إيجادا مستأنفا مبتدأ، وإنما كان بمقادير مضبوطة، المسبب فيها على قدر السبب، ولذلك سمى إيجادها خلقا، والخلق والتقدير في اللغة واحد. ومن هذا القدر أن الناس تتفاوت عقولهم وعلومهم فتتفاوت أعمالهم فيختلفون. فالخلاف طبيعي في البشر والمرحومون يسلمون من شره"[٢٩]

ويفهم من كلام الشيخ رشيد رضا أن الله خلق الناس وقدر فيهم أن تتفاوت عقولهم وعلومهم، فكان اختلافهم في الاجتهادات نتيجة لذلك، فهل هذا هو بعينه ما يستنتج من كلام الشاطبي؟ وهل هذا يوفق بين ما يفهم من ظاهر الآية وهو، أنه لو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولكنه لم يشأ، فلذلك لا يزالون مختلفين، وبين كلام الشاطبي من أن الخلاف ليس من مقصود الشارع؟ من البين أن هذه المسألة جزأ من مسألة معروفة في تاريخ الإنسانية وهي مسألة الجبر والاختيار، ولا نظن أن من الممكن حلها بذه الطريقة التي حاول الشيخ محمد رشيد رضا أن يجيب عنها، ولكن الذي يهمنا هنا

ليس ما إذا كان هذا الخلاف الذي وقع بين الصحابة يرجع إلى قدر محتوم أم إلى أسباب ومسببات كان بإمكانهم أن يتحاشوها، وإنما يهمنا أن هذا الخلاف قد وقع فعلا، والصحابة اجتهدوا في الاصول والفروع، فإذا وقفوا على مواضع الاشتباه وكلوا إلى الباري ما لم يتعلق به عمل كالمسائل الاعتقادية، ولذلك قلنا إن الخلافات العقيدية لم تقع في عهدهم، وإذا تعلق بموضع الاشتباه عمل بذلوا قصارى جهدهم لاستنباط الحكم الشرعي منها، ومن هنا جاءت أهم الخلافات التي كان لها أثر في تاريخ الفكر الإسلامي.

أنواع الخلافات

يمكن تقسيم الخلافات إلى نوعين:

النوع الأول: الخلافات الاجتهادية، ونعني با المحاولات العقلية الأولى التي قام با الصحابة والتابعون لاصدار حكم شرعي على المواقف والوقائع التي تعلق با عمل وهي تنقسم إلى قسمين، قسم نزل فيه نصّ ولكنه لم يكن صريحا بل كان من المتشابه، وفي هذه الحالة تكون دائرة عمل العقل محصورة في إطار النص.

والقسم الثاني هو تلك الوقائع التي لم تنزل فيها نصوص أصلا، ويكون العمل في هذه الحالة بالقياس البحت.

أما النوع الثاني. فهو ما نسميه بالخلافات العقيدية وهي تلك التي نشأت عن الخلافات الاجتهادية، وهذا النوع لم يعرفه الصحابه، ونعني بذلك أنه لم يكن بين الصحابة خلاف عقيدي وإنما بدأ هذا النوع من الخلاف في عصر التابعين، وقد عاش بعض صغار الصحابة وعاصروا بعض هذه الخلافات كالخلاف في القدر إلا أنم تبرأوا من كل من خاض في هذه الخلافات، ونوا عن الكلام فيها، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هذا النوع الأخير كان خاصا بمن جاء بعد عصر الصحابة من المسلمين.

تبين لنا إذا أن الخلاف الوحيد الذي عرفه الصحابة كان الخلاف الاجتهادي في المسائل التي تعلقت با أحكام عملية، ولكن هذه الأحكام العملية كانت تتفاوت في الأهمية من جهة تأثيرها في التمع، فالخلاف في الإمامة وهو خلاف عملى كما قرره العلماء ليس كالخلاف في بعض الأحكام الفقهية الأخرى كاختلاف الفقهاء في أحكام الصيد والذبائح، وليس الاختلاف في الميراث وتوزيع الأموال بشكل عام كالخلاف في غيره من المسائل، وإذا فمن الممكن أن نقسم هذه الخلافات الاجتهادية التي وقعت في عهد الصحابة إلى ثلاثة أقسام وذلك حسب أهميتها وأثرها في التمع وبقاء أثرها بعد انقضاء عهد الصحابة، وهذه الأقسام هي:

١. الخلافات في مسائل الميراث ثم تطور إلى خلاف في توزيع الأموال بشكل عام، وقد سمينا هذا النوع "الخلافات الاقتصادية".

٢. الخلافات التي وقعت في الخلافة والإمامة، وقد سمينا هذا النوع من الخلافات الاجتهادية "خلافات سياسية".

وقد أفردنا لكل من هذين النوعين فصلا مستقلا وذلك لأهميتهما وأثرهما العظيم في التفكير الإسلامي.

٣. بقية الخلافات الفقهية ماعدا هذين النوعين السابقين.

وهذا النوع الأخير لم يبق له من أثر بعد عصر الصحابة، إلا مسائل وردت في تفسير بعض الآيات القرآنية، تعلق با بعض من جاءوا بعد عصر الصحابة، ومثال ذلك ما نقل من أن قدامة بن مظعون والي عمر بن الخطاب في البحرين كان يدعى أن شرب الخمر ليس حراما، ويستشهد بقوله تعالى "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا"[٣٠] ولما ناقشه عمر بن الخطاب في ذلك اصر على رأيه، فرد عليه عبد الله بن عباس قائلا "إن هذه الآيات أنزلن عذرا للماضين وحجة على الباقين لأن الله يقول "ياءيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان"[٣١]، ووافق عمر ابن عباس في تفسيره لهذه الآية[٣٢]، وقد تعلق بعض فرق الشيعة المتطرفة بذا التأويل الذي اختلف فيه قدامة ابن مظعون وابن عباس وعمر بن الخطاب، فقد ظهر في أواخر الخلافة الأموية وقبيل نشأة الدولة العباسية قوم زعموا انم أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وتذكر المصادر[٣٣]، أنم تأولوا الآية السابقة على النحو الذي تأولها قدامة، فقالوا إن كل المحرمات التى جاء ذكرها في القرآن ليست إلا كنايات عن قوم يجب بغضهم، وهم يعنون بذلك أبو بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة، ثم أباحوا كل المحرمات كشرب الخمر والزنى وأكل الميتة وسائر المحرمات، وقريب من هذا ذهب بعض فرق الشيعة المتطرفة منهم المنصورية والخطابية والعميرية والمفضلية والمعمرية والبزيغية، وسائر الفرق المتطرفة. ومن العجب أن عمر بن الخطاب لم يتخذ أي إجراء حاسم ولم يوقع أية عقوبة على قدامة بن مظعون عندما ادعى أن الخمر ليست حراما، بل اكتفى بقوله "ألا تردون عليه" ونحن نتساءل لماذا لم يفعل عمر بقدامة بمثل ما فعل بابن صبيغ؟ وهناك احتمالان، الأول هو أن عمر لم يعاقب قدامة نظرا للمنصب العالى الذي كان يتقلده، والثاني أنه لم يعاقبه لأن المسألة كانت مسألة فقهية ولم تكن في أصول الدين كمسألة ابن صبيغ، والاحتمال الأول بعيد لأن عمر لم يكن ممن يفرق بين الولاة وسائر الرعية في القضاء، والأقرب إلى الصحة الاحتمال الثاني، ومهما يكن من أمر فإنه لاشك في أن اجتهاد قدامة أصبح قدوة لكل من جاء بعده ممن أرادوا أن يحتالوا على المحرمات حتى ادعوا أن لا شيء حرام وأن كل الأشياء الواردة في النصوص القرآنية على أنا حرام ليست إلا كناية عن أسماء قوم يجب بغضهم.

[١] الكيومرثية: نسبة إلى كيومرث وهو في الأساطير الفارسية "آدم" وينسب إليه القول بأصل الوجود، وقيل أنه أول من قال بالأصلين: يزدان وأهرمن، وفي هذه الأسطورة يزدان أزلى قديم وأهرمن محدث مخلوق

(الشهرستاني، الملل والنحل ج٢ ص٦١٢، وعلى سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ ص١٩٠).

[٢] يقال أن هذه الطائفة عاصرت النبي سليمان بن داود، وتتلخص عقيدتها أن النور خلق أرواحا نورانية كان أعظمها "زروان" وهو الذي ينسب إليه الأسطورة، ونشأ الشر من تفكير زروان في نفسه، وعلى هذا يكون أهرمن مخلوقا ونتيجة لذلك التفكير، ولكن تذكر بعض المصادر أن قوما من هذه الطائفة يعتقدون بأزلية وقدم الشر، ذلك أنهم يقولون بأنه لم يزل كان مع الله شيء رديئ، إما فكرة أو عفونة رديئة (الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢، ص٦٢٠).

[٣] الزرادشتية: تنسب إلى زرادشت (ت٥٨٢ ق.م) وعرف هذا الدين لدى المسلمين باسم المجوسية، وقد رأى أن الوجود مزيج من خير وشر، ويبدو أنهما أصلان قديمان عنده، والعالم في صراع دائم، حتى تتم الغلبة للنور وهذا هو الخلاص، (على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٩٢).

[٤] الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص٦٠

[٥] الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص٧٠-٧١

[٦] النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٩٢-١٩٣

[٧] ابن نديم، الفهرست، ص٤٣٨،٤٣٥

[٨] المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٩٨، ج٤، ص٨-١٩

[٩] انظر عبد الحليم محمود، قصة التصوف، المنقذ من الضلال، ص ٩٤ وما بعدها.

[١٠] محمود، عبد الحليم، المصدر السابق، ص ١٠١، وما بعدها.

[١١] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٧٠-٢٧٢

[١٢] البغدادي، المصدر السابق، ص ٢٧٢

[١٣] المغربي، على عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، ص ١٠٥

[١٤] النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٢٢٠

[١٥] انظر على سبيل المثال، أميل برهية، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص١١٦، وما بعدها، وكذلك ارنيست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، وقد ناقش آراء هؤلاء المستشرقين عدد من أساتذة الفلسفة منهم الشيخ مصطفي عبد الرازق، وعلى سامي النشار، وعبد الحميد عرفان، وغيرهم وقد أوردنا طرفا من آرائهم في مقدمة هذا البحث.

[١٦] هناك عدد من الباحثين الإسلاميين تبنوا هذا الرأي ومن أهمهم الأستاذ على سامي النشار وآراؤه في الحقيقة ليست الا صورة متطرفة لأفكار الشيخ مصطفي عبد الرازق، وهو يزعم بوجود مدرسة إسلامية تتبنى هذا الرأي، انظر كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الفصل الثالث من الجزء الأول.

[١٧] النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٨٤

[١٨] انظر مثلا كتابه الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، وكذلك جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الفصل الثالث، وعبد الهادي أبو ريده، في تعليقاته على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدي بور، وعمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.

[١٩] انظر ابن نديم، الفهرست، ص٣٨٣-٣٤٠

[٢٠] صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٢-٢٤

[٢١] صليبا، جميل، المصدر السابق، ص٢٤

[٢٢] اميل برهية، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص١١٨، قال إن مذهب الجوهر الفرد لدى المتكلمين يذكرنا المذهب العقلاني عند ابيقور، وأبيقور أخذ هذا المذهب من لوقبوس وديموقريطس. انظر أيضا على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٦٠ وما بعدها.

[٢٣] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣١

[٢٤] انظر النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١،ص ١٦٠ وما بعدها، وكذلك ص ١٦٨ وما بعدها.

[٢٥] الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٢٩-١٣٠

[٢٦] الغزالي، المستصفى، ج٢ ص٣٥٠، المحصول، ج٦، ص٧، الخضري، أصول الفقه، ص٤٢٢، ويلاحظ أن هذا التعريف يقصر الاجتهاد في الفقهاء وفي الفقه، ويخرج غير المجتهدين من دائرة الإجتهاد كما أن بقية العلوم ما عدا الفقه لا علاقة لها بالاجتهاد، وهذا في الحقيقة أمر غريب لأن الاجتهاد ليس مقصورا في الفقه فقط بل يشمل جميع مجالات العلوم الشرعية وغير الشرعية، كما يشمل الأصول والفروع على حد سواء، وإذا كان هذا كذلك فمن الغني بالذكر أن غير الفقهاء أيضا يحق لهم أن يجتهدوا ما دام الاجتهاد يشمل علوما غير الفقه.

[٢٧] أنكر بعض فرق المسلمين مشروعية الاجتهاد في استنباط الأحكام، وقد ذكر الأشعري في مقالاته (ج١، ص٢٠٦، وج٢،ص١٧٤) أن بعض الفرق قالوا أن ما يعلم بالاجتهاد ليس بدين، وذكر عن الخوارج اختلافهم في جواز الاجتهاد بالرأي، فاجازه النجدات وأنكره الأزارقة منهم ولم يقولوا الا بظاهر القرآن.

[٢٨] سورة هود: ١١٨-١١٩، وانظر الشاطبي، الاعتصام، ج١، ص٢٢

[٢٩] انظر تعليق رشيد رضا في هامش صفحة ٢٢، من كتاب الاعتصام للشاطبي

[٣٠] المائدة، ٩٣

[٣١] المائدة، ٩٠

[٣٢] أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص١٩٨

[٣٣] انظر على سبيل المثال، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١،ص٦٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٤٥