



دراسات فلسفية

مجلة فصلية محكمة تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة - بغداد
العدد (٤٠) لسنة ١٤٣٩هـ / ٢٠١٧م

رئيس التحرير
أ.م.د. محمد حسين النجم

سكرتير التحرير
أ.م.د. اياد كريم الصلاحي

الهيئة الاستشارية
أ.د. ناصيف نصار
أ.د. عفيف عثمان
أ.د. عبد الامير الاعسم
أ.د. محمد المصباحي
أ.د. فتحي المسكيني
أ.د. عبد الرحمن بوقاف
أ.د. يوسف سلامة
أ.د. الزواوي بغيرة
أ.د. عبد الله الفلاحي
أ.م.د. محمد جابر الانصاري
أ.د. مهدي محقق
أ.د. انور مغيث

المراجعة اللغوية
د. عوني صبري غايب

أهداف وضوابط النشر

أهداف بيت الحكمة

بيت الحكمة مؤسسة فكرية علمية ذات شخصية معنوية واستقلال مالي وإداري مقره في بغداد ومن أهدافه:-

- * العناية بدراسة تاريخ العراق والحضارة العربية والإسلامية .
- * إرساء منهج الحوار بين الثقافات والأديان بما يساهم في تأصيل ثقافة السلام وقيم التسامح والتعايش بين الأفراد والجماعات .
- * متابعة التطورات العالمية والدراسات الاقتصادية وأثارها المستقبلية على العراق والوطن العربي
- * الاهتمام بالبحوث والدراسات التي تعزز من تمتع المواطن بحقوق الإنسان وحياته الأساسية وترسيخ قيم الديمقراطية والمجتمع المدني .
- * تقديم الرؤى والدراسات التي تخدم عمليات رسم السياسات .

ضوابط النشر

- تنشر المجلة البحوث التي لم يسبق نشرها ويتم اعلام الباحث بقرار المجلة في غضون ثلاثة أشهر من تاريخ تسلم البحث .
- ترسل نسخة واحدة من البحث باللغة العربية مع ملخص له باللغة الانكليزية لا تزيد كلماته عن ٢٠٠ كلمة شريطة ان تتوافر فيه المواصفات الآتية :
- أ- أن يكون البحث مطبوعاً على قرص مرن (CD) بمسافات مزدوجة بين الاسطر وبخط واضح .
- ب- أن لا تتجاوز عدد صفحات البحث (٢٠) صفحة بقياس (A4) عدا البيانات والخرائط والمرئسمات.
- ج- أن تُجمع كل المصادر والهوامش مرقمة بالتسلسل في نهاية البحث وبمسافات مزدوجة بين الاسطر .
- يحصل صاحب البحث المنشور في المجلة على نسخة مجانية من العدد الذي ينشر فيه البحث .
- تعتذر المجلة عن اعادة البحوث سواء نشرت أم لم تنشر .
- يحتفظ القسم بحقه في نشر البحث طباعياً وإلكترونياً على وفق خطة تحرير المجلة .

المحتويات

البحوث والدراسات

كلمة العدد

٦ رئيس التحرير

بنية الدولة ومكوناتها عند مسكويه

١١ أ.د. مجيد مخلف طراد

رسالة فصوص الحكم للفارابي-دراسة تحليلية-

٢٧ أ.م. د. غادة عبد الستار

نظام الحكم الديمقراطي (دراسة قانونية فلسفية)

٣٩ د. حسن حسين صديق - د.بيشة وا حميد عبد الله

ادلة اثبات الصانع لدى الفرق الكلامية الاسلامية (الشيعية - المعتزلة- الاشعرية انموذجاً)

٥٧ د. ابراهيم موحان تايه

علاقة الله بالعالم وفق منظور الفلسفي والكلامي والعرفاني

٨٣ م.د.طه محمد جواد - م.م.صالح مهدي الظالمي

المنهج الفلسفي عند السيد محمد الصدر(مبحث الجبر والتفويض نموذجاً)

١٠٥ م.م. عبد الجواد عبد الرزاق

التذوق الجمالي عند جورج سانتيانا

١٢١ الباحث.عدي غازي فالح

كلمة العدد

يهتم عددنا هذا بمسالتين أساسيتين ، مسألة الدولة والحكم ، والمسألة الالهية ، فيما يُختتم بالتذوق الجمالي عند سانتيانا الذي لا ينأى بعيدا في بعض مطالبه عن الغاية القصوى التي تتركز عليها البحوث الاولى . فالذي لا شك فيه ان السعادة الانسانية تعد المطلب الاساسي لكل فاعلية ، الهية كانت ام انسانية ، فاذا كان مسكويه قد سعى لدراسة بنية الدولة ومكوناتها فما ذلك الا للوصول الى ترسيم المسار الذي يقود الى الحكم الصالح الذي يستجيب الى طموح الانسان بالسعادة مثله مثل ما يسعى له سدنة النظم الديمقراطية ومنظريها . وهو احد مطالب التذوق الجمالي ايضا ، فالسعادة الانسانية تعد الغاية القصوى .

ففي البحث الموسوم (بنية الدولة ومكوناتها عند مسكويه) نلاحظ ان التجربة الطويلة والحياة السياسية الحافلة التي عاشها مسكويه منذ بواكير شبابه حتى بلوغه الخمسين من عمره جعلته اكثر الماما ببنية الدولة ومكوناتها التي وجد بان الدول لا تنشأ الا لغايات حصرها في ثلاث : منها ما وجد لصرف العيش وتأمين الحاجات الضرورية في الحياة ، ومنها ما وجد على اساس تحسين العيش على اساس العقل لتوفير حياة افضل من خلال توفير المستلزمات والادوات والوسائل التي تمكنهم من اقامة المدنية . اما النوع الثالث فهو الذي يسعى لبلوغ تزيين العيش من خلال تحقيق الفضائل الاخلاقية والاجتماعية والسياسية وصولا بالإنسان الى نوع من الكمال والسعادة في ظل حياة مادية ومعنوية زاهرة . مثل هذا التأطير دفع بمسكويه لان يبحث عن مكونات الدولة : الشعب ، الوطن ، والسلطة او الحكومة التي اولها عناية خاصة سواء ما يتعلق براس هذه السلطة او الحاكم وشروطه ومواصفاته ، معرجا على انواع الحكومات التي تتنوع بين حكومة فردية للحكام ، حكومة فردية لغير الحكماء ، واخيرا حكومة جماعية لغير الحكماء . ولعل البحث في (نظام الحكم الديمقراطي) وهو بحثنا الاخر في هذا المجال يحاول ان يتلمس بدراسة قانونية فلسفية مسعى احد كبار المفكرين وهو كارل بوبر صاحب (المجتمع المفتوح واعدائه) بهذا الصدد مركزا البحث في ما يسميه بوبر المفارقات التي تعصف بأهم اسس الديمقراطية . فيعد ان يمر الباحث بتاريخ الديمقراطية وماهيتها ، وتعدد تفاسيرها وركائزها وصور نظم الحكم الديمقراطي ، ينتهي الى عرض ما طرحه بوبر الذي نقد مفهوم الديمقراطية بالصفة المشاعة عنها باعتبارها (حكم الشعب للشعب) والذي يسميه (مفارقة الديمقراطية) مبينا ان الديمقراطية لا تشكل مثالا مطلقا يجسد ويؤسس سيادة الشعب بل هي منهجية تمكن من تجنب الاستبداد وعزل اسوا المسؤولين ، وهو ما دفعه للتأكيد على اهمية النقد في ادارة السياسات والذي يسمح بالتصويب والتعديل الذي يستجبه الواقع المتطور الذي يفرض على النظرية ان تتساق مع تطوره وتقدمه ، ويرى بان المهم بالديمقراطية ليس من يحكم بل كيف يحكم وعليه يقترح بوبر استبدال سؤال من الذي يحكم ب : كيف يمكننا ان ننظم المؤسسات السياسية بحيث تمنع الاضرار او غير الاكفاء من التسبب بالكثير من الضرر ؟ .

تتشغل بحوثنا الأخرى بالمسألة الإلهية بجوانب تقترب من بعضها حيث نلاحظ اهتمامها بالتجربة الفكرية الإسلامية بأوسع مدياتها من فلسفية وكلامية وعرفانية حيث يدرس بحث (أدلة إثبات الصانع لدى الفرق الكلامية الإسلامية) موقف الشيعة والمعتزلة والأشعرية حول تلك الأدلة فيما يركز بحثنا الآخر على (علاقة الله بالعالم وفق المنظور الفلسفي والكلامي والعرفاني) بينما يكرس بحثنا الآخر هدفه في دراسة تحليلية لرسالة فصوص الحكم لابي نصر الفارابي , في الوقت الذي ينشغل بحث رابع بدراسة المنهج الفلسفي عند السيد محمد الصدر وتحديدًا مبحث الجبر والتفويض عنده .

الخط الرابط بين هذه البحوث دراسة ما بعد الطبيعة والطبيعة عند الإسلاميين , او بالمصطلح الكلامي (جليل الكلام ودقيقه) والذي يتعلق بوجود الله وصفاته ووجود العالم والصلة بين الوجود الإلهي وبين هذا العالم حيث ندخل في سياحة فكرية تستغرق جوانب التفكير الإسلامي وعطائها بما يتعلق بهذه المسائل , وقد نهض بحث (المنهج الفلسفي عند السيد محمد الصدر) بمهمة دراسة إحدى أهم المسائل الشائكة المرتبطة بعلاقة الإنسان بالله وما يرتبط بها من مسؤولية فردية يتحقق الثواب والعقاب على ضوءها وهي مسألة الجبر والتفويض .

وينتهي عددنا ببحث عن (التذوق الجمالي عند جورج سانتينا) الذي يدرس معنى التذوق الجمالي , الذي يرى الفيلسوف الأمريكي ذو الأصول الإسبانية (ان الحكم الجمالي للشيء لا يكون الا بتذوقك تذوقًا مباشرًا للأثر المائل امامك , بحيث تحس له في نفسك نشوة , وانت اذ تتذوقه على هذا النحو فإنما تتذوق قيمة اضفتها اليه من عندك .) , كما يدرس اللذة الجمالية التي يرى سانتينا انها عنصر جوهري من عناصر الفن , لذة محملة بالمعاني عامرة بالدلالات . فاللذة التي تقتزن بهذه الخبرة الجمالية انما هي مظهر لتوافق الطبيعة والعقل او الانسجام بين عالم الظواهر وعالم المطلق . وتنتهي الدراسة ببيان الفرق بين اللذة الجمالية والذات الأخرى , حيث يرى الفيلسوف ان (جميع الذات قيم ايجابية ذاتية , بمعنى ان قيمتها في ذاتها , ومع ذلك فليست جميع الذات ادراكات للجمال) , ويقول (نصف لذاتنا بانها لذات اللمس والذوق والشم والسمع والبصر , وتصبح هذه الذات عناصر في الجمال في نفس الوقت الذي تصبح فيه الافكار المرتبطة بها عناصر في الاشياء الخارجية) .

نأمل ان يجد عددنا هذا الرضى عند قراءنا .

رئيس التحرير





البحوث والدراسات

بنية الدولة ومكوناتها عند مسكويه

أ.د. مجيد مخلف طراد(*)

المقدمة:

فيه فمنهم من ظن ان ولادته كانت في عام ٣١٠هـ^(١) وآخر رأى غير ذلك فقال في عام ٣٢٠هـ^(٢) وثالث رجح مولده في عام ٣٢٥هـ^(٣) ورابع ارجحها الى عام ٣٣٠هـ^(٤) ، وارجح هذه الاحتمالات واقرب بها الى الصواب وفقاً للقرائن والشواهد التاريخية المتعددة انها محصورة ما بين ٣٢٠ و ٣٢٥هـ ، عاش زمناً طويلاً حتى عد من المعمرين حيث توفي في عام ٤٢١هـ في مدينة اصفهان^(٥).

بدأ تعلمه بتلقي علوم القرآن والفقه واللغة في المساجد والكتاتيب^(٦) بعدها اشتغل بالفلسفة والكيمياء والطب والتاريخ .

ويبدو انه واجه صعوبة في فهم المسائل الفلسفية فاتجه الى الكيمياء ، وقد اشار الى ذلك ابو حيان التوحيدي بقوله كان ضعيفاً في علم الالهيات وفقيراً في الجانب الفلسفي^(٧) فكان سيء الراي بمكانة مسكويه الفكرية والفلسفية^(٨) بل انه كان يستخف حتى بتجاربه الباطلة في الكيمياء^(٩) .

مسكويه فيلسوف ومؤرخ وعالم وطبيب ظهر في القرن الرابع الهجري الذي يُعد اغنى القرون ثقافة واعمقها فكراً وابعدها اثراً واغزرها انتاجاً وابتكاراً وبرز فيها علماء وادباء وفلاسفة ، عصر كان يوج بالعلم ويزدهر بالمعرفة ، عصر حمل الهوس الثقافي والانتشار الفكري وتصارع الاراء والمذاهب والافكار والمدارس الفلسفية والمجالس العلمية والثقافية ، نشأ مسكويه في هذا العصر وتثقف جنباً الى جنب اشهر علمائه ومفكره ، كابي سلمان المنطقي ويحيى بن عدي التكريتي وابي حيان التوحيدي وابي سعيد السيرافي والعامري والباقلاني والماوردي وعلماء اخرين كثيرين

سيرته الذاتية

اسمه الكامل ، احمد بن محمد بن يعقوب الملقب بمسكويه^(١٠) ، ولد في مدينة الري^(١١) بتاريخ يصعب تحديده لكثرة الاختلافات

(*)مركز احياء التراث العلمي

وايد ابن سينا رأي التوحيدي في مسكويه فلسفياً عندما اكد انه عسير الفهم في المسائل الفلسفية وانه لم يكن ذا عقلية فلسفية ثاقبة^(١٢) مع ان التوحيدي اشاد بفكره الاخلاقي ، إذ كان له الفضل أنه اول العلماء المسلمين الذين كتبوا الاخلاق على وفق مفهوم علمي وفلسفي منظم وترك لنا اهم المؤلفات العربية الاسلامية في هذا الحقل وهو كتاب ((تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق)).

لكن رغبة في دراسة الكيمياء جعلته يطلع اليها فوجد في طلبها مع ابي الطيب الكيميائي الرازي الذي درسه مؤلفات ابي بكر محمد بن زكريا الرازي وجابر بن حيان الكيميائي^(١٣) ، كما انه درس علوم الاوائل على يد ابن الخمار الذي كان واسع الاطلاع على هذه العلوم لاسيما المنطق والطب^(١٤) ، زيادة على ذلك عن دراسته وتعمقه في اللغة والشعر والتاريخ ، خاصة بعد دراسة تاريخ الطبري على يد ابي بكر احمد بن كامل القاضي صاحب الطبري^(١٥) ، فكانت حصيلة هذه الدراسة انه الف في التاريخ كتاباً يعد من اهم المصادر والمراجع عند الباحثين وهو ((تجارب الامم وتعاقب الهمم)) ، حيث يشمل على كل ما ورد في التاريخ من احداث مما اوجبه التجربة وتفريط من فرط وحزم من استعمل الحزم ، فضلاً عن خبرته الواسعة بصناعة الطب حيث اجاد الاحاطة باصولها وفروعها^(١٦) .

تنقف مسكويه ثقافة اسلامية ، انعكست اثارها على مؤلفاته الفلسفية والاخلاقية منها على وجه الخصوص ، ففي ثنايا هذه المؤلفات تجد المسحة الاسلامية واضحة بل تجدها

مشبعة بالروح الاسلامية واهدافها وحتى تمتعه بثقافة عصره المترجمة والاستفادة منها ودراسته للفلسفة اليونانية وتأثره بفلاسفتها لاسيما افلاطون وارسطو فلانها كانت منتشرة ومعروفة ومقروءه عند اغلب فلاسفة الاسلام كان السبب ان روح هذه الفلسفة كان اقرب الى جوهر العقيدة الاسلامية اكثر من اي فلسفة اخرى فأخذ هذه الفلسفة من ترجمات ابي عثمان الدمشقي ومن يحيى بن عدي الذي تتلمذ على يده^(١٧) .

ان هذا الاتجاه الاسلامي الواضح على مؤلفاته وتعزيزها بالعديد من الايات القرآنية والاحاديث النبوية يجعلنا نبعد الشك من انه كان مجوسياً ثم اسلم كما ذهب الى ذلك ياقوت الحموي في معجمه بقوله ((كان مجوسياً واسلم))^(١٨) وما يؤكد رأينا هذا بعض الحقائق التاريخية التي نذكر منها ، ان كل الذين كتبوا عنه من معاصريه امثال ابي حيان التوحيدي ، وابي سليمان المنطقي والثعالبي وحتى من جاء بعدهم كالقفطي وابن ابي اصيبعة لم يشيروا باشارة واحدة الى هذه المجوسية السابقة عنده ولو صدقت هذه لما تغافلوها ولم يذكروها عنه ، كذلك دلالات أسمه وأسم ابيه وجده كلها عربية اسلامية تدل على صلتها بالاسلام والارتباط الشديد به فضلاً عن ذلك ان لغته هي لغة عربية موجزة فيها تجد سلامة التركيب والايجاز ووضوح دلالة المعنى ولا يمكن ان تكون هذه المواصفات في لغة شخص حديث بالاسلام ولغته العربية بهذا المستوى والدرجة من المتانة والرصانة والدقة^(١٩) .

مؤلفاته العلمية

لمسكويه عدد كبير من الكتب والرسائل الفلسفية والعلمية والتاريخية والطبية وأهم ما يميز هذه المؤلفات هي مسحتها الإسلامية رغم أنها كانت مزيجاً من الفلسفة اليونانية والثقافة الفارسية وحكم من تراث الروم والهند والفرس^(٢٠) لكن يبقى الأثر الكبير عليها ما تركته الشريعة الإسلامية ، فانعكست بشكل واضح في بعض مؤلفاته وبالذات الأخلاقية منها ، أما ما جاء من الترجمات أو من المصادر الثقافية الأجنبية الأخرى فاننا لا نجد أو يُندر أن نجد فيها آيات قرآنية أو أحاديث نبوية^(٢١) ، وقد احصت له كتب التراجم العناوين التالية :

١- كتاب الفوز الأكبر في الأخلاق .

٢- كتاب الفوز الأصغر في الأخلاق أيضاً .

٣- كتاب تجارب الأمم وتعاقب الهمم في التاريخ .

٤- انس الفريد يشتمل على أخبار وأشعار وحكم وأمثال .

٥- ترتيب العادات في السياسة والأخلاق .

٦- المستوفي ، أشعار مختارة .

٧- الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) في الحكم والأمثال والأدب .

٨- كتاب الجامع^(٢٢) .

٩- كتاب السير ، ذكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه ، مزجه بالآثار والحكمة والشعر .

١٠- كتاب الأدوية المفردة في الطب^(٢٣) .

١١- كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير

الأعراق ، وهو أشهر كتبه تداولاً بين الناس .

١٢- كتاب في الأشرية .

١٣- كتاب في تركيب الباجات في الأطعمة^(٢٤) .

١٤- رسالة في اللذات والآلام في جوهر النفس .

١٥- أجوبة وأسئلة في النفس والعقل .

١٦- الجواب في المسائل الثلاث .

١٧- رسالة في جواب سؤال علي بن محمد أبي حيان الصوفي في حقيقة العدل .

١٨- كتاب في طهارة النفس .

١٩- كتاب الهوامل والشوامل ، أجوبة لأسئلة طرحها عليه أبي حيان التوحيدي .

فضلاً عما تقدم فقد نسب إليه الخونساري في كتابه روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات عدة كتب أخرى باللغة الفارسية^(٢٥) ، ولكثرة هذه المؤلفات والآثار العلمية التي تركها لنا لقب بالمعلم الثالث بعد المعلم الأول أرسطو طاليس والمعلم الثاني أبو نصير الفارابي ، وهو اللقب الذي تميز به مسكويه في تاريخ الحياة العلمية وجعله أحد منابع الفكر ومصادره في التراث العربي الإسلامي ولدوره المؤسس الذي لعبه في الفكر والثقافة فقد أدت الإبداعات التي قدمها في مجال تأسيس مبادئ الفلسفة الأخلاقية وأصولها إلى كسبه هذا اللقب^(٢٦)

تجربته السياسية

لقد دخل مسكويه معترك الحياة السياسية في وقت مبكر من شبابه بعد ان هاجر مسقط رأسه الري الى مدينة بغداد مركز الخلافة للدولة البويهية آنذاك ، بدأها مع الوزير ابي محمد المهلبى مشرفاً على كتاباته ومخطوطاته فضلاً عن كونه نديماً له وقد صاحبه طوال مدة رئاسته ووزارته التي امتدت اكثر من ثلاثين عاماً ، وواصل عمله السياسي بعده في بلاط ابي الفضل بن العميد وابي الفتح بن العميد ثم ختمها مع عضد الدولة وتشير المصادر التاريخية الى انه ترك العمل السياسي عندما بلغ سنه الخمسين ولم يحقق آماله وطموحاته ، فاتجه فيما تبقى من عمره الى تعليم النفس وتهذيبها .

لقد اكسبته الحياة السياسية التي عاش تفاصيل حكم الدولة وادارتها ورئاستها عن قرب خبرة كبيرة في الكتابة عنها وعن اسباب نشأتها وشروط رئاستها وانواع الحكم ومهامه فيها ، خاصة مدة وجوده مع ابي الفضل بن العميد ، الذي عرف عن امكانيته الكبيرة في ادارة الملك وعمارة البلاد واستقرار الاحوال وليس لدينا ادل على ذلك من رسائله التي تركها الينا في هذا المجال^(٢٧) ، فضلاً عن الافادة الكبيرة التي استفادها مسكويه من عمله في مكتبته كخازن لها ، فقد حوت عدداً هائلاً من الكتب والمؤلفات خاصة اثار الفلاسفة اليونان في مجال الطب والسياسة والحكم ، فهذه الخبرة التي تكونت لديه لم تجعله يطلع ويراقب امور الدولة وتفاصيل حكمها فحسب وانما بالمشاركة والاستشارة بل وحتى النقد ان تتطلب الامر ذلك ، حيث انتقد التصرفات غير اللائقة لبعض وزراء بني بويه ، كما حدث ذلك مع الوزير ابي

الفتح بن العميد لاسرافه في النفقات وركوب الاهواء ومحبه لبلوغ غاية ما يستطيع عليه فيها ، فجلب عليه ذلك الحسد من ضروب السلاطين واصحاب السيوف والاقلام^(٢٨) ، اما علاقته بعضد الدولة فكان مسكويه يرى فيه شخصية سياسية وثقافية كبيرة وحتى قال عنه ((اعظم من شاهدت من الملوك))^(٢٩) ، وبالمقابل كان عضد الدولة يصف مسكويه بمستشار حكيم وصاحب اخلاق عالية ولاهتمام بعضد الدولة بالطب دفع مسكويه لتأليف كتاباً فيه ككتاب ((الادوية المفردة)) وكتاب ((تركيب الباجات))^(٣٠) .

وقد بلغت العلاقة الحميمة بينهما مبلغاً عالياً ، بحيث ادت وفاة الوزير عضد الدولة الى تحول كبير في حياة مسكويه ، ترك على اثرها العمل السياسي على الرغم من انه عاش بعد وفاته بحوالي تسع واربعين عاماً .

واخيراً لابد من الاشارة الى ان مسكويه كان منسجماً مع حكام عصره سواء اكان ذلك في عمله الاداري معه او باستشارته الطبية ومؤلفاته التي تسهم في تلبية رغباتهم ، لكنه مع ذلك كله لم يكن بعيداً عما يجري من احداث في شؤون الحكم وما يرافق ذلك من مظالم للناس ، فكان يدون حوادثها التاريخية حتى وان كانت لا ترضي الحاكم او السلطان ، وقد اسهم ذلك كله بأن تكون لدى مسكويه رؤى وافكار سياسية دقيقة حول بنية الدولة ومكوناتها .

اسباب نشأة الدولة

للعقل عند مسكويه غايات عديدة ، فضلاً عن انه يميز الانسان عن الحيوان ، فبواسطته ايضاً يرتبط مع ابناء جنسه ليكون بذلك وسيلة لغاية اجتماعية وسياسية ايضاً ، فالانسان لا يستطيع العيش بمفرده لكثرة متطلبات حياته اليومية ، ولسد هذه المتطلبات لابد له من الاختلاط والاتصال والتفاعل مع ابناء جنسه ، فهو من بين جميع المخلوقات التي لا يستطيع ان يكتفي بنفسه في تلبية متطلبات حياته وحاجاته واكمال ذاته ، فهذا كله لا يتم إلا بمساعدة وتعاون الآخرين معه ، لذلك فهو محتاج العيش في تجمعات انسانية فيها خلق كثير لإتمام انسانيته (٣١) .

وبهذه الطريقة تتكون المجتمعات الانسانية والتي يقسمها مسكويه الى ثلاثة انواع ، منها ما وجد لصرف العيش وتأمين حاجاتهم الضرورية في الحياة والاستفادة من جهود الآخرين في ذلك فيسلمون امرهم للمجتمع ويخضعون له وهم بهذا يشبهون تجمع بعض الحيوانات لغاية منه الحفاظ على حياتهم واستمرارية وجودهم مع الفارق بين الاثنين في ان وجود تجمعهم هنا لا يكون بدافع غريزي كما هو في التجمعات الحيوانية ، ويصف مسكويه هذا النوع من التجمعات الانسانية بانها تجمعات ناقصة وربما تؤول هذه التجمعات اذا ما استمرت او توقفت عند هذه الغايات الى الزوال والانذار لان عيشهم فيها عيشة فقيرة وضعية كعيشة سكان الخيم وبيوت الشعر وهذا الحال يسمى خراب المدن (٣٢) .

والنوع الثاني من التجمعات الانسانية يظهر على اساس تحسين العيش وهدفه لا يتوقف عند

الضروريات الاولى للحياة ، بل يتعدى ذلك الى محاولة تسخير كل ما موجود في الطبيعة لصالحهم على اساس العقل لتوفير حياة افضل لهم من خلال التوصل الى توفير المستلزمات والادوات والوسائل التي تمكنهم من اقامة المدنية .

والنوع الثالث هو التجمعات التي تعمل لبلوغ تزيين العيش والتي هدفها لا يتوقف عند هدف النوعين السابقين في تأمين ضروريات العيش وتنمية امكانات الحياة بل يتعدى الى ما هو اسمى من ذلك وهو تحقيق الفضائل الاخلاقية والاجتماعية والسياسية كالعدالة والمحبة والسلام والوفاء والتعاون في الحياة وبالتالي تعطي الانسان نوع من الكمال والسعادة في ظل حياة مادية ومعنوية زاهرة ، والمجتمع الذي يحقق اجتماعه الاهداف الثلاثة التي اشرنا اليها وهي صرف العيش وتحسينه وتزيينه هو المجتمع الكامل السعيد ، اما اذا لم يحقق هدفاً من هذه الاهداف فسوف تسود ذلك المجتمع الفوضى وينتهي الى الخراب ، كذلك اذا فقد الغايتين الأخيرتين فمصييره الزوال والسقوط لا محال فالمجتمع الذي انشده مسكويه وتبلور في فكره ورؤيته السياسية هو المجتمع الذي يحقق الاهداف والغايات المادية والمعنوية في آن واحد ويسعى الى تحقيقهما جنباً الى جنب ، فالانسان لم يخلق ليعيش فقط او خلق لبقاء نفسه كما هو الحال الحيوانات والبهائم فهذه الكائنات خلقها الله تعالى وزودها بكل وسائل الاكتفاء الذاتي التي قدرت لها (٣٣) ، وانما خلقه الباري جل وعلا ليتم مصلحه بالتعاون مع ابناء جنسه ، بل وحتى بقاءه لا يتم لم يكن هناك مشاركة وتعاضد بين افراد مجتمعه كي تتوفر لهم وسائل البقاء من ملبس

ومطعم وسائر المنافع الاخرى التي تقيه الحر والبرد والمخاطر الاخرى ويحفظ اعتدال وجود بدنه^(٣٤) والتعاون الذي يقصده مسكويه هنا هو تعاون الايدي والنيات بالاعمال الكثيرة التي بعضها ضروري في قوام العيش والبعض الآخر نافع في تحسين الحال والعيش وبعضها نافع في تزيين العيش ، فالاجتماعات هذه هي التي تعمّر الاوطان وتحقق السعادة والكمال لافرادها^(٣٥).

وهكذا ينتهي مسكويه الى ان الطبيعة البشرية هي التي دعت الى قارب الافراد فيما بينهم للحصول على ضروريات الحياة وحاجاتها والراقي فيها اكثر من ذلك بتنمية المدينة من خلال تحسين العيش وترينه والذي يقوم على اساس الضرورة العقلية والاخلاقية ، ومن هنا اخذت فكرة الدولة موقعها الطبيعي في المنظومة الفكرية لمسكويه فبلوغ الاهداف الانسانية والاخلاقية الكبرى باكملها ليس بالامر الممكن دون وجود مؤسسات سياسية او تشكيلات حكومية^(٣٦) ويشير الى ذلك عبر مفردتي ((التمدن)) و ((المدينة)) في الكلام على مصطلح السياسة ، فاجتماع الناس عنده في المدينة مع التعاون هو ما يسمى بالتمدن وان اختلاف الناس في الحاجات ورغبتهم الى التعامل والاجتماع هو السبب في تكوين التمدن^(٣٧) ، فالمقصود بالتمدن هنا الاستقرار الذي يشمل بنية هيكلية منضبطة ، وليس المراد به فقط التجمع من اجل السكن والاستقرار في المدينة ، وانما تكون هناك حاكمية فضلى على رأسي هرم السلطة وتوزع فيها الامكانات والسلع الاجتماعية بصورة عادلة وتجري فيها المعاملات وانواع التعاون بين اجزاء وقطاعات المجتمع كافة ، وهكذا يكون مفهوم الدولة عنده كليا انتزاعياً يشتمل على مجموعة الناس التي تعيش على

ارض محددة تسمى المدينة وتقاد بحكومة وسلطة خاصة تدار بها شؤونها بالاعتماد على شعب متعاون ومتعاقد بغية الوصول الى السعادة والغاية التي تسعى اليها^(٣٨).

مكونات الدولة

تتكون الدولة عنده من ثلاثة اجزاء رئيسية هي السكان او الشعب والاراضي او الوطن والحكومة او السلطة ، الاولى يعبر عنها بالرعية وحياناً بمفردة الاعوان او الاجتماع ، وهو يرى ان عدد السكان الكبير فيها امر طبيعي بل وضروري ففي الاجتماع الكثير طبيعياً في بقاء الواحد ، اما الاجتماع الصغير عنده فهو الذي يسعى الى تنمية حياة الافراد وتطويرها على سبيل تحقيق المنافع المادية والمعنوية والاخلاقية ، بل يكفي الامر فيه بضروريات الحياة الاساسية والذي كثير ما تراه في عيشة اهل القرى الضعيفة القليلة العدد ، وعندما يأخذ مسكويه مقولة الفلاسفة السابقين له بأن ((الانسان مدني بالطبع)) فلا معنى لمصطلح مدني بالطبع الا حاجته الى المدينة التي تنعم بعدد كبير من السكان^(٣٩) ، وعنصر السكان في فلسفته السياسية ضروري جداً الى جانب العنصرين الآخرين ، فالحياة الاجتماعية الفضلى لا تتحقق ضمن صيغة الدولة الا بوجود الجزء الثاني من مكوناتها وهو الارض او المدينة ، حيث يؤكد مسكويه على ان الحياة الاجتماعية برمتها والمكونة بصيغة الدولة لا تتحقق الا باختيار جمع من الناس ارضاً معينة ومحددة تكون سكناً لهم ، بحيث لو وقعت تحت سلطة او حكومة ما قبلوا بقوانينها او انهم يختارون حياة العزلة والزهد وهؤلاء بنظر مسكويه مواطنين غير فاضلين

بل هم عنده بمنزلة الجمادات والحيوانات (٤٠) .

اما الحكومة فقد وردت تسميات وتعابير عدة لها عنده منها ((الملك)) او ((السلطة)) او ((الولاية)) فيقول مثلاً في تعريف الملك ((بأنه صناعة مقومة للمدينة حاملة للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم بالايثار والاكرام وحافضة لمراتب الناس ومعايشهم لتجري على افضل ما تجري عليه)) (٤١) ، فالملك هو قوام المدينة وهو الحافظ لمصالحها الشرعية والسياسية بوسائل الفهر والاكرام والترغيب او التشويق وللسلسلة المراتب الاجتماعية وبلوغ الاهداف الفضلى والمطلوبة على افضل ما يمكن وهذه المهام لا يقوم بها الملك او السلطان بنفسه فقط وانما يحتاج الى ذلك هيكل حكومي يتمتع بمهارة وصناعة تمكنه من تحقيق هذه الاهداف والمهام ، هذا النظام والكيان السياسي الذي يقوم بتحقيق الغايات المتقدمة يمثل مفهوم الحكومة او السلطة عند مسكويه ، بل ان مفهوم الدولة في فكره السياسي لا يمكن ان يتبلور من دون حكومة (٤٢) ، فبقاء الدولة مرتبط ببقاء مكوناتها او عناصرها الضرورية وزوال اي من هذه العناصر او المكونات يعني تحول المجتمع الى نوع من الفوضى ولا يمكن ان يجري فيه النظام ولا تتحقق الفضائل الاخلاقية الكبرى مثل العدالة والسعادة والخير ، بل ان خراب او بطلان النظام الحسن والزين يعني عنده خراب المدن فلا يعيش الا بالاجتماع والتعاون وهذا الاجتماع والتعاون لا يتم الا في وجود حاكم او ملك يقوم بضبط بناهم الاجتماعية والشرعية والاخلاقية وتنظيمها

والمحافظة عليها وهو ما يعبر عنه مسكويه بقوله ((واحتيج الملك الى قيم الجماعة ليكون مشرفاً على اعمالهم ومهتهم (٤٣) ، على ان يكون عادلاً اميناً صادقاً حتى يذعن له الجميع ويعترفون بأوامره وقوانينه واحكامه .

لقد اولى مسكويه اهمية كبيرة للقيادة العليا في فلسفته السياسية التي تقف على هرم او راس السلطة او الحكومة وقد عبر عن هذا المنصب في مؤلفاته باسماء مختلفة منها ((الامام)) و ((الحكيم)) و ((الفيلسوف)) و ((المدير)) و ((السياسي)) و ((الملك)) و ((السلطان)) وغيرها من الاسماء الاخرى ، ويعتقد ان مهمة الرئيس الاساسية هي المحافظة على السنن والتشريعات كافة بما فيها القوانين الالهية في المجتمع فضلاً عن سعيه المتواصل الى تحقيق المساواة والعدالة والخير والسرور ومن ثم الوصول الى السعادة القصوى لمجتمعه ، وهذا كله لا يناله او لا يحققه الا اذا استطاع التزام اليقظة والحذر وعدم الاستهانة والاستهتار بشؤون البلاد والانشغال بالذات الدنيوية او الانغماس فيها وان لا يطلب الكرامة والغلبة الا عن الطريق الصحيح وعكس ذلك كله يؤدي الى انهيار القيم الاخلاقية والسياسية في المجتمع فتعم الفوضى والاضطراب بين صفوفه وتتجه الناس نحو ملذاتها وشهواتها وبدلاً من تحقيق السعادة له يكون الشقاء ، وتسود العداوات والتفرقة بين افراده فتكون هناك عتمة على اهداف المجتمع الاساسية ومقاصده وتنتهي الاوضاع الى سقوط النظام الشرعي وانهيار الاوضاع والشرعية

الالهية , وهنا لابد ان يكون وجود الملك او الامام العادل الحق بل ان وجوده في هذا الحال يصبح ضرورة لابد منها فيقول مسكويه في هذا ((فاحتيج الى تجديد الامر واستئناف التدبير وطلب الامام الحق والملك العادل))^(٤٤) .

شروط الحاكم ومواصفاته

لقد افاض مسكويه في الحديث عن المواصفات والشروط التي ينبغي توافرها في الرئيس او الحاكم الذي يدير شؤون البلاد ، نظراً لاهمية العمل والمسؤولية التي يضطلع بها والدور الكبير الذي يمثله في الحياة السياسية والاجتماعية والاخلاقية فيقول ((اذا كانت هذه الصناعة في هذا المقام وفي هذه المنزلة او الرتبة فينبغي ان يكون صاحبها مقتنياً للفضائل كلها من نفسه))^(٤٥) ، لانه يعتقد جازماً ومن خلال تجربته الطويلة التي قضاها في خدمة البويه ووزرائهم بان قوام المجتمع وهداية المواطنين وصلاحهم ونيل سعادتهم مرتبط بالحكام وولاة الامور وعليه لابد من ان ينصف ولي الامر بالفضيلة والخلق فالذي لم يقوم نفسه لم يقوم غيره^(٤٦) ، تماشياً واقتداءً بالآية القرآنية الكريمة التي تنص على ((ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))^(٤٧) ، لذا لزم مسكويه الحاكم بشروط عديدة ينبغي ان يتصف بها^(٤٨) نذكر منها:-

١- الصدق الذي يدفع الناس الى تصديقه.

٢- الابتعاد عن الاهواء والانفعالات والميول الشخصية .

٣- التنزه عن العصبية الجاهلية وعن

التعصبات الحمقاء.

٤- جعل القناعة نصب عينه والسير دائماً تحت مظلتها.

٥- ضبط النفس والتحكم في اهوائها وملذاتها وحركاتها.

٦- ان يكون من اهل الرياضة وتربية النفس لبناء الذات^(٤٩) .

٧- الحكمة وما يندرج تحتها من قيم وفضائل اخرى كالذكاء والتعقل وسرعة الفهم وصفاء الذهن وسهولة التعلم فان ألم بها جميعاً فقد استحق ان يسمى حكيماً وفيلسوفاً .

٨- العدالة التي هي ليست فضيلة لقوة خاصة وانما هي ثمرة الفضائل الناتجة عن القوى الشهوية والغضبية والناطقة ، واصلاح هذه القوى واعتدالها يحقق العفة والشجاعة والحكمة وبالتالي يؤدي تحقيق اجتماعها في الفرد والمجتمع الى تحقيق فضيلة العدالة التي يعرفها مسكويه :- بأنها اعطاء ما يجب من يحب كما يجب وهي فضيلة يتصف بها الانسان من نفسه ومن غيره والعدالة هي ما امرت به الشريعة وامر بها الانبياء كافة باقامتها في المجتمعات الانسانية^(٥٠) .

٩- اتباع الشريعة وهي من اهم الشروط التي ينبغي ان يتحلى بها الرئيس او الحاكم ، بل يجب مراعاتها والالتزام بها بحيث تكون سياسته متطابقة مع الشرع ولا كان ملكه وتدبيره وحكمه فاسد ، فان لم يكن بحسب الشرع وشروطه فهو غلبة والرجل متغلب^(٥١) فالملك لا يسمونه كذلك الا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه واوامره

وزواجه (٥٢) ، فالذي يتمسك بالشريعة يعمل بالمساواة والفضيلة ويسعى الى تحصيل الخير والسعادة والامن والسلام عن طريق العدالة لان الشريعة عند الله تعالى تأمر بالاشياء المحموده وتحذر في الوقت نفسه من الاشياء المذمومة واجتتاب الرذائل (٥٣) وهو يرى هناك ارتباطاً وثيقاً بين الشريعة والعدالة السياسية لان العدالة اسم يشمل ويعم جميع الفضائل والافعال الخيرة للفرد والدولة فالشريعة هي التي تقدر الافعال الارادية التي تقع بالروية وبالوضع الالهي ، ولهذا فاننا نصف الحاكم او الملك الذي يتمسك بها عادلاً والمخالف لها جائراً ، وفاعل العدالة سوف ينفاد الى الشريعة طوعاً ولا يمكن ان يكون غير ذلك خاصة اذا استطاع ان يحافظ على المعاملات والسير الفاضلة لانها تعني المساواة بكل معانيها وان الرغبة فيها والعمل بموجبها عليه ان يكون موافقاً للشريعة ومنسجماً معها وترك كل شيء او سلوك مخالف لها (٥٤) .

انواع الحكومات

يقسم مسكويه الحكومة الى ثلاثة انواع هي:-

١- الحكومة الفردية للحكام .

وفيها يتصف الحاكم الحكمة ، والحكمة عنده جزءان نظري وعملي ، فبالنظري يمكن ان يحصل على الاراء الصحيحة والفتنة الجيدة والاستنباط ، وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الحسنة او الفاضلة التي تصدر عنها الافعال الجميلة والخيرة ، وبهذين الامرين بعث الله تعالى الانبياء صلوات الله عليهم جميعاً ليحملوا الناس عليها ، فهي اذن لا تتوفر لدى

جميع الناس بل يعتقد بان وجود هذا النوع بالغ الندرة كونهم مأمورون من جانب الله تعالى بمعالجة نفوس البشر وتطبيخها ومداواتها ، فمن تبعهم والتزم وتمسك بسننهم وارشاداتهم وقف على السلوك الفاضل العادل ومن خالفهم تردى في سواء الجحيم (٥٥) .

٢- الحكومات الفردية لغير الحكماء .

وهنا يتفق مسكويه مع اغلب فلاسفة المسلمين ومنهم ابو نصير الفارابي على وجه الخصوص على ان الوقائع العينية التي يمكن تحقيقها و سهولة الوصول اليها عند اناس غير المسمين عنده بالانسان الالهي والذين يتمتعون بما يسميه باستعدادات وطاقات كبيرة تدفعهم لتحصيل الفضائل وتتجسد بشكل واضح عند الفرد الذي يستطيع ان يسيطر على تصرفاته وسلوكه والذي يسميه ((الضابط لنفسه)) (٥٦) فهؤلاء وان كانت ليس لديهم ميل طبيعي نحو تحصيل الفضائل الا ان الواحد منهم استطاع بالممارسة والمران والعمل الدؤوب والمتواصل ان يبني نفسه وذاته بالورع والتقوى فتولدت لديه ملكة العفة والعدالة داخل كيانه ونزعت في اعماق وجوده ولما كانت امور البشر لا تتم الا بالتعاون والمشاركة بحكم عجزهم عن التفرد ونقصهم في الكمال وكذلك ظهور اثر الخلق والابداع فيهم كون المشاركون في الامر اكثر عدداً واشد اختلافاً اكانت الحاجات الى الوسائط اصدق والضرورة اليهم اشد، واذا كان الامر هكذا فان السياسة تحتاج هنا الى من يصدق رأيه ويحصن نفسه من الهوى والعصبية والميول والانفعالات المتسرفة ، فاذا كان الوسيط بعيداً عن ذلك كله فهو اقدر على الوصول الى الرأي الصائب

والحكم العادل الذي هو سبب الوحدة والتماسك والاتحاد وزوال الفرقة والكثرة والانقسامات التي يمكن ان تعصف في المجتمع او الدولة (٥٧).

٣- الحكومة الجماعية لغير الحكماء .

ان النظام السياسي ونوع الحكم الذي يشهده مسكويه هو نظام فردي تكون الاهمية في اتخاذ القرارات والاجراءات السياسية من قبل السلطة المركزية ، لكن عندما يفقد الحاكم شروط القيادة ومواصفاتها لأي سبب من الاسباب ولأي ظرف من الظروف لا بد من الحاجة للقيادة الجماعية القائمة على مبدأ الشورى ومشاركة الراي في اتخاذ القرار لحفظ النظام واستقراره ، لانه لا يمكن في اي حال من الاحوال ان تترك الامور تسير بدون ضابط او قيادة تحدد مساراتها وخططها وبناء على ذلك يلزم مسكويه الحاكم على وفق رؤيته العقلية الى التنحي عن الحكم او السلطة والقيادة عندما يعجز في امكانية الاستمرار فيه واداء وظيفته ومسؤوليته كما ينبغي ان تكون ويسلمه الى حكم جماعي يعتمد على مبدأ الشورى عندما لا تكن لديه القدرة على اتخاذ القرار الصحيح والاجراء المسؤول من دون المشاركة والتعاون واسهام عدد اكبر من الراء في الأمر ، وعندما يتفقون على اصدار رأي واحد ويصبحون كآلات للملك تتحد الكثرة هنا ويظهر النظام الحسن والا سيكون الخلل كبير والخطر اكبر باختلاف الهمم ومن ثم يؤدي ذلك كله الى فساد النظام العام للدولة ، وكان الاستبداد والتفرد بالحكم افضل لامحال ، ويحاول اسناد رايه هذا الى الآية الكريمة التي وردت في القرآن (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)) (٥٨) ، فيؤكد

على مفهوم الوحدة في الحكم او الملك وتبقى صيرورة الحكم شورى حالة ثانوية طارئة فيقول مسكويه في ذلك ((وقد ابان الله تعالى جميع ذلك بأقصر لفظ وواجز كلام واطهر معنى واوضح دلالة في قوله)) (٥٩) .

مهام الحكومة وواجباتها

ان قراءة الفلسفة السياسية عند مسكويه تشير الى هناك تداخلاً واضحاً بين مهام الحاكم ومسؤولياته ووظائفه وواجبات الدولة بشكل عام ، وهذا الامر لا تجده في الفكر السياسي لمسكويه فحسب وانما نجده كذلك عند سائر فلاسفة الاسلام الذين كتبوا في السياسة او الحكم والدولة ، فمن الصعب الفصل بين الوظائف التي تخص الحاكم وتلك التي تتعلق بالحكومة ، فهم ينسبون وظائف الحاكم للحكومة وبالعكس وان كانت هذه المسؤوليات امور غير ثابتة تتغير تبعاً للمصالح المختلفة وللظروف المحيطة بها وللارادات المتعكسة لدى الساسة مما يجعل قرارات الحكام السياسيين وآليات عملهم في تحول وتغير دائمين تبعاً لاختلاف المصالح هذه وتعاكس الارادات تلك ، لكن على الرغم من ذلك حاول مسكويه تحديد المبادئ العامة والاهداف الكلية التي تسعى الحكومة لتحقيقها وهي:-

١- تحقيق السعادة للمجتمع

من اهم واجبات الحكومة او مدبر المدن كما يصفه مسكويه هو تشويق الافراد نحو سعادتهم ، لان كل انسان عنده معد نحو هذه الفضيلة وهو اليها أقرب بالوصول من غيرها ، فالسعادة التي تتحقق للفرد غير السعادة التي تتحقق لغيره الا اذا كانت

الحاكم او الملك باعتقاد مسكويه هو صناعة مقومة للمدينة او الدولة حاملة الناس على مصالحهم^(١١)، وهذه المصالح لا تتوقف على الحاجات المادية او الحسية او الدنيوية ، بل تتعداها الى المصالح الآخروية التي هي انفع واصلح وابقى للأفراد ، وهذه هي ايضاً من وظيفة الدولة او الحكومة الشرعية ، فمن بيده امور الدين هو خليفة صاحب الشريعة ، فينبغي ان تكون عنايته برعيته والنظر في مصالحها تماماً مثل عناية الاب بأولاده وكيفية سعيه من اجل تحقيق مصالحهم وحفظ النظام فيهم والعمل على كل ما يجلب الخير لهم ويمنع الشر عنهم ، وعليه لابد للملك او الحاكم مراعاة هذه المصالح والنظر فيها باستمرار ، فالملك هو مع قهر ونفوذ الامر فيه على طريق المصلحة بالشفقة^(١٢) .

٣- اقامة العدل والقسط بين الناس

لقد وقف مسكويه وقفة طويلة وتفصيلية امام اقامة هذه الفضيلة اي العدل ، وقد خصص لها مقالة كاملة من كتاب تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق فضلاً عن تناولها في رسالة جاوب فيها علي بن محمد ابي حيان التوحيدي في حقيقة العدل مع اشارته لها في كتاب الهوامل والشوامل والحكمة الخالده وغيرها ، وقد بين في بداية امر مناقشتها بان هذه الفضيلة (العدالة) ليست جزءاً من الفضيلة بل هي الفضيلة كلها بمعانيها الاخلاقية والاجتماعية والسياسية يعرفها مسكويه بانها هيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص اليه ، لهذا صارت العدالة عنده وعند غيره من فلاسفة الاسلام ومفكريه اتم الفضائل واكملها ، فكل زيادة

نفوسهم ذات طبيعة واحدة ، بحيث تنتهي الى الغاية نفسها التي هي السعادة التي لا سعادة غيرها ، ولاجل ذلك يؤكد مسكويه على ضرورة تشويق الافراد في المجتمع الى السعادة الحقيقية وحتى يصل الافراد الى ذلك على الحاكم او الرئيس عليه ان يوجه عنايته للناس على طريقين الاول ارشادهم نحو العلوم الفكرية والثاني توجيههم نحو الصناعات والاعمال الدنيوية الحسنة او الفاضلة فاذا استطاع ان يسدد خطاهم عن الطريق الاول وحقق الغاية من ذلك فهذا يعني انه بدأ بهم نحو الغاية الثانية او الاخرى عن طريق التحليل ووقف عند قوى الموجودات ، واذا بدأ بهم عن الطريق الثاني ووصل غايته فهذا يعني انه بدأ بهم من الموجودات وانتهى به الى السعادة وهي غاية الاعمال كلها او هي غاية الغايات^(١٣) ، وعليه يلزم الحاكم على ارشاد كل شخص الى سعادته الخاصة وما تتطلبه من احتياجات ان لم نقل عليه ان يوفر كل السبل والوسائل المتاحة التي تمكنه من معرفة وادراك سعادته الحقيقية فمعرفة حقيقة الشيء كفيلة بالوصول اليه وهكذا يستطيع الرئيس عن طريق كل ما تقدم ان يحقق السعادة لافراد مجتمعه او دولته والا يبقى المجتمع في حالة شقاء وبؤس وحرمان ولا يعرف المعنى الحقيقي لسعادته .

٢- تأمين مصالح الناس العامة

يعد هذا ايضاً من المبادئ والاهداف المهمة التي حددها مسكويه للحاكم او الحكومة لكي تسعى الى تحقيقها ، لان قوام الحكومة وبقاء مسؤولياتها ووجودها لا يكون الا بمراعاة هذه المصالح والاهتمام بما ينفع الناس كون

تفسد الشيء والاعتدال هو الذي يحفظ ذلك الشيء وحدته ويزيل الرذيلة والتفاوت والاضطراب الموجود بين صفوف المجتمع ، فالملك او الرئيس او الحاكم الفاضل هو من بسط العدل وعمل بموجبه وعلى وفق احكامه وقوانينه ومنع الظلم بكل اشكاله ومعانيه واسبابه وحقق المساواة ، وعندما يتحدث مسكويه عن العلاقة او الارتباط الوثيق بين العدل والمساواة كون العدل مشتقاً من معنى وجوه هذه المساواة مؤكداً بعد ذلك ان هذه العدالة تكون اما في قسمة الاموال والثروات والاشياء المادية الاخرى او تكون في الكرامات او في قسمة المعاملات الادارية كالبيع والشراء او نقول تقع في كل الاشياء التي نستطيع رد الظلم الذي وقع فيها ، وهنا نقول ان الحاكم او ولي الامر لا يستطيع ان يحقق العدالة المنشودة في هذه الامور المتقدمة الا اذا كان عالماً بطبيعة الوسط حتى يرد الطرفين اليه ، وهنا يبدو الاثر الارسطي واضحاً على فلسفته الاخلاقية والسياسية ، فارسطو هو الذي اكد على حالة الوسط في تحقيق جميع الفضائل بما فيها العدالة وان طرفي هذا الوسط هما رذيلة سواء اكان ذلك زيادة او نقصان ، مشيراً مسكويه الى ان الربح والخسارة مثلاً فانهما في باب المعاملات طرفان احدهما زيادة والاخر نقصاناً وكلاهما يدخل من باب الرذيلة وعدم المساواة ، فالأخذ اقل مما يجب صار نقصاناً والأخذ اكثر مما يجب صار زيادة^(٢٣).

يحاول مسكويه ايضاً ان يربط بين العدل والشرعية فيؤكد في هذه العلاقة على ان الشريعة هي التي ترسم خطوط العدل

والمساواة بين الناس والتمسك بها اي الشريعة يعمل لا محال بهذه المساواة ويكتب الخير والسعادة له وللآخرين عن طريق العدل ، فالامام العادل هو الذي يبسط العدل ويحفظ المساواة بين افراد المجتمع بما تمليه عليه هذه الشريعة وقوانينها على وفق المعطيات العقلانية التي انعم بها الله على البشر ، ولهذا نجد ان العقلاء هم اكثر من غيرهم يؤهلون للخلافة وكذلك يؤهلون لها من كان حكيماً فاضلاً ، لان الحكمة والفضيلة هما اللتان تعطيان الرئاسات والسيادات جوهر الحقيقة والحكمة والفضيلة والعدل .

فضلاً عن ما تقدم فهناك وظائف ومهام اخرى للدولة او الحكومة لابد ان تسعى الى تحقيقها ايضاً منها حفظ النظام فالحكام مكلفون بحفظ نظام المجتمع لان بيدهم مقاليد الحكم والامور وبالتالي لابد من حماية النظام والعلاقات الحسنة بين الشعب والحاكم ومن دون ذلك يتحول الامر الى الهرج الذي هو خلاف النظام وعكسه تماماً ، وكذلك من مهامها الاخرى المحافظة على المثل والقيم الاجتماعية التي تضبط العلاقات بين الناس فكل مجتمع هناك قيم ومبادئ تحكمه وتضبط سلوكه لكي يتحقق الاستقرار ويحافظ على وحدة كيانه ، فضلاً عن ما تقوم بها الحكومة من واجباتها بتوزيع الطاقات وللاعمال بين الناس وتحاول ان تبين الاعمال وانواعها وتقوم بالتوزيع العادل لهذه الاعمال بين افراد مجتمعها كل حسب امكانيته وكفاءته وكما تقوم الحكومة ايضاً بل ويعد من مهامها الاساسية والضرورية هو منع الاعتداءات الخارجية التي يمكن ان تتعرض لها من قبل الآخرين ولابد من ان يكون للحاكم الدور الاساسي في بذلك بعده حراس المدينة الاول وهو من يتحمل المسؤولية الكبرى في

هذا الامر لصد هجمات الاعداء وتجاوزاتهم من خلال الاستعدادات والتحولات وتهيئة العدة والعتاد والتحضير قبل هجومهم على الدولة^(٦٤).

ملخص البحث:

مسكويه فيلسوف ومؤرخ وعالم وطبيب ظهر في القرن الرابع الهجري الذي يعد أغنى القرون ثقافة وأعمقها فكراً، عصره كان يؤج بالعلم ويزدهر بالمعرفة، نشأ مسكويه وتثقف جنباً الى جنب أشهر علمائه ومفكره، له مؤلفات عديدة في مختلف العلوم وألوان المعرفة، عمل بالسياسة مع خلفاء الدولة البويهية، وكسبته الحياة السياسية تفاصيل حكم الدولة وإدارتها عن قرب خبرة كبيرة في الكتابة عنها وعن شروط الحاكم وأنواع الحكم ومهامه، وقد أسهمت كتاباته في هذا المجال ان تكون له رؤى وأفكار سياسية دقيقة حول بنية الدولة ومكانتها.

الهوامش

- ١- الزركلي، خير الدين، الاعلام، بيروت، ١٩٦٩، ص ٢٠٤.
- ٢- الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، طهران، ١٣٩٠ هـ، ج ١، ص ٢٥٤.
- ٣- محمد، احمد جواد، مسكويه المعلم الثالث، بحث منشور في المجلة الثقافية الاردنية، العدد ١٨، عام ١٩٨٨، عمان، ص ٧٦.
- ٤- شوقي، ضيف، عصر الدول والامارات، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٤٦٥.
- ٥- بدوي، عبدالرحمن، مقدمة كتاب الحكمة الخالدة ((جاويدان خرد))، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٥.

- ٦- عزت، عبد العزيز، مسكويه وفلسفته الاخلاقية ومصادرها، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٧٩.
- ٧- القفطي، جمال الدين، تاريخ الحكماء، تحقيق ليدت، للييزج، ١٩٠٣، ص ٢٣٢.
- ٨- بدوي، عبدالرحمن، مصدر سابق، ص ١٥ ز.
- ٩- التوحيدي، ابو حيان، الامتاع والموانسة، تحقيق احمد امين واحمد الزين، القاهرة، ١٩٥٣، ج ١، ص ٣٥.
- ١٠- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٥٩.
- ١١- التوحيدي، ابو حيان، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٥.
- ١٢- بدوي، عبدالرحمن، مصدر سابق، ص ١٦.
- ١٣- المصدر نفسه، ص ١٧.
- ١٤- مايرهوف، ماكس، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مطبعة المثنى، الطبعة الثانية ب / ت، ص ٨٩.
- ١٥- جابر، عجيل نعيم، الاسس الفلسفية الاخلاقية عند مسكويه، عمان، ٢٠١٢، ص ٢٤.
- ١٦- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٢، ص ٣٢٥-٣٢٦.
- ١٧- عزت، عبدالعزيز، مصدر سابق، ص ٣٩١.
- ١٨- الحموي، ياقوت، معجم الادباء، القاهرة، ١٩٢٣، ج ٥، ص ١٠.
- ١٩- جابر، عجيل نعيم، مصدر سابق، ص ١٩.
- ٢٠- موسى، محمد يوسف، فلسفة الاخلاق في الاسلام، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٧٣.
- ٢١- عزت، عبدالعزيز، مصدر سابق، ص ٣.
- ٢٢- الحموي، ياقوت، مصدر سابق، ج ٥، ص ٦.
- ٢٣- القفطي، جمال الدين، مصدر سابق، ص ٣٣٢.
- ٢٤- ابن ابي اصيبعة، موقف الدين بن احمد بن القاسم، عيون الانباء في طبقات الاطباء، تحقيق نزار رضا، مكتبة الحياة، ١٩٦٥.

٣٩- مسكويه ، ابو علي ، تهذيب الاخلاق ، ص٤٩ .

٤٠- المصدر نفسه والصفحة .

٤١- مسكويه ، الفوز الاصغر ، ص٦٣ .

٤٢- مسكويه ، ابو علي ، الحكمة الخالدة ((جاويدان خرد)) حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ص٣٧١ .

٤٣- مسكويه ، الهوامل والشوامل ، ص٣٤٧ .

٤٤- مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص١٢٩-١٣٠ .

٤٥- مسكويه ، الهوامل والشوامل ، ص٣٣٣ .

٤٦- مسكويه ، الفوز الاصغر ، ص٦٨ .

٤٧- سورة الرعد ، آيه ، ١١ .

٤٨- مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص١١٤ .

٤٩- مهاجرينا ، محسن ، مصدر سابق ، ص١٦٦ .

٥٠- مسكويه ، الفوز الاصغر ، ص١٤ .

٥١- مسكويه ، الهوامل والشوامل ، ص١٠٨ .

٥٢- مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص١٢٩ .

٥٣- التكريتي ، ناجي ، فلسفة الاخلاق بين ارسطو ومسكويه ، ٢٠١٢ ، عمان ، ص١٠٣ .

٥٤- مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص١٢٦ .

٥٥- مسكويه ، الفوز الاصغر ، ص٦٦ .

٥٦- الفارابي ، ابو نصر ، الفصول المتزعة ، تحقيق فوزي ميري النجار ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص٣٤ .

٥٧- مسكويه ، الهوامل والشوامل ، ص٦٨ ، وكذلك مهاجرينا ، محسن ، ص١٧٦ .

٥٨- سورة الانبياء ، اية ، ٢٢ .

٥٩- مسكويه ، الهوامل والشوامل ، ص٦٦ .

٦٠- مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص٧٢ .

٦١- مسكويه ، الهوامل والشوامل ، ص٣٣٣ .

٢٥- الخوانساري ، محمد باقر ، مصدر سابق ، ص٧٠ .

٢٦- مهاجرينا ، محسن ، الفكر السياسي لمسكويه الرازي ، قراءة في تكوين العقل السياسي الاسلامي ، ترجمة حيدر رجب الله ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص٣٢ .

٢٧- مسكويه ، ابو علي ، تجارب الامم وتعاقب الهمم ، تحقيق الدكتور ابو القاسم امامي ، طهران ، ١٩٩٧ ، ج٦ ، ص٣٣٨ .

٢٨- المصدر نفسه ، ج٦ ، ص٣٦٣ .

٢٩- اركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي ، جبل مسكويه والتوحيد ، ترجمة وتحقيق هاشم صالح ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص١٦٩ .

٣٠- القفطي ، جمال الدين ، مصدر سابق ، ص٣٣٢ .

٣١- مسكويه ، ابو علي ، تهذيب الاخلاق ، تحقيق قسطنطين زريق ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ص٢٩٦٦ ، ص٢٩ .

٣٢- مسكويه ، ابو علي ، والتوحيد ، ابو حيان ، الهوامل والشوامل ، تحقيق احمد امين والسيد احمد الصقر ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ ، ص٢٥١ .

٣٣- مسكويه ، ابو علي ، تهذيب الاخلاق ، ص٢٩ .

٣٤- مسكويه ، ابو علي ، الفوز الاصغر ، بيروت ، ١٣١٩ هـ ، ص٦٢ .

٣٥- مسكويه ، ابو علي ، الهوامل والشوامل ، ص٢٥٠ .

٣٦- مهرجريا ، محسن ، مصدر سابق ، ص١١٦ .

٣٧- مسكويه ، ابو علي ، الفوز الاصغر ، ص٦٣ ، والهوامل والشوامل ، ص٢٥٠ .

٣٨- مهرجريا ، محسن ، مصدر سابق ، ص١١٨ .

٦٢- مسكويه , تهذيب الاخلاق , ص ١٣٢ .

٦٣- التكريتي , ناجي , مصدر سابق , ص ١٠٣ .

٦٤- مهاجريننا , محسن , مصدر سابق , ص ١٨٤-١٨٧ .

مصادر البحث ومراجعته

القرآن الكريم

١- الزركلي , خير الدين , الاعلام , بيروت , ١٩٦٩ .

٢- الخوانساري , محمد باقر , روضات الجنات في احوال العلماء والسادات , طهران , ١٣٩٠هـ .

٣- محمد , احمد جواد , مسكويه المعلم الثالث , بحث منشور في المجلة الثقافية الاردنية , العدد ١٨ , عمان , ١٩٨٨ .

٤- بدوي , عبدالرحمن , الحكمة الخالدة , القاهرة , ١٩٨٠ .

٥- شوقي , ضيف , عصر الدول والامارات , القاهرة , ١٩٨٠ .

٦- عزت , عبدالعزيز , مسكويه وفلسفته الاخلاقية ومصادرها , القاهرة , ١٩٤٦ .

٧- القفطي , جمال الدين , تاريخ الحكماء , تحقيق ليدت , للينبرج , ١٩٠٣ .

٨- التوحيدى , ابو حيان , الامتاع والمؤانسة , تحقيق احمد امين واحمد الزين , القاهرة , ١٩٥٣ .

٩- تحري , ماجد , تاريخ الفلسفة الاسلامية , ترجمة الدكتور كمال اليازجي , بيروت , ١٩٧٩ .

١٠- مايرهوف , ماكس , التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية , ترجمة عبدالرحمن بدوي , مطبعة المثنى , ب/ت .

١١- جابر , عجيل , الاسس الفلسفية الاخلاقية عند مسكويه , عمان , ٢٠١٢ .

١٢- فروخ , عمر , تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون , بيروت , ١٩٧٢ .

١٣- الحموي , ياقوت , معجم الادباء , القاهرة

١٩٢٣ .

١٤- موسى , محمد يوسف , فلسفة الاخلاق في الاسلام , القاهرة , ١٩٦٣ .

١٥- ابن ابي اصيبعة , موقف الدين بن احمد , عيون الانباء في طبقات الاطباء , تحقيق نزار رضا , مكتبة الحياة , ١٩٦٥ .

١٦- مهاجريننا , محسن , الفكر السياسي لمسكويه الرازي , قراءة في تكوين العقل السياسي الاسلامي , ترجمة حيدر رجب الله , بيروت , ٢٠٠٤ .

١٧- مسكويه , ابو علي , تجارب الامم وتعاقب الهمم , تحقيق ابو القاسم امامي , طهران , ١٩٩٧ .

١٨- مسكويه , ابو علي , تهذيب الاخلاق , تحقيق قسطنطين زريق , بيروت , ١٩٦٦ .

١٩- مسكويه , ابو علي , والتوحيدى , الهوامل والشوامل , تحقيق احمد امين والسيد احمد الصقر , القاهرة , ١٣٧٠ هـ .

٢٠- مسكويه , ابو علي , الفوز الاصغر , بيروت , ١٣١٩ هـ .

٢١- مسكويه , ابو علي , الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي , القاهرة , ١٩٥٢ .

٢٢- اركسون , محمد , نزعة الانسنة في الفكر العربي , جيل مسكويه والتوحيدى , ترجمة وتحقيق هاشم صالح , بيروت , ١٩٩٧ .

٢٣- التكريتي , ناجي , فلسفة الاخلاق بين ارسطو ومسكويه , عمان , ٢٠١٢ .

٢٤- الفارابي , ابو نصر , الفصول المتزعة , تحقيق فوزي ميري النجار , بيروت , ١٩٧١ .

The structure of state and its components according to Muskawi

Dr. Mageed M. tarrad

Abstract :

Muskawi is a philosopher , historical, scientist and physician who had appeared in 4th H. century which had considered as a richest century in culture , knowledge enrich in its content appeared more scientists literature in it . it is a century glanced in science and knowledge , the time feeding culture .

He was the most famous scientist who had many works in various fields of science , worked in politics which get him more details in judge of state and administration who is enrich him with experience in writing on it and know the conditions and kinds of judge . his works had attributed contained sights and political thoughts in building state and its components.

رسالة فصوص الحكم للفارابي

– دراسة تحليلية –

أ.م.د. غادة عبد الستار مهدي (*)

المقدمة :

وفي الفصل الثاني أردف الفارابي بالقول بأن الماهية المعلولة لا توجد في القياس إليها، فهي محدثة لا بزمان . وان واجب الوجود بذلته لا فصل له ولا جنس ولا موضوع ولا عوارض .

وقد رجع الفارابي إلى القران الكريم لتبرير فلسفته في الوجود وعوارضه ، وقد استشهد بنفس الآية الكريمة السابقة مما يدل على عمق إيمانه بالله تعالى ، ولكنه عاد من جديد وأكد على أن واجب الوجود مبدؤه كل شيء وهو ظاهر بذاته على ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته . وهو أول لأنه يصدر منه كل وجود لغيره ، وهو أول من جهة أنه أولى بالوجود . ويقول الفارابي : هو أول من جهة لأنه وجد في زمان لم يوجد معه شيء . ويقول ايضا انه لا كثره في هوية ذات الحق ولا اختلاط له وهو باطن وظاهر وقادر وعالم وآخر وغالب ، أي مقتدر وغالب الخ من الصفات التي نسبها الفارابي إلى الله تعالى .

وضع الفيلسوف أبو نصر الفارابي ت ٣٣٩هـ مجموعة من الرسائل والكتب الفلسفية العظيمة الفائدة للفرد والمجتمع لبناء إنسان كامل يشترك لتحقيق السعادة القصوى التي ينشدها . وكان من بين هذه الرسائل المهمة رسالة ” فصوص الحكم ” وهي تشير إلى عمق أفكار الفارابي الثاقبة ووجهات نظره في عدد من المسائل الفلسفية الإلهية .

بدأ الفارابي هذه الرسالة بعبارة الماهية المعلولة في ذاتها ولا يمتنع من وجودها بذاتها ، ولم يغفل الفارابي من ربطها بالآية الكريمة :

قال تعالى بسم الله الرحمن الرحيم

(وكل شيء هالك إلا وجهه

له الحكم واليه ترجعون)

صدق الله العظيم..... سورة القصص ،

الآية (٨٨)

(*) كلية الآداب / جامعة بغداد

كما أن واجب الوجود مبدأ كل فيض وله الكل ولكن لا كثرة فيه . وهو الكل ، وينال الكل ، وعلمه بالكل بعد ذاته ، علمه لذاته لا ينقسم ، والكثرة لم تكن في ذاته بل بعد ذاته . وهو الحق والحق لا يشارك ندا ولا يقابل ضدا ولا يتجزأ ولا يتغير . ولا وجود أكمل من وجوده ولا نقص به وهو ظاهر كالشمس .

بعدها يبين الفارابي معنى النفس ويعرفها على أنها ” استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ” ، يقول الفارابي : (إن كمال النفس المطمئنة هو عرفان الحق الأول والنفس المطمئنة ستخالط معنى اللذة الخفية على ضرب من الاتصال فترى الحق في كل شيء) .

بمعنى آخر أن عرفانها للحق الأول برتبة قدسه على ما يتجلى لها من اللذة القصوى .

ومن شهد الحق لزمه لزوما أو تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين .

أما النبوة فهي حسب رأيه تختص في روحها بقوة القدسية فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ولا تصدأ مراتها . أما الملائكة فهي صور علمية جواهرها علوم إبداعية كألواح فيها نقوش أو صور فيها علوم .

أما الإنسان فهو منقسم إلى سر وعلن : المقصود بالعلن هو الجسم المحسوس الذي يضم أعضائه وأحشائه وأمشاجه . وأما السر أي (سره) فيقصد به قوى روحه وان قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين : قسم موكل بالعمل ، وقسم موكل بالإدراك .

والعمل ثلاثة أقسام : نباتي وحيواني وإنساني . والإدراك قسمان ، حيواني وإنساني

. وهذه الأقسام الخمسة على حد تعبير الفارابي موجودة في الإنسان ويشاركه في كثير منها غيره .

نبدأ بالعمل النباتي ، ويسمى أيضا بالقوة النباتية ، غرضها حفظ النوع بتنمية الشخص وإبقائه بالتوليد . وهي تشمل ثلاث قوى : القوة الغذائية أو النموية ، والقوة المربية ، والقوة المولدة .

أما العمل الحيواني ، فالغاية منه دفع الضرر وجذب النافع . وتنقسم النفس الحيوانية إلى قسمين . النفس المحركة أو النزوعية أو الإرادية ، والنفس المدركة . والنفس المحركة تنقسم إلى شهوانية تطلب المنفعة ، وغضبية تعمل على دفع الضرر .

وأما النفس المدركة فهي أيضا على نوعين هما : الحواس الخمس الظاهرة والحواس الباطنة وهي خمس كذلك .

الحواس الظاهرة تشمل : حاسة البصر ، والبصر هو المرأة التي يتشبع فيها خيال المبصر مادام يحاذيه فإذا زال ولم يكن قويا انسلخ . حاسة السمع : والسمع هو جوبه أي (حفرة) يتموج فيها الهواء المنقلب على أو عن متصاكن على شكله فيستمتع . حاسة اللمس : وهو قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استمالة بسبب ملاق مؤثر . والحال نفسه مع حاسة الشم وحاسة الذوق .

أما الحواس الخمس الباطنية فهي تضم : الحس المشترك ، الصورة ، الواهمة أو الوهمية ، الحافظة ، والمتخيلة .

أما العمل الإنساني : فهو اختيار الجميل

ونافع في هذه الحياة العاجلة ويسميتها الفارابي

قوى النفس الإنسانية العاقلة أو القوة الناطقة (المفكرة) التي يختص بها الإنسان دون سواها ، والتي يحصل بها على العلوم والصناعات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأخلاق والأفعال.

تمهيد :

يعتبر أبو نصر الفارابي من أهم الفلاسفة المسلمين من حيث غزارة وكثافة مؤلفاته . لذا كان محط أنظار العلماء . لقد ساهمت مؤلفاته العديدة في إثراء الفكر الفلسفي الإسلامي . ومما تجدر الإشارة إليه أن البعض يغفل بعض مؤلفاته المهمة والتي لا يذكر منها أي شيء مثل كتاب الحروف وكتاب فصوص الحكم ويعد كتابه الحروف أهم مؤلفاته على الإطلاق هو وكتاب الفصوص . يقول ابن النديم :

ويحدد الفارابي ماهية النفس الناطقة (العاقلة) معتبرا إياها جوهر الإنسان عند التحقيق ، وهي جوهر روحاني بسيط مباين للبدن ، مفارق له ، قائم بذاته وليس عرضا من أعراض الجسم ، وهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقه ولا تتعين بإشارة ولا تتردد بين سكون وحركة ، لكنها متى ما اتصلت بالجسد كانت صورة له وكان هو مادة لها .

(كان الفارابي من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة) . ومن الملاحظ أن مؤلفات الفارابي كانت عبارة عن فصوص متعددة وتعليق .

ومعنى هذا إن النفس تحدث بحدوث البدن المستعد لقبولها ، ولا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة ، ولا بد أن يوجد لبدن واحد نفسان ، بل إن لكل جسم نفسا تختص به . ويبدو هنا أن الفارابي يرفض فكرة التناسخ . ولا يفوتني أن أذكر بأن النفس الناطقة (العاقلة) عند الفارابي قسمين : العقل العملي : والذي يعرف به الإنسان ما يعمل به بإرادته من أعمال إنسانية جزئية . والعقل النظري : وهو الذي يحوز به الإنسان علما ما ليس من شأنه أن يعمل إنسان أصلا ، وبه تكتمل النفس .

ومن خلال تحليلنا لهذه الرسالة تكشف لنا أو للقارئ والباحث عن كيفية تقسيم الفارابي للموجودات إلى واجب الوجود والممكن الوجود وواجب الوجود بغيره وهذه التقسيمات هي التي نجدها في رسالة الفارابي والتي كانت بعنوان (رسالة إلى زينون) .

إن قوى النفس عند الفارابي مهما تعددت فإنها مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس . ويختم الفارابي هذه الرسالة بقوله إن كل شيء يتم بإرادة الله سبحانه وتعالى ويقول إن علمه ليس بذاته ومفارق لذاته ، بل هو ذاته ، وعلمه بالكل صفة بذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته . ويخضع تحت علمه الترتيب بجمع الكثرة في

ويميز الفارابي في رسالة الفصوص بين الماهية والوجود ، والوجود شيء عرضي يضاف إلى الماهية . وتبين الرسالة أيضا رأي الفارابي في الله وصفاته وعلاقة الله بهذا العالم وكيفية صدور علمه على سبيل الفيض . وإن علم الله يشمل جميع الموجودات ، فكما نعلم أن أرسطو قد أكد على أن الله يعلم ذاته فقط وأنه لا يعلم الجزئيات لأنها متكررة ، والكثرة توجب التغيير وبالتالي فالتغيير لا يجوز أن يطرأ على الله لذلك

فإنه لا يعلم سوى ذاته . أما الفارابي فهو يخالف أرسطو في هذه المسألة لأن الله يعلم ذاته ويعلم الأشياء كلها ، كون علم الله غير منقسم . ويذكر الفارابي بعض النصوص التي تشير إلى مسألة النفس وكيفية حصولها على اللذة عن طريق الاتصال بالحق - الله - الأول . ويشير الفارابي إلى قوى روح الإنسان التي تنقسم إلى قسمين : قسم غايته العمل ، وآخر غايته الإدراك .

والنفس عنده مختلفة في معظم كتبه فهو يقول بخلود فردي مشروط لبعض النفوس فقط . ويتعرض أيضا في هذه الرسالة إلى مسألة النبوة التي ترتبط بقوة قدسية مسيطرة عليها . ويمكن أن نوضح الخطوط الرئيسية لفلسفه الفارابي على النحو التالي : أن الله واحد ، له صفات أفلوطينية . وقد فاض عنه العالم منذ الأزل ، فالعالم محدث بالذات ، قديم بالزمان . تأثر الفارابي في آراءه الطبيعية بنظرية بطليموس وبعض العناصر الأرسطية . وهو يؤمن بخلود جزئي للنفس أي أن مسألة الخلود مقتصرة على النفوس الخيرة فقط . عرف الفارابي الفلسفة على أنها (علم الموجودات بما هو موجود) . ويلاحظ من خلال هذا التعريف أن الفارابي ينطلق في دراسته من العلم الطبيعي إلى الميتافيزيقا .

كما أن الفارابي يرى بأنه لا يوجد تعارض بين الدين والفلسفة لكن الأخيرة أعلى منها .

إن محتوى هذا البحث ما هو إلا تحليل لكتاب الفارابي فصوص الحكم والذي يعد من لأهم وأصعب المؤلفات ذات القيمة العالية والمؤثرة ، وسوف نسلط الضوء هنا على آرائه في واجب الوجود وكيفية صدور الكائنات منه ، وما هي أصول نظرية الفيض أي جذورها الأولى

. وما هي الإضافات التي أحدثها الفارابي على هذه النظرية وكيفية تعليله للكثرة ، وما هو رأي أرسطو في علم الله والكثرة واختلاف الفارابي عنه ، وهل نظرية الفيض تسير الفلسفة اليونانية أم إنها تسير رأي المتكلمين القائلين بالخلق من العدم .

الفارابي ورأي المستشرقين فيه :

لقد نال الفارابي وحاز على إعجاب الكثير من المستشرقين ومنهم : ديبور الذي قال بحقه : (قرر الفارابي أن يعيش في عالم العقل بهدف الوصول إلى الخلود وكان ملكا في هذا العالم) .

ويقول عنه القفطي (انه فيلسوف المسلمين غير مدافع) . أما عن ابن خلكان فيقول : (وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن منهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس أبو علي ابن سينا .. بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه) .

كما تحدث عنه المفكر العربي مصطفى عبد الرزاق قائلا : (لأن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق والغرب ، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ، وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشري وفي تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة .

أما عن ميسنيون فقد قال : (إن الفارابي هو أول مفكر مسلم ، كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى) .

وقال العقاد في حقه : (والذي اتفق عليه جلة البعثات : إن فلسفة الفارابي : فلسفة إسلامية لا غبار عليها . فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكري ، حرجا ولا موضع ريبة ، ولا نخالها تغضب متدينا بالإسلام أو

تغيره من الأديان) (١).

ايضا على مدى قدرته في ميدان علم المنطق لدرجة انه سمي بـ (المعلم الثاني)، تميزا له عن المعلم الأول أرسطو .

الفارابي ، مكانته ، وإنتاجه الفكري :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان أوزلغ المعروف باسم الفارابي نسبة إلى مدينة فاراب إلى تركيا . (٢) فولده تركي الأصل ، لكن أبا اصبغ يذكر في كتاب ” طبقات الأطباء ” إن أباه كان فارس الأصل ، تزوج من امرأة تركية ، ثم أصبح قائدا في الجيش التركي . (٣)

ويتحدث المؤرخون عن أسفاره الكثيرة التي جاب فيها الكثير من الأماكن والبلدان ويذكر انه قد اتجه إلى بغداد منارة العلم والمعرفة ، كان طالبا لدى أبي بشر متى بن يونس ت عام ٣٢٨ هـ الذي درس عن المنطق ، واتجه إلى حران فدرس الفلسفة والمنطق على يد فيلسوف مسيحي يدعى يوحنا بن جيلان ، ويذكر إن الفارابي لم يكن يجيد العربية عند قدومه إلى بغداد وهو يعترف صراحة بأنه قد درس النحو على يد أبي بكر بن السراج مقابل دروس في المنطق كان يلقيها عليه .

نال الفارابي شهرة واسعة وكثر تلاميذه، وكان من أنضج تلاميذه وأكثرهم نبوغا هو يحيى بن عدي النصراني . كان الفارابي فيلسوفا زاهدا ، فعندما انتقل عام ٣٣٠ هـ إلى دمشق واتصل ببلاط سيف الدولة الحمداني ، اكتفى بأربعة دراهم احراها عليه فضمه سيف الدولة الحمداني إلى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق حيث توفي هناك عام ٣٣٠ هـ عن عمر يناهز الثمانين . (٤)

له مؤلفات كثيرة يمكن من خلالها الاستدلال على انه امتاز بإطلاعه الواسع على مختلف العلوم وعلى الفلسفة اليونانية بالذات والاستدلال

ثرائه الفكري (شروحه وتعليقاته) :

للفارابي الكثير من المؤلفات ذات المواضيع والمسائل المتنوعة لاسيما في ميدان علم المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) والطب والموسيقى والفلك والتنجيم والسياسة وغيرها . (٥) وبلغ عدد ما ألف الفارابي حوالي ١٢٨ مؤلف ورسالة وتقسم في مجموعها إلى قسمين:

القسم الأول : يتضمن شروح وتعليقات لأراء الحكميين أقصد بالحكيم أفلاطون وأرسطو .

القسم الثاني : يضم مؤلفات الفارابي الشخصية نذكرها على النحو التالي : رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة ، رسالة مسائل متفرقة في إثبات المفارقات . رسالة في إثبات العقل ، رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، رسالة في جواب عدة رسائل سئل عنها : عيون المسائل ، إحصاء العلوم ، ما يصح وما لا يصح ، تحقيق غرضي أرسطو طالس من كتاب ما بعد الطبيعة ، مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة شرح رسالة زينون اليوناني الكبير ، التعليقات ، كتاب الجمع بين رأيي الحكميين أفلاطون وأرسطو . كتاب تحصيل السعادة ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، كتاب السياسة المدنية ، كتاب الموسيقى الكبير ، كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، وفضيلة العلوم والصناعات ، والدعوى القلبية . (٦)

وجود الله :

مما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه . فيكون إذا المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية ، وذلك لأن كل لازم ومقتض وعارض فأما من نفس الشيء وإما من غيره) . (١٠)

ويقول الفارابي أيضا في فصوص الحكم - نقلا عن د. حسام الالوسي : (الماهية المعلولة لها عن ذاتها إنها ليست ولها عن غيرها أن توجد ، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي قبل الأمر الذي ليس عن الذات ، فالماهية المعلولة إن لم توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم) . (١١)

وقد أقام الفارابي دليلا آخر في إثبات وجود الله وهو دليل الإتيقان ، أي الإتيقان في صنع العالم والعناية به . فكل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضيع وأتقنها وهذا ما يدل عليه أو تدلل عليه كتب التشریحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقوال الطبيعية . (١٢)

ويشير الفارابي في كتابه « إحصاء العلوم » إلى ذلك النظام والإتيقان بقوله : (يمعن في إحصاء ما في أفعاله عز وجل في الموجودات إلى أن يستوفيهما كلها ، ويبين أنه لا جور في أي منها ، ولا خلل ولا تنافر ، ولا سوء نظام (تنظيم) ، ولا سوء تأليف ، وبالجمله لا نقص في شيء منها ولا بشيء أصلا . ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله عز وجل في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله ، وفي كل الموجودات التي خلقها ، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقین الذي لا يمكن أن يتداخل الإنسان فيه ولا يخالطه فيه شك ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا) . (١٣)

إن المحور الرئيسي الذي تدور حوله فلسفة أبي نصر الفارابي جملة وتفصيلا هي فكرة « الإمكان والوجوب » . وتعد هذه الفكرة هي الفكرة التي ادخلها الفارابي ولأول مرة إلى العالم الإسلامي . (١٤) ويعد دليل الإمكان والوجوب هو الدليل الأول الذي يشير إلى الاعتقاد في وجود الله . وإن هذا الدليل قد اخذ به فيما بعد الشيخ الرئيس أبين سينا .

وتقوم فكرة « الإمكان والوجوب » على أن كل الموجودات قائمة على هذا التقسيم :

١- الممكن الوجود : وهو الذي يستوي في أمره كلا من الوجود والعدم ، ولا بد من موجد لوجوده ، مثل وجود العالم .

٢- واجب الوجود : هو الذي لا يمكن أن نتصور عدم وجوده ، فهو موجود دائما ولا موجد له .

٣- واجب الوجود بغيره : وهو الذي يكون ممكنا ، أي ممكن الوجود بذاته في حالة تعلقه بعلة واجبة الوجود بذاتها . فواجب الوجود بغيره ميزناه عن الواجب بذاته ، فواجب الوجود بغيره أضفنا له - أغيره - فأصبح واجب الوجود بغيره (١٥) أي أصبح موجودا بالفعل . وعلة التحقق هي الله واجب الوجود ويبدو هنا أن الفارابي قد أخذ مقولة الوجود بالقوة والفعل من أرسطو وأدخلها في نظريته عن الإمكان والوجوب . (١٦)

وقد ميز الفارابي بين الوجود وبين الماهية والواقع وإن الوجود شيء عرضي يضاف إلى الماهية . (فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية

(وما تسقط من ورقة إلا يعلمها)

صدق الله العظيمسورة ، الآية

فهو يعلم ومعلوم وكذلك هو علم ، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن ينتهي أبدا .

وهو الحق ، وهو الحي والحياة ، لكن ذلك لا يشير إلى ذاتين منفصلتين ، بل يشير إلى ذات

واحدة .^(١٦) فالله لا تجوز عليه الكثرة في علمه بالأشياء المتكررة فما دامت ذاته منبع كل شيء فهو يعلمها كلها .

وجود العالم :

نستطيع أن نقول بأن المذاهب حول أصل العالم تصنف على النحو الآتي :

أ - اتجاه يرى أن العالم قديم بتركيبه من حيث المادة والصورة والزمان ولا يوجد له اله . وهذا ما يمثل المذهب المادي .

ب - اتجاه آخر يؤمن بوجود قوة روحية غير مادية خلقت العالم أو هي قديمة معه ولكنها تدبره ، وهذا هو المذهب الذي يطلق عليه اسم المذهب الروحي .

والاتجاه الأخير يضم عدداً من المذاهب هي :

* المذهب الأول :

يرى أن الله صنع صور الأشياء من مادة أولى قديمة ، أي إنهم يؤمنون بوجود الله (الصانع) الذي صنع العالم كما صنع النجار الكرسي من الخشب . وبرز القائلين بهذا المذهب هم أفلاطون والرازي .

يرى الفارابي أن الله هو الواحد الذي صدرت عنه جميع الموجودات . وهو بسيط ومنزه عن كل أنواع النقص ، وهو الحق ، وهو الظاهر ، وهو الباطن ولا كثره فيه ، فهو ليس بجسم ولا بمركب وهو معين بالعالم لكن ليست عناية مباشرة . وله جميع الصفات التي لا توجب النقص ، أي أنه عالم وقادر ومريد ولكن علمه وإرادته ليست كإرادتنا وعلمنا فهو ينال الكل ويعلم الكل بذاته ، وهو يعلم ذاته . ومادامت ذاته مصدر ومنبع كل الأشياء فهنا نقول أنه يعلم الأشياء كلها .

يقول الفارابي في فصوص الحكم : (ليس علمه بذاته مفارق لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته ، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية ، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات ، فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل ترتب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتب يرتقي به إلى الذات) .^(١٤)

والحقيقة إن قول الفارابي بأن الله ينال الكل ويعلم الكل بذاته ، ومادامت ذاته كل مصدر أو مصدر ومنبع كل الأشياء فهنا نقول أنه يعلم الأشياء كلها وهو في هذه المسألة يساير أفلوطين * عندما حاول أن يوفق بين فكرة أرسطو بأن الله لا يعلم سوى ذاته ، لأن علمه بالأشياء الناقصة تجعله متكتراً ومتغيراً ، وبين الديانة المسيحية التي ترى بأن الله يعلم كل الأشياء وهو يعتني بها وكذلك يؤيد هذا الرأي ديننا الإسلامي الحنيف .

يقول الفارابي في كتابه الفصوص : (فعالم أن علمه بالأشياء بذاته هو الكل والثاني لانهاية له ولا حد وهناك الأمر . علمه الأول لذاته لا ينقسم ، علمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته .^(١٥) ، قال تعالى :

* المذهب الثاني :

يرى أن العالم قديم بمادته وصورته وزمانه ، وله علة غائية تحركه على سبيل العشق ومن ممثلي هذا المذهب هم ، أرسطو وابن رشد .

* المذهب الثالث :

يرى هذا المذهب أن الله قد أبدع العالم إبداعاً على سبيل الفيض ، وأن هذا الفيض أزلي ، فالعالم قديم بالزمان ، محدث بالذات .

* المذهب الرابع :

يرى أصحاب هذا المذهب بأن الله خلق العالم من العدم (اللاشيء) في زمن مخصوص له بداية بموجب الإرادة الإلهية التي اقتضت وجوده في وقت محدد ، وبرز من يمثل هذا المذهب هم أغلب المتكلمين ومنهم الإمام أبو حامد الغزالي .^(١٧)

الفيض :

يجمع أكثر الباحثين والمهتمين بالفكر الفلسفي الإسلامي على حقيقة واحدة بشأن نظرية الفيض ، هذه الحقيقة هي أن الفارابي أول من صرح بهذه النظرية في تاريخ الفكر الإسلامي بغض النظر عن هوية هؤلاء الباحثين وبغض النظر عن اختلاف اتجاهاتهم ومناهجهم في دراستهم لتاريخ الفكر الإسلامي عموماً . ويمكن القول بأن هذه النظرية تعود في جذورها الأولى إلى الأصول الهلنستية التي قال بها أفلوطين .^(١٨) وتضع نظرية الفيض أربعة أفتانيم (جواهر) وهي مرتبة على النحو الآتي : « الواحد » ، أي الأول ثم صدر عنه العقل ، ثم النفس ، وأخيراً المادة .

وقد أثبت أفلوطين وجودها عن طريق الجدل الصاعد ، أما عن عملية صدورها فتتم عن طريق

الجدل النازل .^(١٩)

يتفق أفلوطين مع الرواقيين في مسألة التفات في الموجودات ضمن ما يعرف بمراتب الوجود . وأن هذا التفات راجع إلى مدى قدرتها على التواتر والاتحاد بين أجزائها . لكنه اختلف في الرأي عنهم فيما يخص تصويره لوحده الموجود والتي تكون حسب اعتقاده على مثال وحدة العقل والعلم ، فالعلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة لأن كل قضية تضم سائر القضايا بالقوة ، فأجزاء العلم متحدة وغير منفصلة بفضل وحدة العقل الذي يدرکہا . وأن الوجود الحقيقي هو التأمل والفكر الذي يرجع الكثرة إلى الوحدة . وعلّة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأول أو الأعلى . وأن جميع الموجودات تحصل على صورتها حسب تأملها لمثالها ونموذجها المعقول . والطبيعة ككل تتأمل النموذج الذي تحاول أن تحاكيه ، تأملاً صامتاً . وفوق الطبيعة النفس علة وحدة الطبيعة وأن النفس الجزئية هي علة اتحاد أجزاء الجسم الحي . ويأتي فوق النفس الكلية العقل موضوع تأملها وسبب (عله) وحدتها وترباطها . فالمعقولات المترابطة تقتضي وجود عقل كلي يحويها ويعمل على إدراك الترابط الحاصل فيما بينها .

وفوق العقل « الواحد » الذي لا توجد فيه أي كثرة إطلاقاً والذي يعد أساساً ترابط الأشياء جميعها .^(٢٠)

أما الفارابي فقد أخذ أصول هذه النظرية من أفلوطين . لكنه لم يأخذها كما هي فقد أدخل عليها الكثير من التعديلات والإضافات ومن هنا تكمن أصالة هذه النظرية في الفكر الإسلامي . فالفارابي ليس كأفلوطين ، إذ افترض الفارابي ما يأتي : الله واحد ، لا توجد فيه اثنيثية .

الموجودات من وجهه ما . (٢٣)

الخاتمة:

بعد دراستي وتحليلي لرسالة الفارابي (فصوص الحكم) ، اتضح لي أنها رسالة تناولت الكثير من المسائل ، لاسيما المسائل الإلهية بالذات ، وخصوصا فيما يتعلق بواجب الوجود وصفاته التي لا يشاركه فيها أحد .

فإنه - من وجهة نظره - مبدأ كل فيض ، والنبوة والملائكة والإنسان ، بل وحتى قوى الإنسان عينها وسائر الأمور ..

ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها أثناء تحليلنا لرسالة فصوص الحكم للفارابي هي : إن الفارابي وافق المتكلمين في قولهم بالخلق من العدم ، وهذه المسألة قد أكدت عليها جميع الكتب السماوية المقدسة (الخلق من العدم) أو الخلق من (اللاشيء) . طبعاً إن هذا القول يخالف آراء الفلاسفة اليونانيين القائلين باستحالة الخلق من اللاشيء .

إن الفرق بين الفارابي والمتكلمين يكمن في أن المتكلمين يرون أن الله أسبق من العالم ذاتاً وزماناً ، فأنه كان موجوداً ثم عمل على إيجاد فيما بعد ، أما الفارابي في نظريته الفيضية فقد رأى أن الله قد أوجد العالم أولاً العدم على سبيل الفيض .

إن نظرية الفارابي حول واجب الوجود ونظريته الفيضية جعلت له مكانة مهمة ومرموقة بين مفكري الإسلام وخصوصاً في تلك الفترة بالذات .

وبرأيي الخاص أجد أنه رغم المحاولات الكثيرة التي قام بها الفارابي لا ثبات ذلك ، أجده لم يكن موفقاً ولا مصيباً في هذه النظرية . إذ أن

يقول (هو أول من جهة أنه يصدر منه كل وجود لغيره ، وهو أول من جهة أنه يصدر كل وجود لغيره ، وهو أول من جهة أنه أولى بالوجود ، وهو أول من جهة أن كل زماني ينسب إليه يكون (بعد) ، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ، ووجد (آخر) معه لا فيه ، هو أول لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه - أولاً - أثره ، وثانياً قبوله لا بزمان) . (٢٤)

والفيض عند الفارابي خلق من عدم ولكن بدون زمان ، فلا توجد ماهية سابقة على العالم أو على الفيض ، كما إن الفيض لا يتضمن معنى التنظيم أي تنظيم المادة العمياء بمعناها الأفلاطوني . بل لا يمكن أن نتصور وجود أسبقية زمانية لعملية الفيض الأزلية التي هي إيجاد من لا شيء ، أي إيجاد من عدم لماهية الأشياء وصورها .

إن الفارابي قد يقتفي أثر أرسطو وينحو منحا أرسطياً في بعض الأحيان وتحديداً في هذه النقطة ، فهو يشير إلى وجود الهيولى القيمة كإمكان محض لكنه في الوقت ذاته ينكر أي وجود باستثناء وجود الله خارج نطاق الفيض .

إن نظرية الفيض عند الفارابي سارت على هدى المتكلمين المسلمين في قولهم بالخلق من (العدم) . لكن المتكلمين أرادوا أن يثبتوا إن الله أسبق من العالم ذاتاً وزماناً . وإن الله كان موجوداً وبعدها أوجد العالم . في حين أن الفارابي يرى أن الله أوجد العالم أولاً من لا شيء عن طريق الفيض . (٢٥)

وهناك مشكلة تتعلق بوحداية الله والية الفيض ، إذ إنهما يقتضيان أن يكون الله غير مدرك سوى ذاته في حين إن العناية الإلهية تقتضي أن يكون الله عالماً بكل تفصيلات الأشياء والأحداث وإلا سوف تنتفي العناية الإلهية . وفي الواقع أن هناك مأزقاً لم يكن الخروج منه ممكناً وببساطة كما تصورها الفارابي ، فهو حين حاول الخروج من تلك المشكلة قدم حلاً وهو أن إدراك الله لذاته هو إدراك لجميع

هناك الكثير من جوانب النقص بحيث أصبحت النظرية إحدى مسببات الضرر عليه ، فلو أنه كان قد سائر المتكلمين والكندي في قولهم بالخلق من العدم دفعة واحدة لكان أفضل ، واستنادا لقولـه تعالى:

بسم الله الرحمن الرحيم

(إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)

صدق الله العظيم .. سورة يس ، الآية (٨٢)

الهوامش:

(١) محمود ، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٢٣ .

(٢) الجبوري ، نظله أحمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، مطبعة الجامعة ، ط ١ ، بغداد ، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م ، ص ١٧٢ .

(٣) محمود ، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٢٤ .

(٤) الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأيي الحكيمين ، قدمه وحققه ألبير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٩٥٩ م ، ص ٧١ .

(٥) الجبوري ، نظله أحمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٤ .

(٦) محمود ، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٣٢-١٣٣ .

(٧) الكوثر ، منذر : فلسفة الفارابي الله .. الوجود .. الإنسان ، دار الحكمة ، لندن ، ط ١ ، ٢٠٠٢ م ، ص ١٨ .

(٨) محمود ، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٩) الجبوري ، نظله أحمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٨٤ .

(١٠) الفارابي ، أبو نصر : فصوص الحكم ، حققه محمد حسن آل ياسين ، مطبوعات الجمعية الإسلامية للخدمات الثقافية ، بدون تاريخ ، ص ٤٩ .

(١١) اللوسي ، حسام محي الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، مطبعة الزهراء ، بغداد ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، ص ٢٥ .

(١٢) محمود ، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ٢ ، ص ١٤٥ .

(١٣) الفارابي ، أبو نصر : إحصاء العلوم ، صححه ووقف على طبعه وصدّره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين ، مطبعة السعادة ، مصر ، سنة ١٣٥٠ م - ١٩٣١ م ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(١٤) الفارابي ، أبو نصر : فصوص الحكم ، ص ٥٨ - ٥٩ .

* أفلوطين : (٢٠٥ - ٢٧٠) بعد الميلاد ، فيلسوف يوناني أول من صرح بنظرية الفيض ، ولد في ليقيو بولس من أعمال مصر الوسطى - أسيوط الآن - تعلم القراءة والحساب والنحو ، وفي الثامنة والعشرين قصد إلى الإسكندرية ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية فالتحق بالجيش الروماني ، وبعد وفاته جمع تلميذه فورفوريوس الصوري رسائله وقد كانت بحدود ٥٤ ، وضمنها ترجمة لحياة إذ كان الوحيد الذي كتب سيرة أفلوطين ووزعها في ستة أقسام وفي كل قسم تسع رسائل لذلك سميت بـ (التاسوعات) . للمزيد ينظر : الأهواني ، أحمد فؤاد : المدارس الفلسفية ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥ م ، ص ٩٧ .

(١٥) الفارابي ، أبو نصر : فصوص الحكم ، ص ٦٠ .

- ، قدمه وحققه ألبير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٩٥٩ م .
- ٧- الفارابي ، أبو نصر : فصوص الحكم ، حققه محمد حسن آل ياسين ، مطبوعات الجمعية الإسلامية للخدمات الثقافية ، بدون تاريخ .
- ٨- الفارابي ، أبو نصر : إحصاء العلوم ، صححه ووقف على طبعه وصدره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين ، مطبعة السعادة ، مصر ، سنة ١٣٥٠م - ١٩٣١م .
- ٩ - الجبوري ، نظه أحمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، مطبعة الجامعة ، ط ١ ، بغداد ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
- ١٠ - السعيد ، حميد خلف علي : أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون ، دار الهادي للطباعة والنشر ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ط ١ ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م .
- ١١ - الكوثر ، منذر : فلسفة الفارابي .. الوجود .. الإنسان ، دار الحكمة ، لندن ، ط ١ ، ٢٠٠٢م .
- ١٢ - كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م .
- ١٣ - محمود ، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- (١٦) الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدمه وحققه ألبير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٩٥٩ م ، ص ٣١ - ٣٢ .
- (١٧) الالوسي ، حسام محي الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص ١١ - ١٢ .
- (١٨) السعيد ، حميد خلف علي : أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون ، دار الهادي للطباعة والنشر ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ط ١ ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م ، ص ٩٦ .
- (١٩) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م ، ص ٣٢٦ .
- (٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٢٦ .
- (٢١) الفارابي ، أبو نصر : فصوص الحكم ، ص ١٠١ .
- (٢٣) الكوثر ، منذر : فلسفة الفارابي .. الوجود .. الإنسان ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

قائمة المصادر :

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- الالوسي ، حسام محي الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، مطبعة الزهراء ، بغداد ، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .
- ٣- الأهواني ، أحمد فؤاد : المدارس الفلسفية ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥م .
- ٤ - صبحي ، أحمد محمود : في علم الكلام (المعتزلة - الأشاعرة) ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٧٨م .
- ٥ - الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدمه وحققه ألبير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٩٥٩ م .
- ٦- الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأيي الحكيمين

Message of the ruling jurists of the Farabi **- an analytical study -**

Prof. Dr. Gad Abdul Sattar

Abstract :

Alfarabi is one of the most important philosopher in the Islamic philosophy . and he was very intelligent philosophers at all . He put many very and best books and treating with all cases by distinctive method , especially in Logic , Metaphysics , and existence of God , and other objects ... He write two theses were very interesting , they are thesis : The numbers and texts of wisdoms. We can see that the all his books influenced on the Medieval Ages . exactly in Europe philosophical Age . In this periods Islamic civilization become more strength by achievement of Islamic philosophers at this time . They are try to proof existence of God at first , and agreement between the Religion and Philosophy .

نظام الحكم الديمقراطي

(دراسة قانونية فلسفية)

د.حسن حسين صديق (*)

د.بيشةوا حميد عبدالله (**)

ملخص البحث

« نازي»، فهل هذه تسمى ديمقراطية وحرية في الانتخابات. من هنا وجدنا ان ” كارل بوبر“ ناقش هذه الاشكالية واطلق عليها ” اسم المفارقات“ ومن تلك المفارقات «مفارقة الديمقراطية» و « مفارقة الحرية» و «مفارقة السيادة».

مقدمة:

يستخدم مصطلح الديمقراطية لوصف أشكال الحكم والمجتمع المفتوح التعددي بالتناوب، فغالباً ما يُساء فهمها لأن المتوقع عادة أن تعطي الديمقراطية زخارف حكم الأغلبية في كل المزايا المجتمع المفتوح المدني. تطورت الفكرة الديموقراطية على مر الزمن وظهرت تيارات فكرية كثيرة دعت إلى النظام الديمقراطي والمطالبة بسيادة الشعب، حتى وصلت الفكرة الديمقراطية الى مرحلة التطبيق العملي، حيث تم صياغة الفكرة على شكل ميثاق لحقوق الإنسان ودساتير متعاقبة

لقد تناولنا في هذا بحثنا هذا مفهوم الديمقراطية كأحد أنظمة الحكم في المجتمعات المفتوحة ذات العد العلمي في النظر إلى المشكلات والتغيرات الحاصلة في المجتمع. وتطرقنا لمفهوم الديمقراطية من وجهة نظر (فلسفية – قانونية)، من اجل تقديم صورة واضحة للديمقراطية من خلال اهم مبادئه و ركائزه الاساسية وهما (الحرية والمساواة)، ومن خلال عرضنا لهذا الموضوع توضح لنا بأن المفهوم الشائع للديمقراطية «حكم الاغلبية» أو «حكم الشعب للشعب» فيه نوع من المفارقات الفلسفية، فمثلا عندما يقال بان في الحكومات الديمقراطية يكون التصويت على الاحداث معيارا لصدقه وقبوله والحد الاقصى للتصويت هي « الاغلبية»، فاذا حدث أن صوت الاغلبية لصالح حزب ” يساري“ او

(*) جامعة رابترين/كلية العلوم الانسانية - قسم الفلسفة

(**) جامعة رابترين/كلية العلوم الانسانية - قسم القانون

حيث أصبحت الديمقراطية منذ ذلك الوقت قاعدة وضعية قانونية ونظاما لحكم انتشر الى بقية دول العالم، وانتشرت فكرة، ان السيادة ملك للامة ولا تقبل التجزئه ولا التنازل عنها ولا التملك بالتقادم. ورغم استمرار الجدل الفلسفي والتصورات المتنافسة حول فكرة الديمقراطية وإمكانية وشرعية استخدام المعايير في تعريف الديمقراطية، إلا ان معظم او كل حكومات العالم تقريباً تدعي الديمقراطية، كما إن معظم الأيديولوجيات السياسية المعاصرة اشتملت ولو على دعم بالاسم لنوع من أنواع الديمقراطية بغض النظر عما تنادي به تلك الأيديولوجيات.

ومع كل ذلك تفرض الديمقراطية ضرورية وجود المراقبة من جهات متعددة للوصول إلى توضيح سياسات الدولة، وفي مقدمتها اعطاء الحق لكل مواطن في مراقبة الحكام بشكل دائم، واختيارهم بشكل دوري ونقد سياسات الحكومة، وعليه، أصبح الناخبون قادرين، من حيث المبدأ، على محاسبة صانعي القرارات العامة، أي الحكام- هؤلاء يمثلون مصالح دوائرهم- لأن الشعب هو صاحب السيادة، ويزداد تأثير الشعب على الحكام كلما زادت ثقافته ووعيه السياسي.

ان أهمية هذا البحث تكمن في اهتمامه بالصعوبات التي تواجه أنظمة الحكم الديمقراطية حاملا مبادئها الفلسفية، في تحقيق نظام مستقر ديمقراطي في مجتمع مفتوح ومتعدد، وخاصة مع وجود الانقسامات الاجتماعية والعرقية والقومية

والدينية، وكذلك الاختلافات الأيدولوجية والسياسية داخل المجتمعات التعددية، معتمداً على أفكار وآراء المفكر أو الفيلسوف كارل بوبر.

ومشكلة البحث الأساسية في هذا البحث، هي ابراز مدى توافق الديمقراطية كنظرية أو كفكرة فلسفية نظرية وتطبيقها من الناحية العملية مع الواقع السياسي أو كنظام للحكم في المجتمعات المتعددة، مع حماية الحقوق والحريات للأفراد، دون تحولها من حكم عامة الشعب إلى حكم أقلية معينة محددة على الآخرين.

ومنهجية البحث ستكون وصفية تحليلية، وذلك من خلال وصف وتحليل فكرة الديمقراطية كنظرية أو كفكرة فلسفية، وكذلك كنظام للحكم، واتباعنا المنهج التحليلي من خلال مراجعة وتحليل آراء وافكار المفكر كارل بوبر حول فكرة الديمقراطية.

المبحث الأول

مفهوم الديمقراطية

لكي نفهم الديمقراطية، يجدر أن نحدد ماهية الديمقراطية وبيان الاختلاف الموجود في تفسير فكرة الديمقراطية وركائزها، وبناء على هذا، فإننا سنبحث في تأريخ الديمقراطية وماهيتها في المطلب الأول، وعن اختلاف وتعدد تفسير فكرة الديمقراطية وركائزها في المطلب الثاني.

المطلب الأول

تأريخ الديمقراطية وماهيتها

أولاً: تأريخ الديمقراطية

ظهرت فكرة الديمقراطية عند فلاسفة الإغريق، وهم أول من استنبطوا هذه الفكرة، وقد ازدهرت فكرة الديمقراطية في دولة المدينة عند اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد ومارست طبقة المواطنين الأحرار السلطة بطريقة مباشرة، والديمقراطية الأثينية عموماً يُنظر إليها على أنها من أولى الأمثلة التي تنطبق عليها المفاهيم المعاصرة للحكم الديمقراطي. حيث كانوا لا يعترفون بالسيادة إلا للقانون وهذا القانون ما هو إلا رأي مجموع أهل المدينة أي إن السيادة في نهايتها ترجع إلى شعب المدينة^(١). لقد امتازت الديمقراطية اليونانية بميلها نحو الأرستقراطية وذلك لأن الذين كانوا يساهمون في الحياة السياسية وحكم المدينة ليسوا كل الشعب بل هم أولئك الأفراد الذين لهم حق المواطنة، ففيها كان المواطنون كأعضاء في الجمعيات يساهمون مباشرة في سن القوانين، أي إن مواطنو أثينا القديمة جميعهم كانوا يتخذون قراراتهم مباشرة بدلاً من التصويت على إختيار نواب ينوبون عنهم في إتخاذها، أما طبقه العبيد وكذلك الأفراد الذين لم يصلوا إلى مرتبه مواطن فلم يكن لهم حظ في المشاركة في الحياة السياسية للمدينة^(٢).

وعلى مر الزمن، تطورت الفكرة الديمقراطية وظهرت تيارات فكرية كثيرة دعت إلى النظام الديمقراطي والمطالبة بسيادة الشعب وخاصة في ظل النظم الفرديه التي كانت سائدة في أوروبا في القرون الوسطى واستمرت الحركات الفكرية بالتطور والتقدم إلى أن جاء

القرن الثامن عشر حيث بلغت أوجها وبدأت الرغبة في تطبيق فكرة الديمقراطية تأخذ شكل الثورة وخرجت من نطاق الافكار النظرية إلى الواقع العملي الملموس ومثال ذلك الثورة الفرنسية التي كان لها الدور الأكبر في وضع الفكرة الديمقراطية موضع التطبيق العملي حيث تم صياغة الفكرة على شكل ميثاق لحقوق الإنسان ودساتير متعاقبة، حيث أصبحت الديمقراطية منذ ذلك التاريخ مبدأً قانونياً، وقاعدة وضعية، ونظاماً للحكم تضمنته إعلانات الحقوق، والدساتير الفرنسية المختلفة، وبعدها انتشرت إلى بقية دول العالم وانتشرت فكرة ان السيادة ملك للأمة ولا تقبل التجزئة ولا التنازل عنها ولا التملك بالتقادم^(٣).

ثانياً: ماهية الديمقراطية

الديمقراطية هي كلمة مركبة أصلاً من لفظين يونانيين هما ((ديموس Demos)) ومعناها عامة الناس، أي الشعب، و((كراتوس cratia او kratos)) وتعني السلطة أو الحكم، ومعناها الحرفي في الأنظمة الدستورية هو حكومة الشعب. أي حكم عامة الناس أو سلطه الشعب وكلاهما يعطي نفس المعنى. والديمقراطية كشكل من أشكال الحكم هي حكم الشعب لنفسه بصورة جماعية من أجل مصلحة الشعب نفسه، أي بمداولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وعادة ما يكون ذلك عبر حكم الأغلبية عن طريق نظام للتصويت و التمثيل النيابي، ذلك لاستحالة إجماع الشعب، وخاصة في الأمور السياسية والحكم، وعليه فإن الديمقراطية قد أصبحت تعني حكومة الأغلبية، وفي ذلك تمييز

لليومقراطية عن نظام الحكم الفردي وحكم فئه قليله من الأفراد. ولكن بالحديث عن المجتمع الحر أو المفتوح فإن الديمقراطية تعني حكم الشعب لنفسه بصورة منفردة من خلال حق الملكية الخاصة و الحقوق و الواجبات المدنية، الحريات و المسؤوليات الفردية، وهو ما يعني توسيع مفهوم توزيع السلطات من القمة الى الأفراد المواطنين، والسيادة بالفعل في المجتمع الحر هي للشعب ومنه تنتقل الى الحكومة وليس العكس^(٤).

والديمقراطية بعد ظهورها كفكرة في العصر الوسيط، فبعدها تحولت إلى الأيدولوجية الديمقراطية وذلك عندما وجدت صياغتها بفضل الفلسفة السياسية التي تقوم على أساس أن نظام الحكم أو السلطة تقوم على الإرادة الحرة للشعب، لكي يحكم نفسه بنفسه، لأن الشعب يعرف تماماً ما يناسبه، وينتج عن ذلك، بأن الديمقراطية تقوم على فكرة الحرية، أي الحرية على المستوى الفردي أي أن الفرد يحدد سلوكه بنفسه، وعلى المستوى الجماعي أي أن يحدد الأفراد بأنفسهم مصيرهم الجماعي. وهذا يعني ان الأفراد سيكونون حاكماً ومحكومين في ذلك الوقت، بمعنى أن الديمقراطية تحقق تطابق الحكام والمحكومين، ولذلك قيل بأن الديمقراطية هي حكومة الشعب من قبل الشعب ومن أجل الشعب. وهذا المبدأ هو محور الإيدولوجية الديمقراطية^(٥).

المطلب الثاني

تعدد تفسير الديمقراطية وركائزها

إن الديمقراطية كانت موضوع دراسة الفلاسفة وحديثهم منذ أقدم العصور، واعتنقها الثورة الفرنسية وحولتها من دائرة النظر الى

دائرة العمل، ووضعتها موضوع التنفيذ، وإن مصطلح الديمقراطية لها معاني كثيرة، حيث يستخدم لوصف الديمقراطية كنظام دستوري وسياسي أي كشكل من اشكال الحكم، وكذلك كمذهب من المذاهب الفلسفية التي تبحث في النواحي السياسية والإجتماعية. والديمقراطية غالباً ما يُساء فهمها لأن الناس يتوقعون عادة أن تعطيهم زخارف حكم الأغلبية في كل مزايا المجتمع الحر. إذ في الوقت الذي يمكن فيه أن يكون للمجتمع الديمقراطي حكومة ديمقراطية فإن وجود حكومة ديمقراطية لا يعني بالضرورة وجود مجتمع ديمقراطي، ومعظم الأيدولوجيات السياسية المعاصرة تدعي إلى دعم نوع من أنواع الديمقراطية بغض النظر عما تنادي به تلك الأيدولوجيات.

وعليه، لقد اختلف الناس في تفسيراتهم للديمقراطية فتضاربت تصوراتهم حولها إلى حد أن صار كل فريق منهم يؤمن بنوع معين من تلك التفسيرات وكل فئة تدعو إلى تصور خاص من تلك التصورات التي ذكروها للديمقراطية فهذه الاختلافات في مفهوم الديمقراطية أدت الى ظهور مفهومين رئيسيين للديمقراطية وهما الديمقراطية التقليدية الليبرالية، والديمقراطية الحديثة السلطوية أو الاشتراكية.

أولاً: الديمقراطية التقليدية الليبرالية والديمقراطية الحديثة الاشتراكية.

(١)- الديمقراطية التقليدية الليبرالية

الديمقراطية الليبرالية التي تعتبر الأساس الفلسفي للأنظمة السياسية السائدة في الدول الغربية، هي تزواج بين مفهومين متباينين

٢- الديمقراطية الحديثة الاشتراكية

يرى الفكر الماركسي أن الوسائل التي تحقق الديمقراطية الحقيقية هي ذات طبيعة قانونية وهي ليست نظام سياسي أي هي تحرر الإنسان اقتصادياً باعتماد الملكية للجميع ثم الوصول إلى المشاركة السياسية ثم لابد للدولة من أن تتدخل في جميع النشاطات والميادين حتى تقضي على التناقضات ولا بد من اتباع اللامركزية لتمكين الشعب من المشاركة في تسيير الدولة.

إن المفهوم الحديث للديمقراطية يتمثل في تجسيد بعض المبادئ ذات طبيعة اقتصادية والاجتماعية، أي تحرير الإنسان من القيود الاقتصادية من أجل توزيع أفضل للدخل الوطني وذلك من خلال مبادرة الدولة بفتح الأسواق وزيادة برامج وفتح المؤسسات ومراكز الضمان الاجتماعي و المنح المختلفة لتوفير التعليم والصحة والسكن. وكذلك المبادئ ذات الطبيعة السياسية و الدستورية كالمشاركة الفعلية و المباشرة المستمرة للمواطنين لتحديد سياسة البلاد و التي يطبقها الحكام الذين يعينون و يختارهم المواطن و بذلك تكون وضعية الحكام تحت الرقابة الشعبية الدائمة ضماناً للحرية الفردية والجماعية، فالحرية العامة وسيلة والية يسمح للمواطنين بمراقبة السلطة الحاكمة و التعبير عن رفضهم لسياستها عند الحاجة و بعزلهم إن استدعى الأمر ذلك رفضاً للهيمنة الادبولوجية باحتكار الفكر و الحقيقة، فالديمقراطية تقبل لتعدد الادبولوجيات و المذاهب. أي إن الديمقراطية الاشتراكية تنجم عن تأثير النظرة الماركسية لمفهوم الدولة التي تمثل مصالح الطبقة المسيطرة على وسائل الإنتاج على حساب مصالح سائر الطبقات

من حيث النشأة التاريخية والأهداف، فالأفكار السياسية الداعية للديمقراطية المؤسسة على فكرة سيادة الشعب سابقة في وجودها للثورة البرجوازية. وإن الأفكار الفلسفية الديمقراطية اللبرالية يمكن تفسيرها على أنها ردة فعل من الفرد ضد مجتمعه إلى جانب ردة فعل الشعب ضد السلطة أو نظام الحكم المضطهد، لهذا قاوم اللبراليون الدقراطيون بداية ثم استوعبوا تدريجياً، حيث قيدوا حق المشاركة السياسية وخاصة حق الإقتراع بقيود مالية أو طبقية أو حتى عرقية، ولم يسمحوا بحق الإقتراع العام للجميع إلا منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين^(١).

وعبارة ((ليبرالية- La Libralisme)) تأخذ معناها الحالي في القرن التاسع عشر، حيث تزدهر الإيدولوجيا الليبرالية، حيث تتشكل الأحزاب الليبرالية المعاصرة الكبرى، حيث تتشيد تدريجياً المؤسسات الليبرالية، وانتصرت الليبرالية عام (١٩٠١) ٨، حيث ظهر انتصار الحلفاء وكأنه انتصارها. غير أن للأيدولوجيا الليبرالية مصادر أبعد، والإصلاح البروتستانتي لعب دوراً أساسياً على هذا الصعيد، مع اعلانه مبدأ الإمتحان الحر وإنكاره سلطة الباب (الكنيسة)، ومنهج ديكارت الذي يرفض الأحكام المسبقة ويخضع كل الأشياء لنقد المعرفة، ويذهب المذهب ذاته، الأيدولوجيا اللبرالية تناسس على هذه القواعد، نظريات الإنكليزي جون لوك في القرن السابع عشر ونظريات الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر تشكل دعائمها الأساسية، أما نتائجها السياسية فقد تم تطويرها في الثورتين الأميركية والفرنسية، وفي المجادلات التي أثارها^(٢).

الأخرى، وهذا المفهوم يركز على السلطة، وكذلك يركز على المساواة الفعلية لا القانونية فقط بين أفراد الشعب، فالمساواة هي التي تقيد الحرية أو تنظمها، فأفراد الشعب جميعهم متساوون مساواة فعلية، وبالتالي لاجال لوجود أغلبية حاکمة وأقلية معارضة، أي إن المجتمع هو مجتمع اجتماعي^(٨).

وينتج من هذا المفهوم، أن هناك التقاء محدوداً، لكن فعلي، بين البرالية الجديدة والإشتراكية، إن المؤسسات الكبرى الحديثة لها مصلحة في التعامل مع تنظيمات نقابية تضمن لها استقراراً في الإستخدام، وبدونها فإن الإضطرابات والصعوبات الإجتماعية هي أكثر كلفة، لهذا نرى أن الضمان الإجتماعي يدخل طبيعياً ضمن سياسة رفع الأجور، إن تطور الخدمات غير المربحة أصبح أكثر فأكثر الحاحاً في المجتمعات الصناعية المعاصرة. وعليه إن الدقة والتنظيم الإقتصاديان عبر تدخل الدولة والتخطيط الشامل هما ضروريان على نحو محتم لحسن سير الرأسمالية نفسها، إذا ما أخذنا بنظر الإعتبار اتساع الإستثمارات وكلفة الأزمات الإقتصادية، هكذا تنزع الرأسمالية الجديدة الى استخدام طرائق مأخوذة من الإشتراكية مما يجعل تعاونها أكثر سهولة.

ثانياً: ركائز أو (خصائص) نظام الحكم الديمقراطي

(١)- الديمقراطية مذهب فلسفي وسياسي (سيادة الشعب، المشاركة)

في بادئ امرها كانت غاية المذهب الفلسفي الديمقراطي هي محاربة الحكم الاستبدادي المطلق الذي ساد في انجلترا وفرنسا بالذات، ومن ثم تحولت في مرحلة التطبيق الى نظام

للحكم في دولة المؤسسات الديمقراطية، يرمي الى تمكين الشعب من ممارسة السلطة او السيادة في الدولة. ومن ثم اصبحت الديمقراطية مذهب سياسي، يستهدف المساواة في الحقوق السياسية لأفراد الشعب بحيث لا يتم شئ في الدولة الا بواسطة الشعب او على الأقل برضائه، فهي تتعلق بكيفية ممارسة الحكم وسبله، وقصدها تحقيق اشتراك اكبر عدد ممكن من الأفراد في تسيير دفة الحياة السياسية والشؤون العامة بالدولة^(٩).

٢- الحرية

أي احترام الحريات المدنية مثل الحريات الشخصية وحرية الإنتقال والزواج، وتعني الحريات المدنية ان كل انسان يمكنه ان يفكر، ان يعبر عن نفسه، ان يتصرف كما يشاء، وحرية الآخرين هي مبدئياً الحد الوحيد لحرية كل انسان، ان هذه الحريات او الحريات الشخصية تتعلق خاصة بالنشاط الخاص. والحريات السياسية للمواطنين مثل حرية التعبير والرأي والفكر والحق في الإجتماع والتنظيم، وان معظم هذه الحريات تتعلق بالنشاط الجماعي، أي علاقات المواطنين فيما بينهم^(١٠).

٣- المساواة بين الأفراد في بعدها السياسي والاجتماعي

المساواة في البعد السياسي يعني ان كل مواطن بغض النظر عن اوجه تعليمه او ثرائه او مركزه العائلي او ديانته او جنسه ولونه، يتساوي امام القانون مع الآخرين، اما المساواة في بعدها الاجتماعي، بمعنى ضرورة توفير الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تمكن المواطنين من ممارسة الحرية والمشاركة

السياسية، ولا يقصد بالمساواة، بالطبع، بالمساواة الحسابية بين البشر، فهذا غير ممكن عملياً، إنما يقصد ضمان المجتمع لحد أدنى من الحقوق الاقتصادية والخدمات الاجتماعية لكل المواطنين^(١١).

المبحث الثاني

صور نظام الحكم الديمقراطي

المطلب الأول

الديمقراطية المباشرة

وتعني حكم الشعب السياسي نفسه بنفسه وبدون أية وساطة، وأنها التطبيق المثالي و الحقيقي للسيادة وهو نموذج قديم أستعمل في اليونان حيث كان السكان في أثينا ينقسمون إلى ثلاث طبقات النبلاء والعبيد وتجار أجانب وكانت الديمقراطية تمارس من طرف النبلاء فقط علماً بأن النساء لا يشاركن في الحياة السياسية وإلى جانب أثينا كانت الديمقراطية المباشرة تطبق في بعض المقاطعات السويسرية الصغيرة حيث يجتمع المواطنون مرة في السنة لانتخاب كبار الموظفين والقضاة والمصادقة على بعض المشاريع القوانين المحلية والتي يتم إعدادها من طرف الجهاز التنفيذي.

والديمقراطية المباشرة تسمى عادة بالديمقراطية النقية وهي نظام يصوت فيه الشعب على قرارات الحكومة مثل المصادقة على القوانين أو رفضها. وتسمى بالديمقراطية المباشرة لأن الناس يمارسون بشكل مباشر سلطة صنع القرار من دون وسطاء أو نواب ينوبون عنهم، وقد دافع "جان جاك روسو" عن الديموقراطية المباشرة في كتابه

العقد الاجتماعي لأنه يرى فيه الصورة الحقيقية والترجمة الصحيحة لمبدأ سيادة الشعب حيث انه يرى ان السيادة وحدة واحدة لا تتجزأ ولا يجوز التنازل عنها ، كما ان الارادة العامة للشعب لا تقبل الإنابة او التنازل عنها بل انه يقول ان أعضاء البرلمان ما هم الا وكلاء منفذون الارادة الشعب لأن الإنسان لا يمكن ان ينيب غيره عنه في الارادة.

وتاريخياً كان هذا الشكل من أشكال الحكم نادراً نظراً لصعوبة جمع كل الأفراد المعنيين في مكان واحد من أجل عملية التصويت على القرارات. ولهذا فإن كل الديمقراطيات المباشرة كانت على شكل مجتمعات صغيرة نسبياً وعادة ما كانت على شكل دول المدن. كل هذا جعل الديمقراطية المباشرة محل دراسة من طرف الباحثين من حيث استحالة تطبيقها وهذا للأسباب التالية اتساع رقعة الدولة الحديثة وكثرة عدد سكانها وبالتالي استحالة اجتماع كافة أعضاء الشعب سياسياً ومناقشة مسائل الدولة، عدم جدية المناقشات بسبب كثرة عدد الأفراد تطلب درجة النضج والدراية العميقة بتسيير الشؤون العامة، وأشهر هذه الديمقراطيات كانت أثينا القديمة^(١٢).

المطلب الثاني

الديمقراطية شبه المباشرة

وهي صورة من صور الديموقراطية تعتبر وسطاً بين الحكم المباشر والحكم النيابي ، ففي هذا النظام ينتخب الشعب برلماناً ولكنه لا يترك مقاليد الأمور كلها بيده وإنما يحتفظ الشعب لنفسه بحق الاشتراك معه في بعض المسائل الهامة عل أساس انه مصدر السلطات وصاحب الشأن

المطلب الثالث

الديمقراطية النيابية أو التمثيلية (حكم الأغلبية)

إن الاعتبارات العملية الواقعية ومقتضيات العصر فقد تفرض نفسها لتكون أساساً للتخلي عن الديمقراطية المباشرة والاعتماد على صورة أخرى من صور الديمقراطية، وهي الديمقراطية غير المباشرة أو النيابية.

الديمقراطية غير المباشرة وهي النظام النيابي وهنا يقوم الشعب بانتخاب من يمثله في مباشرة شؤون السلطة والحكم نيابة عنه وباسمه، فهو لا يتولى ممارسة مظاهر السيادة وإنما يوكل المهام إلى أشخاص ينتخبهم لهذا الغرض ويشكلون برلماناً يمارس سلطات فعلية.

وهي نظام سياسي يصوت فيه أفراد الشعب على اختيار نواباً له يمارسون بدورهم السلطة باسمه ونيابة عنه خلال مدة يحددها الدستور يتخذون القرارات التي تتفق و مصالح الناخبين. وتسمى بالنيابية لأن الشعب لا يصوت على قرارات الحكومة بل ينتخب نواباً يقررون عنهم. وقد شاع هذا الشكل من الحكم الديمقراطي في العصور الأخيرة وشهد القرن العشرين تزايداً كبيراً في أعداد نظم الحكم هذه ولهذا صار غالبية سكان العالم يعيشون في ظل حكومات ديمقراطية نيابية^(١).

والديمقراطية النيابية الآن هي الصورة المثلى- في الإطار العام، أما في التفاصيل فهناك مشكلة تتعلق بالنظام الانتخابي ومستويات التمثيل- لأنظمة السياسية الأكثر شيوعاً وأكثر تطبيقاً في دساتير الدول في أنحاء العالم

،حيث ان هذا المبدأ يقوم على وجود برلمان منتخب على ان يكون للشعب حق الاعتراض على القوانين التي يسنها البرلمان وأيضا يكون له حق اقتراح القوانين التي يريدها، ويستطيع الشعب مراقبة البرلمان والنواب وله حق اقالة النواب قبل انتهاء مدتهم القانونية ويستطيع الشعب ان يجري اقتراحا على حل البرلمان كله قبل انتهاء الدورة التشريعية بل ان بعض الدساتير فضلاً عن بالنظام شبه المباشر تعطي الشعب حق اقاله رئيس الدولة المنتخب ،حيث يعتبر الشعب في هذا النظام سلطة رابعة إضافة الى السلطات الثلاثة المعروفة.

وهذه الديمقراطية تقوم على انتخاب مجلس نيابي يمارس السيادة النيابية عن الشعب لكن الشعب يحتفظ بحقه في التدخل لممارسة السلطة بنفسه في حالات معينة كالاقتراح الشعبي حيث يعني ذلك أن عدداً معيناً من المواطنين يستطيعون المبادرة باقتراح تعديل دستوري أو اقتراح قانوني ما عبر البرلمان سواء في شكل رغبة غير مصاغة حول موضوع معين أو في شكل مشروع قانوني منجز من كافة الجوانب هذا الإجراء معمول به في سويسرا على المستوى الفيدرالي في ميدان التعديل الدستوري. وفي مجال التشريع الاعتراض الشعبي وهو أن يمارس الشعب حقه في الاعتراض عن قانون معين خلال مدة معينة من صدوره على البرلمان وتكون المبادرة بالاعتراض صادرة عن عدد معين من الأفراد فيوقف تنفيذ القانون وي طرح الأمر على الاستفتاء الشعبي فإذا وافق الشعب على الاعتراض ألغي القانون المعترض عليه. وكذلك الاستفتاء وهو الأخذ برأي الشعب بخصوص المسائل الدستورية أو التشريعية^(٢).

المعاصر ومفهوم الأنظمة الديمقراطية النيابية، معناه هو أنّ الشعب يقوم بانتخاب النواب الذين يمارسون السلطة بإسمه ونياية عنه، أي أنّ الشعب لا يتولّى الوظائف واختصاصات السلطات العامة بنفسه مباشرة، بل يوكلها إلى الأشخاص الذين يتمّ انتخابهم من قبله، أي إلى النواب والممثلين^(١٥).

والسبب في منح الشعب سلطة ممارسة السيادة إلى نوابه، هو ما يتعلق بالجوانب العملية الواقعية أكثر مما كان نظرياً - كما أسلفنا في البحث عن عوامل اختفاء الديمقراطية المباشرة - وعلى وفق هذا النظام فإنّ السلطة تظهر على شكلين أو جانبين: الأول، إنّ مصدر السلطات هو الشعب. والثاني، إنّ الجهة التي تقوم بممارسة السلطات هي النواب أو الممثلين عن الشعب^(١٦).

في ظل هذا النظام السياسي، الشعب لا يمارس السيادة ومظاهرها مباشرة بنفسه، بل ينبى عنه النواب في ممارستها^(١٧).

المبحث الثالث

مفارقات النظام الديمقراطي في الحكم

المطلب الاول

مفارقة الديمقراطية

إنّ المفهوم الشائع للديمقراطية، كما سبق ذكره، هي «حكم الشعب للشعب» وقد استنبط الفلاسفة عبر التاريخ نظريات وتفسيرات للديمقراطية من خلال مفهومه الشائع. ولكن مع كارل بوبر الفيلسوف الناقد، نجد موقفاً ناقداً لهذا الفهم عن الديمقراطية متهماً منظريه بـ «أعداء المجتمع»، وجدد موقفه ذلك سنة

(١) ٩٨٩ في حوار أجراه معه «بودوان» قائلاً: «إن الديمقراطية لا تشكل مثلاً مطلقاً يجسد ويؤسس سيادة الشعب. إنها قبل كل شيء منهجية تمكن من تجنب الاستبداد وعزل أسوأ المسؤولين»^(١٨).

نفهم من ذلك أن الديمقراطية قبل أن تكون نظاماً للحكم هي منهجية للعمل والبحث من خلاله نستطيع أن نتجنب ظهور أنظمة شمولية - ديكتاتورية ونستطيع أيضاً أن نعزل الأنظمة الفاسدة والمفسدين من دائرة الحكم والسيادة، فهي عمل ونظر نحو غدٍ أفضل.

إذن في الديمقراطية ليس هناك من لا يمكن استبداله بغيره. ومهما كان اعجابنا بالقيادة، فلا بد من أن يكون في مقدورنا أن نستغنى عن أي قائد بعينه وإلا جعل من نفسه سيداً، والمهمة الرئيسية لديمقراطيتنا هي أن نتجنب هذا^(١٩).

فليس هناك من رموز مقدسة أو قيادات متعالية فوق الكل، لأن من ركائز الديمقراطية التداولية في السلطة واستبدالية في الرموز، وهذا لن يتحقق في الواقع إلا في المجتمعات المفتوحة. أي أن الديمقراطية مرادف لمجتمع مفتوح ذات رؤية علمية للواقع، صحيح أن مفهوم المجتمع المفتوح ليس شكلاً للنظام السياسي بقدر ما هو شكل للتعايش الانساني الذي تكون فيه حرية الافراد واللاعنف وحماية الاقليات وحماية الضعفاء هي من قيمها الاساسية، تلك القيم التي اصبحت في نظر بوبر تحصيل حاصل في المجتمعات الغربية^(٢٠).

هنا نواجه سؤالاً منطقياً يتعلق بالعلاقة بين النظريات السياسية والواقع، فهل هناك من تطابق بينهما؟ لو فرضنا عدم التطابق

بينهما، فهل نحصل على نمط افضل من الحياة للمواطنين، كون الواقع في تغير مستمر؟ نحن نفهم ان بوبر عبر عن الممارسات السياسية باعتباره «فرضية» أو «تصور» نظري، هذه الفرضية إن لم نضعها تحت الاختبار والنقد على ضوء الخبرة والاحداث كي نتبين من صدقها وفعاليتها وانسجامها مع الاهداف الانسانية للمجتمع، فلن يكون هناك أي تعايش إنساني أو حرية للأفراد. وهذه العملية تحتاج الى مجتمع متفتح ذات عقلانية نقدية في التفكير وهي موجودة في المجتمعات الديمقراطية. لاننا نقول في الديمقراطية بأن التطور والتغير يكون سببا للرقى والنهوض بالمجتمع نحو عالم افضل وهذا لن يتحقق بالشعارات النظرية دون الرجوع الى الواقع المتغير والمتطور باستمرار، وهذه تسمى «مفارقة الديمقراطية» إن لم ينعكس الواقع المتغير والمتطور في الانظمة الديمقراطية.

من هنا نجد ان بوبر يؤكد على ضرورة النقد في إدارة السياسات، والسماح بتصويبها عن طريق استبعاد الخطأ بصفة مستمرة. وان لم يتمسك الدول بهذه التوجهات كارها النقد والتصويب والتعديل في نظرياته السياسية، فانها تخطئ خطأ مضاعفا، او لا حين تحظر الفحص النقدي المسبق لسياستها فتقع في اخطاء فادحة لا تكتشفها إلا لاحقا، وثانيا وبخلاف هذا اذا ما وجدنا مجتمعا يدعي الديمقراطية ولم يكن مطبقا تلك المنهجية البوبرية في العمل السياسي، سوف يعيش المجتمع حالة من المفارقة الديمقراطية. أي ان الديمقراطية التي تصورها بوبر ليس الحكومة المنتخبة من قبل الاكثرية من المحكومين، لان الشائع عن الديمقراطية هي مجرد تصويت الاغلبية،

فماذا لو صوتت الاغلبية لصالح حزب، كالحزب النازي أو الشيوعي، لا يؤمن بالنظم الحرة ولا يبعد إذا قبض على زمام الامور ان يطيح بها؟ إننا هنا امام معضلة حقيقية: فاذا منعنا مثل هذا الحزب من نيل السلطة نكون قد نبذنا الديمقراطية، واذا تركناه فانه سيتكفل بالقضاء على الديمقراطية. وفي الحالتين تكون الديمقراطية، إذا ما اقتصرنا على تصويت الاغلبية، قد حملت في داخلها جرثومة فنائها – تكون مفهوما انتحاريا. وهذه هي ما تسمى بمفارقة الديمقراطية^(١).

اذن ماهي الوسيلة او الالية التي تجنبنا من تلك المفارقة التي اشار اليها بوبر؟ نرى ان بوبر يؤكد على منطق النقد والفحص لما نقوم به من اعمال، فان لم يكن هناك اي حظر على ممارستنا السياسية والاجتماعية وحتى العلمية من النقد الموجه اليها، سوف نكون بامان من تلك المفارقة. ولكن هذا النمط من العمل غير موجود في الانظمة الشمولية، لان الاعتراف بالاطعاء تعد خروجا على المبادئ السياسية وخطرا على بقاء النظام، لان كل تغيير وتطور وتقدم تعني بالضرورة تبديل وتعديل النظريات السياسية وبالتالي تغيير صورة الحكم من نظام شمولي الى نظام ديمقراطي. وقد عبر بوبر عن هذا من خلال «منطق المحاولة والخطأ» او «منطق التكذيب»، فهو يعتبر الحياة عملية متصلة من حل المشكلات، وفي رايه ان حل المشكلات يحتاج الى وجود مجتمع متفتح يستلزم بالضرورة اطروحات جريئة للحلول المقترحة التي توضع عندئذ على محك الاختبار النقدي لاستبعاد الحلول الفاشلة أو النظريات الغير الناجحة ونبذ الاخطاء متبعا في ذلك منهج العقلانية النقدية. والمجتمع الذي

يتمتع بهذه التوجهات يحقق أعلى مستوى من اهدافها لمواطنيها هي المجتمع الديمقراطي الليبرالي^(٢٢).

المطلب الثاني

مفارقة الحرية

تعد الحرية من قيم المجتمع المفتوح وهي شكل للتعايش الانساني يكون فيه حرية الافراد واللاعنف وحماية الاقليات وحماية الضعفاء من قيمها الاساسية. وكما بينا، أن تطور المجتمعات مرهون بالنظام الديمقراطي القائم على اساس الحرية والعقلانية النقدية في النظر والملاحظة الموضوعية للعالم والواقع الانساني وهذا ما نجده في قول مأثور للفيلسوف اليوناني ديموقريطس، إذ يقول :« كل واحد من الناس عالم صغير في نفسه، يجب علينا مساعدة المظلومين، لنكون أختيارا علينا أن لا نظلم والا نريد ان نظلم، الاعمال الجميلة لا الأقوال الجميلة هي التي تؤخذ بعين الاعتبار، فقر الديمقراطية أفضل من رفاهية الارستقراطية أو الملكية، مثلما أن الحرية أفضل من العبودية، الرجل الحكيم ينتمي الى كل البلدان، العالم كله سكن لنفسه العظيمة^(٢٣).

إذن الحرية المطلقة مفهوم يدمر ذاته، بل هو مفهوم حقيق ان يؤدي الى نقيضه. ذلك في حالة فك كل القيود عن الحرية لن يكون هناك اي شي يوقف القوى عن استعباد الضعيف. الحرية الكاملة إذن من شأنها ان تقضي على الحرية، ودعاة الحرية الكاملة هم في حقيقة الامر ادعاء للحرية مهما خلصت نواياهم. مثلا في المجال الاقتصادي والتجارة الحرة نجد بان

توسيع الحرية فيها يؤدي الى استغلال الغني للفقير وتؤدي الى فقدان الفقراء لكل حريتهم الاقتصادية. ولتفادي هذه الظاهرة يقترح بوبر تشديد مؤسسات اجتماعية مدعمة بقوة الدولة لحماية الاضعف اقتصاديا والتي يطلق عليها الاسم الذي يفقر الى الدقة «دعه يفعل» وعن سياسة الحرية الاقتصادية غير المحدودة، وتبني سياسة «التدخل» التخطيطي للدولة في الشؤون الاقتصادية، إذا شئنا ضمانا للحرية. وبتعبير اخر، لابد من ان تنتهي الرأسمالية المطلقة ويحل محلها مذهب التدخل الاقتصادي^(٢٤).

نفهم من ذلك ان بوبر يدافع عن بقاء الرأسمالية بشرط تقنينها وفقا لمعايير تضمن حماية الطبقات الاخرى من الفقر وسيطرة الاغنياء على جميع مصادر الحياة، وهذا لا يخالف مفهوم الحرية بمعناها الشائع "دعه يعمل، دعه يفعل" لان هذا الشعار اذا كانت من دون قيود و موانع ومعايير خاصة سوف يكون نهاية الحرية. لاننا باسم الحرية نقمع الاخرين وهذه مفارقة الحرية. وهذا لن يتحقق إلا في ظل وجود دولة القانون مدعمة بالقوة العقلانية النقدية تحت اسم «مذهب تدخل الدولة». إن الحرية التي نعلم بها تمتد ايضا الى الحياة العادية، فلا احد منا يرتاب في الاخر، ولا نتذمر من جارنا إذا ما عن له ان يمضي في طريقه الخاص. بيد ان الحرية لا تجعلنا بلا قانون. فقد جبلنا على احترام القضاة والقوانين، وعلى عدم نسيان أنه يجب ان نحمي المظلوم^(٢٥).

وهذا دليل على ضرورة وضع القيود على الحرية المطلقة تقاديا لظلم الاخرين وتسخيرهم و عبوديتهم باسم الحرية.

إذن في جميع الاحوال نجد ان غاية الحرية

الممكنة هي دائما قدر محسوب وليس مطلقا. إذ لابد للحرية ان يكون محدودا إن شئنا له ان يوجد على الاطلاق. ومن البين أن التدخل الحكومي وهو الضمان الوحيد لوجودها، هو سلاح ذو حدين، فبدونه تموت الحرية، وبزيادته عن الحد تموت الحرية ايضا. وهكذا نجد انفسنا نعود ادراجنا الى ضرورة الضبط، الذي يعني إمكانية تغيير الحكومة بواسطة المحكومين كشرط اساسي للديمقراطية. غير ان هذا التغيير، وإن يكن شرطا ضروريا، ليس شرطا كافيا. فهو لا يضمن بقاء الحرية، إذ لا شيء يضمن بقاءها، فثمن الحرية هو اليقظة الدائمة^(٢٦).

والسؤال الذي يطرح ذاته هي، ماهي المؤسسة التي بإمكانها ان تؤدي دور المراقب والحافظ للتوازن العام بين المواطنين من اجل ديمومة الحرية في البقاء؟

نجد أن بوبر يشير الى اهمية الدولة القوية في هذا المجال حيث يقول: « لكي ابين ضرورة وجود الدولة فأنتني لن الجأ الى نظرة هوبز للانسان على العكس، من الممكن ان نبين ضرورة الدولة حتى اذا افترضنا ان احدا لن يؤدي احدا لان الانسان بطبعه رقيق أو لان له طبيعة ملائكية^(٢٧).

أي ان ضرورة الدولة لا يرتبط بطبيعة الانسان سواء كان شريرا او خيرا، بل للدولة ضرورة منطقية، فهي اداة للتوازن والحفاظ على حقوق الافراد من خلال قوتها وافضل انواع الدول في هذه الحالة هي الدولة الديمقراطية القائمة على مبادئ الليبرالية من المواطنة والتسامح والمساواة بين افرادها. وهذا ينطبق على مبدأ الحرية ايضا، لان

الافراط في العمل والفعل تحت ذريعة الحرية سوف يؤدي الى الظلم بحق الضعفاء من قبل الاقوياء، والفقراء من قبل الاغنياء، ومن اجل القضاء على ظاهرة الظلم هذا في المجتمع، لابد من وجود مؤسسة قوية قادرة على التدخل في صيانة الحقوق وحماية المواطن من الغدر والظلم، وتلك المؤسسة هي الدولة الديمقراطية في مجتمع مفتوح ذات افق عقلائي - علمي في النظر الى العالم ومشكلاته. والدليل على ما قلناه، هي قول لبوبر يتعلق بتجاوز الاقوياء على الضعفاء، حيث يقول: في مثل هذا العالم سيظل هناك من هو اقوى و من هو اضعف، ولن يكون للاضعف حق قانوني في ان يحتمله الاقوى، بل سيدين له بالعرفان إذ تكرم وتحمله. وكل من يعتقد منا (قويا كان ام ضعيفا) أن هذا وضع غير مرضى، وانه من اللازم ان يكون لكل فرد الحق في الحياة، وانه من الضروري ان يكون لكل شخص حق قانوني في الحماية من قوة القوي، كل هؤلاء سيوافقون على أننا نحتاج دولة تحمي حقوق الجميع^(٢٨). إذن الواجب يتطلب منا التدخل المباشر للحد من التطرف تحت شعار (انا حر فيما افعله) لان عدم وجود تلك الدولة تعني مفارقة الحرية.

المطلب الثالث

مفارقة السيادة

إن موقف بوبر من الديمقراطية كنظام للحكم أو للسيادة ينطلق من ابستيمولوجيته ومنطقه الداعي للنمو والتطور والانفتاح نحو الافضل من خلال الاعتراف بالاعطاء. من هنا ميز بوبر بين نوعين من الحكومات، الاول يتكون من حكومات يمكننا التخلص منها دون سفك الدماء عن طريق الانتخابات العامة

متمثلا بالحكومة الديمقراطية، أما النوع الثاني فهي الحكومات التي لا يمكن التخلص منها إلا بالثورة عليها متمثلا بالحكومة الديكتاتورية^(٢٩).

إنطلاقاً من هذه المقدمة حاول الفلاسفة السياسيون طرح هذا السؤال (من الذي ينبغي أن يحكم؟) ثم يبرروا جوابهم عنه كل حسب اتجاه الفلسفي الخاص: شخص واحد، الشخص المناسب، الغني، الحكيم، القوي، الامير، الاغلبية... الخ، فمثلاً نجد أن افلاطون في كتابه « الجمهورية» يؤكد على ان الذي ينبغي ان يحكم هو (الفيلسوف الحاكم أو الحاكم الفيلسوف) دون غيره. ولكن لم يدر بخاطر احد أن السؤال نفسه مغلوط لاسباب عديدة منها (مفارقة السيادة).

وكما هو معلوم لنا أن هذا النمط من التفكير لا ينسجم مع منهج بوبر في الفلسفة الذي يرفض كل انواع المطلقات و التعميمات المبنية على الاستقراء. لان القائل بان الذي يجب أن يحكم هو الفيلسوف أو الامير، تعني بالضرورة رفض البديل عنه في الحكم. وهذا يدخلنا في مفارقة السيادة، لان في ظل النظام الديمقراطي ليس المهم فيمن يحكم، هل هو الفيلسوف او العالم او الانسان البسيط، ولكن الاهم من ذلك كما يرى بوبر هو (كيف يحكم) وأن مشكلة الحكم هو في كفيّتها وليس في من الذي يحكم. وطرح السؤال (من الذي سيحكم) بهذه الصورة في رأي بوبر يكون من الصعب تجنب بعض الاجابات من قبيل « الافضل» أو « الاحكم» أو « المفطور على الحكم» أو « الذي يتقن فن الحكم». ولكن مثل هذه الاجابات على الرغم من مظهرها المقنع، لا تفيد على الاطلاق،

اولئك الذين يدافعون عن حكم « الاسواء» أو « الأكثر حمقا» أو « المفطور على العبودية»^(٣٠)

إن هذا النمط من التفكير في الفلسفة السياسية يدفع بالمفكرين الى مواجهة احتمال مجيئ حكومة سيئة، أي الاستعداد لملاقاة اسواء انواع الحكومات. وفي رأي بوبر هذه النظرية لا تحل لنا المشكلة الاساسية في الحكم.

من هنا نصل الى ان نظريات السيادة في طرحهم للسؤال « من الذي ينبغي أن يحكم » وقعوا في مغالطة وهذا ما بينه بوبر بقوله: « قد تنتخب، على سبيل المثال، الحاكم الأكثر حكمة» أو « الافضل»، ولكن « الأكثر حكمة» قد يجد بحكمته أنه ليس هو الذي ينبغي عليه أن يحكم، وإنما الذي ينبغي عليه أن يحكم هو « الافضل». وربما يقرر « الافضل» بسخائه و جوده أن الذي ينبغي عليه أن يحكم هو « الاغلبية». ومن الاهمية بمكان أن نلاحظ أن حتى هذه الصورة من نظرية السيادة التي تطالب « بسيادة القانون» إنما تواجه الاعتراض نفسه: « يمكن ان يطالب القانون، ايضا، بضرورة ان تطاع إرادة رجل واحد»^(٣١).

من هنا يقترح علينا بوبر إستبدال السؤال « من الذي سيحكم» بسؤال جديد : كيف يمكننا أن ننظم المؤسسات السياسية بحيث تمنع الحكام الاشرار أو غير الكفاء من التسبب في الكثير من الضرر^(٣٢).

الإستنتاجات

١ - تنتقد الديمقراطية كنظام الحكم بأن حقيقتها هي حكم الأقلية وخاصة الديمقراطية النيابية التي تصدر التشريعات من البرلمان بالأغلبية، وفي كثير من الأحيان تكون الأغلبية بسيطة حيث لا يتجاوز عدد المصوتين المؤيدين للتشريع من بين أعضاء البرلمان نصف أعضاء البرلمان، مما يؤدي إلى استبداد المجالس النيابية بدل استبداد الحكام ويجعل البرلمان يختفي خلف شعار إرادة الشعب، وفي هذه الحالة القول بأن الديمقراطية هي حكم الشعب ماهي إلا خدعه يتغنى بها أنصار هذا النظام.

٢ - الديمقراطية تفضل الكمية على الكيفية ولا تهتم بالكفاءات، وكثيرة هذه الحالات مما تؤدي إلى إضعاف رقابة الرؤساء على المرووسين، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أن المساواة في الحقوق، وخاصة حق الانتخاب، التي تنادي بها الديمقراطية هي ليست مساواة حقيقية لأن الأفراد يختلفون عن بعضهم البعض في الكفاءة والمقدرة والمركز ويجب أن يحصلوا على حقوق حسب إمكانياتهم.

٣ - تؤدي الديمقراطية في كثير من الأحيان إلى تعدد الأحزاب مما يؤدي إلى كثرة المشاحنات والسجالات السياسية التي قد تعطل أعمال الدولة وتضعف من وحدة الشعب، لأنها تتميز بالتعقيد في عملية صنع القرارات، وتعجز في حالات معينة عن الحكم مثل الأوقات الإستثنائية الطارئة التي تمر بها البلاد وتحتاج فيها إلى قرارات حازمة قوية وعاجلة للإنقاذ، وهذا ما سماه كارل بوبر «مذهب تدخل الدولة بالقوة».

٤ - أن التعددية الناتجة عن الديمقراطية بمختلف أنواعها سواء كانت قومية و لغوية و دينية و ثقافية قد يؤدي إلى الصراعات العرقية والدينية، فقد تكون بعض الجماعات معادية للآخرى بشكل فاعل.

٥ - وليس المهم في الديمقراطية من الذي يحكم، أو أي حزب يحكم، أو أي طائفة يحكم، بل المهم في نظر كارل بوبر «كيف يحكم ذلك الشخص أو الحزب أو الطائفة؟»، وهذا ما تسمى بمفارقة الحكم.

٦ - إن الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية كدعامة أساسية من دعائم النظام الديمقراطي، يؤدي في الغالب إلى رفض الآخر أو استعباده أو تهميشه أو تسخير...، لأن الحرية لا تقاس بشعاره «دعه يعمل، دعه يفعل» من دون وجود قيود و موانع، تمنع الأفراد من تهميش الآخر وجعل الآخر عبداً له، وهذا ما سماه بوبر «مفارقة الحرية».

على الرغم من الإنتقادات الموجهة للنظام الديمقراطي إلا أن هذا النظام يتميز بتحقيق الإستقرار السياسي من الذي تحدث فيه التغييرات عبر اللجوء إلى العنف، ويتجلبب بشكل فعال مع أوقات الحروب، ويؤدي إلى انخفاض مستوى الفساد، وذلك بسبب المؤسسات السياسية الموجودة ودورها في تحديد و انقاص مدى إنتشار الفساد، وكذلك يؤدي إلى انخفاض مستوى الإرهاب حيث نرى أن الإرهاب أكثر إنتشاراً في الدول غير الديمقراطية. والنظام الديمقراطي يؤدي إلى ارتفاع سعادة الشعب وانخفاض الفقر و المجاعة حيث هناك علاقة تبادلية بين إزدياد الديمقراطية وارتفاع

معدلات إجمالي الناتج القومي للفرد وازدياد الإحترام لحقوق الإنسان وانخفاض معدلات الفقر.

فالنظام الديمقراطي يبرر نفسه بنفسه ومهما شابه من عيوب فهو بلا شك النظام المفضل لدى الشعوب الواعية المستنيرة ولا يوجد أي نظام آخر ينطوي على خير أكثر منه ويمكن أن يفصله ويرجح عليه.

الهوامش:

(١) مثلما كانت الفلسفة اختراع يوناني، فكذلك كانت الديمقراطية ابتكار يوناني، أخذت مكانها في اللغة الإغريقية وانتقلت منها مثل الفلسفة إلى جميع اللغات بعد ذلك. وكانت مدينة أثينا محل ميلاد الديمقراطية، قد لعبت دوراً فعالاً في انماء ونضج الديمقراطية الى جانب الفلسفة. ومن أبرز مظاهر الإرتباط بموطن الإختراع، أن الفلسفة اليونانية بلغت أوج ازدهارها في ظل سيادة الديمقراطية في أثينا، فقد ذكرها أفلاطون حيث قال: ان مصدر السيادة هو الإرادة المتحدة للمدينة، اي للشعب. كما ان ارسطو قسم الحكومات الى ثلاثة انواع: ملكية، وارسقراطية، وجمهورية، وكان يقصد بالحكومة الجمهورية الحكومة التي يتولى زمام الأمور فيها جمهور الشعب أو عدد كبير من ابناء الأمة. د. داود الباز، الشورى والديمقراطية النيابية، دراسة تحليلية وتأسيسية لجوهر النظام النيابي البرلماني مقارنة بالشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص١٦ ومابعداها، د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، ١٩٦٩، ص٧٣٧ ومابعداها.

(٢) يبدو أن هناك أشكالاً قديمة من الديمقراطية ظهرت في تاريخ الحضارات حيث يذكر التاريخ أن أولى أشكال الديمقراطية ظهرت في جمهوريات الهند القديمة والتي تواجدت في فترة القرن السادس قبل الميلاد وقبل ميلاد بوذا، وكانت تلك الجمهوريات تعرف بالـ ((ماها جاناباداس))، ومن بين هذه الجمهوريات فايشالي التي كانت تحكم فيما يعرف اليوم ببهار في الهند والتي تعتبر أول حكومة جمهورية في تاريخ البشرية. وبعد ذلك

في عهد الأسكندر الكبير في القرن الرابع قبل الميلاد كتب الإغريق عن دولتي سباراكاي و سامباستيي، اللتين كانتا تحكمان فيما يعرف اليوم بباكستان و أفغانستان، وفقاً للمؤرخين اليونانيين الذين كتبوا عنهما في حينه فإن شكل الحكومة فيهما كان ديمقراطياً ولم يكن ملكياً. د. اسعد مفرج ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، تعريف شامل بالسياسة فكرأ وممارسة، الديمقراطية، الجزء الخامس عشر، بيروت، دار نوبلس، ٢٠٠٦، ص٦ ومابعداها.

(٣) فالفلسفة السياسية التي بشر بها فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبالذات فلسفة روسو كان لها أثر كبير في تكوين العقلية رجال الثورة الفرنسية ولما قامت هذه الثورة، وانفجر بركاتها، ووصلت الى غايتها مكلفة بالنجاح، كانت الخدمة التي ائتمتها للإنسانية ان انتقلت المبدأ الديمقراطي من الفلسفة النظرية الى القانون الدستوري الوضعي، واعلنته على العالمين في ميثاق حقوق الإنسان والدساتير المتعاقبة التي تلت الثورة. د. محمد كامل ليلة، ص٧٤٨ ومابعداها.

(٤) د. اسعد مفرج ولجنة من الباحثين، مصدر سابق، ص٥ ومابعداها. ود. محمد أنس قاسم جعفر، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩، ص١١٨ ومابعداها.

(٥) الأيدولوجية هي نظام متناسق من الأفكار والمعتقدات يفسر موقف الإنسان من المجتمع، ويؤدي الى تبني طريقة للتصرف تعكس هذه الأفكار والمعتقدات وتنسجم معها. د. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، الفكرة الديمقراطية، ط١، شركة المطبوعات، بيروت- لبنان، ٢٠٠٠، ص٢٢ ومابعداها.

(٦) د. عصام على الدبس، النظم السياسية، الكتاب الأول، أسس التنظيم السياسي، ط١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ٢٠١٠، ص٣٥ ومابعداها.

(٧) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة الساسية الكبرى، ترجمة: د. جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دون سنة الطبع، ص١٨٠ ومابعداها

(٨) د. عصام على الدبس، مصدر سابق، ص٣٦

حقيقية للشعب؟ وهل هناك توافق بين هذا النظام ومبدأ السيادة الشعبية كأساس للديمقراطية؟ إذا كانت الديمقراطية تعني حكم الشعب، فكيف يمكن عدّ قلة من الأقلية معبرين عن الإرادة الحقيقية للشعب؟ وقد اختلفت الآراء حول هذه العلاقة وتعددت، لأنهم لم يتفقوا في الإجابة على هذه التساؤلات، وفي هذا الصدد قدّم الفقه الدستوري نظريتين لتبرير علاقة النظام النيابي بالديمقراطية، وهما: نظرية النيابة ونظرية العضو، للمزيد عن هذه النظريات ينظر: د. عبدالغني بسيوني عبدالله، مصدر سابق، ص ٢٥٩ ومابعدها ود. ثروت بدوي، مصدر سابق، ص ٣١١ ومابعدها، ود. محمد كامل ليلة، مصدر سابق، ص ٨٢٠ ومابعدها.

(١٨) بوفريس، العقلانية النقدية عند بوبر، ت: سعيد بوخليط، إفريقيا الشرق، ص ٧٨.

(١٩) كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، ت: احمد مستجير، مكتبة الاسرة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٤٢.

(٢٠) لخضر مذبح، فلسفة كارل بوبر، الالمعية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ١، ٢٠٠١، ص ٩٨.

(٢١) عادل مصطفى، فقه الديمقراطية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص ١٠٠. وينظر ايضا، فؤاد محمود ناصيف خير بك، من الاستيمولوجيا الى المجتمع المفتوح عند بوبر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٢٣٩.

(٢٢) عادل مصطفى، كارل بوبر مائة عام من التنوير ونصرة العقل، دار النهضة العربية، لبنان، ٢٠٠٢، ط ١، ص ١٣٦.

(٢٣) لخضر مذبح، فلسفة كارل بوبر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١.

(٢٤) عادل مصطفى، كارل بوبر مائة عام من التنوير ونصرة العقل، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢-١٤٣. وينظر ايضا، عادل مصطفى، فقه الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٢-١٠٣.

(٢٥) كارل بوبر، المجتمع المفتوح و أعداءه، ت: السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١٤، ص ٣٠٤.

(٢٦) لخضر مذبح، فلسفة كارل بوبر، مصدر سبق

(٩) د. داود الباز، مصدر سابق، ص ١٩.

(١٠) موريس دوفرجيه، مصدر سابق، ص ١٨٢.

(١١) وهو مايعبر عنه الفكر السياسي المعاصر بتعبير ((العدل الاجتماعي)) أو ((تكافؤ الفرص))، د. اسعد مفرج ولجنة من الباحثين، مصدر سابق، ص ١٦.

(١٢) د. ثروت بدوي، النظم السياسية، الكتاب الأول، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، ط ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١، ص ٣٥٥.

(١٣) د. عبدالغني بسيوني عبدالله، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مطبعة السعدني، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص ٤٧٤.

(١٤) هناك عدّة اعتبارات عملية واقعية، التي تفرض نفسها، كالمقتضيات الضرورية في عصرنا الحاضر والتي تكون عاملاً مهماً ومؤثراً، لاعتماد النظام الديمقراطي النيابي، منها: اتساع الرقعة الجغرافية للدول، وازدياد عدد السكان، وعدم إمكان جمع المواطنين في مكان واحد لاشتراكهم في عمل السلطات العامة ووظائفها، عدم تمتع جميع أفراد الشعب بالكفاءات والمهارات الفنية والسياسية العالية لمشاركتهم في المناقشات والشؤون العامة التي تحتاج إلى خبرة واسعة ودراية فنية عالية. للمزيد ينظر، د. داود الباز، مصدر سابق، ص ٦١ ومابعدها.

(١٥) مدلول النظام السياسي له معنيان: الأول، معنى تقليدي ضيق، وعلى وفق هذا المعنى، إنّ النظام السياسي يعني نظام الحكم في الدولة. والثاني، معنى حديث واسع، وعلى وفق هذا المعنى، النظام السياسي يعني مجموع المبادئ والأسس الفلسفية والسياسية والاجتماعية التي يقوم عليها نظام الحكم. للمزيد، ينظر، د. محمد المجذوب، القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان، منشورات الحلبي الحقوقية، ط ٤، بيروت- لبنان، ٢٠٠٢، ص ١٠٣. ود. محمد أنس قاسم جعفر، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(١٦) د. نعمان أحمد الخطيب، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(١٧) هنا تطرح مجموعة من الأسئلة أنفسها، وهي: هل النواب أو ممثلي الشعب هم فعلاً معبرون عن إرادة الشعب؟ وهل من الممكن عدّ إرادة الممثلين كإرادة

ذكره، ص ١٤٣-١٤٤.

(٢٧) كارل بوبر، بحث عن عالم افضل، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٠.

(٢٨) كارل بوبر، ببحث عن عالم افضل، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٠.

(٢٩) كارل بوبر، نفس المصدر، ص ١٩٠.

(٣٠) كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعداءه، ت: ترجمة، السيد نفاذي، ص ٢٠٢.

(٣١) نفس المصدر، ص ٢٠٧.

(٣٢) نفس المصدر، ص ٢٠٣.

قائمة المصادر

د. ثروت بدوي، النظم السياسية، الكتاب الأول، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، ط (١)، دار النهضة العربية، القاهرة، (١)٩٦.

د. داود الباز، الشورى والديمقراطية النيابية، دراسة تحليلية وتأسيسية لجوهر النظام النيابي البرلماني مقارنة بالشرعية الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الأسكندرية.

د. عصام على الدبس، النظم السياسية، الكتاب الأول، أسس التنظيم السياسي، ط (١)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ٢٠٠١.

د. عبدالغني بسيوني عبدالله، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، مطبعة السعدني، الأسكندرية، ٢٠٠٤.

د. محمد المجذوب، القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان، منشورات الحلبي الحقوقية، ط ٤، بيروت-لبنان، ٢٠٠٢.

د. محمد أنس قاسم جعفر، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، (١)٩٩.

د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار النهضة العربية، بيروت.

لبنان (١)٩٦٩.

د. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، الفكرة الديمقراطية، ط (١)، شركة المطبوعات، بيروت-لبنان، ٢٠٠٠.

د. موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة: د. جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دون سنة الطبع.

د. نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، ط (١)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، (١)٩٩٩.

د. محمد أنس قاسم جعفر، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، (١)٩٦٩.

د. اسعد مفرج ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، تعريف شامل بالسياسة فكرياً وممارسة، الديمقراطية، الجزء الخامس عشر، بيروت، دار نوبلس، ٢٠٠٦.

د. بوفريس، العقلانية النقدية عند بوبر، ت: سعيد بوخليط، افريقيا الشرق.

د. كارل بوبر، بحث عن عالم افضل، ت: احمد مستجير، مكتبة الاسرة، القاهرة، ٢٠٠٠ (١).

د. خضر مذبوح، فلسفة كارل بوبر، الامعية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط (١)، ٢٠٠٠ (١).

د. عادل مصطفى، فقه الديمقراطية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١ (٢).

د. فؤاد محمود ناصيف خير بك، من الاستيمولوجيا الى المجتمع المفتوح عند بوبر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٢.

د. عادل مصطفى، كارل بوبر مائة عام من التوير ونصرة العقل، دار النهضة العربية، لبنان، ٢٠٠٢، ط (١).

د. كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعداءه، ت: السيد نفاذي، دار التوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط (١)، ٢٠٠١ (٤).

Democratic Governance System

(a philosophical legal study)

Dr.Hassan Hussein Siddiq

Dr. Baysh Wa Hamid.

Abstract:

We are studied in this research the conception of Democracy as a system of Judgment in the open societies that self – scientifically that look to the problems and changes in the society. We are also talk about the conception of democracy in view (philosophically – Lawfully), for presentation a very clear image of democracy through his best principles and his substrate. Principle there are (Freedom and equality). Through we show about this subject it clear to us that the clear conception of democracy “ majority judgment “ or “ judgment people to people “ and it have kind of philosophical paradoxes, for example when someone said that in the democracy government’s the votes been up on events is standard for believe and accept extremity for the votes is “ majority “. If the votes become to the major part “ Leftist “ or “ Nazi” is this named or called democracy and freedom in election. In this part we find that “ Karl popper” discuss this problem and called it “ name paradox” for example about these paradoxes “ democracy paradox” “ freedom paradox” “ supremacy paradox”.

ادلة اثبات الصانع

لدى الفرق الكلامية الاسلامية

(الشيعية-المعتزلة-الاشعرية-انموذجا)

د. ابراهيم موحان تايه (*)

المقدمة:

عليه وآله في شهر ربيع الأول سنة عشر من الهجرة وهو ابن ثلاث وستين سنة وكانت نبوته عليه السلام ثلاثا وعشرين سنة افتترقت الأمة ثلاث فرق فرقة منها سميت الشيعة وهم شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام ومنهم افتترقت صنوف الشيعة كلها وفرقة منهم ادعت الإمرة والسلطان وهم الأنصار ودعوا إلى عقد الأمر لسعد بن عباد الخزرجي وفرقة مالت إلى بيعة أبي بكر بن أبي قحافة وتأولت فيه أن النبي صلى الله عليه وآله لم ينص على خليفة بعينه وأنه جعل الأمر إلى الأمة تختار لأنفسها من رضيته^(١).

يقول أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في معرض تحليله لأوضاع المسلمين بعد وفاة نبيهم «اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا متشتتين، إلا إن الإسلام

المتكلمون وهم قوم ندبوا أنفسهم للخوض في (دقيق الكلام وجليله)^(١) والعلم الذي عرفوا به هو علم الكلام وهو صناعة أو «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال، وهذه الصناعة تنقسم إلى جزأين: جزء في الآراء وجزء في الأفعال»^(٢) والمتكلمون كثر منهم (المعتزلة والأشاعرة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والباطنية... الخ) ويندرج تحت كل واحدة من هذه فرق فرعية عديدة تتميز بفروق دقيقة عن المذهب العام الذي تندرج تحته^(٣).

تأريخيا لم تؤشر كتب التاريخ في حياة الرسول الأعظم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) إن هناك فرقا إسلامية إنما تذكر المصادر إن نشأة الفرق أصبحت بعد وفاة النبي محمد فبعد ما قبض رسول الله صلى الله

(*) كلية الآداب / جامعة واسط

يجمعهم ويشتمل عليهم وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة وذلك إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبضه الله عز وجل ونقله إلى جنته ودار كرامته اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عباد وبلغ ذلك أبا بكر وعمر فقصدوا نحو مجتمع الأنصار في رجال من المهاجرين فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا في قريش واحتج عليهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم الإمامة في قريش فاذعنوا لذلك منقادين، ورجعوا إلى الحق طائعين، بعد إن قالت الأنصار منّا أمير ومنكم أمير وبعد إن جرد الحباب ابن المنذر سيفه وقال انا جزيلها المحكك وعديقها المرجب من يبارزني بعد إن قام قيس بن سعد بنصرة أبيه سعد بن عباد حتى قال عمر بن الخطاب في شأنه ما قال، ثم بايعوا أبا بكر واجتمعوا على إمامته واتفقوا على خلافته وانقادوا لطاعته... وكان الاختلاف بعد الرسول صلى الله عليه وسلم في الإمامة»^(٥).

أولاً: الشيعة^(٦):

١. النشأة والتعريف:

أول^(٧) وأقدم الفرق الكلامية الإسلامية^(٨) وهم فرقة علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ) المسمون بشيعة علي في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) وبعده معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته منهم المقداد بن الأسود (ت) وسلمان الفارسي (توفي ما بين سنة ٢٠ إلى ٢٨ هـ) وأبو ذر الغفاري (ت ٣٧ هـ) ومن وافق مودته مودة علي عليه السلام وهم أول من سمي باسم التشيع من هذه الأمة لأن اسم التشيع قديم شيعة إبراهيم وموسى

وعيسى والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين^(٩).

والتشيع في أصل اللغة هو «الإتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الإخلاص قال الله عز وجل: {فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ}»^(١٠) ففرق بينهما في الاسم بما أخبر به من فرق ما بينهما في الولاية والعداوة وجعل موجب التشيع لأحدهما هو الولاء بصريح الذكر له في الكلام وقال الله تعالى: {وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ}»^(١١) ففرض له بالسمة للإتباع منه لنوح عليه السلام على سبيل الولاء ومنه قولهم فلان تكلم في كذا وكذا فشيع فلان كلامه إذا صدقه فيه واتبعه في معانيه ومن هذا المعنى قيل لمن اتبع المسافرين لوداعه هو مشيع له غير أنه ليس كل مشيع لغيره على حقيقة ما ذكرناه من الإتباع يستحق السمة بالتشيع ولا يقع عليه إطلاق اللفظ بأنه من الشيعة وإن كان متبوعه محقاً أو كان مبطلاً إلا أن يسقط منه علامة التعريف التي هي الألف واللام ويضاف بلفظ من التبويض فيقال هؤلاء من شيعة بني أمية أو من شيعة بني العباس أو من شيعة فلان أو فلان فأما إذا أدخل فيه علامة التعريف فهو على التخصيص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلوات الله عليه بلا فصل ونفي الإمامة عن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء»^(١٢) «والشيعة هم» الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة ويتصب الإمام بنصيبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز

منتشرون في أرجاء العالم (الزيدية) في اليمن وضواحيها (الاسماعيلية) في الهند وغيره وأما الغلاة فهم عندنا كفار»^(١٧).

٢. أدلة وجود الله عندهم:

عنيت البشرية منذ تنسبت أول نسائم الحياة على سطح الأرض بالتفكير في خالق الحياة ومفيضها على هذا الكون الرحيب وكان حديث الناس عن الإلهوية في تلك العصور المغرقة في القدم متماشيا مع ما كانوا عليه من فطر ساذجة ومدارك محدودة وقابليات ذهنية ضيقة الأفق ثم توسع الحديث وتشعب بفضل التطور العقلي والنمو الذهني للإنسان وبفضل الأديان السماوية وما حملته من تعاليم وقيم سامية^(١٨) وإن «العقل يدعو الإنسان العاقل وبحفزه إلى التفكير والبحث عن وجود الله تعالى. وذلك لأنَّ هناك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح والأخلاق الديني فدوا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه وتوالوا على مدى القرون والأعصار، ودعوا المجتمعات البشرية إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية، وادَّعوا أنَّ له تكاليف على عباده ووظائف وضعها عليهم، وأنَّ الحياة لا تنقطع بالموت، وإنما ينقل الإنسان من دار إلى دار، وأنَّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، ومن خالف واستكبر فله النكاية الكبرى، هذا ما سمعته إذ إن أهل الدنيا من رجالات الوحي والإصلاح، ولم يكن هؤلاء مُتهمين بالكذب والاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحة من خلال حياتهم وأفعالهم واذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكر إلى البحث عن صحّة مقالاتهم دفعا للضرر المحتمل أو المظنون الذي يورثه أمثال هؤلاء»^(١٩).

وان «أول الأفعال المقصودة التي لا يصح

لرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبار والصغائر. والقول بالتولي والتبري قولاً، وفعلًا، وعقداً، إلا في حال التقية... وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية»^(٢٠)، بينما يرى صاحب كتاب (التبصير في الدين) أن الروافض يجمعهم ثلاث فرق: الزيدية والأمامية والكيسانية^(٢١) إما صاحب كتاب (الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم) فيذكر إن الأمامية من الرافضة هؤلاء الامامية المخالفة للزيدية والكيسانية والغلاة خمس عشرة فرقة: كاملية، ومحمدية، وباقرية، وناوسية، وشميطية، وعمارية، واسماعيلية، ومباركية، وموسوية، وقطيعية، واثنى عشرية، وهشامية، وزرارية، ويونسية، وشيطانية^(٢٢) إما صاحب كتاب (التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع) فيرى إن الرافضة ثمانى عشرة فرقة يلقبون بالأمامية وأولهم الفرقة الغالية من السبئية وهم أربعة فرق الفرقة الخامسة: هم القرامطة والديلم، الفرقة السادسة: هم أصحاب التناسخ، الفرقة السابعة: الحلوية، الفرقة الثامنة من الحلوية، الفرقة التاسعة: المختارية، الفرقة العاشرة: السمعانية، الفرقة الحادية عشرة: الجارودية، الفرقة الثانية عشرة: الهشامية، الفرقة الثالثة عشرة: الاسماعيلية، الفرقة الرابعة عشرة: أهل قم، الفرقة الخامسة عشرة: الجعفرية، الفرقة السادسة عشرة: القطعية العظمى، الفرقة السابعة عشرة: القطعية القصرى، الفرقة الثامنة عشر: الزيدية^(٢٣) ويرى السيد محمد صادق آل بحر العلوم إن «الموجود من فرق الشيعة الآن (الأمامية الاثنا عشرية) والعبرة بهم وبكتبهم فحسب وهم

خلو العاقل منها وجوب النظر المؤدي إلى المعرفة يفرق ما بين الحق والباطل لأن كل عاقل نشأ بين العقلاء يعلم اختلافهم ودعوة كل فريق منهم إلى مذهبه وتخويفه من خلافه فيخافهم لا محالة وإذا خاف وجب عليه التحرز مما خافه لعلمه ضرورة بوجوب التحرز من الضرر فلا يخلو أن يتحرز باتباع الجبل أو إطراح الجبل أو اتباع بعض عن نظر أو تقليد. واتباع الحل محال للتنافي ما بينهم وإطراح الحل يقتضي كونه على ما كان عليه من الخوف واتباع البعض عن تقليد لا يرفع خوفه مما أطرحه من المذاهب لتجوز كونه حقا ولا يقتضي سكونه إلى ما ذهب إليه لتجوز كونه باطلا فلم يبق لتحركه من الضرر المخوف إلا النظر المميز للحق من الباطل فوجب فعله لكونه تحرزا من ضرر»^(٢٠).

قال شيخ الطائفة أبو جعفر محمد الطوسي (ت ٤٦٠ هـ): «معرفة الله واجبة على كل مكلف، بدليل انه منعم، فيجب معرفته»^(٢١) ويقول الشيخ المفيد (٤١٣ هـ): أول ما فرض الله على عباده المكلفين النظر في أدلته فإن قال: ما الدليل على ذلك فقل لأنه سبحانه قد فرض معرفته ولا سبيل إلى معرفته إلا بالنظر في أدلته^(٢٢) ويرى العلامة الحلي (٧٢٦ هـ) أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل وأن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دل عليه بقوله فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لأن شكر المنعم واجب بالضرورة وأثار النعمة علينا ظاهرة فيجب أن نشكر فاعلمها وإنما يحصل بمعرفته ولأن معرفة الله تعالى واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة^(٢٣) ويفتي العلامة الحلي بقوله: اجمع العلماء كآفة على وجوب معرفة الله تعالى وما يصح عليه وما يمتنع عنه بالدليل لا بالتقليد^(٢٤) ولقد بين هذا الأمر مصنف

كتاب (عقائد الامامية) بقوله: «نعتقد أن الله تعالى لما منحنا قوة التفكير ووهب لنا العقل أمرنا أن نتفكر في خلقه وننظر بالتأمل في آثار صنعه ونتدبر في حكمته وإتقان تدبيره في آياته في الأفاق وفي أنفسنا قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ}»^(٢٥) وقد ذم المقلدين لأبائهم بقوله تعالى: {قَالُوا بَلْ نَنْبَغُ مَا آلَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا}»^(٢٦) كما ذم من يتبع ظنونه ورجمه بالغيب فقال: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ}»^(٢٧).

وفي الحقيقة أن الذي نعتقد «أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعي النبوة وفي معجزته، ولا يصح عندنا تقليد الغير في ذلك مهما كان ذلك الغير منزلة وخطرا وما جاء في القرآن الكريم من الحث على التفكير واتباع العلم والمعرفة فإنما جاء مقرر لهذه الحرية الفطرية في العقول التي تطابقت عليها آراء العقلاء وجاء منبها للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومفتحا للذهان وموجها لها على ما تقتضيه طبيعة العقول، فلا يصح والحال هذه أن يهمل الإنسان نفسه في الأمور الاعتقادية أو يتكل على تقليد المربين أو أي أشخاص آخرين، بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص ويتأمل وينظر ويتدبر في أصول اعتقاداته المسماة بأصول الدين التي أهمها التوحيد... ومن قلد آباءه أو نحوهم في اعتقاد هذه الأصول فقد ارتكب شططا وزاغ عن الصراط المستقيم ولا يكون معذورا أبدا، وبالاختصار عندنا هنا ادعاءان:

الأول: وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد ولا يجوز تقليد الغير فيها.

الثاني: أن هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً

أي لا يستقي علمه من النصوص الدينية وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلالة العقل وليس معنى الوجوب العقلي إلا إدراك العقل لضرورة المعرفة ولزوم التفكير والاجتهاد في أصول الاعتقادات»^(٢٨) لذلك قدم الشيعة أدلة استدلالية عديدة لإثبات وجود الله تعالى منها:

أ. الحدوث:

وهو من أوائل الأدلة التي استدلت بها المسلمون (متكلمون وفلاسفة) على وجود الله ولهذا الدليل حضور واسع لدى الشيعة خلال التاريخ ولعل السبب بذلك هو إهتمام أئمة أهل بيت النبوة بهذا الدليل فلقد ورد كثيراً في خطبهم ومقولاتهم ويمكننا القول إن أول إشارة لهذا الدليل في تاريخ الفكر الإسلامي وردت في إحدى خطب الإمام علي يقول فيها: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تَرْكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ النَّوَاطِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ وَبِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ الَّذِي صَدَقَ فِي مِيعَادِهِ وَارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَقَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَاقِهِ وَبِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ وَبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ وَاحِدٌ لَا يَعْدَى وَدَائِمٌ لَا يَأْمَدُ وَقَائِمٌ لَا يَعْمَدُ تَتَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاحَرَةٍ وَتَشْهَدُ لَهُ الْمَرَانِي لَا بِمُحَاضَرَةٍ لَمْ تُحْطَ بِهِ الْأَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا وَبِهَا أَمْتَعَتْ مِنْهَا وَإِلَيْهَا حَاكَمَهَا لَيْسَ بِذِي كِبَرٍ أَمْتَدَّتْ بِهِ النِّهَايَاتُ فَكَبَّرَتْهُ تَجَسَّيماً وَلَا بِذِي عَظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْغَايَاتُ فَعَظَّمَتْهُ تَجَسَّيْداً بَلْ كَبُرَ شَأْنًا وَعَظُمَ سُلْطَانًا»^(٢٩).

ولقد قدم الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ)

هذا الدليل بصيغة أخرى عن طريق تساؤل قدمه أحد أتباعه يقول: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال أبو عبد الله: نستدلّ عليه بأقرب الأشياء قال: وما هو؟ فدعا عليه السلام ببوضة فوضعها على راحته فقال: هذا حصن ملموم داخله غرقى رقيق لطيف به فضة سائلة وذهبة مائعة ثم تنفلق عن مثل الطاووس أدخلها شيء؟ قال: لا قال: فهذا الدليل على حدوث العالم قال: أخبرت فأوجزت وقلت فأحسننت وقد علمت أننا لا نقبل إلا ما أدرناه بأبصارنا أو سمعناه باذاننا أو شممناه بمنآخرنا أو ذقناه بأفواهنا أو لمسناه بأكفنا أو تصور في القلوب بياناً أو استنبطه الرويات إيقاناً قال الإمام الصادق: ذكرت الحواس الخمس وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل كما لا تقطع الظلمة بغير مصباح^(٣٠).

ويستمر الإمام الصادق بتقديم هذا الدليل لسائل آخر بقوله: ما الدليل على حدث الأجسام؟ فقال: إني ما وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلا إذا ضم إليه مثله صار أكبر وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولى ولو كان قديماً ما زال ولا حال لأن الذي يزول ويحول يجوز أن يوجد ويبطل فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدث وفي كونه في الأولى دخوله في العدم ولن يجتمع صفة الأزل والعدم في شيء واحد فقال السائل: هبك علمت في جري الحالتين والزمانين على ما ذكرت واستدللت على حدوثها فلو بقيت الأشياء على صغرها من أين كان لك أن تستدل على حدوثها؟ فقال الصادق عليه السلام: إنما نتكلم على هذا العالم الموضوع فلو رفعناه ووضعنا عالماً آخر كان لا شيء أدل على الحدث من رفعنا إياه ووضعنا غيره ولكن أجيبك من حيث قدرت أنك تلزمننا ونقول: إن الأشياء لو دامت على صغرها لكان في الوهم أنه متى ما ضم شيء منه إلى مثله كان أكبر وفي جواز التغير عليه خروجه من القدم

كما بأن في تغير دخوله في الحدث ليس لك وراءه شيء فانقطع السائل (٣١).

ولقد روى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) أيضاً عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا (ت ٢٠٣هـ) «أنه دخل عليه رجل فقال له: يا ابن رسول الله، ما الدليل على حدث العالم؟ قال: أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنك لم تكون نفسك ولا تكونك من هو مثلك» (٣٢).

من هذا الكلام نستنتج، إن لدليل الحوادث حضوراً عند أئمة الشيعة وعند الشيعة أنفسهم الذين اوجدوا لهذا الدليل تقارير عديدة منها: إن هذا الدليل يتوقف على تعريف الحوادث أولاً وإثبات حدوث العالم ثانياً (٣٣).

ومن جهة يقدم الشيخ المفيد وهو من كبار متكلمي الشيعة هذا الدليل بصيغة منطقية فلسفية رائعة مستفيدة مما جرى من مناظرات ومجادلات منطقية أثر المقدمات المنطقية فيها واضح بقوله: «تنبه أيها العاقل ونزل نفسك بمنزلة المسؤول والسائل فإن قيل لك أنت حدث أم قديم فالجواب أنا حدث غير قديم وكل موجود ممكن حادث غير قديم. فإن قيل ما أحد الحادث وما أحد القديم فالجواب الحادث هو الموجود المسبوق بالعدم والقديم هو الموجود الذي لم يسبقه العدم. فإن قيل ما الدليل على أنك حادث فالجواب سبق العدم على وجودي دليل على حدوثي. فإن قيل ما الدليل على أن العدم سابق على وجودك، فالجواب الضرورة قاضية بأنني لم أكن موجوداً في زمن نوح عليه السلام فعدمي متحقق في ذلك الزمان ووجودي في هذا الزمان فعدمي سابق على وجودي. فإن قيل ما الدليل على أن كل موجود ممكن حادث فالجواب كل موجود من الممكنات إما جوهر أو عرض والجوهر حادث والعرض حادث فكل موجود من

الممكنات حادث» (٣٤).

والدليل على حدث العالم تغير أجزائه واحتمالها الزيادة والنقصان والدليل على ذلك أنه لو كان قديماً لاختص في القدم بصفة واستحال خروجه عنها لفساد تعلق العدم بالقديم والبطلان والدليل على وجوب المحدث للعالم ما أوجب في البداءة للكتابة كاتباً وللبناء بانيًا وللمساحة ماسحاً إما الدليل على وجود المحدث للعالم ما في العقول من استحالة فعل من غير صنع أحد له ووجوده وعلمه وحياته فهو من معدوم ليس بشيء أشد استحالة (٣٥).

إن الإنسان والعالم حادثان بدليل إن الأجسام وما يجري مجراها حادثاً والذي يدل على حدوثها استحالة خلوها من المعاني المتجددة وما لم يخل من التجدد يجب إن يكون محدثاً فإذا ثبت حدوثها فلتنقص على أفعالنا يعلم إن لها محدثاً ومنها: العالم محدث كائن بعد إن لم يكن لأن جميعه فيه أثر الصنعة من طول وقصر وصغر وكبر وزيادة ونقصان وتغير من حال إلى حال واستبدال ليل بنهار والله تعالى خالق ذلك ومنشؤه ومصوره ومبدؤه لأن الصنع لا بد له من صانع والكتاب لا بد له من كاتب والبناء لا بد له من باني (٣٦).

إما نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) وهو من الذين جعلوا لعلم الكلام بعداً منهجياً فلسفياً ففي معرض تقريره لهذا الدليل يقول: لا يمكن الوصول إلى معرفة الله إلا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقنور المخلوقين وهو الأجسام والإعراض المخصوصة كالألوان والطعوم والأرباب والقدرة والحياة والشهوة والنفار وما جرى مجرى ذلك فأما ما يدخل جنسه تحت مقنور القدرة كالحركات والسكنات والاعتمادات والأصوات فلا يمكن

بالنظر فيها الوصول إلى معرفة الله والكلام في حدوث الأجسام اظهر لأنها معلومة ضرورة لا يحتاج في العلم بوجودها إلى الدليل بل إنما يحتاج إلى الكلام في حدوثها ثم بيان إن لها محدثا يخالفها فيكون ذلك علما بالله ثم الكلام في صفته وللطوسي استدلالان في إثبات الحدوث للأجسام احدهما: إن ندل على أنها ليست قديمة فيعلم حينئذ أنها محدثة لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث والطريق الثاني: إن نبين إنها لم تسبق المعاني المحدثة فيعلم إن حكمها في الحدوث (٣٧).

في حين يدللو العلامة الحلي بدلوه في هذا الدليل ولكن بلغة منطقية صارمة فيقول: «إن العالم محدث وكل محدث؛ فله محدث أما الصغرى فقد تقدمت؛ وأما الكبرى فلأن كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر أما الصغرى فلأن المحدث قد اتصفت ذاته بصفتي الوجود والعدم فهي قابلة لهما بالضرورة ولا نعى بالممكن إلا هذا وأما الكبرى فضرورية وقد تقدمت إذا ثبت هذا فنقول المؤثر إن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر آخر فإما إن يتسلسل وهو محال لما تقدم أو يدور وهو باطل بالضرورة عند قوم أو لأنه يلزم تقديم الشئ على نفسه أو ينتهي إلى الواجب لذاته وهو المطلوب فان قيل المعلوم نفى محض فلا يصح الحكم عليه بالقبول سلمنا لكن يجوز إن يكون الماهية واجبة العدم حين العدم وواجبه الوجود حين الوجود فلا يلزم الإمكان كما إن المحدث بشرط الحدوث لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا إلى أول وإلا لزم صحة كون الحادث بشرط الحدوث أزليا هذا خلف فلصحة وجوده بذاته» (٣٨).

إما صاحب كتاب (تاج العقائد ومعادن الفوائد) فيرى انه يجب (٣٩) على المؤمن إن يعتقد إن العالم محدث كائن بعد أن لم يكن

ودليل الافتقار فيه يدلنا على احتياجه والمحتاج في وجوده إلى غيره يتعلق بالدليل على حدوثه وذلك إنا شاهدناه تارة يجتمع وتارة يفترق وكونه لا يبقى على حالة واحدة بل توجد فاسدة بعد الكون وقد كانت بعد الفساد فهي بهذه الأحوال تدل على حدوثها وذلك إن علته غير عينه كما نرى عيانا أن علة حركة الطاحونة غير الطاحونة وعلة حركة أشخاص الحيوان غير أشخاصه إذ لو كانت ذواتها علة لحركتها لكانت أبدا توجد متحركة لوجود ذواتها وكأنها حينئذ لم تكن علة بل كانت عين الشيء ولما كنا نراها باقية بعد ذهاب الحركة لا تتحرك صح إن علة وجود الأشياء غير ذواتها فلما بان لنا ذلك وتحققنا صح لنا إن العالم بما يحويه ذاتا واحدة من حيث الجسمية وشيئا واحدا وكان البعض منه متحركا والبعض ساكنا وثبت إن حركة المتحرك وسكون الساكن ليس من قبل ذاته إذ لو كان من قبل ذاته لكانت الأبعاد كلها متحركة أو ساكنة إذ إن الذات واحدة وإذا ثبت إن حركة المتحرك وسكون الساكن ليس من قبل ذاته وجب إن يكون المحرك المسكن هو المحدث فالعالم إذا محدث ولما كان العالم بكليته جسما ذا أجزاء وأبعاد معدودة متغيرة في الإشكال والصور مثلما نعاين أن صور الأفلاك والكواكب التي هي أبعاد العالم غير صور النار وشكلها وصورة الأرض غير صورة الهواء والماء وصورة أشخاص المواليد غير صورة الأفلاك وكل ذلك على تباين صورته مفردة والبعض ببعض متصل فدل إن العالم لم يجتمع إلا بفعل فاعل والعالم مصنوع محدث والمحدث يقتضي الصانع المحدث (٤٠).

ولما ثبت حدوث العالم» وجب احتياجه إلى صانع ضرورة احتياج كل صنعة إلى صانع وهو المطلوب. وإذا ثبت أن للعالم صانعا فلا يجوز

أن يكون محدثاً مثله لأنه لو كان محدثاً افتقر إلى محدث آخر بالضرورة فإن كان هو الأول لزم الدور وإن كان محدثاً ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً إلى غير النهاية لزم التسلسل وهما باطلان فبطل أن يكون صانع العالم محدثاً فتعيّن أن يكون قديماً وهو المطلوب»^(٤١).

ب. الفطرة:

يعتبر هذا الدليل من الأدلة الذاتية المباشرة التي لا تحتاج إلى اتباع طرق (لمية أو انية)^(٤٢) لإثبات وجود الله تعالى والفطرة وهي بحسب اللغة من الفطر وهو بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى: {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} والفطرة كفعلته لبيان كيفية في الخلقة كالجلسة فالمراد من فطرة الإنسان هي كيفية في خلقة الإنسان وهي ترجع إلى كيفية في هويته التي منها إدراكه بالعقل البديهي وهذا هو الذي عبر عنه في المنطق بالفطريات أي القضايا التي قياساتها معها كقولهم: الاثني عشر العشرة وكعلم النفس بالنفس فلا يحتاج إلى وساطة شكل قياسي كما لا يخفى ولذا يعدّ من أقسام العلم الحضورى فالإنسان بفطرته يعلم بنفسه ويحب الكمال والجمال وسمي هذا الإدراك بفطرة القلب ثم بعد وضوح معنى الفطرة فليعلم أن المستدل بالفطرة على إثبات وجود الله وصفاته وتوحيده أراد الفطرة القلبية وقال: إن القلب يعلم بالعلم الحضورى ربّه ويعرفه والدليل عليه هو رجاؤه بالقادر المطلق عند تقطع الأسباب الظاهرية المحدودة وحبّه له وإن غفل عنه كثير من الناس بسبب الاشتغال بالدنيا في الأحوال العادية إذ الرجاء والحب فرع معرفته به وإلا لم يرجه ولم يحبّه مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الأسباب الظاهرية كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته في موضع من البحر لا يكون أحد ولا إمداد

بقدره وراء الأمور العادية ومع أن حب الكمال المطلق لا خفاء فيه حيث إذا نرى أنفسنا عند عدم إشباع كمال من الكمالات غير آيسين من النيل إلى كمال فوّه إلى أن ينتهى إلى كمال لا نهاية له وهو الذي يوجب السكون والاطمئنان ولا نشبع من حبه ولا نشمئز من الخضوع والعبادة له {أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ} (٤٤) وتستدل أيضاً^(٤٥).

ويرى الشيعة عموماً أن الإيمان الفطري بوجود الله يشمل جميع الكائنات وأن «وجود الصانع فطري بالنسبة إلى البهائم وسائر الحيوان فضلاً عن أفراد الإنسان ففي الحديث إن سليمان بن داود خرج يستسقي فمر بنملة مقلقة على ظهرها رافعة قوائمه إلى السماء وهي تقول اللهم إنا خلق من خلقك ولا غنى بنا عن رزقك فلا تهلكنا بذنوب غيرنا فقال سليمان: ارجعوا فقد سقيتم بغيركم. وفي الأخبار شواهد كثيرة على ذلك يقف عليها المتتبع. وحكي الفخر الرازي عن رجل أنه اتفق في بعض الأزمنة جذب وقط شديد فخرج الناس إلى الصحراء للاستسقاء ودعوا فلم يستجيب لهم قال الرجل فصعدت إلى الجبال فرأيت ظبياً يسرع إلى الماء من شدة العطش فلما انتهى إلى الغدير رآه جافاً من الماء فتحير وجعل يكرر النظر إلى السماء ويحرك رأسه مراراً فظهرت سحابة وارتفعت وأمطرت حتى امتلأ ذلك الغدير فشرب الظبي ورجع»^(٤٦).

ولقد أكد هذا الدليل القران الكريم الذي يعتبر وجود الله أمراً واضحاً وغنياً عن البرهنة ويرى أن الشك والتردد في هذه الحقيقة أمر غير مبرّر بل ومرفوض كما قال تعالى: {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (٤٧) إلا أنه رغم وضوح وجود الله وبداهته قد وضع القران الكريم أمام من يريد معرفة الله عن طريق التفكير والبرهنة

وإزالة جميع الشكوك والاحتمالات المضادة عن ذهنه طرقاتاً تؤدي هذه المهمة وأبرزها هو إحساس الإنسان بالحاجة إلى كائن أعلى هذا الإحساس الذي يتجلى في ظروف وحالات خاصة وهذا هو نداء الفطرة الإنسانية التي تدعوه إلى مبدأ الخلق يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (٤٨) ولعل السبب هو الغفلة (٤٩).

وبالإمكان تقوية الفطرة الموجودة في الإنسان وذلك من خلال تكامل «النفس وتركيز النفقات القلب إلى الساحة الإلهية المقدسة وبواسطة العبادات والأعمال الصالحة فتصل هذه المعرفة عند أولياء الله إلى درجة من الوضوح بحيث يرون الله أظهر من كل شيء كما جاء في دعاء عرفة: أليكون غيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك» (٥٠).

ج. الرسول والآل:

بعيداً عن كل الاستدلالات المنطقية والعقلية التي أولاهما الشيعة عناية خاصة لإثبات وجود الله تعالى تبنت هذه الفرقة دليلاً خاصاً متأتياً من إيمان هذه الفرقة بالرسول الأكرم محمد والآل من أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين وبما أخبروا به ودليلهم بذلك القرآن الذي أخبر عن الرسول الخاتم بقوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ، فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ، لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ} (٥١)، فالرسول الخاتم بنص القرآن الكريم لا ينطق أو يتكلم من ذاته الشريفة إنما ينطق بالوحي والوحي من الله تعالى فهو ينطق عن الله

الذي هو شديد القوى والذي تكفل بتعليم رسوله الذي بدوره تكفل بتعليم ذريته قال علي صلوات الله عليه: «لَمَّا حَضَرَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْوَفَاةُ دَعَانِي فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَيْهِ قَالَ لِي يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَصِيِّي وَخَلِيفَتِي عَلَى أَهْلِي وَأُمَّتِي فِي حَيَاتِي وَبَعْدَ مَوْتِي وَلَيْكَ وَلِيِّي وَوَلِيِّ اللَّهِ وَعَدُّوكَ عَدُوِّي وَعَدُوِّي عَدُوُّ اللَّهِ يَا عَلِيُّ الْمُنْكَرُ لِإِمَامَتِكَ بَعْدِي كَالْمُنْكَرِ لِرِسَالَتِي فِي حَيَاتِي لِأَنَّكَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ ثُمَّ أَدْنَانِي فَأَسْرَرْتُ إِلَيَّ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ كُلُّ بَابٍ يَفْتَحُ أَلْفَ بَابٍ» (٥٢).

فإذا علمنا هذا ننقل إلى الحديث عن الدليل فلقد ورد في الإخبار عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم قولهم: بنا عرف الله ومعنى هذا أنهم واسطة بينه وبين خلقه في معرفته والواسطة بمعنى إن لا أمر من الله عز وجل ينتزل إلى الخلق إلا بهم ولا أمر من الخلق يصعد إليه تعالى إلا بهم ومعرفته تعالى منه (٥٣) أي إن أفضل الطرق التي يتبعها الإنسان لمعرفة الله تعالى هي الطرق التي تمر عبر الرسول الأكرم والأئمة الأطهار من ذريته لأن مسلكتهم الوحي والكتاب لصحة طريقهم بالقطع واليقين وعدم احتمال الخطأ فيه أصلاً إذ ليس طريقهم من الطرق العادية البشرية بل إمام هو وحي وعلم لدني أمّا الوحي فباعتبارين: إلهامه تعالى إياهم وقذفه في قلوبهم وعلمهم بالوحي المنزل على الرسول صلوات الله عليه بتمامه وكماله بل ليس علمهم إلا علم الرسول ولا طريقهم إلا طريقه وأمّا اللدني فهو العلم الذي أشار إليه تعالى بقوله: {...وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً} (٥٤) وإلى أحد هذين أو إليهما معاً أشار أمير المؤمنين بقوله جواباً عن الجائليق حيث قال له: عرفت الله بمحمد أم عرفت محمداً بالله؟ قال (عليه السلام): ما عرفت الله بمحمد ولكن عرفت محمداً بالله عز وجل حين خلقه وحدث

فيه الحدود من طول و عرض فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال وإلهام منه وإرادة كما ألهم الملائكة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا كيف وقوله (عليه السلام) جواباً عن القائل له: بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفني نفسه^(٥٥).

ولقد ذكر صاحب كتاب (مفاتيح الجنان) بسند معتبر: أن الشيخ أبا عمرو النائب الأول من نواب إمام العصر صلوات الله عليه أملى هذا الدعاء على أبي محمد بن همام وأمره أن يدعو به وقد ذكر الدعاء السيد ابن طاووس في كتاب جمال الأسبوع بعد ذكره الدعوات الواردة بعد فريضة العصر يوم الجمعة وبعد الصلاة الكبيرة وقال: وإذا كان لك عذر عن كل ما ذكرناه فاحذر أن تهمل هذا الدعاء فإنما قد عرفناه من فضل الله جل جلاله الذي خصنا به فاعتمد عليه وهو هذا الدعاء: اللهم عرفني نفسك فإنك إن لم تعرفني نفسك لم أعرف رسولك. اللهم عرفني رسولك فإنك إن لم تعرفني رسولك لم أعرف حجتك. اللهم عرفني حجتك فإنك إن لم تعرفني حجتك ضللت عن ديني»^(٥٦)، إذن للناس طريقان صحيحان للمعرفة:

الأول: من الله أي بالله نعرف فالإنسان إذا لم يعرف الله لا يستطيع أن يعرف الرسول المخبر عن الله ولا الأئمة الذين هم كالرسل والأنبياء لطف محض وهم الأدلة على الله^(٥٧).

الثاني: من الرسول والآل فهم وسائط العلم والمعرفة فلقد عرف الله بهم لأنهم أسماء الله الحسنى وهم اسمه الأعظم^(٥٨) ورد في كتاب (الكافي) عن الحسين بن محمد الأشعري ومحمد بن يحيى جميعاً عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق في قول الله عز وجل: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا} ^(٥٩) قَالَ

تَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا^(٦٠).

وينقل صاحب كتاب (الميزان في تفسير القرآن) عن الإمام الصادق «وفيه اخذ الاسم بمعنى ما دل على الشيء سواء كان لفظاً أو غيره، وعليه فالأنبياء والأوصياء عليهم السلام أسماء دالة عليه تعالى وسائط بينه وبين خلقه، ولأنهم في العبودية بحيث ليس لهم إلا الله سبحانه فهم المظهرون لأسمائه وصفاته»^(٦١).

وورد عن «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ صَبَّاحٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا فَأَحْسَنَ خَلْقَنَا وَصَوَّرَنَا فَأَحْسَنَ صُورَنَا وَجَعَلَنَا عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ وَلِسَانَهُ النَّاطِقَ فِي خَلْقِهِ وَيَدَهُ الْمُبْسُوطَةَ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ وَوَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ وَبَابُهُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ وَخَرَاتُهُ فِي سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ بِنَا أَثْمَرَتِ الْأَشْجَارُ وَأَبْنَعَتِ الثَّمَارُ وَجَرَّتِ الْأَنْهَارُ وَبِنَا يَنْزِلُ غَيْثُ السَّمَاءِ وَيَنْبُتُ عُشْبُ الْأَرْضِ وَبِعِبَادَتِنَا عُبِدَ اللَّهُ وَلَوْ لَا تَحْنُ مَا عُبِدَ اللَّهُ»^(٦٢).

ثانياً: المعتزلة:

١. بحث في نشأة المصطلح^(٦٣).

أ. البعد السياسي: لهذا البعد وجهان الوجه الأول سلبي: «يقول أبو الحسين الملقب في رد الأهواء والبدع وهو أقدم مصدر يبين وجه التلقيب باسم المعتزلة: وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وكانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشغل بالعلم والعبادة فسموا

بذلك معتزلة»^(٦٤).

وفي النص دلالة صريحة على أن المعتزلة نفر من الناس خافوا الفتنة السياسية فامسكوا على عقائدهم وحبسوا أنفسهم في مساجدهم ومنزلهم واعتزلوا الحياة السياسية وهذا الكلام له بعد آخر أكثر أهمية من الاعتزال السياسي وهو اعتقاد هؤلاء المعتزلة إن ما عندهم من عقائد هو الصحيح ويجب الاعتزال به والهروب معه والقضية الأخرى اعتقاد هؤلاء المعتزلة عدم شرعية كل من الإمام الحسن بن علي (ت ٥٠ هـ) ومعاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠ هـ).

الوجه الثاني: إيجابي: وهو تبني السلطة الحاكمة لآراء عقائدية والترويج لها كأنها أصل من أصول الإسلام كما فعل بنو العباس في (قضية خلق القرآن) والوجه الثاني له دلالة بينة بان السلطة السياسية قد استغلت نفراً من المعتزلة وخاصة في أيام المأمون العباسي لترويج العقائد ونشرها والدفاع عنها إلى حد إراقة دماء المسلمين وإباحة أموالهم وأعراضهم.

ب. البعد العقائدي: في هذا البعد نريد أن نبين قضية في نظرنا جوهرية ومهمة وان الوقوف عليها وتحليلها سوف يساهم بحل جانب مهم من جوانب نشأة المصطلح (الاعتزال) وما ساهم به في التأثير على عقائد المعتزلة بالإلهيات يقول عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ): واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) الغزال «وكان بدء شأنه إن الأمة في وقت الحسن البصري (ت ١٠١ هـ) اختلفوا فيمن يرتكب الكبائر، فزعمت الازارقة من الخوارج انه مشرك كافر، وقالت الاباضية منهم انه موحد كافر وليس بمشرك. وزعمت البكرية انه منافق. وقال الجمهور الأعظم من الصحابة والتابعين انه مؤمن بتوحيده ومعرفته

بربه، وتصديقه لكتب ربه ورسوله، فاسق بكبيرته، فخرج واصل عن أقوال الأمة في هذا الأصل، وزعم انه فاسق، لا مؤمن ولا كافر، اوجب له الخلود في النار مع خروجه من الكفر، فلما رأى الحسن خلاف واصل على الأمة، طرده عن مجلسه. فقال الناس فيه انه اعتزل الأمة»^(٦٥).

ويقول فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ): «كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من تلامذة الحسن البصري ولما أحدثا مذهباً وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا حلقة الحسن البصري وجلسا ناحية في المسجد. فقال الناس: إنهما اعتزلا حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة»^(٦٦).

ويقول الشيخ المفيد: «وأما المعتزلة وما وسمت به من اسم الاعتزال فهو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين وما أحدثه واصل بن عطاء من المذهب في ذلك ونصب من الاحتجاج له فتابعه عمرو بن عبيد ووافق على التدين به من قال بها واتبعهما عليه إلى اعتزال الحسن البصري وأصحابه والتحيز عن مجلسه فسماهم الناس المعتزلة لا اعتزاهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله وتفردهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع الأمة وسائر العلماء ولم يكن قبل ذلك يعرف الاعتزال ولا كان علماً على فريق من الناس فمن وافق المعتزلة فيما تذهب إليه من المنزلة بين المنزلتين كان معتزلياً على الحقيقة وإن ضم إلى ذلك وفاقاً لغيرهم من أهل الآراء وغلب عليه اسم الاعتزال ولم يخرج عنه دينونته بما لا يذهب إليه جمهورهم من المقال»^(٦٧). وعند تحليلنا لهذه النصوص، نخرج بنتائج عديدة منها:

١. اختلاف المسلمين وتحريمهم في الحكم على القضية الواحدة مع العلم أنهم قريبو عهد بنبيهم ولا يزال الدين نقياً طاهراً لم يتلبس بالضلالات.

٢. شعور واصل بن عطاء بالتفوق العلمي وبأنه اعلم من أستاذه (الحسن البصري) هذا ما دفعه إلى تجاوزه والاعتزال عنه مكانياً وفكرياً.

٣. مع (الاعتزال = واصل بن عطاء) فتح باب الاستدلال العقلي وفتح الباب على مصراعيه إمام المسلمين فيما يتعلق بعقائدهم ولم يغلق لحد الآن.

ج. البعد النصي: على الرغم من تفاخر رجالات فرق المعتزلة بالعقل وباستدلالاته إلا إن هناك بعداً نصياً متمثلاً به (القران والحديث) كان له الأثر المبرز في نشوء المعتزلة وعقائدهم ينقل فخر الدين الرازي عن القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) قوله: «كلما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال فإن المراد منه الاعتزال عن الباطل فعلم أن اسم الاعتزال اسم مدح»^(٦٨).

ويقول صاحب كتاب طبقات المعتزلة: «ويحتجّون للاعتزال إي فضله بقوله تعالى: (وَأَعْتَزَلُكُمْ) ^(٦٩) ونحوها وهو قوله تعالى: (وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا) ^(٧٠) واحتجّوا من السنّة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: من اعتزل من الشر سقط في الخير، واحتجّوا أيضاً بالخبر الذي رواه سفيان الثوري عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ستفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقة أبرّها واتقّاها الفئة المعتزلة، وهو تمام الخبر، ثم قال سفيان لأصحابه: تسمّوا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة فقالوا: سبقك بها عمرو بن عبّيد وأصحابه، فكان سفيان بعد ذلك يروى: واحدة ناجية»^(٧١).

٢. أدلة وجود الله عندهم:

على الرغم من أن جل كتب المعتزلة

الأوائل لم تصل ^(٧٢) وقد ضاع أكثرها ^(٧٣) ولكن المتوفر منها يغني الباحث في الوقوف على أرائهم وخاصة فيما يتعلق بموقفهم من الإلهية والأدلة التي قدمت في إثباتها وقبل التطرق إلى هذه النصوص بالتفصيل حري بنا إن ننوه إلى أن أغلب الباحثين والدارسين لتراث المعتزلة غالباً ما يلجؤون إلى التعميم وعدم الفصل عندما يتحدثوا عن أراء هذه (الفرقة = فرق) أنهم يتكلمون عن المعتزلة بإطلاق وكأنها فرقة واحدة ونسج موحّد متناسين إن المعتزلة (فرق) ^(٧٤) و(طوائف) ^(٧٥) و(مدارس) ^(٧٦) و(طبقات) ^(٧٧) لكن هذا لا يعني انه لا توجد بعض المشتركات وخاصة في (جليل الكلام) والتي يتفق عليها أغلب فرق المعتزلة التي وجدت في النص القراني القاعدة الصلبة التي ينطلقوا منها لتدليل على وجود الله مع العلم أنهم تمسكوا بقوة بالقول {إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} ^(٧٨) وهو «ليس بجسم ولا شبح ولا جنة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرّك ولا يسكن ولا يتبعّض، وليس بذى ابعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وإمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه

للحركة العالمية» (٨٥) والمحرك الأول في فلسفة أرسطو هو «الله، وهو يحرك العالم، ولا يتحرك معه، وهو فعل محض لا يعترضه التغير، والمحرك والمتحرك متضايفان، لأن أحدهما لا يفهم إلا بالقياس إلى الآخر. المحرك هو الذي يعطي الحركة، والمتحرك هو الذي يقبلها، وكل حركة فهي انتقال من القوة إلى الفعل» (٨٦) وعند أرسطو «إن سلسلة المحركات يجب إن تنتهي آخر الأمر، إلى محركين أوليين:

١. محرك أول يتحرك، هو السماء الأولى أو الفلك المحيط.

٢. ومحرك أول لا يتحرك هو الله» (٨٧).

ويقول أرسطو: «انه لا بد إن يكون للحركة مصدر إذا أردنا إن لا نغطس في رجوع لا نهائي، واضعين خلفنا مشاكلنا خطوة خطوة إلى ما لا نهاية. ويجب إن نقوي الإيمان بالله المحرك الأكبر ولكنه هو نفسه لا يتحرك، وهو كائن، معنوي لا مادي، غير مرئي، ولا مكان له لا مذكر ولا مؤنث، ولا يتغير أو يتأثر، تام وأبدي. إن الله لا يخلق العالم، بل يحركه، ولا يحرك العالم كقوة ميكانيكية ولكن كمحرك كلي لجميع عمليات العالم. إن الله يحرك العالم كما يحرك المحبوب المحب. انه السبب النهائي للطبيعة. والقوة الدافعة للأشياء وهدفها، انه صورة العالم، ومبدأ حياته. ومجموع تفاعله الحيوي وقوته، وهدف نموه الغريزي» (٨٨).

ويرى أبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) أن الحركة هي انتقال الجسم من المكان الأول للمكان الثاني ويعرف السكون بأنه لبث الجسم في المكان زمانين متتاليين وتعريف العلاف هذا بأن الحركة هي السكون في المكان الثاني مهد الطريق لقول

ومع كل هذا الصفات السلبية التي تعيق الإنسان عن تصور الله فضلاً عن إنه يقدم دليلاً على وجوده قدم رجالا المعتزلة عدة أدلة لإثبات وجود الله والطريق الذي اتبع من قبلهم هو (الاستدلال العقلي) يقول القاضي عبد الجبار: «يصل الإنسان بالعقل إلى إدراك وجود الله» (٨٩) ويقول عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨هـ): «وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات، ومن جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً» (٩٠) ويقول سيف الدين الامدي (ت ٦٢٣هـ): «أجمع أكثر أصحابنا، والمعتزلة، وكثير من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - واجب. غير أن مدرك وجوبه عندنا: الشرع. خلافا للمعتزلة في قولهم: إن مدرك وجوبه: العقل، دون الشرع. فقال بعض أصحابنا: أول واجب على المكلف معرفة الله - تعالى - إذ هي أصل المعارف الدينية، والواجبات الشرعية. وقال غيره: النظر في معرفة الله - تعالى - واجب بالاتفاق؛ وبه تحصل المعرفة؛ وهو متقدم عليها؛ فهو أول واجب على المكلف. وقال غيره: بل أول واجب، أول جزء من النظر؛ إذ النظر متقدم على المعرفة، وأول جزء من النظر، متقدم على النظر؛ وهو اختيار القاضي» (٩١) وفي هذا الصدد، يمكن حصر أدلة المعتزلة على وجود الله بالأدلة الآتية:

أ. من المتحرك إلى المحرك الذي لا يتحرك» (٩٢).

وهو من الأدلة التي يشترك بها بعض المتكلمين من معتزلة البصرة مع الفلاسفة والدليل قديم وذو حضور في الفلسفة بعد أرسطو طاليس أول من قال به (٩٣) فقد ورد في كتابه (الكون والفساد) إن «المحرك الأول غير المتحرك هو المبدأ الوحيد

إبراهيم بن سيار النظام (ت ٣٥٦هـ) بأن الحركة مبدأ تغير ما وأن السكون معناه أن الجسم كان في المكان وقتين كما أنه مهد الطريق لقول أبي علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ) بأن الحركة والسكون أكوان وأن معنى الحركة حسب رأي الجبائي هو معنى الزوال فلا حركة إلا وهي زوال وأنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ولقد اعتبر كل من أبو الهذيل والنظام والجبائي الحركة كونا في المكان الثاني ويقول معمر بن عباد (ت ٢١٥هـ): إن السكون هو الكون الحركة إذن في رأي المعتزلة كون بمعنى أرسطو القائل بأن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أين توجد الحركة يقول العلاف والجبائي وابنه أبو هاشم الجبائي (ت ٣٣١هـ) إن الحركة تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني ويضيف أبو الهذيل العلاف قائلا: إنه لا بد للحركة من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانين كيف تحل الحركة في الجسم ويقول العلاف: حركة الجسم جائزة بحركة تحل في بعض أجزائه ويقول الجبائي: الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة (٩٩) وينتهي أبو الهذيل العلاف إلى تقرير هذا الدليل إلى القول: "لكل حركة محرك، وهكذا، ولا يمكننا التسلسل في مجموعة العلل إذن، هناك محرك أول لا يتحرك بآخر وهو الله" (٩٠).

ب. الحدود (٩١):

يرى بعض الباحثين أن أول (٩٢) من حرر ولخص هذا الدليل هو «أبو الهذيل وتابعه عليها من بعده من المعتزلة وذكر الشيخ أحمد بن محمد الرصاص: أن أول من أشار إليها إبراهيم - صلى الله عليه - كما حكى الله عنه في آية الأفلو، وهو (أن هذه الأجسام) على تنوعها من حيوان وجماد،

ونام وغير نام (محدثة) والمحدث: هو الموجود الذي لوجوده أول (والمحدث لا بد له من محدث) وقالت الدهرية: بل هي قديمة لم يسبق وجودها عدم، ولا يخالفون في تراكيبها كالحوادث اليومية أنها محدثة (والذي يدل على) إبطال مذهبهم (أن هذه الأجسام محدثة أنها لم تخل من الأعراض المحدث) ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه فهو محدث مثله، وهذه الدلالة مبنية على أربع دعوى وهي: أن في الجسم أعراض غيره، وأنها محدثة، وأن الجسم لم يخل منها ولم يتقدمها، وأن ما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه فهو محدث (٩٣).

وتصور أغلب المعتزلة لهذا الدليل مبني على التقرير الآتي: العالم كان معدوما واستمد وجوده من الله تعالى والعدم مادة العالم والوجود صورة العالم والمادة لا تتحقق بدون صورة فالعدم لا يتحقق بدون وجود والوجود من الله فقط خلاصة فكرة المعتزلة هنا إن تأثير القدرة أي قدرة الله في الوجود فقط والقادر يعطي الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج إلى القادر إلا من جهة الوجود فتكون هكذا وظيفة الفاعل أي الله، محدودة إذ أنها محصورة في منح الوجود فقط للمعدومات الممكنة لأنه لو منح أيضاً ماهية المعدوم لأصبحت ماهيته تعالى في نظر المعتزلة مشابهة لماهية المخلوقات ولكن { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ } (٩٤) الحد من وظيفة الفاعل في هذا المرور الصفات الذاتية للجواهر والأعراض لها ذواتها التي لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذا أمكن أن نتصور الجوهر جوهرًا وعينا وذاتًا فعلى ذلك تكون وظيفة الله في خلق العالم محصورة في منح الوجود فقط للمعدوم وليس في خلق الماهيات المعدومات (٩٥).

إذن كل محدث يحدث عن علة ولا يمكن

التسلسل إذن هناك علة أولى غير محدثة وهي الله وبهذا يكون برهان المعتزلة أساسه نظريات فلسفية تتعلق بماهية الكون وبتركيبه من جواهر وأعراض وبمروره من حالة العدم إلى حالة الوجود^(٩٦).

وفيما يتعلق بمقولة إن (كل حادث فله محدث) ذهب الإيجي (ت ٧٦٥هـ) إلى أن أكثر مشايخ المعتزلة ذهبوا إلى القول أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لأن علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثر كما سلف في (الثاني) الاستدلال (بإمكانها وهو أن العالم الجوهرى) (ممكن لأنه مركب) من الجواهر الفردة إن كان جسما (وكثير) إن كان جسما أو جوهرا فردا والواجب لا تركيب كانت قطعية في التمثيل يرجع إلى القياس ويفيد اليقين وعليه بنو كلامهم لكن يرد عليه^(٩٧) ويخالف لأجله، يذكر عبد القاهر البغدادي إن هناك خلاف مع المعتزلة الذين قالوا «إنَّ الحوادث كانت قبل حدوثها أشياء وأعياناً وزعموا أن السواد كان في حال عدمه سوادا وأثبتوا للمعوم في حال عدمه كل اسم يستحق الموجود لنفسه أو لجنسه. ومنهم من أثبت الجسم في حال عدمه جسما. وقد دللنا قبل هذا على حدوث الأرض والماء والنار والهواء ووجب من ذلك أن صانع هذه الأربع غيرها وأبطلنا قول أصحاب الهولوي أيضاً من قبل، فأما قول المعتزلة بأن المعوم شيء، وقول من قال بأن السواد في حال عدمه سواد والجوهر في حال عدمه جوهر، فيوجب عليهم القول بقدوم الجواهر والأعراض، لأنهم قد أثبتوا لهما في الأزل كل صفة نفسية والوجود ليس بمعنى زائد على النفس

لأن المحدث لا يكون محدثاً لمعنى غير نفسه فإذا لم تنزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراضا ووجب أن يكون في الأزل موجودة لأن وجودها ليس بأكثر من ذاتها، وقد قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشيء لا من شيء، وقالت المعتزلة: إنه خلق الشيء من شيء فأضمرُوا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدي إليه كأنهم أضمرُوا قدم العالم ولم يجسروا على إظهاره فقالوا بما يؤدي إليه»^(٩٨).

ومن الأمور الأخرى التي رد عليها عبد القاهر البغدادي هو قول فرقة من المعتزلة وهي الفرقة الحائطية (اتباع أحمد بن حنبل ت ٢٤٢هـ) والتي زعمت «أن للعالم صانعين أحدهما الإله القديم والآخر المسيح وهو محدث خلقه الله أولاً ثم فوض إليه تدبير العالم وهو الذي يحاسب الخلق في الآخرة [وإنما سمي مسيحاً لأنه يزرع جسد الإنسان]... وقول الحلولية باطل لأننا قد دللنا على أن الإله ليس من جنس الجواهر والأعراض ولأنه قد ثبت عندنا أنه حي بلا روح فيستحيل وصفه بانتقال روح منه إلى غيره ولو كان الصانع محدثاً لافتقر إلى محدث له ولو كان محدثه أيضاً محدثاً لافتقر إلى محدث ثالث وهذا يتسلسل لا إلى نهاية وهو محال وما أدى إلى محال فهو محال وصح باستحالة ذلك وجوب كون الصانع قديماً»^(٩٩).

ج. النظام أو العلة الغائية:

وهو من الأدلة التي راجت عند المتكلمين سواء عند المعتزلة أو سواهم والدليل يقوم على النظام الموجود في العالم فأول ما يلفت نظر العاقل «عندما يتأمل الكون هو هذا النظام السائد فيه، والنظام لا يحصل اتفاقاً، والأفعال المحكمة على حد قول المعتزلة دالة على علم مختراعها؛ إذ الاتفاق والإحكام من آثار العلم لا محالة، وإذا

كان الفعل صادراً من فاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل. والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ويلمس حينئذ أن لها مدبراً دبرها» (١٠٠).

يقول النظام: «إن في الكون برهاناً على وجوده تعالى» (١٠١)، ويقول القاضي عبد الجبار: «البرهان بالعلّة الغائية: ويتمثل في برهان النظام الموجود منه الكون، فعندما يدرك العقل النظام، لا بد أن يدرك أن له مدبراً نظّمه ودبره، وإثبات الله بالعقل، يترتب عليه أيضاً، إثبات الشريعة عقلاً، وهذا ما تقوله المعتزلة، وتبني عليه كل المسألة الأخلاقية، وهذا الأصل، من أهم الأصول التي يتمسكون بها، وهو أكبر ركن لفلسفة المعتزلة» (١٠٢).

ثالثاً: الأشعرية:

فرقة كلامية إسلامية تنسب إلى أبي الحسن الأشعري علي ابن إسماعيل الذي يعد نقطة تحول مهمة في الفكر الإسلامي بعمامة وعلم الكلام بخاصة فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السنة وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين تدين بمذهبه ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسّن أبو الحسن الخوض فيه وذلك بعد أن كان المحدثون وأئمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه (١٠٣).

ابتدأ الأشعري فيما يتعلق بـ (العقائد= الأصول) معتزلياً ولكنه تخلّى وتبرأ أمام الناس من هذا المذهب ولقد توسع أصحاب السير والتواريخ والباحثين في ذكر الأسباب التي دفعت أبا الحسن الأشعري إلى هذا التحول (١٠٤) نقل ابن عساكر عن أحمد بن الحسين المتكلم أنّه قال:

سمعت بعض أصحابنا يقول: إنّ الشيخ أبا الحسن لما تبخّر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجد جواباً شافياً فيتخيّر في ذلك وقد حفظ التاريخ بعض مناظراته مع أستاذه أبي علي الجبائي ومنها:

- الأشعري: أتوجب على الله رعاية الصلاح أو الأصلح في عباده؟

- أبو علي: نعم.

- الأشعري: ما تقول في ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً، والثالث كان صغيراً فماتوا؛ كيف حالهم؟

- الجبائي: أمّا الزاهد ففي الدرجات، وأمّا الكافر ففي الدرجات، وأمّا الصغير ففي أهل السلامة.

- الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟

- الجبائي: لا، لأنّه يقال له: إنّ أخاك إنّما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات.

- الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس منّي، فإنّك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

- الجبائي: يقول الباري جلّ وعلا: كنت أعلم أنّك لو بقيت لعصيت، وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعت مصلحتك.

- الأشعري: لو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟

- الجبائي: إنَّكَ مجنون.

- الأشعري: لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة!!

فانقطع الجبائي (١٠٥).

وبانقطاع الجبائي في هذه المناظرة وفي غيرها انقطعت صلة الأشعري بالمعتزلة وبعقائدها واخذ يتلمس الطريق لتكوين فرقة كلامية إسلامية جديدة في الظاهر والتوجه ولكنها لم تتخلص تماماً من آثار المعتزلة سواء التفت الأشعري إلى ذلك أم لم يلتفت.

١ منهجية الاشاعرة في تحصيل الدليل المؤدي إلى معرفة الله:

يرى عبد الملك الجويني صاحب كتاب (الشامل في أصول الدين) وهو من الأشعرية أن «النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه واجبان. ثم الذي اتفق عليه أهل الحق: أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً، ومدارك موجبات التكليف الشرائع، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا نذب» (١٠٦) إما حسن بن عبد المحسن أبي عذبه (القرن الثاني عشر الهجري) صاحب كتاب (الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية) فيؤكد نفس هذا الأمر بقوله: أن معرفة الله تعالى هي واجبة بالشرع عند الأشعري والشريعة هي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين قال الله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا} (١٠٧) فالشريعة هي الطريقة المتوصل بها إلى صلاح الدارين تشبيهاً بشريعة الماء وهو مورد الشاربة أي بالطريق الشارع الأعظم إذن معرفة الله تعالى كسببية واجبة وهي تجب بالدليل السَّمعي قال الأشعري

إنما تجب بالدليل السَّمعي لا العقلي. أما وجوبها بالدليل السَّمعي فلأنه ورد الوعيد بالنار على الكفر والشرك والذَّم عليهما والوعد للعارفين بالجنة والمدح. وأما عدم الوجوب العقلي فلأن الإيجاب العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وإلى هذا أشار صاحب النونية بقوله:

وجوب معرفة الإله الأشعري
يقول ذلك شرعة الديان

والعقل ليس بحاكم لكن له ال
إدراك لا حكم على الحيوان
وقضوا بأنَّ العقل يوجبها وفي

كتب الفروع لصحبنا قولان

أي العقل ليس بحاكم بالأحكام التكليفية الخمسة، أعني الوجوب والندب والإباحة والكرهية والحرمة لقوله تعالى: {لَنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} (١٠٨) فلو كان العقل حجة على الناس في الواجبات والمحظورات لكان يقول: إني خلقت فيهم العقل لنالاً تكون لهم حجة. ويقول تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (١٠٩) فأخبر أنهم في أمن من العذاب قبل بعثة الرسل إليهم ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه لو وجب الإيمان بالعقل لوجب قبل البعثة لوجود العقل قبلها ولو وجب قبلها لوجب أن يعاقب بالترك لكن الملزوم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (١١٠) فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلاً لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فعلم أن الوجوب ليس إلا من الشرع (١١١).

إلا إن لأبن رشد رأياً مخالفاً تماماً لكل ما تقدم حيث يرى أن الاشعرية عموماً «رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا

بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبتّه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها»^(١١٢)، وهو بهذا القول خالف ما تواتر من نقل عن الأشعرية في تقديم الشرع على العقل في جملة أرائهم ومن ضمنها معرفة الله تعالى، ولعل السبب هو سيطرة النزعة العقلية على ابن رشد باعتباره فيلسوف ويرفع من شأن العقل، أو لتوجهه العام وتبنيه لمشروع التوفيق ما بين (الشرعية = الدين) و(الحكمة = الفلسفة)، فلا إشكال إن قدم أحد الطرفين على الآخر في المعرفة باعتبار إن هناك اتصال ما بين الاثنين^(١١٣).

٢. أنلستهم في إثبات وجود الله:

لهذه الفرقة الكلامية عدد من الأدلة ولكنها عرفت ببعضها ومن هذا البعض:

أ. الحاجة^(١١٤)، الصانع^(١١٥)، الحوادث^(١١٦):

ومن أشهر القائلين بهذه الأدلة رأس الفرقة أبو الحسن الأشعري حيث ذكرها مجتمعة في نص واحد في كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) حيث قال: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبّره. قيل الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقه ثم مضغه ثم لحماً وعظماً ودماً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأ ولا أن يخلق لنفسه جارحة يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر وما أعجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز. ورأينا طفلاً ثم شاباً كهلاً ثم شيخاً

وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم لأن الإنسان لو جهد أن يزِيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر. مما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر، ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً، وفي الجهل والجأ. وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً، وإذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغه ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال. وقد قال الله تعالى: {أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ} ^(١١٧) فما استطاعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمتنون مع تمنيههم الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون. وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه على وحدانيته: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} ^(١١٨) بين لهم عجزهم وفقيرهم إلى صانع صنعهم ومدبر دبرهم. فان قالوا: فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تنزل قديمة. قيل لهم: لو كان ذلك كما ادعيت لم يجرى عليه سمات الحدث لأن ما جرى ذلك عليه ولزمته الضعة لم ينفك من سمات الحدث وما لم يسبق المحدث كان محدثاً مصنوعاً فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام»^(١١٩).

ويرى محمد عبد الهادي أبو ريدة أن هيكلية

يتجزأ^(١٢٣):

من أشهر أدلة الاشعرية وهو كما أرى نتيجة منطقية أو متطورة للقول بحدوث العالم باعتبار أنهم قدر بطوا وجود الله ببحوثهم الطبيعية حيث يعتمدون في ذلك على دليل حدوث العالم^(١٢٣) الذي استفاد منه الأشعري في إثبات أكثر من قضية^(١٢٤) وحذا حذوه تلاميذه^(١٢٥) «يقول أصحاب مذهب الجزء الذي لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض، تظهر وتختفي كل لحظة؛ ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر (الجسمية)، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة، لأنها محل للمتغيرات في داخلها أو في خارجها؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة (باقية)، لأن القديم لا يتغير؛ وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً، فهو حادث ومخلوق لله»^(١٢٦).

ويرى القاضي أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) في معرض تفصيل موقف الاشعرية من هذه «القضية» أن جميع العالم: العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين، أي الجواهر والأعراض. وهو محدث بأسره، وذلك لأن الأعراض حوادث، والدليل على حدوثها هو بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً وذلك مما يعلم فساده ضرورة»^(١٢٧)، وبما إن الأجسام مؤتلفة «فإنها لا بد أن تنقسم وان تنتهي القسمة إلى جزء لا انقسام له، وتستحيل القسمة إلى ما لا نهاية، وإلا لكان لا نهاية لما في الفيل وما في النملة من أجزاء ولأدى ذلك إلى ألا يصبح الفيل أكبر من النملة»^(١٢٨).

أما الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) فلقد قرر هذا الأمر

الدليل مبنية على» آيات القرآن التي تتكلم عن الإنسان وتطوره في مراحل الخلقة وهو هنا في صورة دليل نظري يبنى على مقدمة حسية (تطور الإنسان) ومقدمة ترجع إلى المشاهدة النفسية (علم الإنسان من نفسه بأن ليس هو الذي ينقل نفسه من طور إلى طور) ونتيجة استدلالية هي أنه لا بد أن يكون له ناقل ينقله من حال إلى حال»^(١٢٩).

إما الشيخ جعفر السبحاني فيرى» أولاً أن الاستدلال المذكور استدلال عقلي بحت، ومعتمد على أصل فلسفي وهو حاجة الممكن إلى العلة، أو حاجة الحادث إلى السبب. وبعبارة أخرى: معتمد على قبول قانون العلية. وهذا النوع من التفكير يختص بالمتكلمين. ولا نرى مثله بين أهل الحديث. وهذا دليل على أن الشيخ يسير على ضوء العقل، والاستدلال به ما أمكن. ثانياً: أن صلب البرهان في البيان الأول يرجع إلى أن فاقد الكمال لا يعطيه، فالإنسان إذا عجز عن إحداث السمع والبصر في حال القدرة، فهو في حال العجز أولى...

ثالثاً: أن ما استعرض الشيخ من الآيتين إنما هو من الشواهد الواضحة على أن القرآن يعتمد في بيان الأصول والمعارف على الأدلة العقلية والبراهين الواضحة، من أجل إقناع عامة البشر، مؤمناً كان أم كافراً، ولا يكتفي بالتعبد، فإن للتكلم مع البرهان مكاناً، وللتعبد مكاناً آخر، فما لم تستقر شجرة الإيمان في قلب الإنسان، لا تصح مشافهته إلا بما يوحيه إليه عقله وتقضي به فطرته، فإذا صار مؤمناً معتقداً بربه وبرسوله ورسالته ووحيه، يبلغ إلى مرحلة يصح معها التكلم معه بصورة التعبد وإلقاء الأصول والوظائف مجردة عن البرهنة»^(١٣٠).

ب. الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا

من خلال فصله ما بين الله والعالم فيقول: العالم كل موجود سوى الله تعالى. ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها، وشرح ذلك بالتفصيل أنا لا نشك في أصل الوجود، ثم نعلم أن كل موجود إما متحيزاً أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه انتلاف فنسميه جوهرًا فرداً، وإن انتلف إلى غيره سميناه جسمًا، وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى. فإما ثبوت الأجسام وأعراضها، فمعلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه، فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه، إن لم يكن موجوداً فكيف نشغل الجواب عنه والإصغاء إليه، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسمًا موجوداً من قبل، ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة. فإما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي أن العالم موجود به، وبقدرته، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس»^(١٢٩).

ولقد فند ابن رشد ما ذهب إليه الأشعرية في القول بالجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد) وملحقات هذه النظرية حيث قال: «وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة (=المدربين، الماهرين) في صناعة

الجدل (= فن الجدل = علم الكلام)، فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه. وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزماً، كما يقولون، أن يكون له ولا بد، فاعل محدث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه. وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً. أما كونه محدثاً. فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل. وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً، فتكون المفعولات أزلية. والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل. وهم لا يسلمون ذلك. فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث»^(١٣٠).

ملخص البحث

البحث: (أدلة اثبات الصانع لدى الفرق الكلامية الإسلامية الشيعية - المعتزلة - الأشعرية أنموذجاً)، معني في إحصاء وتحليل ومقارنة أدلة وجود الله عند ثلاث فرق كلامية إسلامية: الشيعية والمعتزلة والأشعرية، وإيضاح المنهجية التي سلكتها كل فرقة في إيراد أدلتها الخاصة والمتعلقة بإثبات الصانع.

هوامش ومصادر البحث

- (١) من حيث الموضوع الذي يبحثه المتكلم يقسم هذا الموضوع نفسه إلى (جليل الكلام) و(دقيق الكلام) والفرق ما بين الجليل والدقيق من الكلام كالفرق ما بين (ما بعد الطبيعة = جليل الكلام) و(الطبيعة = دقيق الكلام) لأن المواضيع التي يبحث أو يتكلم فيها الجليل تتعلق بمواضيع ذات علاقة بـ(الله أدلة وجوده، أسمائه، ذاته، صفاته) إما المواضيع التي يبحث أو يتكلم فيها دقيق الكلام فهي تتعلق بمواضيع ذات علاقة بـ(الجسم، والسكون والحركة، الدولة، الإمامة، الرزق).
- (٢) ينظر: الفارابي: إحصاء العلوم، ط٣، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١٣١.
- (٣) ينظر، د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ط٣، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٣٤.
- (٤) ينظر، حسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، (ب - ط)، بيروت، ١٤٠٤هـ، ص٢-٣.
- (٥) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، القاهرة، ١٩٥٠م، ص١-٣.
- (٦) أطلق أصحاب السير والتواريخ على هذه الفرقة عدة أسماء لإغراض مختلفة منها: الشيعة، الرافضة، الأمامية، مدرسة أهل البيت.
- (٧) أول متكلم مسلم ألف كتاباً في مسائل علم الكلام هو علي بن إسماعيل بن ميثم التمار وهو معاصراً لضرار بن عمرو وأبي الهذيل العلاف وعمرو بن عبيد من مشاهير المتكلمين في القرن الثاني الهجري وله معهم كلام ومباحثات. ينظر، مرتضى مطهري: الإسلام وإيران، ترجمة، محمد هادي اليوسفي الغروي، ط١، طهران، ١٩٨٥م، ص١١١.
- (٨) ينظر، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، (ب - ط)، القاهرة، (ب - ت)، مقدمة الكتاب: ص- ح. ود. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ط١، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٩٨.
- (٩) ينظر، حسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، ص١٧-١٨.
- (١٠) القصص: الآية: ١٥.
- (١١) الصفات: الآية: ٨٣.
- (١٢) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ط١، قم، ١٤١٣هـ، ص٣٤-٣٥.
- (١٣) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق، محمد بدران، ج١، قم، ١٣٦٤ش، ص١٦٩-١٧٠.
- (١٤) ينظر، أبو المظفر الاسفرايني: التبصير في الدين، تعليق، محمد زاهد الكوثري، ط١، القاهرة، (ب - ت)، ص٢٤.
- (١٥) ينظر، عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، (ب - ط)، بيروت، ١٤٠٨هـ، ص٣٩.
- (١٦) ابن عبد الرحمن الملقب: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم وتحقيق وتعليق، د. محمد زينهم، ط١، القاهرة، ١٤١٣هـ، ص١٦-٣٠.
- (١٧) حسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، ص١.
- (١٨) محمد حسين إل ياسين: أصول الدين، ط١، قم، ١٤١٣هـ، ص١٣.
- (١٩) سبحاني: المحاضرات في الإلهيات، ط٦، قم، ١٤٢٣هـ، ص١٨-١٩.
- (٢٠) أبو الصلاح الحلبي: تقريب المعارف، (ب - ط)، قم، ١٤٠٤هـ، ص٦٥.
- (٢١) الشيخ الطوسي: العقائد الجعفرية، تصحيح، إبراهيم بهادري، ط١، قم، ١٤١١هـ، ص٢٤٤.
- (٢٢) ينظر، الشيخ المفيد: النكت في مقدمات الأصول، ط١، قم، ١٤١٣هـ، ص٢٠.
- (٢٣) ينظر، العلامة الحلي: نهج الحق وكشف الصدق، ط١، بيروت، ١٩٨٢م، ص٥٢.
- (٢٤) العلامة الحلي: الباب الحادي عشر، ط١، طهران، ١٣٦٥ش، ص١.
- (٢٥) فصلت: الآية: ٥٣.
- (٢٦) البقرة: الآية: ١٧٠.
- (٢٧) الأنعام: الآية: ١١٦ و١٤٨، يونس: الآية: ٦٦، النجم: الآية: ٢٣.
- (٢٨) محمد رضا المظفر: عقائد الأمامية، تقديم، د. حامد حنفي داود، قم، ١٣٨٧ش، ص٣١-٣٢. وينظر أيضاً،

سيد محسن خرازي: بداية المعارف الإلهية في شرح كلام
الأمامية، ج ١، ط ١، قم، ١٤١٧هـ، ص ٩-١٧.

(٢٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٣،
(ب - ط)، قم، ١٣٧٨-١٣٨٣هـ، ص ٤٤. علماً إن
نفس هذه الخطبة وردت بالألفاظ آخر في شرح الشيخ
محمد عبده. ينظر، من مختارات الشريف الراضي من
كلام سيدنا الإمام علي بن أبي طالب، شرح، لشيخ محمد
عبده، ج ٢، طبعة مكتبة مصر ودار المرتضى في بغداد،
٢٠٠٦م، ص ١٦٩.

(٣٠) ينظر، أبو جعفر محمد بن الحسين بن بابويه القمي
المعروف بالصدوق: التوحيد، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨م،
ص ٢٣١.

(٣١) ينظر، الصدوق: التوحيد، ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٣٣) ينظر، سبحاني: المحاضرات في الإلهيات، ص ٣٠.

(٣٤) الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية في مقدمات الأصول،
ص ١٦-١٧.

(٣٥) ينظر، المصدر نفسه، ص ٣١-٣٢.

(٣٦) ينظر، محمد حسين إل ياسين: أصول الدين، ص ٢٨-
٢٩.

(٣٧) ينظر، الشيخ الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، (ب
- ط)، بيروت، ١٤٠٦هـ، ص ٤٢-٤٣.

(٣٨) العلامة الحلي: أنوار الملكوت في شرح الباقوت، تحقيق،
محمد نجمي زنجاني، ط ٢، قم، ١٣٦٣ش، ص ٥٩-٦٠.

(٣٩) معرفة الله تعالى واجبة على كلّ مكلف، لأنها دافعة
للضّرر، وكلّ ما كان دافعا للضرر فهو واجب، ينظر،
فاضل مقداد: الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، تحقيق،
ضياء الدين بصري، ط ١، إيران، ١٤١٢هـ، ص ٤٨.

(٤٠) ينظر، علي بن وليد: تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق،
د. عارف تامر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣هـ، ص ١٨-١٩.

(٤١) ينظر، فاضل مقداد: الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد،
ص ٥٢.

(٤٢) براهين لم الشيء: المقصود بها (برهان اللمية) وبراهين
إن الشيء المقصود بها (برهان الإنينية)، فالأول استدلال
من العلّة إلى المعلول، والثاني استدلال من المعلول

إلى العلّة. ينظر، الفارابي: كتاب التعليقات، (الأعمال
الفلسفية)، تقديم وتحقيق: د. جعفر إل ياسين، ط ١، بيروت،
١٤١٣هـ، ص ١٩٨.

(٤٣) الأنعام: الآية: ٧٩.

(٤٤) الرعد: الآية: ٢٨.

(٤٥) ينظر، سيد محسن خرازي: بداية المعارف الإلهية في
شرح كلام الأمامية، ج ١، ص ٢٦-٢٧.

(٤٦) سيد عبد الله شير: حق اليقين في معرفة أصول الدين،
(ب - ط)، قم، ١٤٢٤هـ، ص ٢٥.

(٤٧) إبراهيم: الآية: ١٠.

(٤٨) الروم: الآية: ٣٠.

(٤٩) ينظر، سبحاني: العقيدة الإسلامية، (ب - ط)، قم،
١٣٨٦ش، ص ٤٣-٤٤.

(٥٠) محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم
الفلسفة، ج ٢، ترجمة، محمد عبد المنعم الخاقاني، (ب
- ط)، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٣٥٣-٣٥٤. ولمزيد
من التفاصيل ينظر لنفس المؤلف: دروس في العقيدة
الإسلامية (١-٢-٣)، ص ٥٩-٦٢.

(٥١) النجم: الآيات: ٣-١٨.

(٥٢) العلامة المجلسي: بحار الأنوار، ج ٢٢، (ب - ط)،
بيروت، ١٤٠٤هـ، ص ٤٦٢-٤٦٣.

(٥٣) ينظر، سيد هاشم الحسيني الطهراني: توضيح المراد،
(ب - ط)، طهران، ١٣٦٧ش، ص ٢٤٠.

(٥٤) الكهف: الآية: ٦٥.

(٥٥) ينظر، أبو جعفر الخراساني: هداية الأمة إلى معارف
الأئمة، ط ١، قم، ١٤١٦هـ، ص ٢٥.

(٥٦) الشيخ عباس القمي: مفاتيح الجنان ويليهِ الباقيات
الصالحات، تعريب، السيد رضا النوري النجفي، ط ١، قم،
١٣٧٨هـ، ص ١٠١-١٠٢ (دعاء زمن الغيبة).

(٥٧) ينظر، محمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة
وأصولها، (ب - ط)، قم، ٢٠٠٤م، ص ١٤٨.

(٥٨) ينظر، محمد حسين الطباطبائي: الرسائل
التوحيدية (رسالة الأسماء)، ط ٣، قم، ١٤٢٥هـ، ص ٦١.

(١) الأعراف: الآية: ١٨٠.

ص ٢٩-٩٠. إما فخر الدين الرازي، فذهب إلى إن المعتزلة سبع عشرة فرقة. ينظر، فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، ص ١١-١٧. بينما ذهب كل من عبد القاهر البغدادي وأبو إسحاق ألتشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، وأبو المظفر الاسفرايني (ت ٤٧١هـ)، إلى إن المعتزلة عشرين فرقة، وزاد أبو المظفر الاسفرايني على المتقدمين قوله: إن كل فريق منهم يكفر سائرهم وهم: الواسلية، والعمرية والهذيلية والنظامية، والأسوارية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمزدرارية، والهشامية، والصالحية، والخطابية، والحديبية، والمعمرية، والثمامية، والخياطية، والجاحظية، والكعبية، والجبانية، والبهشمية، ينظر، عبد القاهر البغدادي: الملل والنحل، ص ٨٢-٨٣. وأبو إسحاق ألتشاطبي: الاعتصام، تعليق، محمود طعمه، (ب - ط)، بيروت، ١٤٢٠هـ، ص ٤٧٣-٤٧٦. وأبو المظفر الاسفرايني: التبصير في الدين، ص ٩-٢٣.

(٧٥) بصريون وبغداديون. ينظر، أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٧٦-١٧٧.

(٧٦) مدرسة البصرة ومدرسة بغداد. ينظر، القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، تحقيق، سامي النشار، وعصام الدين محمد، (ب - ط)، الإسكندرية، ١٩٧٢م، ص ١٠٥.

(٧٧) يبلغ عدد طبقات المعتزلة اثنتا عشرة طبقة، أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ٩-١١٩.

(٧٨) الشورى: الآية: ١١.

(٧٩) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٥٥-١٥٦.

(٨٠) القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، ص ١٢٤.

(٨١) عبد الملك الجويني: الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تعليق، زكريا عميرات، ط ٢، بيروت، ١٤١٦هـ، ص ٩.

(٨٢) سيف الدين الأمدى: إيكار الأفكار في أصول الدين، ج ١، تحقيق، أحمد محمد مهدي، (ب - ط)، القاهرة، (ب - ت)، ص ١٥٥-١٧٠.

(٨٣) اكتفى كثير من الباحثين عند التكلم عن هذا الدليل بالقول: بأنه دليل (الحركة) أو (المحرك الذي لا يتحرك) أو (المحرك الأول)، وواقع الدليل يؤكد على ضرورة

(٥٩). الأعراف: الآية: ١٨٠.

(٦٠) ينظر، الكليني: الكافي، ج ١، طهران، ١٣٦٢ش، ص ١٤٣-١٤٤.

(٦١) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٧٢.

(٦٢). الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٤٤.

(٦٣) من الوهلة الأولى قد لا يوجد ترابط ما بين موضوع الأدلة التي قدمها المعتزلة لإثبات وجود الله مع هذا المطلب والذي يبحث في نشأة مصطلح (المعتزلة)، ولكن الترابط موجود، لأن معرفة النشأة الحقيقة لهذه الفرقة، والأسباب الكامنة وراء تشكلها دور في معرفة نوعية العقائد التي تطرح وتقدم، وفي هذه الدائرة تقدم عدة فرضيات منها (سياسية، عقائدية، معرفية)، ولسوف نناقش بعضها في المتن.

(٦٤) أبو المظفر الاسفرايني: التبصير في الدين، ص ٤.

(٦٥) عبد القاهر البغدادي: الملل والنحل، مج ١، تحقيق، د. البير نصري، (ب - ط)، بيروت، ١٩٩٢م، ص ٨٣.

(٦٦) ينظر، فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، تقديم وتحقيق، د. محمد زينهم، ط ١، القاهرة، ١٤١٣هـ، ص ١٠.

(٦٧) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص ٣٧-٣٨.

(٦٨) فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، ص ١٠.

(٦٩) مريم: الآية: ٤٨.

(٧٠) المزمّل: الآية: ١٠.

(٧١) أحمد بن يحيى بن المرتضى: كتاب طبقات المعتزلة، عنت بتحقيقه، مؤسسة ديفلد - فلزر، ط ٢، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٢.

(٧٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، إشراف، محمد عابد الجابري، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١١٨.

(٧٣) أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ٥.

(٧٤) تباين القوم من المتقدمين في عدد فرق المعتزلة، ومن الحكم عليهم، فذهب (الشهرستاني)، إلى إن عدد فرقهم إلى اثنتا عشرة فرقة. ينظر، الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١،

تلازم الأمرين معا، فالحركة جزء متقدم للاستدلال على المحرك الذي لا يتحرك وهو الله تعالى وهو متأخر، لذلك أرى إن الاصطلاح الدقيق لهذا الدليل هو (من المتحرك إلى المحرك الذي لا يتحرك). ولقد أطلق القاضي عبد الجبار، اسم آخر على هذا الدليل هو (البرهان بالعلة الفاعلية). ينظر القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، ص ١٣٥.

(٨٤) د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج ١، (ب - ط)، الإسكندرية، ١٩٥٠م، ص ١٢٠.

(٨٥) أرسطو طاليس: الكون والفساد، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية: بارتلي سانتيلير، وترجمه من الفرنسية إلى العربية، أحمد لطفي السيد، طبعة الدار القومية في مصر، (ب - ت)، ص ٢٠٦.

(٨٦) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣٥٦.

(٨٧) ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، (ب - ط)، بيروت، ١٩٥٨م، ص ٩٤.

(٨٨) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص ١١٣.

(٨٩) القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، ص ١٤٥-١٤٦.

(٩٠) ينظر المصدر نفسه، مج ١، ص ١٢٤-١٣٥.

(٩١) يرى مؤلف كتاب (الكامل في الاستقصاء من كلام القدماء)، وهو من المعتزلة بان المعتزلة وحدهم من قال بدليل الحدوث خلافاً للفلاسفة حيث قال: "قال علمائنا رحمهم الله: الأجسام محدثة خلافاً للفلاسفة، ينظر، مختار بن محمود العجالي المعتزلي: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق د. محمد شاهد، (ب - ط)، القاهرة، ١٤٢٠هـ، ص ٦٢. وهذا الكلام غير دقيق، لأن عدد كبير من الفلاسفة قد استدل على وجود الله تعالى بهذا الدليل ومنهم الكندي.

(٩٢) هذه الدعوى غير دقيقة، وقد بيناها عندما تكلمنا على أدلة وجود الله عند الشيعة، وكيف إن هذا الدليل كان حاضراً، في خطب الإمام علي ابن أبي طالب (عليه السلام).

(٩٣) إبراهيم بن محمد بن أحمد المؤيدى: الإصباح على المصباح في معرفة الملك الفتاح، تحقيق، عبد الرحمن شايم، ط ١، صنعاء، ١٤٢٢هـ، ص ٢٩-٣٠.

(٩٤) الشورى: الآية: ١١.

(٩٥) ينظر، القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، ص ١٣٥-١٣٧.

(٩٦) ينظر، المصدر نفسه، مج ١، ص ١٣٥.

(٩٧) ينظر، الإيجي: شرح المواقف، ج ٨، تصحيح، بدر الدين النعساني، ط ١، قم، ١٣٢٥هـ، ص ٢.

(٩٨) عبد القاهر البغدادي: أصل الإيمان، تحقيق، إبراهيم محمد رمضان، (ب - ط)، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٦١.

(٩٩) عبد القاهر البغدادي: أصل الإيمان، ص ٦٣.

(١٠٠) د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ١٢٣.

(١٠١) القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، مج ١، ص ١٢٤.

(١٠٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ١٣٥.

(١٠٣) ينظر، د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، (الأشاعرة)، ط ٥، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٤٣-٤٥.

(١٠٤) ينظر، فيصل عبد عون: علم الكلام ومدارسه، ص ٢٦٧.

(١٠٥) ينظر، أحمد بن يحيى بن المرتضى: كتاب طبقات المعتزلة، ص ٣-٤، وسبحاني: الملل والنحل، ج ٢، مؤسسة النشر الإسلامي - مؤسسة الامام الصادق، قم، (ب - ت)، ص ١٥-١٧.

(١٠٦) عبد الملك الجويني: الشامل في أصول الدين، ط ١، بيروت، ١٤٢٠هـ، ص ١٧.

(١) الشورى: الآية: ١٣.

(١٠٧) الشورى: الآية: ١٣.

(١٠٨) النساء: الآية: ١٦٥.

(١٠٩) الإسراء: الآية: ١٥.

(١١٠) الإسراء: الآية: ١٥.

(١١١) ينظر، حسن بن عبد المحسن أبي عذبه: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق، علي فريد دحروج، ط ١، بيروت، ١٤١٦هـ، ص ٩٣-٩٥.

(١١٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٠٣. وينظر، د. فوزي حامد الهيتي: إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد نموذجاً، ط ١، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٢٠١.

(١١٣) ينظر، ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الاتصال، تقديم وتحليل، د.محمد عابد الجابري، ط٢، بيروت، ١٩٩٩م، ص٨٥ - ١٢٥.

(١١٤) بمعنى إن الموجودات كل الموجودات بحاجة إلى الله في وجودها، لأنها مفقودة في وجودها إليه، فهو الغني وهي الفقيرة المحتاجة.

(١١٥). بمعنى إن للعالم صانعاً صنعه ومديراً دبره وهو الله تعالى.

(١١٦) بمعنى إن الموجودات حادثة كائنة بعد إن لم تكن، ومحدث الموجودات هو الله تعالى، ولقد اشتركت الفرق الكلامية الإسلامية في الأخذ بهذا الدليل إلا إن الدكتور صابر عبد الرحمن طعيمة يرى في معرض حديثه عن أدلة الأشعرية على وجود الله تعالى إن الأشعرية لم يستخدم دليل المتكلمين القائم على إثبات حدوث العالم أو إبطال القول بالقدم. ينظر، د.صابر عبد الرحمن طعيمة: المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ج١، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص١٧. وكلام الدكتور صابر عبد الرحمن طعيمة، مردود لأسباب منها:

١. لأن الأشعرية متكلم ومؤسس فرقة كلامية معروفة.
٢. لأن المتكلمين ومن ضمنهم الأشعرية، تبنوا الدليل القائم على حدوث في إثبات وجود الله تعالى إلى جانب أدلة أخرى. ينظر، عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، (ب - ط)، بيروت، ١٤٠١هـ، ص٦٨ - ٧٠. وينظر، ابن خلدون: لياب المحصل في أصول الدين، تحقيق، أحمد فريد مزدي، ط١، بيروت، ١٤٢٥هـ، ص٣٢٧ - ٣٢٩.

(١١٧) الواقعة: الآية: ٥٨ - ٥٩.

(١١٨) الذاريات: الآية: ٢١.

(١١٩) أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعرية: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م، ص١٥ - ١٦.

(١٢٠) محمد عبد الهادي أبو ريدة: نصوص فلسفية عربية، (ب - ط)، القاهرة، ١٩٥٥م، ص٢٥، الهامش (١).

(١٢١) السبحاني: الملل والنحل، ج٢، ص٦٦ - ٦٧.

(١٢٢) لقد انبهر الشهرستاني بهذا الدليل كثيراً حتى أنه لم يراع الترتيب الزمني من حيث الأثر والمؤثر والسابق واللاحق فآخراً وقدم متجاهلاً قروناً من

الزمان بين الأشعرية والمتقدمين من اليونان وغيرهم، ونص كلامه: "إن استحالة وجود أجسام لا تنتهي مكاناً مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري تعالى وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل طاليس وانكساغورس وانكسمانس، ومن تابعهم من أهل ملطية، ومثل فيثاغورث وانبدقلس وسقراط وأفلاطون من أثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنسائك". ينظر، الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، أحمد فريد مزدي، ط١، بيروت، ١٤٢٥هـ، ص٩.

(١٢٣) ينظر، د.محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، (ب - ط)، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٢٧٣.

(١٢٤) ينظر، د.حموده غرابيه: أبو الحسن الأشعرية، (ب - ط)، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٨٩.

(١٢٥) ينظر، د.إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج٢، ص٤٨.

(١٢٦) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٢٠.

(١٢٧) د.عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين، ص٦٠١.

(١٢٨) د.أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، (الأشاعرة)، القاهرة، ص١٠٨.

(١٢٩) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، بيروت، ١٤٠٩هـ، ص١٩، وينظر أيضاً، فخر الدين الرازي: المحصل، تقديم وتحقيق، د.إتاي، ط١، عمان، ١٤١١هـ، ص٣٣٧.

(١٣٠) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٠٣ - ١٠٤.

Proof of proof of the manufacturer of the difference of the Islamic words

(Shiites - Mu'tazl - Asharip - model)

Dr. Ibrahim Mohan Tayeh

Abstract:

Research: (Evidences of the Creator's Affirmation at Islamic Discourse Groups: Shia, Mu'tazila and Asha'ariya as Examples)
It deals with counting, analyzing and comparing evidences of Allah's existence at three Islamic Discourse Groups: Shia, Mu'tazila and Asha'ariya. It explains the methodology adopted by each of these groups to present their proofs in verifying the Creator.

علاقة الله بالعالم وفق منظور الفلسفي والكلامي والعرفاني

م.د. طه محمد جواد (*)

م.م. صالح مهدي الظالمي (**)

المقدمة

الوعي بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية لأنه متصل بهذا الوجود وقائم عليه فحاول الانسان إذن أن يعالج هذه المشكلة التي تناولها أولا على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها (١).

تتحدد الهندسة المعرفية للبحث ، الذي يتناول العلاقة القائمة بين الله والعالم ، من خلال المحاور الآتية :

المحور الأول : علاقة الله بالعالم حسب المنظور الفلسفي ، ويشمل البحث في موقف الفلسفة اليونانية في بيان طبيعة هذه العلاقة وماهيتها ، كما تجلت في كتابات الفلاسفة السابقين لسقراط ومن جاء بعده من الفلاسفة والمدارس الفلسفية . ثم ينتقل بنا الكلام إلى الحديث عن بيان ماهية هذه العلاقة في الفلسفة المسيحية ، وبعدها يكون الحديث عن حقيقة هذه العلاقة كما بدت في جهود الفلاسفة المسلمين .

لقد ادرك الانسان منذ الوهلة الأولى لوجوده على وجه البسيطة أهمية التعرف على المبادئ والعلل العامة التي تحكم حركة ومسار العالم ، والمآل الذي سوف ينتهي اليه ، ولقد عبر عن محاولاته هذه بأجوبة متعددة وأشكال مختلفة ، ألبس بعضها ثوب الاسطورة ، في حين دلت المحاولات الأخرى على تقدم في التحليل وعمق في التفكير . ولسنا بصدد إيراد كل هذه الجهود بقدر ما نريد الإشارة إلى الأهم من هذه المحاولات .

إن أهمية التعرف على المبادئ الأولى والعلل البعيدة ، تكمن في أنها تحقق في نفس الانسان الهدوء والاستقرار والاطمئنان ، فضلاً عن معرفة الغاية والهدف الذي لأجله وجد وظهر ، فالمشكلة إذن (مشكلة الانسان منذ وعيه بذاته إذ أن الوعي بالذات يمثل جزءاً من

(*) كلية الاداب / جامعة البصرة

(**) كلية الاداب/ جامعة البصرة

المحور الثاني : علاقة الله بالعالم حسب التصور العرفاني .

المحور الثالث : علاقة الله بالعالم حسب المفهوم الكلامي الذي عبرت عنه المدارس الكلامية الكبرى (الامامية ، المعتزلة ، الاشاعرة) .

إن التفكير الفلسفي ظهر مع ظهور الانسان، ومن هنا لا يمكن القول إنه وليد بيئة معينة ، أو زمان معين ، لأن التفكير خاصية ذاتية ماهوية للانسان ، وبالتالي فهي لا تنفك عنه ، لأنها تشكل حقيقته وماهيته ، وبأنعدامها تنعدم ماهية وحقيقة الانسان ، نعم يتخذ هذا التفكير مستويات وأشكال مختلفة ، بعضها فطري بسيط غير خاضع لقواعد و اصول التفكير ، وبعضها استدلالي عميق ، يجري وفق الاطر والقواعد المنطقية والعقلية . ولسنا بصدد الحديث عن مسار وحركة هذا التفكير منذ بواكيره الاولى وإلى يومنا هذا ، بقدر ما نريد التعرف على أهم الاقوال التي ذكرت في المقام ، وتجنبنا للاطالة سننطلق في الحديث على اهم محاولة عرفها العقل البشري للتعرف على طبيعة هذه العلاقة ، الا وهي المحاولة الجادة التي قام بها الفيلسوف اليوناني أكسانوفان (١) .

ومن الشذرات التي وصلت إلينا من قصيدة أكسانوفان في الطبيعة يمكننا أن نستنتج بعض أفكاره الدينية والفلسفية التي نقد فيها أديان اليونان وغيرهم من امم الأرض كل أمة تصور آلهها كما تشتهي ، وكل دين آلهة متميزون يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات الإنسان ونقائصه ، لهذه الأسباب كان لا بد له من ان يُشير لوجود آله واحد قديم غير محدث ثابت غير متبدل لا يمكن ان تنطبق عليه صفات

البشر وهو لهذه منزه عن بصرنا وسمعنا وفكرنا إنه الواحد والأعظم بين الالهة والناس إنه لا يتحرك ولكنه يحركنا (٢) .

لقد مثل هذا النمط من التفكير والتصوير للذات الالهية خروجاً عن انماط التفكير التي كانت سائدة والتي تُضفي أو تخلع على الالهة صفات البشر ، ومن هنا يمكننا عدّه تفكيراً منطقياً ونقدياً بامتياز . فهو منطقي ، لأن من يحمل صفات البشر من الجسمية والتركيب والنقصان والفقدان ، يكون فقيراً ، محتاجاً ، إلى المحل والاجزاء والكمالات ، والفقير والحاجة علامة الامكان ، وهو واجب الوجود ، وهذا خلاف ما تقرر . ونقدياً لأنه خروج عن الاطر والسياقات المتبعة في التفكير ، التي تهبط بالالهة إلى مستوى المادة والماديات .

ومن أهم اقواله النقدية في المقام قوله : (إن الناس هم الذين استحدثوا الالهة وأضافوا اليهم عواطفهم وصورتهم وهيئتهم ، فالأحباش يقولون عن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ولو استطاعت الثيرة والخيّل لصورت آلهتهم على مثالها وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة إلا أنه لا يوجد غير آله واحد أرفع الموجودات السماوية والأرضية وليس مركباً على هيئتها ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحركاً ولكنه ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء (٣) . إذن فالعلاقة القائمة بين الله والعالم وفق هذا التصور لم تكن من نوع العلاقة المحكومة بأحكام الزمان والمكان ، والخاضعة لقوانين المادة والماديات ، إنما هي علاقة مجردة عن كل هذه الخصوصيات ، فهي علاقة تدبير .

وعن ماهية وطبيعة هذه العلاقة بحسب التصور الافلاطوني ، فإن الله هو العلة الأولى التي تحوي كل صفات الكمال والتمام ، ومبرء من جميع انحاء النقص والحدثان ، وهو معتن بهذا العالم ومدبر له ، وله الإحاطة التامة بكل ما فيه من اشياء وجزئيات لكن على نحو كلي، الا ان هذا لايعني انه يهمل الاشياء الصغيرة او الجزئية ، فهذا خلاف حكمته وعلمه ، فالعالم متجه نحو غاية ، فعناية الله (تشمل الكليات والجزئيات أيضا بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يرى الكل قبل الجزء والفنان يدبر افعاله بمقتضى الغاية ويرمي الى أعظم كمال ممكن للكل ، فيضع الجزء لاجل الكل والكل لاجل الجزء ، كذلك حال الصانع الاكبر فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لايريب فيها وانكارها جملة او فرادى جريمة ضد الدولة يجب ان يعاقب عليها القضاء لان هذا الانكار يؤدي مباشرة الى فساد السيرة فهو اخلال بالنظام الاجتماعي^(٥) . فتدبير الحق للعالم من خلال علمه وحكمته واتقانه واحاطته التامة بالموجودات بوجوداتها ومراتبها المختلفة ، سواء كانت في عالم المثال ، او العالم الطبيعي الحسي .

والعالم عنده حادث عن علة أولى احدثته، ودليل حدوث العالم عنده الصيرورة والتغير الحسيان المشاهدان في عالم الحس والطبيعة، بمعنى ان العالم لم يكن ثم كان ، فلا بد له بالضرورة من مكون ، والعالم واحد ، لأن علته واحدة ، والواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وذلك للمناسبة والسنخية بين العلة ومعلولها ، يقول افلاطون في محاوره طيمائوس :

(كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة من

علة والعالم حادث من طرف اول لأنه محسوس وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير وله صانع ، ولما كان الصانع خيرا والخير بريئا من الحسد فقد اراد ان يحدث الاشياء شبيهة به على قدر الامكان فرأى ان العقل اجمل من غير العقل وان العقل لا يوجد الا في النفس ، فصور العالم كائنا حيا عاقلا لا على مثال شيء واضح ... فالعالم واحد لأن صانعه واحد ...^(٦) . وايراد افلاطون لفظ الصانع له دلالاته ، فاثبات وجود الصانع انما يكون من خلال مصنوعاته ومخلوقاته ، ولما كانت هذه المصنوعات عرضة للتغير والحدثان ، وكل حادث لا بد له من محدث ، فالعالم يكون محدثا .

وعلى هذا الاساس ، يكون العالم في حركته وسكونه خاضع لنظام الاسباب والمسببات ، فالعالم له نفس وجسم ، والنفس تتأثر بما يحدث في جسم العالم من خروج وتحد لقوانين العالم والطبيعة ، فلذلك يوجب فساد واختلال النظام الذي يحكم العالم ، مما يؤدي الى حدوث الكوارث والنكبات (واما نفسه فهي سابقة على الجسم صنعها الله من الجوهر الإلهي البسيط... فكانت غلافا مستديرا للعالم تحويه من كل جانب وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكرهية وتملك ان تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتتنزل النكبات بالعالم^(٧) .

وعن هذه العلاقة يتحدث ارسطو مبينا ان الله مجرد تام عن المادة والماديات ، ومن ثم فهو غير خاضع لقوانينها ، فالمادة تشغل حيزا ، وهي متحركة ، وللحركة مقدار ، وهو الزمان ،

والله ليس كذلك ، فلا يكون عرضة للتغير والحركة والزمان . فهو محرك لا يتحرك .

يعتقد ارسطو أنه لا يمكن اقامة البرهان اللمي على وجود الله ، لان البرهان يقتضي معرفة الاشياء باسبابها الذاتية ، والحال ان المحرك الاول لا سبب له ، قال ارسطو : (الجواهر ثلاثة : فمنها طبيعيان وثالث جوهر غير متحرك ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ولم يزل كذلك .. هل يمكن ان يكون الجوهر لا يبلية الزمان ولا يقبل الاستحالات والتغيير ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن ان يقام على هذا المبدأ ، فان البرهان لا يكون الا من علل ومبادئ اولى والمبدأ الاول لا توجد له علة قبلها ...)^(٨) .

وعنده ان العالم والحركة والزمان قديمة ، لانها — اي الحركة والزمان — لو كانت حادثة لزم التسلسل الى مالا نهاية ، والتسلسل باطل ، فلا بد من الوقوف عند علة اولى تنتهي عندها سائر العلل ، وهي المحرك الذي لا يتحرك (ان الحركة لا تخلو ان تكون لم تزل او تكون : ان كانت حدثت فقد كان قبلها المحرك لها فكيف يمكن ان تنوهم المحرك لها وهو ازلي لم يكن عنه — اي التحريك — الدهر كله وليس مانع يمنعه من ان يكون عنه ولا حدث حادث في حال ما حدثها اذ كان جميع ما يحدث انما يحدث عنه شيء غيره يعوقه او يرغبه ولا يمكن ان نقول : قد كان لا يقدر ان يكون شيء اخر غيره هو الذي احواله وان قلنا انه منعه مانع يلزم ان يكون سبب المانع اقوى وحدث الحركة ليس يكون الابحركة فيجب ان يكون قبل الحركة حركة...) ^(٩) . فاذا كانت الحركة والزمان ازليان ، فالعالم ازلي ، والعالم عبارة عن الاجسام ، والجسم اما

ان يكون متحرك او ساكن ، والحركة قديمة ، فالعالم الذي هو مجموع الاجسام قديم ايضا قال ارسطو : (فاذا قلنا بان الحركة والزمان ازليين ، فالجسم ازلي ، وان كان العرض كذلك فبالحري ان يكون الجوهر كذلك)^(١٠) .

ومعنى انه محرك غير متحرك ، ان العالم متحرك بذاته وجوهره ، وحركته على سبيل العشق ، فالعشق هو المبدأ القريب لحركة العالم ، وهو بحركته هذه يريد التشبه بالعلة الاولى ، والمبدأ البعيد (ان العلة الاولى انما تحرك كما يحرك المعشوق واول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرص على التشبه بها السماء الاولى وفلك الكواكب الثابتة ...)^(١١) .

ومع الفلسفة الابيقورية تتخذ العلاقة بين الإلهة والعالم طابعاً مغايراً ، فالعلاقة هنا ، علاقة انفصال وانفكاك وعزلة ، والآلهة غير معنية بتدبير شؤون العالم ، ولا يجري عليها الكون والفساد والحدوث ، ولا تواجهها الانفعالات والاحاسيس التي تنتابنا وتواجهنا ، ومن هنا كانوا مخلصين ، وسعداء على الدوام (ويجب ان نتصور الآلهة على حسب احسن شيء فينا : اجسامهم لطيفة على غاية اللطافة ، متحركة ابدًا بين العوالم بمعزل عنها فلا ينالهم ما ينالها من دثور ، ولكنهم مخلصون . ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا ، فهم لا يعنون بنا ، ولا يكذبون صفوهم بشؤوننا ، ولا يعلنون عن ارادتهم بالندى كما تعتقد العامة)^(١٢) .

ومع الرواقية نجد الامر مختلفاً تماماً ، فاذا كان العالم وفق التصور الابيقوري ، حر ولا يتجه الى غاية معينة ، فهو في ظل التصور الرواقي ، خاضع لضرورة وحتمية لا مجال فيها للاتفاق ، وحركته تكون مطابقة لقانون

الأقل . وبعبارة أخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الأول (١٦) .

فإذا كان الأول واحدا من كل جهة فكيف صدرت الكثرة عنه ، ان مصدر الكثرة والتعدد وعلتها هي العقل الذي يأتي بعد الواحد ، والذي يطلق عليه افلوطين العقل الكلي ، وهذا الصادر الأول انما يصدر عن الأول اضطرارا من دون حركة او ميل او ارادة ، وماذا (نتصور حوله اذا كان ساكنا ؟ نتصور اشعاعا آتيا منه وهو ساكن ، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائما » من جهة الماهية في عرف القدماء » على أن كل موجود ما دام في الوجود ، يحدث بالضرورة حوله ، من ذات ماهيته ، شيئا يتجه الى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة ، هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث عنه ، فمثلا النار تولد الحرارة ، ولا يحفظ الثلج بكل برودته ...) (١٧) .

ويترب على ذلك أن الموجود الواحد الأزلي الأبدي السرمدي (يلد دائما ، يلد موضوعا سرمديا ، يلد موجودا أدنى منه ، ولكنه الأعظم بعده...) (١٨) .

وبعد العقل في مرتبة الوجود تأتي النفس الكلية ، فهو علتها في الوجود (ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة — لا فيض واحد فقط — هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن : «العقل» . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي اشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي

الطبيعة الكلي ، وهم يذكرون العناية الإلهية ، ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات . ويبرئونها من الشر بقولهم ان لكل شيء ضده ، فالشر ضروري للعالم كضد للخير ، وان الله يريد الخير طبعاً ، ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه (١٩) .

ورتب افلوطين (٢٠) هذه الفكرة في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد محكم الاجزاء ، ليصور لنا طبيعة العلاقة بين الله والعالم ، فالعالم صدر عن الأول الواحد بالوحدة الحقبة الحقيقية ، (فاما الواحد المحض الحق فهو واحد لا من جهة من الجهات ، لكن بنفسه فقط . وليس غير الاول بسيط محض . وليس جرم من الاجرام مبسوطا ، بل هو مركب واقع تحت الكون : فليس اذا الجرم باول الاشياء كلها ، لانه مركب واقع تحت الكون . فان الاول ليس هو جرمي ، وكان واحدا مبسوطا . فلا محالة انه اول الاشياء) (٢١) .

ان هذا يعني ان الصفة الوحيدة التي يمكن لنا وصف الأول بها هي صفة الوحدة ، وأما سائر الصفات سواء كانت ايجابية أو سلبية فهو فوق الوصف والنعته بها ، وهو واحد أو احدي الذات غير مركب بأي نحو من انحاء التركيب ، سواء الخارجي منها أو العقلي ، لأنها تتنافى ووحدة وبساطة الذات الإلهية فلا يقال مثلاً (انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان يتصور الانسان معه معقولا حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته ... ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليس شيئا واحدا ، من الوجهة المنطقية على

موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الافكار المتباينة في باطن المذهب ...^(١٩) . فالعلاقة اذن بين الله والعالم محكومة بتوسط العقل الكلي والنفس الكلية ، فهي شريكة العلة الأولى في الخلق والابجاد ، وهي علة ومصدر الكثرة والتعدد في العالم ، فالعقل في تأمله لعلته يلد النفس ، والنفس في تأملها للعقل الأول تلد العالم المحسوس في مجموعته وكيانيته . مع فارق بسيط وهو ان العقل يفعل من دون حركة ، في حين أن النفس انما تفعل بحركة لأنها لما (كانت معلولة من معلول لم تقو على أن تفعل فعلها من غير حركة وهي ساكنة ، بل هي فعلته بحركة وأبدعت حتما ما ، وانما يسمى فعلها حتما لأنه فعل دائر غير ثابت ولا باق لأنه كان بحركة والحركة لاتأتي بالشيء الثابت قائما بل انما تأتي بالشيء الدائر والا لكان فعلها أكرم منها ...^(٢٠) .

وعن طبيعة هذه العلاقة في الفلسفة المسيحية كما صورها اكبر فلاسفتها : القديس اوغسطين^(٢١) وتوما الاكويني^(٢٢) .

فأوغسطين يرفض ما ذهب اليه افلوطين من القول بقدّم العالم الزماني ، وأنه صدر عن الأول اضطرارا من دون ارادة واختيار منه ، فالعالم عنده حادث ، حدث بارادة واختيار منه ، فإرادة الحق قديمة وفعله قديم ، ولا يوجد قبل وبعد التي هي من اجزاء الزمان الذي هو مقدار الحركة ، والحركة انما تصدر من الاجسام ، ولما كان العالم مجموع الاجسام ، والاجسام حادثه فالعالم حادث ، ومن ثم فالزمان حادث بحدوث الاجسام وبالتالي لامعنى للقول ان الله يفعل بالزمان .

وما يرد على الزمان يرد على المكان

، يقول اوغسطين في الرد على القائلين بقدّم العالم ، وان حدوثه يستلزم جملة اشكالات التي منها أن يكون لفعله قبل وبعد كما ذكرنا آفا ، ولم خلقه في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر : (وما بالهم يسألون لم خلق الله العالم في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر والواقع أن لوجود المكان دون العالم ولا وجود للزمان دونه والمخيلة هي التي تتوهم زمانا ومكانا مستقلين عنه ...^(٢٣) . فاذن العلاقة بين الله والعالم بحسب هذا التصور الأوغسطيني لم تكن كعلاقة العلة التامة بمعلولها الذي لا ينفك عنها ، ولا يتأخر ولا يتخلف عنها ، لذلك ذهب الى القول بحدوث العالم ، لا أنه صدر صدورا ضروريا اضطراريا عن الأول ومن ثم لاسبيل للاشكالات التي قد تعترض سبيل هذا القول .

اما توما الاكويني فإنه يُستشف من كلامه أنه لايقول بقدّم العالم أو حدوثه اذ هذه المسألة ليست بذات اهمية لديه ، فالمهم بحسب دليل العقل هو امتناع التسلسل الى مالا نهاية وذلك (أن العالم يُظهرنا على المعلولات والعلل أنها مترتبة بالذات أي متوقفة بعضها على بعض وأن العقل يدلنا على امتناع التداعي الى غير نهاية ، سلسلة هذه العلل والا لم يوجد المعلول فنقف عند العلة الأولى^(٢٤) . وهنا يفرق الأكويني بين العلل بالذات والعلل بالعرض ، فالتسلسل او التداعي الممتنع انما هو للعلل بالذات ، وأما العلل بالعرض فالتسلسل فيها ليس بمستحيل (أن يتولد انسان من انسان الى غير نهاية اذا افترضنا قدّم العالم لأن الانسان انما يولد من حيث هو انسان لامن حيث هو انسان لامن حيث انه ابن انسان آخر وهذا التسلسل بالعرض لكن التسلسل يستحيل لو كان توليد انسان متوقفا على انسان وعلى العناصر

وعلى الشمس وهكذا الى ما لايتناهى (٢٥).

وهذه العلة التي ينتهي اليها التسلسل احدية الذات ، بمعنى أنها بسيطة غير مركبة من اجزاء مقدارية ولا من مادة وصورة ولا من وجود وماهية وبعد ، ويترتب على ذلك ان تكون صفات العلة عين ذاتها لا أنها زائدة عليها ، والا للزم التركيب ، والتركيب باطل كما تقدم ، هذا هو التوحيد الأحدي ، أما التوحيد الواحدي ، فالله واحد ، بمعنى لا شريك له ، لأنه لو كان له شريك ، للزم التركيب ، وهو باطل عقلا ، اذن الله لا شريك ، بيان الملازمة بين المقدم والتالي : انه لو كان لله شريك لتركب مما به الامتياز ومما به الافتراق والتركيب باطل اذن لا شريك له يقول الأكويني : (بعد سلب التركيب والنقص عن الله ننظر في الصفات الثبوتية وهي طائفتان تشمل صفات وهي وجهات مختلفة للذات الإلهية لاتزيد عليها شيئا فما أن نعرف الله بأنه عين الوجود والقائم بذاته حتى يخرج لنا أنه الكامل الحاصل على كمال الوجود ومن ثمة انه الخير الأعظم أو الخير بالذات وانه لا متناه لأنه ليس حالا في شيء ولا محدود بقابل وانه من ثم موجود في جميع الاشياء وجود العلة في المعلول وانه ثابت من حيث انه فعل محض لا تخالطه قوة وأنه سرمدي ما دام بريئا من التغير والتعاقب وحاصلا على الحياة غير المنتهية حصولا كاملا دفعة واحدة (٢٦).

أما برهان وحدانية الله فتقريره أنه (لو كان آلهة كثيرون لوجب أن يتميز فيما بينهم فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على آخر لكان أحدهم عادما كمالا ما فلا يكون آلهة) (٢٧).

وإذا ما انتقلنا الى الفلسفة الإسلامية فانا

سنجد الحديث عن ماهية هذه العلاقة وتبيين طبيعتها ، يكون بصورة اعمق وادق ، من حيث توسيع رقعة هذه العلاقة وربطها بالعلم والإرادة الإلهيين ، ومن خلال التدليل والبرهنة عليها ، وأول ما يواجهنا في المقام حديث الكندي (٢٨) عنها ، فهو بعد أن يؤكد (ايمانه بان الله هو العلة الأولى ويثبت وجود الله ويبدا بأهم صفة عنده وهي الوجدانية ، فالله هو الموجود التام الوحده من اخص صفاته تعالى ، فهو واحد بالعدد وواحد بالذات واحد بالفعل لا شريك له في فعله وتدبيره) (٢٩).

هذه الصفة الثبوتية لله تعالى ، أما ما يُسلب عنه تعالى من صفات الأجسام والجسمانيات فهو لا (عرض عام ولا حركة لا نفس لا عقل ولا كل جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة الى غيره بل واحد مرسل «مطلق» ولا يتكثر بنوع من الأنواع أبدا هو موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا شيء مما ينبغي أن يكون واحدا بالحقيقة ولا يلحقه أبدا الحوادث فهو منزّه عن صفات جميع الحوادث لإهو اذن وحده محض ولا شيء غيره وحده وكل واحد غيره متكثر ...) (٣٠).

فالله هو الفاعل الحق (وما عداه من فاعلين من اشياء وقوى فهم فاعلون بالمجاز والفعل الحقيقي الاول : هو تأسيس الایسات عن ليس أي ايجاد الموجودات من عدم اي الفعل المباشر والفعل المنفعل الحقيقي الثاني فهو ما يلي هذا الفعل هو اثر الاشياء بعضها من بعض والله هو العلة الاولى لجميع المعلولات المباشرة او التي بتوسط وهو فاعل لا منفعل ... وهو علة قريبة للمنفعل الاول ...) (٣١). فالفاعل الاول والاخير بحسب الكندي هو الله ، سواء كان الفعل مباشرا

او غير مباشر ، والمراد بالفعل غير المباشر ، ما تقوم به الموجودات من افعال فمأ لها ومردّها الى الله . فالفاعل او لا وبالذات هو الله ، والفاعل بالعرض والمجاز هي الموجودات سواء كانت افعالها اختيارية او لا ارادية كالكوالكب والنجوم وغيرها .

ومع الفارابي (٣٢) تتخذ العلاقة طابعا آخر ، فهو (فيلسوف قوي الايمان لكن ايمانه كان على طريقته الخاصة هو لا على طريقة المؤمنين التقليديين ، ففكرة الله التي لم تكن سوى ظاهرة عرضية في مذهب ارسطو تصبح لديه محورا للوجود : فالله الذي كان علة غائية عند المعلم الأول انما تتحول الى علة فاعلة عند المعلم الثاني فمذهب هذا الأخير في التفرقة بين الذات والوجود أو التمييز بين الماهية والهوية في الأشياء انما يهدف الى أن يجعل من الله العلة الأولى التي تمنح الوجود للذات أو يفيض الهوية على الماهية ، ان الذات والوجود أو الماهية والهوية هما شيء واحد في الله .. ولكنهما يفترقان في نظام الأشياء والله هو الذي يجمع بينهما في عملية الخلق) (٣٣)

وتتجلى فاعلية الله في منحه الوجود للممكن ، الذي تساوت نسبته الى الوجود والعدم ، ان هذا الطريق : أي قسمة الوجود الى الواجب والممكن ، من مختصات ومبدعات الفارابي ، ومنه يلج الى باب الميافيزيقا خلافا لما فعله المعلم الأول ، الذي اثبت وجود المحرك من خلال برهان الحركة ، أي من الطريق الطبيعي ، يعتقد الفارابي أننا في عالم الذهن اذا نسبنا مفهوم الوجود الى الأشياء لا يخلو عن حالات ثلاث : فهو اما ضروري الوجود ، واما ممكن الوجود ، واما ممتنع الوجود . وفي عالم

الواقع لا يوجد الا الواجب والممكن ، والواجب هو الذي تقتضي ذاته وجوده ، وليس له علة وراء ذاته تمنحه الوجود ، والذي يلزم من فرض عدمه محال . اما الممكن فهو من تساوت نسبته الى الوجود والعدم ، وحتى يخرج عن حد الاستواء فانه يحتاج الى علة تخرجه عن ذلك ، وهذه العلة لا يمكن أن تتسلسل الى ما لانهاية ، لأن التسلسل الى ما لانهاية محال عقلا ، فلا بد من الوقوف عند علة أولى تقف عندها سلسلة العلل ، والا لما تحقق الوجود والحال أننا نرى الوجود ، فلا بد اذن من وجود هذه العلة ، يقوم هذا الدليل على المقدمات الآتية :

اولا : قسمة الوجود الى الوجود الواجب والوجود الامكاني .

ثانيا : واجب الوجود هو الذي تقتضي ذاته وجوده .

ثالثا : ممكن الوجود هو من تساوت نسبته الى الوجود والعدم .

رابعا : استحالة التسلسل .

خامسا : استحالة الدور .

لكن ما يؤخذ على هذا الدليل ، ان الامكان الوارد هنا هو الامكان الذاتي او الماهوي ، وهو امر اعتباري عقلي ، فكيف يحتاج الى الوجود بامر اعتباري عقلي ، ومن هنا ذهب الشيرازي الى القول بالامكان الوجودي او الفقري ، وهو امر عيني واقعي لتجاوز الاشكال المتقدم .

فالعلاقة وفق هذا التصور علاقة العلة التامة بمعلولها الذي لا ينفك عنها ، والتقدم بينها وبين معلولها تقدم رتبتي لازماني ، فالعالم قديم بالزمان لبالذات اذ لا قديم بالذات الا الله ، فالعالم

صدر او فاض عن الله ومن هنا يمكننا القول بأن نظرية الفيض عند الفارابي هي (اجابة عن اربعة اسئلة : الأول : هل للعالم مبدأ الثاني : هل الابداع أزلي أم محدث الثالث : كيف يتم الابداع ؟ الرابع : ما درجات الوجود ؟).

١- هل العالم مبدع ؟ لنحدد اولاً معنى الابداع : انه حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجه لذاته ، فالعالم مبدع ومحدث بهذا المعنى أي انه بذاته ممكن وحسب يستمد الوجود من الموجود الأول . وقد أكد الفارابي نفسه على هذا المعنى في موضع من مصنفاته واستبعد معنى الخلق اذا كان يعني الحدوث الزماني لأن الله « علة لوجود الكل على معنى انه يعطي الكل وجوداً دائماً يمنع العدم مطلقاً لا معنى ان يعطي الكل وجوداً بعد تسلط العدم عليه » (٣٤) .

تقوم نظرية الفيض على اساس قاعدة عقلية بديهية ، مفادها ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، والمراد بالواحد الأول : اي الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية ، التي لا مقابل لها ، والتي تكون عين الذات لا انها زائدة على الذات كما في الوحدة العددية ، هذا الواحد صدر عنه واحد ، واحد بالوحدة الحقة الظلية ، اي ان وحدته ظل لوحدة الأول ، لأن لها — اي وحدة الصادر الأول — مقابل ، وفي هذا الصادر حيثيتان : مابه الاشتراك وما به الامتياز ، مابه الاشتراك الوجود وما به الامتياز الماهية ، ومن هنا قيل ان كل ما سوى الحق مركب من وجود وماهية . وهو يحوي كل كمالات عالم الامكان ومن خلاله يعلم الله العالم وما فيه من موجودات ، وهو موجود مجرد ذاتاً وفعلاً ، اي هو في مقام الذات مجرد وفي مقام الفعل مجرد ، والعقل الأول يخلق العقل الثاني والفلك الأول ، والثاني

يخلق العقل الثالث والفلك الثاني وهكذا الى العقل العاشر والفلك التاسع ، ويسمي العقل العاشر العقل الفعال ، واهب الصور والانفس ، وهو المدير لعالم ما تحت فلك القمر ، عالم الاسطقسات الاربعة ، عالم الكون والفساد ، فالعلاقة اذن بين الله والعالم خاضعة لنظام الاسباب والمسببات ، والعقول مفوضة من الله بتدبير شؤون العالم ، وللفلاسفة في اثبات العقول جملة ادلة ، اورد عليها الطوسي نقوضاً (٣٥) . وهكذا تخضع هذه العلاقة لنظام عقلي منطقي محكم لا يكاد العالم فيه ينفصل عن علته خلافاً لما صورته المعلم الأول ، حيث تكون العلاقة بينهما علاقة انفكاك وانفصال وما يجمع ويربط بينهما علاقة العشق القائمة .

ومع ابن سينا (٣٦) فالتكرار يتم على الوجود العيني لا مفهوم الوجود الذي ينقسم بدوره الى الوجود الواجب والممكن ، بل الوجود المتحقق خارجاً اذا نظرنا الى ذاته فهو لا يخرج عن ان يكون من حقه في نفسه الوجود او يكون من حقه في ذاته الامكان ، فالأول واجب الوجود والثاني ممكن الوجود ، الأول لا علة له ، والثاني له علة ، وعلته خارج ذاته يقول ابن سينا : (ان واجب الوجود بذاته لا علة له ، وإن ممكن الوجود بذاته له علة ، وإن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع الجهات- أي ليس فيه جهة امكانية - وإن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان) (٣٧) اشارة منه الى نفي الشريك عنه تعالى . ومن الصفات الأخرى لواجب الوجود أنه (لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة) (٣٨) اشارة الى بساطة ذاته تعالى وكونه احدي الذات بمعنى انه بسيط غير مركب . ومنها أنه غير

مشارك لغيره في الحقيقة بمعنى ليس له مثل
يقول ابن سينا : (ولا يجوز أن تكون الحقيقة
التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه)^(٣٩) .

والعلة في كون واجب الوجود لا علة له ،
أنه لو كان له علة كان وجوده بها - اي بسببها
— فإذا أعتبر ذاته لم يجب له وجوده وهذا
خلاف كونه واجب الوجود ، لأنه هو الذي
تقتضي ذاته وجوده فلا يحتاج الى علة وراء
ذاته قال : (أما أن الواجب لا علة له ، فظاهر
لأنه إن كانت لواجب الوجود علة في وجوده
، كان وجوده بها ، وكل ما وجوده بشيء فإذا
اعتبر بذاته دون لم يجب له وجود ، ولم يجب
له وجوده ، فليس واجب الوجود بذاته . فتبين
أنه إن كان لواجب الوجود بذاته في ذاته علة لم
يكن واجب الوجود بذاته ...)^(٤٠) .

أما ممكن الوجود فهو من تساوت نسبته الى
الوجود والعدم ، وكلاهما أي الوجود والعدم
يكونان له عن علة ، لأنه لو كان الوجود له
من دون علة كان واجب الوجود ، وكذا العدم
فيكون ممتنع الوجود بذاته . يقول ابن سينا :
(ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ،
فوجوده وعدمه كلاهما بعلة ، لأنه اذا وجد فقد
حصل له الوجود متميزا عن العدم ، فإذا عدم
فقد حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو
إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له
من غيره ، لا عن غيره ، فإن كان عن غيره
فالغير هو العلة ، وإن كان لا يحصل عن غيره
فهو اذن واجب الوجود ومن البين أن كل ما لم
يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره^(٤١))

أما كون العدم عن علة لأنه إما أن تكفي
ماهية الممكن في وجوده او لا ؟ فإذا كانت
ماهية الممكن تكفي في وجوده فهو واجب

الوجود ، وإن كانت لا تكفي بل تضاف الى امر
زائد خارج الذات فيكون وجوده مضاف لوجود
شيء آخر فكان عن علة (وكذلك في العدم ،
وذلك لأن هذا التخصص إما ان تكفي فيه ماهية
الأمر أو لا تكفي فيه ماهيته ، فإن كانت ماهيته
لأي الأمرين كان ، فيكون حاصلا ، فيكون ذلك
الأمر واجبا لماهيته لذاته ، وقد فرض غير
واجب هذا خلف . وان كان لا يكفي فيه وجود
ماهيته ، بل أمر يضافا اليه وجود ذاته ، فيكون
وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو
علته ، فله علة)^(٤٢) .

إذن فالعلاقة الحاكمة بين الله والعالم هي
علاقة العلة والمعلولة ، فالنسبة الى العلاقة
بين العلة والمعلول الأول فهي علاقة غير
انفكاكية ، بمعنى ان المعلول مزامن لعلته ولا
ينفك عنها ، اما سائر المعلولات فهي منفكة
ووجودها وحدوثها وتخصصها انما يكون
بتوسط سلسلة من العلل والمعلولات . بخلاف
ما ذهب اليه الداماد في طبيعة العلاقة الحاكمة
بين العلة ومعلولها الأول ، حيث ذهب الى
القول بانفكاك هذه العلاقة وتوسط الدهر بينهما
، يقول الداماد : (إن رب الإبداع والتكوين
متقرد بالقدم ، سابق بالدوام ، متوتر بالأزلية
مستأثر بالسرمدية ، والعالم برمة اركانه
وأجزائه وجملة اخلاطه وأعضائه ، من العقول
والنفوس والهولييات والصور والأجسام
والأعراض ، جميعا مسبق بالعدم ، طارف
بالحدثمرون بالهلاك ممنو بالبطلان)^(٤٣) .

فهو يعتقد بأن العالم بجملة أجزائه
وجواهره واعراضه مسبق بالعدم الصريح
في متن الأعيان . ويفسر ابن سينا علة وجود
العالم بأنها علم الحق بنظام الخير على الوجه

والاتقان والعمق اثبته من خلال نظرية الحركة الجوهرية ، ويترتب على القول بالحركة الجوهرية ان العالم الطبيعي المادي حادث بالحدوث الزماني خلافا للعالم العقلي المجرد فإنه حادث بالحدوث الذاتي يقول الشيرازي : (وقد اشرنا إلى أن لها ضربا آخر من التأخر ، فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي، أعني « كون الشيء متعلق بجاعله » وبعبارة أخرى « كون الموجود بما هو موجود متقوم بغيره » . والماهية لاتعلق لها من حيث هي هي بجاعل ، وليست هي أيضا بما هي هي موجودة، فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم، ولا قديم بهذا المعنى أيضا الا الواجب . ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر بين القوم)^(٤٦) .

فالعالم الطبيعي بناءً على أصول الحركة الجوهرية ، هو الحادث بالحدوث الزماني أما العالم المجرد عالم الأمر والأبداء فهو حادث بالحدوث الذاتي ، وهذا المبنى اقوى من الدليل الذي ذكره المتكلمون ، لأن دليل المتكلم لا يثبت الا حدوث الأعراض ، أما الجواهر فلا يذكر أنها حادثة أم لا ؟ فالتغير والضرورة الذي يطرأ على الجوهر يلزمه التغير في الأعراض ، فالأعراض كما يعتقد فلاسفة الحكمة المتعالية شأن من شؤون الجوهر ، فإذا ثبت أن كل جزء من اجزاء العالم المادي المسبوق بالعدم والملحوق بالعدم ، وكان العدم تابعاً في احكامه للوجود ، فإذا كان الوجود ثابتاً كان العدم ثابتاً ، وإذا كان الوجود سيالاً كان العدم سيالاً ، وفي المقام لما كان الوجود متحركاً سيالاً كان العدم سيالاً يتبع الوجود ، كان حكم الكل والمجموع حكم الأجزاء ، فيكون العالم المادي الطبيعي حادثاً زماناً^(٤٧) .

الأكمل ، فهو عالم بذاته ومحب لذاته ، ويحب أن يشاهد آثار ذاته فيعقل ذاته التي هي أكمل الذوات ، وما عليه نظام الخير فيصدر العالم عنه ، وهذا النظام لا يوجد ما هو أكمل منه، لأنه لو وجد ما هو أكمل منه لماذا لم يوجد هـنا نكون امام ثلاثة احتمالات :

الأول : إمان ان لايقدر عليه وهذا باطل لأنه على كل شيء قدير .

الثاني : لا يعلم به وهذا أيضا باطل لأنه بكل شيء عليم .

الثالث : أنه يظن بهذا النظام الكامل وهذا مردود لأنه الجواد المطلق . يقول ابن سينا : (فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير ، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضيا به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على أتم تأدية الى النظام بحسب الامكان، فهذا هو معنى العناية)^(٤٨) .

أما الشيرازي^(٤٩) الذي خالف من سبقه من الفلاسفة المسلمين في الكثير من القواعد والأصول والمباني ، فحاجة الممكن للواجب ليس امكانه الماهوي ، بل فقره الوجودي ، لأن الامكان الماهوي امر عقلي اعتباري ولا يعقل أن يحتاج المعلول للعلّة بأمر عقلي اعتباري ، وطبقا لهذه الرؤية فإن العالم المعلول قائم بالعلّة قيام المعنى الحرفي في المعنى الاسمي ، وله في تفسير العلاقة بين الواجب المجرد والعالم المادي المتغير المتحرك الممنوح بالهلاك والبطلان والضرورة رأي على غاية من الدقة

وتجدر الإشارة هنا الى الفرق بين قول فلاسفة المشاء أن العالم الطبيعي حادث بالحدوث الزماني ، وقول فلاسفة الحكمة المتعالية في الحدوث الزماني ، فالمشاء يعتقدون أن العالم الطبيعي بجملته حادث زمانا مرة واحدة ، في حين ذهب فلاسفة الحكمة المتعالية الى القول أنه حادث زمانا فيس كل أن أن .

مما تقدم يمكن لنا تلخيص نظرية الفلاسفة المسلمين في العلاقة بين الله والعالم بما يأتي :

أولاً : ان لا قديم بالذات الا الله

ثانياً : ان العالم قديم قدما زمانيا ، وإنه حادث بالحدوث الذاتي وهو المسبوق بالعدم في مرتبة ذاته ، فيكون العدم مجامع لا منفك ومن هنا ذهبوا الى القول بان المعلول الأول لا ينفك عن علته ، وإنها متقدمة عليه تقدم ذاتي رتبي لا زماني وإن خالف الداماد (٤٨) الفلاسفة في ذلك الذي قال بنظرية الحدوث الدهري . ويجب أن نشير هنا الى الاختلاف المبني بين الحكمة المشائية والمتعالية وما يترتب عليه من نتائج ، فبناء على الأصول المشائية تكون العلة مبابنة للمعلول ، وطبقا لمبنى الحكمة المتعالية ، يكون المعلول شأننا من شؤون العلة وتجليا من تجلياتها .

ثالثاً : اما ما عدا المعلول الأول من معلومات فهي متأخرة عن الواجب ومنفكة عنه وتتوسط بينها وبين الواجب سلسلة من العلل . وهذا يعني أن العلاقة الحاكمة هي علاقة الأسباب والمسببات .

رابعاً : إن علة وجود العالم طبقا لمبنى المشاء علمه تعالى العنائي ، وهو العلم بالنظام الأصلح ، المعبر عنه في كلماتهم بالأرادة الإلهية .

خامساً : أن العالم (الممكن) محتاج الى الله (الواجب) حدوثا وبقاءا لا كما ذهب المتكلمون ، أن المعلول محتاج الى العلة حدوثا لبقاء فلو عدم الواجب لم يضر عدمه العالم . علاقة الله بالعالم وفق النظرية الكلامية :

طبقا لما وضعه المتكلمون من قواعد وأصول ومبانٍ ، فإن العلاقة الحاكمة بين الله والعالم تختلف كلياً عما ذكره الفلاسفة في المقام ويمكن لنا اجمال هذه العلاقة بالتالي :

أولاً : لا مجرد سوى الله ، وكل ما عداه فهو مادي ، إما لطيف كالملائكة والجن ، أو كثيف كالاجسام . ومن هنا لا نجد لدى المتكلمين تقسيم العالم الى عقلي ومثالي ومادي أو طبيعي كما ذهب الفلاسفة والعرفاء الى ذلك ، فالوجود منه مجرد وهو الله ، ومادي وهو ما سوى الله ، ولذلك رفض المتكلمون الأخذ بنظرية العقول التي قال بها الفلاسفة .

ثانياً : إن العالم حادث بالحدوث الزماني لا الذاتي الذي قال به الفلاسفة ، وعليه يكون العالم، منفك ومتأخر عن وجود علته .

ثالثاً : وعليه تكون علة افتياق المعلول لليلة هي حدوثه الزماني لا امكانه الماهوي او فقره الوجود كما ذهب الفلاسفة .

رابعاً : إن علة ايجاد العالم ارادته تعالى القديمة لا علمه بالنظام الاصلح . فهي التي خصصت ورجحت وجود العالم ، لأن الترجيح بلا مرجح باطل . وهذا محل اتفاق جميع المتكلمين الا أنهم اختلفوا في حقيقة وطبيعة الارادة فبعضهم كالمعتزلة قالوا انه الداعي ، وهو العلم ، وبعضهم زاد على العلم الميل الى

النفع والفائدة ، واختلاف المثبتون للزائد ، فعند بعضهم أنه تعالى مرید بارادة قديمة ، وبعضهم قال انه مرید بارادة حادثة (٤٩) .

خامسا : أن العالم محتاج الى العلة حدوثا لابقاء كما ذهب المعتزلة وحدثا وبقاء كما قال بذلك الشيعة الامامية .

ففيما يتعلق بالأمر الأول يقول الطوسي (٥٠) في كتابه قواعد العقائد موضحا هذا الأمر :: (العالم عبارة عما سوى الله . وما سوى الله إما جواهر او اعراض . واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ، ثبت احتياج الاعراض اليه ، لاحتياجها الى ما تحتاج اليه . والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية .. ويثبتون اولا حدوث الاجسام والجواهر ، ويستدلون بذلك على اثبات محدثها القديم) (٥١) . فالتكلمون اذن يرون أن العالم هو ما سوى الله وما سوى الله اما جواهر واما اعراض وهم ينكرون وجود جواهر غير جسمانية .

أما الأمر الثاني : فخلاصة أدلة المتكلمين أنها قائمة على أساس أن العالم لم يكن موجودا فوجد ، والفاعل والصانع والمبدع لا يسمى فاعلا الا اذا كان محدثا ، أي لم يكن فاعلا ففعل ، لم يكن معه شيء ثم كان ، ولا بد أن يكون مختارا لا مضطرا كما قال الفلاسفة ، فالتكلمون هنا جعلوا الفعل أخص من الحدوث ، إذ قيده بالاختيار ، والفاعل الذي يفعل لا بإختياره فليس بفاعل ، وهذا الذي حدا بالتكلمين اتهام الفلاسفة أنهم قالوا عن الله ليس بفاعل لأنه ليس بمختار بل يفعل على سبيل الإضطرار ، وذلك أن المعلول متى توفرت علله وشروطه وجب وجوده ، أما الفلاسفة فإنهم جعلوا الفعل اعم من الحدوث ، فكل محدث فعل ، وليس

كل فعل محدثا إذ قد يكون مبدعا ، ويجب أن نشير هنا الى أن الإبداع عند الفلاسفة هو غيره عند المتكلمين ، فالإبداع عند المتكلمين هو : الایجاد لا عن مثال سابق ، أما في اصطلاح الفلاسفة فهو لم يحتج وجوده الى المادة والمدة . فالعلاقة اذن بين الخالق والمخلوق ، الصانع والمصنوع وفق الرؤية الكلامية هي : علاقة الإيجاد والخلق .

ودليل حدوث العالم عند المتكلمين ، هو حدوث الاجسام ، فالعالم هو مجموع الأجسام ، ولما كانت الاجسام إما متحركة او ساكنة وما لايفك عن الحوادث فهو حادث ، اذن الاجسام حادثة ، ولما كانت الاجسام حادثة وهي مجموع العالم فالعالم حادث يقول القاضي عبد الجبار (٥٢) في كتابه شرح الاصول الخمسة : (إن الجسم اذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثا مثلها) (٥٣) .

وبخصوص الأمر الثالث يقول الغزالي (٥٤) في المقام : (فنا نعني بالحدث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول : وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا ، وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط . وإن كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجودا لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا ، بل قد افتقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود . فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم ، فمن « فمتى » لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح) (٥٥) .

وفيما يتعلق بالامر الرابع يقول الطوسي في كتابه قواعد القواعد : (ومنها أنه تعالى مرید ، وذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض ، وصدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت ، يحتاج الى مخصص ، والمخصص هو الارادة ، وهو الداعي الذي مر ذكره . وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات ، لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ، ويقولون انها اعراض لا في محل ، وبذلك ينتقص حد الجوهر والعرض الذين مر ذكرهما)^(٥٦) .

العلاقة بين الله والعالم وفق المنظور العرفاني :

العلاقة وفق الاصول والاسس والرؤية العرفانية علاقة محايدة ومباطنة وتداخل ، فكل موجود في هذا العالم ما هو الا ظل وتجل للحقيقة المطلقة التي تستحق وحدها الوجود ، وبهذا يختلف التصور العرفاني لطبيعة العلاقة عن التصور الفلسفي والكلامي ، فالعلاقة هنا ليست علاقة انفصال كما ذهب المتكلمون كما رأينا من قبل ، ولا علاقة اضطرابية بحسب بعض الفلاسفة كأفلوطين وأبن سينا والفارابي ، فالوجود الحق وفق هذه الرؤية قد انبسط على هياكل الممكنات ، واخرج بنوره الماهيات (الاعيان الثابتة) من دياجير الظلم والعدم ، الى حيز الوجود والتحقق ، وهي مظاهر ومجالي لوجوده الحق ، ومن هنا لا يطلق العرفاء عليها لفظ الوجود ، بل هي مجرد اكوان ، يعبر فيها كل موجود عن اسم من الاسماء الإلهية .يقول القيصري^(٥٧) في شرح فصوص الحكم في فص حكمة احدىة في كلمة هودية : (ولا شك ان وجودنا يحصل باختفاء هويته فينا ، وظهوره

بصورنا ، وبقاؤنا أيضا يحصل بايصال الفيض الدائم الينا ، كذلك اعيان العالم تختفي في ذاته ، ويظهر وجوده وأسماءه واحكامها في الخارج ، اذ لولا وجود العالم ما كان يعلم وجود الحق واسماؤه ... فالحق يغتذي بالاعيان من حيث ظهوره بها ، والاعيان تغتذي بالحق من حيث بقائها ووجودها ، واليه الاشارة بقوله : « وبه نحن نحتذي » ، اي وبالحق نحتذي الغذاء ، اي : نغتذي به)^(٥٨) . فوجود المخلوقات رهن بدوام الفيض الإلهي وبمجرد ان يمस्क فيضه عنها تزول وتختفي .

وقال ابن عربي^(٥٩) موضحا علاقة الوجود الحق المطلق بالمخلوقات والمبدعات : (فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الامر كذلك ما صح الوجود ، فهو عين الوجود ..)^(٦٠) . بمعنى انه الظاهر والباطن ، وكونه ظاهراً ، اي ظهر بصور المخلوقات ، وباطناً لان وجوده سارياً فيها .

والحق لا يوجد الا ما يطلب الوجود من الاعيان ، اي الاعيان الممكنة ، اما المستحيلة التحقق فلا تطلب الوجود ابدا يقول في فص حكمة احدىة في كلمة هودية : (ولهذا الكرب تنفس ، فنسب الى الرحمن ، لانه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من ايجاد صور العالم ، التي هي ظاهر الحق)^(٦١) .

يقسم العرفاء العالم الى على قسمين : الصقع الربوبي وعالم الاكوان ، والأول على مراتب : مرتبة الذات الإلهية من حيث هي هي ومرتبة الاحدية التي تكون فيها الاسماء والصفات مستكنة غير متميزة ، ومرتبة الواحدية التي تظهر فيها الاسماء والصفات ، وفيها تتمايز ، وتكون لها مظاهر ، يطلق العرفاء عليها

، فبعضهم ذهب الى القول بالتباين بين العلة ومعلولها ، وبعضهم قال بالمحايدة والتدخل بينهما ، وذهب فريق ثالث الى القول بان المعلول او العالم شأن من شؤون العلة .

ثالثا : يمكن لنا معرفة علاقة الله بالعالم لدى المتكلمين من خلال حديثهم عن الصفات الالهية وادلة وجوده ، فالعالم بحسب المبنى الكلامي حادث ، والحادث لا يستغني عن وجود سبب لوجوده .

الخلاصة

لقد سعى الانسان ومنذ عصور بعيدة الى التعرف على سر العلاقة الوثيقة التي تربط العلة الأولى بمعلولاتها ، والمبدأ الأول للعالم ، وسر هذه القوة التي تحكم حركة ومسار العالم بأكمله ، والغاية التي سوف ينتهي اليها ، ولقد عبر عن محاولاته هذه بأجوبة متعددة وأشكال مختلفة ، ألبس بعضها ثوب الاسطورة والخرافة ، وفي احيان اخرى اشبعها تحليلاً وتفسيراً علمياً ، حتى جاءت الديانات والمعتقدات الدينية التي وضعت الكثير من نصوصها للإجابة عن سر الرابطة الوثيقة بين الله والعالم . فالجانب الفلسفي الفكري مثلاً قد اتخذ مستويات وأشكالاً مختلفة ، بعضها فطري بسيط غير خاضع لقواعد واصول التفكير ، وبعضها استدلالي عميق ، يجري وفق الاطر والقواعد المنطقية والعقلية ، وهذا ما سنطلع عليه في سياق البحث ، اما من وجهة نظر رجال الكلام فالعلاقة هنا بين الله والعالم تختلف اختلافاً كلياً عما ذكره الفلاسفة ، فهم رفضوا الكثير من النظريات والآراء التي قال بها الفلاسفة ومن ضمنها القول بنظرية العقول او أن العالم حادث بالحدوث الذاتي ، وغير

اسم(الاعيان الثابتة) التي ما شمت رائحة الوجود قط بحسب وجودها العلمي في مرتبة الوجودية .ومن خلال بحثهم في الماهيات (الاعيان الثابتة) يعالج العرفاء مسألة على غاية من الاهمية ، وهي محل خلاف شديد بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء ، وهي كيفية علم الله بالاشياء قبل اليجاد ، هل يعلم بها تفصيلا ام لا ؟ والذي يذهب اليه العرفاء ان الله يعلم الاشياء تفصيلا على ما هي عليه بعد اليجاد وذلك لانه يعلم ماهياتها ، والماهيات هي الوجودات الخاصة المتميزة ، وذلك انما يكون في مقام الوجودية ، التي هي مقام جميع التعينات .

وبعد الصقع الربوبي ياتي عالم الاكوان الذي ينقسم بدوره الى : عالم العقل وعالم المثال وعالم الطبيعة وعالم الانسان الكامل ، ومن هنا تكون هذه جميعا (الصقع الربوبي وعالم الاكوان) الحضرات الخمس (٦٢) .

فالعلاقة اذن هي علاقة تداخل ومحايدة ، ويكون فيها العالم محاط احاطة تامة بالوجود الإلهي .

الخاتمة

اولا : إن محاولة التعرف على طبيعة العلاقة الحاكمة بين العلة الأولى ومعلولاتها ، والمبدأ الأول والعالم قديمة قدم الانسان ، فمنذ ان وطئت قدما الانسان وجه البسيطة ، سعى جاهدا للتعرف على حقيقة وماهية هذه العلاقة .

ثانيا : لم تكن هذه العلاقة وبحسب المباني والاصول والقواعد الكلية على صورة واحدة ، اذ تعددت وتباينت بتعدد هذه الاصول والقواعد

ذلك من النظريات ، اما العرفاء فلهم وجه نظر مغايرة تماما لما يقول به الفلاسفة والمتكلمون فهم يرون ان العلاقة هي علاقة تداخل ، يكون فيها العالم محاط احاطة تامة بالوجود الالهي ،فهم يرون بان كل موجود في هذا العالم ما هو الا ظل وتجل للحقيقة المطلقة التي تستحق وحدها الوجود .

الهوامش

١- علي ، رجاء احمد - الله والعالم في فلسفة ابن سينا - التنوير للطباعة والتوزيع - لبنان ، بيروت - ط١ - ٢٠١٠ - ص ١٣ .

٢- اكسانوفان : ولد اكسانوفان في قولو فون من اعمال ايونيا بالقرب من افسوس . ويرجع ان غزوة الفراس لبلاده هي التي حملته على مغادرتها . فطوف في انحاء العالم اليوناني سنين عديدة الى ان بلغ صقلية ، ثم انتقل الى ايطاليا الجنوبية واستقر في ايليا . كان شاعرا حكيما شريف النفس حر الفكر مر النقد : قال ساخرا من تكريم الناس للمصار عين « ان حكمتنا خير وابقى من قوة الرجال والخيال » . وقال متهمكا على فيثاغورس لا اعتقاده بالتناسخ : « انه مر ذات يوم برجل يضرب كلبا ، فاخذته الشفقة ، فصاح وهو ينتحب : امسك عن ضربه يا هذا ، انها نفس صديق لي ، لقد عرفته من صوته » . ويقال بالاجمال انه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء ، وصرف جهده الى القول بنظام اسمى من التجربة المحسوسة ، ومن الرأي العام الجاهل المتقلب .. كرم ، يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٧ .

٣- غالب ، مصطفى - في سبيل موسوعة فلسفية افلوطين - منشورات مكتبة دار الهلال للطباعة والنشر - لبنان ، بيروت - طالاخيرة - ٢٠٠٤ - ص ٥٥ .

٤- المصدر نفسه - ص ٥٤ .

٥- المصدر نفسه - ص ٥٠ .

٦- محاور طيموس -

٧- كرم ، يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٨٤ .

٨- بدوي ، عبد الرحمن - موسوعة الفلسفة - ذوي القربى للنشر - قم - ط١ - ١٤٢٧ - ج ١ - ص ١٠٣ .

٩- المصدر نفسه - ص ١٠٣ .

١٠- المصدر نفسه - ص ١٠٣ .

١١- المصدر نفسه - ص ١٠٣ .

١٢- كرم ، يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢١٩ .

١٣- ينظر - المصدر نفسه - ص ٢٢٩ .

١٤- اشهر مجددي الافلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما . ولد في ليقيوبوليس (اسبوط) اي انه كان مواطنا مصرياً ذا اسم روماني وتربية يونانية ، وان كان لا يحب ان يتحدث اطلاقاً عن وطنه ولا عن ابيه واسرته ، كما يقول تلميذه فريريوس . ولم يهتم بدراسة الفلسفة الا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ، وعندما قصد الى الاسكندرية وتتلذذ لامونيوس الحمال ولا يكاد يعرف شيئاً عن امونيوس هذا سوى انه ولد من ابوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه اي كتاب . وقد اعجب به افلوطين ايما اعجاب وبعد هزيمة غورديانوس امام سابور فيما بين النهرين قضن على هذه الاحلام الشرقية في مخيلة افلوطين ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته المنية

١٥- غالب ، مصطفى - في سبيل موسوعة فلسفية - افلوطين - ص ٧٧ - ص ٧٨ .

١٦- المصدر نفسه - ص ٨٠ - ص ٨١ .

١٧- كرم ، يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٩١ .

١٨- المصدر نفسه - ص ٢٩١ .

١٩- المصدر نفسه - ص ٣٩٣ .

٢٠- بدوي ، عبد الرحمن - افلوطين عند العرب

وكالة المطبوعات - الكويت - ط ٣ - ١٣٥ .

٢١- ولد في طاجيستا من اعمال نوميديا (الآن سوق الاخرس من اعمال الجزائر) من اب وثني وام مسيحية سجلت اسمه في عداد المرشحين للعماد ونشأته على محبة المسيح . وتصلح من اللاتينية حتى افتتح في قرطاجنة ، وهو في التاسعة عشرة مدرسة لتعليم البيان وكانت ايامه الاخيرة مفعمة حزنا واسى ، فقد كان البرابرة اغاروا على افريقيا وتقدموا الى مدينته وحاصروها ، وهو يشدد عزائم شعبه ويبث فيه الامل . زفاضت روحه قبل ان يدخلوا المدينة وينهبوها ، ولكنه كان يتوقع ذلك المصير ، فراح وقد رأى العالم القديم يتحطم . كرم ، يوسف - تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط - مديرية دار الكتب للطباعة والنشر - بغداد - ص ١٩ - ص ٢٢ .

٢٢- هو ابن كونت دي اكوينو بايपालيا الجنوبية . تلقى العلم اولاً في دير للبنديكتيين ، ثم التحق في الرابعة عشرة بكلية الفنون بجامعة نابولي . وفي هذه المدينة ، بعد خمس سنين ، دخل رهبنة الدومنيكان ، فأرسل في السنة التالية (١٢٤٥) الى باريس حيث تتلمذ لالبرت ثلاث سنين ، فأرسل في السنة ثم رافقه الى كولونيا حيث كانت الرهبنة انشأت مهداً عالياً ودعاه البابا الى مجمع كنسي يعقد بليون ، فلبى الدعوة ، ولكنه مرض في الطريق بين نابولي وروما ، فلجأ الى دير بندكتي ، وتوفي بعد شهر ، فكان لوفاته وقع شديد في جميع انحاء اوربا . المصدر نفسه - ص ١٦٩ - ص ١٧٢ .

٢٣- كرم ، يوسف - تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط - ص ٤٠ .

٢٤- المصدر نفسه - ص ١٧٤ .

٢٥- المصدر نفسه - ص ١٧٤ .

٢٦- المصدر نفسه - ص ١٧٩ .

٢٧- المصدر نفسه - ص ١٧٩ .

٢٨- هو ابو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي . ولد في اواخر حياة ابيه ، وتوفي والده وهو لم يبلغ سن الشباب بعد . وكان مولده بالكوفة

وكان ابوه اميرا عليها وذلك في خلافة المهدي . كان شريف الاصل عريق النسب فهو باتفاق اصحاب التراجم اول فيلسوف عربي صميم . فهو سليل العرب جنساً ولغة وديناً وحضارة ومن هنا لقبه الفخري المشرف « فيلسوف العرب » ... يقول صاعد الاندلسي : ولم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب « بن اسحق الكندي » . وله في اكثر العلوم تأليف مشهورة « مرجبا ، عبد الرحمن - الكندي فلسفته - منتخبات - منشورات عويدات - بيروت ، لبنان - ط ١ - ١٩٨٥ - ١١ - ص ١٣ .

٢٩- سبهاني ، رؤوف - الكندي فيلسوف العرب والاسلام - ط ١ - ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م - ص ١٩٤ .

٣٠- المصدر نفسه - ص ١٩٥ .

٣١- المصدر نفسه - ص ١٩٦ .

٣٢- هو ابو نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابي ، نسبة الى مدينة فاراب التي يقول البعض انها من بلاد الترك ، ويقول آخرون انها من بلاد فارس . وهكذا يضطرب نسبه بين التركي والفارسي . ولا يعرف شيء ذو بال عن طفولته وشبابه ، فلا هو ترجم لنفسه ولا ترجم له تلاميذه ، وكل ما هنالك اقوال مقتضبة منشورة هنا وهناك يؤخذ منها انه اشتغل بالقضاء في بلدته قبل ان يعكف على دراسة الفلسفة في بغداد التي انتقل اليها هو في نحو الاربعين من عمره وفي سنة ٢٣٩ هـ / ٩٥٠ م اصطحبه سيف الدولة في حملته على دمشق فتوفي بها في نفس العام نفسه عن عمر يناهز الثمانين . مرجبا ، عبد الرحمن - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية - عويدات للنشر والطباعة - بيروت ، لبنان - ٢٠٠٧ مج ١ - ص ٣٧١ - ص ٣٧٢ .

٣٣- مرجبا ، عبد الرحمن - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية - ج ١ - ص ٤٠٨ .

٣٤- الحلو ، عبده - الوافي في تاريخ الفلسفة العربية - بيروت ، لبنان - ط ١ - ص ١٢٤ .

٣٥- يقول الطوسي (أما العقل فلم يثبت دليل على

امتناعه ، وادلة وجوده مدخولة كقولهم : الواحد لا يصدر عنه امران ، ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره او وجوده ولما انتفت صلاحية التأثير عنه لان المؤثر هنا مختار ، وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكامل ، اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع ، وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه ، وعلى حصر اقسام الطلب ، مع المنازعة في امتناع طلب المحال ، وقولهم لا علية بين المتضايين و|| لأمكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي (الحلي - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - مؤسسة النشر الاسلامي - قم - ط ١٠ - ١٣٢٥ هـ ، ق - ص ٢٦٧ - ص ٢٧٤ .

٣٦ - هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، فيلسوف فارسي وطبيب ، ولد حوالي « ٣٧٠ هـ - ٩٨٠ م » بالقرب من بخارى في قرية صغيرة تدعى افشته وتوفي عام « ٤٢٨ هـ - ١٠٣٦ م » بالرغم من الظروف السياسية والاجتماعية المليئة بالاضطرابات التي عاش فيها فيلسوفنا ، الا انه يعد قمة من قمم القرن الخامس الهجري وهو العصر الذهبي للفكر الاسلامي ، يعد من الرجال القلائل في العالم الاسلامي الذين يصح ان نسميهم كتاباً موسوعيين علي ، رجاء احمد - الله والعالم في فلسفة ابن سينا - ص

٣٧ - ابن سينا - الإلهيات من كتاب الشفاء - تحقيق حسن زاده آملی - مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي - قم - ١٤١٨ هـ - ط ١ - ص ٤٩ .

٣٨ - المصدر نفسه - ص ٥٠ .

٣٩ - المصدر نفسه - ص ٥٠ .

٤٠ - المصدر نفسه - ص ٥٠ .

٤١ - المصدر نفسه - ص ٥٠ - ص ٥١ .

٤٢ - المصدر نفسه - ص ٥١ .

٤٣ - الداماد ، محمد باقر - القيسات - تحقيق الدكتور مهدي محقق - منشورات جامعة طهران - ١٣٧٤ ش - ص ٢ .

٤٤ - ابن سينا - الإلهيات من كتاب الشفاء - ص ٥٠ .

٤٥ - ولد في شيراز من والد صالح اسمه ابراهيم بن يحيى القوامي وقيل كان احد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز وانه من عائلة محترمة هي عائلة قوامي ، وهذا الوزير لم يولد له ذكر . فنذر لله ان ينفق مالا خطيرا على الفقراء واهل العلم اذا رزق ولدا ذكرا صالحا موحدا ، فكان ما اراد في شخص ولده هذا محمد صدر الدين قنبري هذا الولد الوحيد لابويه في حجر والده معززا مكرما ، وقد وجهه لطلب العلم ، ولما توفي والده الذي لم نتحقق سنة وفاته ، رحل صاحبنا لتكميل معارفه الى اصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذ في عهد الصفوية . الحيدري ، كمال - مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين - مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، لبنان - ط ١ - ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م - ٢٥٥ - ص ٢٥٦ نقلا عن المظفر ، محمد رضا - مقدمة للحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة - ج ١ - ص ٤ .

٤٦ - الشيرازي - الاسفار العقلية الاربعة - صححه واعتنى به ، محسن عقيل - دار المحجة البضاء - ط ١ - ٢٠١١ م - ج ٣ - ص ٦٩٨ .

٤٧ - طه محمد جواد - اطروحة دكتوراه - ص ٩٧ . يقول السبزواري : (اناسنبرهن على اثبات الحركة الجوهرية ، وان طبائع العالم ، فلكية او عنصرية ، متبدلة ذاتا سيالة جوهر ا - اي حركة بحركة جوهرية لا بعوارضها فقط - واعراضها تابعة لها في التجدد وقابلها - اي قابل الطبائع او الصور الجسمية وهي المادة الاولى - متحدة معها في التحصل والتحقق اتحاد الجنس مع الفصل - الجنس هو محض القابلية للفصل ، فالجنس بالفصل يتحقق والا فهو محض القبول والابهام - سيال - اي القابل - بسيلائها . فالتغير لا ينسحب حكمه على صفات العالم فقط ، بل على ذاتها ايضا . والشئ السيل ، كل حد يلحظ منه محفوف بالعدمين ، سابق ولاحق ، وهما سيالان زمانيان ، لان وعائهما وعاء الوجودين المكتنفين به ، وهذان الوجودان سيالان . وقد عرفت ان وعاء السيلالات زمان . فذلك الحد

مسبوق الوجود بالعدم الزماني . وهكذا في اجزاء ذلك الحد ، واجزاء اجزائه . وهكذا فيما يلي احد من الطرفين ، وما يلي ما يليه . ففي كل حد من حدود الطبائع السيالة لا صحة لسلب المسبوقية بالعدم الزماني . وكذا في الكل المجموعي اذ لا وجود له سوى وجود الاجزاء ، ولا سيما في الممتدات القارة وغير القارة ، المتوافقة الاجزاء ، والموافقة للكل في الحد والرسم فحكمهما حكما .) السبزواري — شرح المنظومة قسم الطبيعيات — تقديم وتحقي مسعود طالبي — نشر ناب — طهران — ١٣٩٧ ش — ص ٣٠٠ .

٤٨ — هو السيد محمد باقر شمس الدين محمد الحسيني الاستر آبادي الاصل ، اصفهاني المنشأ والموطن ، اشتهر بـ «الداماد» بالفارسية «الصهر» . كانت ولادة السيد محمد باقر سنة ٩٦٩ هـ / ١٥٦١ م كان طالب علم وصاحب فضيلة ومتكلم وحكيم كبير ، اثبت في المسائل العقلية مهارات عالية ، وكما ابدع في قول الشعر ، وقد توفي سنة ١٠٤١ هـ وذلك في منزل يقع بين النجف الاشرف وكر بلاء المقدسة . حمود ، طه محمد جواد — اطروحة دكتوراه قدمت الى مجلس كلية الاداب — جامعة الكوفة — باشراف الاستاذ المساعد الدكتور ستار جبر الاعرجي — ٢٠١٤ م — ص ٣٢ . نقلا عن سبباني ، رؤوف — الفكر الفلسفي عند الميرداماد الاستر آبادي — اطروحة دكتوراه في الدراسات الاسلامية في بيروت ، باشراف الدكتورة سعاد الحكيم — دار المؤرخ العربي — بيروت ، لبنان — ٢٠١١ م — ص ٨٢ نقلا عن التنكياني ، الميرزا محمد بن سليمان — قصص العلماء — دار المحجة ببيروت ١٩٩٢ م — ص ٣٥٦ ونقلا عن اصفهاني ، عبد الله افندي — رياض العلماء وحياض الفضلاء — مؤسسة الاستانة الرضوية — ط ١ — ١٣٧٦ ش — مج ٥ — ص ٦٩ — ص ٧١ «بالفارسي» .

٤٩ — الحلي — كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد — تحقيق حسن زاده آملی — دار الصفوة — بيروت ، لبنان — ط ١ — ١٩٩٣ م — ص ١٧٩ — ص ١٨٢ .

٥٠ — هو محمد بن محمد بن الحسن ، يكنى بابي جعفر ، وشهرته الطوسي ، نسبة الى طوس ، المدينة المشهورة ، الجهرودي نسبة الى جهرودن من نواحي طوس ولقد تفنن الذين ارحوا سيرته ، او المحوا اليها ، باطلاق شتى انواع الالقاب على النصير . فهذا ابن كثير يسميه « المولى » وفي احيان اخرى يدعو به « الخواجه » ، وهو امر سرى الى الآخرين ، وشاعت معرفته بالخواجه ... يخبرنا البحراني ان النصير ولد « في يوم السبت ، حادي عشر ، جمادي الاولى ، وقت طلوع الشمس سنة ٥٩٧ هـ » هجرية وهي توافق سنة ١٢٠١ ميلادية ، كما يشير لذلك بروكلمان الاسم ، عبد الامير — الفيلسوف نصير الدين الطوسي — دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع — بيروت ، لبنان — ط ١ — ١٩٧٥ ص

٥١ — الحلي — كشف الفوائد — ص ١٣٣ . وينظر — الغزالي — الاقتصاد في الاعتقاد — دار الكتب العلمية — بيروت ، لبنان — ٢٠٠٤ م — ص ٢٤ .

٥٢ — عبد الجبار بن احمد بن خليل بن عبد الله الهمداني الاسد آبادي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الاطلاق غيره « السبكي : طبقات الشافعية » ص ٢٢٠ والاسد آبادي نسبة الى اسد بباد اما الهمداني نسبة الى همدان من بلاد الري جنوب بحر الخزر « قزوين » وكانت الري من مراكز الحضارة الاسلامية زمن بني بويه — اي عصر القاضي عبد الجبار ، وكان اهلها موزعين بين الشيعة والشافعية والحنفية ، تنقل بين الري وبغداد والبصرة ، وفي البصرة تحول عن مذهب الاشاعرة الى الاعتزال حيث لقي بها ابا اسحق ابراهيم بن عباس و ابا عبدا الله البصري ، وعن طريق ابن عياش تعرف عليه صاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة فعيّنه صاحب قاضيا للقضاة منذ عام ٣٦٧ هـ وبقي بهذا المنصب حتى عزله فخر الدولة بعد وفاة صاحب عام ٣٨٥ هـ — وصودرت امواله . صبحي ، احمد محمود — في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في اصول الدين — دار النهضة العربية للطباعة

والنشر بيروت — ط ٥ — ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م —
ج ١ — ص ٣٣٢ .

٥٣ — القاضي عبد الجبار المعتزلي — شرح الاصول
الخمسة — حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان
— مكتبة وهبة — القاهرة — ط ١ — ١٩٦٥ — ص
١١٣ .

٥٤ — محمد بن محمد بن احمد الطوسي . ولد بطوس
عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م من اعمال خراسان ، عهد
والده وقد كان يشتغل بغزل الصوف حتى وفاته
الى صوفي فقير الحال لنشأة ولديه احمد ومحمد
فعمل الرجل بوصية الوالد حتى نفذ ما معه من مال
فالحقهما بالمدرسة حيث تعهدهما متصوف اخر هو
احمد بن محمد الرازكاني من كبار علماء طوس
فدرس لهما الفقه الشافعي ، رحل الغزالي بعدها الى
جرجان حيث درس على يدي ابي القاسم الاسماعيلي
« ت ٤٧٧ هـ » وفي نيسابور اشهر مدن خراسان
تلقى الغزالي العلم على يدي امام الحرمين الجويني.
صبحي ، احمد محمود — في علم الكلام — ج ٢ —
ص ٢٦٥ .

٥٥ — الغزالي — قواعد العقائد — مطبوع ضمن كتاب
احياء علوم الدين — تحقيق وتوثيق ومراجعة احمد
هنايه واحمد زهوة — دار الكتاب العربي — بيروت ،
لبنان — ٢٠١٠ — ص ٢٥ .

٥٦ — الحلي ، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد —
ص ١٧٩ .

٥٧ —

٥٨ — القيصري — شرح فصوص الحكم — تحقيق حسن
زاده آملی — منشورات — بيروت ، لبنان — ج ٢ —
ص ٧٤٦ — ص ٧٤٧ .

٥٩ — هو ابو بكر محمد بن علي بن محمد بن احمد بن
عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم اخي عدي
ابن حاتم ولد في بلدة نرسيا من بلاد الاندلس في
اسرة تنسم بالجاء والزهو والتقوى وذلك في ليلة
الاثنين السابع عشر من شهر رمضان المبارك عام
٥٦٠ هـ الموافق للثامن والعشرين من تموز عام
١٠٦٥ م ، وهو العام الذي تقارن مع الذكرى السنوية
الاولى لاعلان عيد القيامة من قبل الحسن بن محمد

ابن بزرگ اميد في مصلی قلعة الموت ، وتزامن
مع العام التاسع والستين للحروب الصليبية . وكانت
ولادته في عهد المستجد بالله العباسي في المشرق ،
وعصر اماره ابن مردنيش في مرسيا وبلنسيا
واستمر ابن عربي في التأليف والتصنيف والعبادة
والرياضة رغم كبر سنه وضعف قواه الجسمية ،
الى ان توفي في ليلة الجمعة الثامن والعشرين من
ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ الموافق للسادس عشر
من تشرين الثاني عام ١٢٤٠ م بمدينة دمشق وفي
دار القاضي محي الدين محمد الملقب بزكي الدين .
جهانكيزي ، محسن — محيي الدين بن عربي — دار
الهادي بيروت لبنان — ط ١ — ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣
م — ص ١١ — ٩٩ .

٦٠ — القيصري — شرح الفصوص — ج ٢ — ص ٧٤٤
— ص ٧٤٥ .

٦١ — المصدر نفسه — ص ٧٤٨ .

٦٢ — يقول القيصري : (لكن لما كانت الحضرات
الإلهية الكلية خمساً ، صارت العوالم الكلية الجامعة
لما عداها ايضاً كذلك . واول الحضرات الكلية
حضرة الغيب المطلق ، وعامها عالم الاعيان
الثابتة في الحضرة العلمية . وفي مقابلها حضرة
الشهادة المطلقة ، وعالمها عالم الملك . وحضرة
الغيب المضاف وهي ينقسم الى ما يكون اقرب من
الغيب المطلق ، وعالمه عالم الارواح الجبروتية
والملكوتية ، اعني عالم العقول والنفوس المجردة .
والى ما يكون اقرب من الشهادة ، وعالمه عالم
المثال . وانما ينقسم الغيب المضاف الى قسمين ،
لان للارواح صوراً مثالية ، مناسبة لعالم الشهادة
المطلقة وصوراً عقلية مجردة ، مناسبة للغيب
المطلق . والخامسة : الحضرة الجامعة للاربعة
المذكورة ، وعالمها العالم الانساني الجامع لجميع
العوالم وما فيها (...) القيصري — شرح فصوص
الحكم — ج ١ — ص ١١٠ — ص ١١١ .

المصادر :

- ابن سينا - الإلهيات من كتاب الشفاء - تحقيق حسن زاده
أملي - مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي -
مطبعة باقري - م - ١٤١٨ هـ - ط ١ .
- الاشارات والتنبيهات - شرح الطوسي - دار البلاغة
- قم - ج ٣ .
- احمد ، عبد الجبار - شرح الاصول الخمسة - الناشر
مكتبة وهبة
- الحلو ، عبده - الوافي في تاريخ الفلسفة العربية - دار
الفكر اللبناني - بيروت - لبنان - ط ١
- الحلبي ، جمال الدين ابن ابي منصور الحسن بن يوسف
بن المطهر - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد
- تحقيق حسن زاده أملي - مؤسسة النشر التابع
لمكتب الاعلام الاسلامي - قم - ط ١ - ١٤٢٥ هـ .
- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد - تحقيق حسن
زاده أملي - دار الصفوة - بيروت ، لبنان - ط ١
- ١٩٩٣ م .
- الحيدري ، كمال - مدخل الى مناهج المعرفة عند
الاسلاميين - مؤسسة التاريخ العربي - بيروت ،
لبنان - ط ١ - ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م .
- الداماد ، محمد باقر - القبيسات - تحقيق الدكتور مهدي
محقق - منشورات جامعة طهران - ١٣٥٤ ش .
- السيزواري ، ملا هادي - شرح المنظومة قسم
الطبيعيات - تحقي مسود طالبي - نشر ناب -
طهران - ١٣٩٧ ش .
- الشيرازي - الاسفار العقلية الاربعة - اعتنى به
وصححه محسن عقيل - دار المحجة البيضاء - ط ١
- ٢٠١١ م - ج ٣ .
- لغزالي - قواعد العقائد مطبوع ضمن احياء علوم الدين
- دار الكتاب العربي - بيروت ، لبنان - ٢٠١٠ .
- الاقتصاد في الاعتقاد - دار الكتب العلمية - بيروت ،
لبنان - ٢٠٠٤ م .
- الأسم ، عيد الأمير - الفيلسوف نصير الدين الطوسي
- دار الاندلس للطباعة والنشر - بيروت ، لبنان -
ط ١ - ١٩٧٥ م .
- القيصري - شرح فصوص الحكم - تحقيق حسن زاده
أملي - منشورات - بيروت ، لبنان - ج ٢ .
- بدوي ، عبد الرحمن - افلوطين عند العرب - وكالة
المطبوعات ، الكويت - ط ٣ .
- الموسوعة الفلسفية - ذوي القربى - ١٤٢٧ هـ - ط ١
- قم - ج ١ .
- جهانكيري - محي الدين بن عربي - دار الهادي -
بيروت ، لبنان - ط ١ - ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م .
- رجاء ، علي احمد - الله والعالم في فلسفة ابن سينا -
التنوير للطباعة والنشر - بيروت ، لبنان - ٢٠١٠ .
- سبهاني ، رؤوف - الكندي فيلسوف العرب والاسلام
- ٢٠٠٦ - ط ١ .
- اطروحة دكتوراه - اشراف الدكتور : سعاد الحكيم
- دار المؤرخ العربي - بيروت ، لبنان - ط ١ -
٢٠١٠ م .
- صبحي ، احمد محمود - في علم الكلام دراسة فلسفية
لإراء الفرق الاسلامية في اصول الدين - دار
النهضة العربية - بيروت ، لبنان - ط ٢ - ١٤٠٥ هـ /
١٩٨٧ م .
- غالب ، مصطفى - في سبيل موسوع فلسفية افلوطين -
منشورات الهلال - بيروت ، لبنان - ٢٠٠٤ .
- في سبيل موسوعة فلسفية افلاطون - منشورات الهلال
- بيروت ، لبنان - ٢٠٠٤ .
- مرحبا ، محمد عبد الرحمن - الموسوعة الفلسفية
الشاملة من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ،
عويديات للنشر والطباعة - بيروت ، لبنان - ٢٠٠٧
- ط ١ .
- الكندي فلسفته - منتخبات - منشورات عويديات -
بيروت ، لبنان - ط ١ - ١٩٨٥ م .
- كرم ، يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم -
بيروت ، لبنان -
- تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط - مديرية
دار الكتب للطباعة والنشر - بغداد .

The relationship of God to the world according to a philosophical perspective and the words of the mystica

Dr. Taha Muhammad Jawadr

M.a.Saleh Mahdi Al-Dhalimi

Summary

Man has sought since ages distant to identify the secret of the close relationship that binds the first illness Her husband, and the first principle of the world, the secret of this force movement and the path of the entire world control, and end that will end it, and has expressed his attempts to these multiple answers and various forms, wear some dress legend and superstition, and at other times Work analysis and scientific explanation, even came religions and religious beliefs and stood up many of the texts to answer the mystery of the close link between God and the world. Side is a philosophical intellectual, for example, has taken different levels and forms, some instinctive simple is not subject to the rules and principles of thinking, and some of them deep deductive, being in accordance with the frames of logical and mental and rules, and this is what we will share it in the context of the research, either from the point of men speak of view relationship here between God and the world differ totally different from what mentioned philosophers, they rejected a lot of theories and opinions which he said philosophers, including saying the theory of minds, or that the world accident and other theories, either corporals they have the viewpoint completely different to what he says by philosophers and speakers. They see that Interference relationship, which is surrounded by the world to be fully informed of the divine presence, they see that all exists in this world is just under the absolute manifestation of the fact that merit alone exist.

المنهج الفلسفي عند السيد محمد الصدر (مبحث الجبر والتفويض نموذجاً)

م.م. عبد الجواد عبد الرزاق (*)

سلام الله عليهم، في هذا المجال^(١).

وفي ساحة الفكر الاسلامي، إزدهر المنهج الكلامي، في قبال الفلسفي، ردهاً من الزمن، نتيجة الموقف السلبي تجاه الفلسفة، بحجج منها ان الفلسفة فكر يوناني غريب، لا ينتمي للإسلام، لكن ما برح هذا الموقف حتى زالت أهميته، وانطفت شعلته، بسبب ما ثبت من جدارة المنهج الفلسفي، وتفوقه في اثبات العقائد الدينية.

إذ الفلسفة من العلوم العقلية، التي هي طبيعية للإنسان، من حيث انه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يستوون اهل الملل كلهم في مداركها، فهي موجودة في النوع الانساني^(٢)، وفي ميزة المنهج الفلسفي، يقول السيد محمد الصدر (ان اعرق وأوسع الاستدلال، على اصول الدين، ومطلق العقائد .. إنما هو في الفلسفة الاسلامية .. والتي هي أعمق من علم

لا ريب في أهمية المنهج الفلسفي، كونه يمثل الجانب العقلاني للمعرفة البشرية في سعيها نحو الحقيقة، فهو ذلك المنهج الذي يتوسل بالبرهان العقلي، في إثبات الأفكار، ويلتزم بقواعد صناعة البرهان، متجاوزاً ظواهر الأشياء، والحبس الحسية، بغية الوصول الى تخوم الحقيقة.

وهذا المنهج في التفكير، والذي يتعالى على غيره من المناهج، رفعة وسمواً؛ ليس غريباً عن الثقافة الاسلامية، والفكر الديني عموماً، فمنهجية القرآن الكريم، في المحاجة والاستدلال، منهجية برهانية بامتياز، قال الحق جل وعلا ﴿أَمْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَعَلَيْهِمْ أَفْئَةٌ فَإِنَّهُمْ عَنْ بَرْهَانِكُمْ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣)، وقال أيضاً ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا جِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤)، هذا فضلاً عن التراث العقلي الهائل الذي خلفه أهل البيت

(*) كلية الاداب / جامعة واسط

الكلام، وألطف بما لا يقاس من الدرجات، ولئن ورد النهي في بعض الروايات عن الافاضة في علم الكلام، فإنه لم يرد نهى عن الافاضة في الفلسفة^(٥).

وفي آثار السيد محمد الصدر يتجلى واضحاً المنهج الفلسفي، سواء في آثاره التاريخية أو التفسيرية أو الأصولية. ولا يتاح استخدام هذا المنهج بشكل سليم، إلا لمن وقف على دقائق المباني الفلسفية، واستوعب المطالب العقلية، بدقة وعمق، والسيد محمد الصدر، ممن أحاطوا بها علماً، فقد درس الفلسفة الإسلامية، وتلقى مبادئها، وهضم أسسها، إذ تمتد سلسلة مشايخه في الدرس الفلسفي، الى الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، بواسطة أستاذه الفيلسوف الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٣هـ) الذي قرأ على يديه كتاب الأسفار لصدر المتألهين^(٦).

ونتيجة دراسته هذه، ولما يملكه من البعد العرفاني العميق^(٧)، فمن الطبيعي ان يتابع السيد محمد الصدر، في منهجه الفلسفي، مدرسة الحكمة المتعالية^(٨)، ويقول الطوسي (٦٧٢هـ) في حدها (الحكمة المتعالية .. تتم مع البحث والنظر _ بالكشف والذوق)^(٩)، وقد عبر السيد محمد الصدر، عن ضرورة تعاضد الفلسفة والعرفان؛ بقوله (ان الفلسفة بلا عرفان قشر بلا لب، والعرفان بلا فلسفة لب بلا قشر ... ولا يصلح أحدهما دون الآخر)^(١٠).

وهذا بحث تنوء حدوده عن الاحاطة بمنهج السيد محمد الصدر الفلسفي عامة، لكن حسبه تسليط الضوء على جانب محدد كنموذج وعينة، وسيتمحور الكلام عن مبحث الجبر و التفويض، الذي تناوله السيد محمد الصدر في

أبحاثه الأصولية.

مبحث الجبر والتفويض

يعد هذا المبحث الذي يتناول حرية الارادة أو عدمها، من أقدم وأعقد المباحث التي شغلت الأذهان، ويبدو أن البحث في مسؤولية الفرد عن افعاله، كان هاجساً يلاحق الكثير من المسلمين، فيروى أن رجلاً من أهل العراق، دخل على أمير المؤمنين علي (عليه السلام) بعد حرب صفين، وقال له: أخبرنا عن خروجنا الى أهل الشام، أبقياء من الله وقدر؟ الخ^(١١)، وهذا يدل على الحضور المبكر لهذه المسألة في الفكر الاسلامي، أي قبل منتصف القرن الهجري الأول.

وما لبثت هذه المشكلة، حتى احتدم الصراع فيها، لينقسم المسلمون فيها الى فرق كلامية، فذهبت القدرية الى أن الانسان مفوض في افعاله، حر في اختيارها، مستبد بها، فيما ذهبت الاشاعرة الى الجبر، وان الانسان مضطر في افعاله، كالريشة في مهب الريح، ومن طريف ما يروي التاريخ، أن غيلان الدمشقي (١٠٥هـ) وقف على حلقة ربيعة الرأي (١٣٦هـ)، وقال له: أنت الذي تزعم ان الله يحب أن يعصى، فأجابه ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصى قسراً^(١٢)، ولا يخفى ما كان لسياسة بني أمية من دور في دعم مذهب الجبر في الافعال، خدمة لسياستهم، وتبريراً لجرائمهم^(١٣)، أما مذهب أهل البيت (عليهم السلام) فيأبى حصر الخيارات بأمرين: أما الجبر أو التفويض، بل هناك خيار ثالث، وهو الأمر بين الأمرين، قال الامام جعفر الصادق (عليه السلام) (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين)^(١٤).

وفي علم أصول الفقه، وبعد مبحث الأوامر، تعرض علماء الأصول الى مبحث الجبر والتفويض، والمبحث في الأصل فلسفي، وهو من لواحق مبدأ العلية، أحد أهم القواعد والأسس الفلسفية، وفي علم الأصول طرح السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) أسلوباً جديداً لتحرير محل النزاع، إذ يرى أننا تارة نبحث عن هوية الفاعل، وتارة أخرى عن طبيعة فعله، بعبارة أوضح، أن هنا مسألتان: كلامية وفلسفية، أما الأولى فتتولى البحث عن هوية الفاعل، هل هو الله تعالى، أو الانسان، أما الثانية، فالفاعل أياً كان، هل فعله اختياراً أم اضطراراً^(١٥).

بداية لا يرى السيد محمد الصدر، سلامة هذا التقسيم من الناحية الفلسفية، ويورد عليه اشكالين:

الأول: يتعلق بالتسمية، فلماذا سميت الأولى كلامية، والثانية فلسفية، مع العلم ان الفرق بين علم الكلام والفلسفة حسب المشهور، يكمن في التسليم بصحة العقائد، وعدمه، ففي علم الكلام، يسلم الباحث بعقائده، ثم يحاول البرهنة عليها، أما الفيلسوف، فيبدأ بالبرهان قبل التسليم بصحة العقيدة. ولا يخفى بأنه لا يوجد ما يبرر ادراج المسألة الأولى في علم الكلام، دون الفلسفة، نعم يمكن التسليم بصحة التقسيم على نحو الاصطلاح فحسب^(١٦).

الثاني: يقول السيد محمد الصدر (لو قلنا بأن الفاعل الحقيقي، هو الله سبحانه.. إذن هو مختار، وإذا قلنا بأن الفاعل الحقيقي هو الانسان.. إذن هو مختار)^(١٧).

وهذا اشكال مهم، ولتوضيحه لا بد من مقدمة، وهي أن المشهور قسم الفاعل الى عدة

أقسام، منها أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله، أو لا يكون، والذي لديه علم بفعله، إما أن يفعل بإرادته، وهذا هو الفاعل المختار، أو أن يفعل لا بإرادته، وهذا هو الفاعل بالجبَر^(١٨)، إذن الفاعل بالجبَر، له علم بفعله، لكنه لم يكن بإرادته، وتقسيم السيد محمد باقر الصدر المسألة الى كلامية والى فلسفية، مبني على التسليم بأن الفاعل قد يكون مختاراً، وقد يكون مجبراً، وهذا ما عبر عنه في المسألة الفلسفية، أي إن مجرد تحديد هوية الفاعل في المسألة الكلامية، لا يحسم النزاع، بل لا بد من البحث عن طبيعة فعل الفاعل، فهل كان مختاراً أم مجبراً؟.

إلا ان السيد محمد الصدر يرى ان الفاعل متى ما فرض عالماً بفعله، فهو مختار لا محالة، إذ لا معنى لوجود فاعل بالجبَر، وهذه مخالفة لمشهور الفلاسفة، الأمر الذي يعبر عن دقة المنهج الفلسفي عند السيد محمد الصدر، فالتحقيق يقدم على المشهور، ولو كان فلسفياً، وبعد تتبع هذا الأمر أتضح ان هناك اتفاقاً بين السيد محمد الصدر، وبين كبار محققي الفلاسفة والحكماء، في عدم وجود فاعل بالجبَر، إذ يقول الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس (٣٢٢ ق.م) (الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة... ما يشابه ذلك: ملاح في عاصفة، يلقي في البحر حمولته.. ان الافعال من هذا القليل... أدنى الى الافعال الحرة والارادية)^(١٩)، كما يلاحظ أن صدر المتألهين الشيرازي، عدل في آخر مؤلفاته، عن ذكر الفاعل بالجبَر^(٢٠)، وهذا لا يعني انكار أصل الجبر، بقدر ما يعني انكار اجتماع الفاعلية مع الجبر، ليكون المجبر، محلاً للفعل، لا فاعلاً له.

يقدرهم على شيء، إلا وهو قادر عليه^(٢٨)، ولا تجتمع قدرتان على فعل واحد.

الرابع: ان الممكن ما لم يجب، لم يوجد، والوجوب هو الضرورة، ولما كان الفعل من جملة الممكنات، فهو لكي يوجد، لا بد من أن يكون ضرورياً، والضرورة تنافي الاختيار.

من الناحية الفلسفية، يرى السيد الشهيد الصدر، أن هذه الأدلة عاجزة عن إثبات مدعاهم، فبخصوص الدليل الأول، يقول (اننا لم ندع ان الإنسان يوجد أفعاله بالاستقلال، وإنما ذلك قول بالتفويض)^(٢٩)، وهنا يشير السيد محمد الصدر، الى نقطة منهجية لا بد من مراعاتها في عملية نقد المذهب الجبري، وهي ان أدلتهم وضعت أساساً لنفي التفويض، أي ليثبتوا ان الإنسان ليس خالفاً مستقلاً لأفعاله، وبالتالي قد تحصل بعض وجه الإتفاق الضمني بين مذهب الجبر، وبين مذهب الأمر بين أمرين، في إطار نقد المفوضة.

أما دليلهم الثاني، فهو باطل عند السيد الشهيد، لأنه جعل نسبة القدرة الى الأمور الممكنة، والى الأمور الممتعة، واحدة، وهذا خطأ فادح من الناحية الفلسفية، وبعبارة أوضح، ان الفاعل بعد الإنتهاء من فعله، سيدخل الفعل في الزمن الماضي، وبهذا سيفقد الفاعل قدرته عن التراجع عن فعله، إلا ان هذا لا يعني عجزاً في الفاعل، لأن العجز سلب القدرة الممكنة، وليس بالإمكان التحكم بالزمن الماضي^(٣٠)، لأن الزمان ليس له وجود مستقل عن وجود الأشياء الخارجية، بل هو من المعقولات التي ينتزعها العقل من تلك الأشياء الخارجية، إذن هو في حقيقته ليس خارجاً عن هوية تلك الأشياء، وقد ثبت في الحكمة المتعالية، أن مرتبة كل موجود

بدأ هذا المذهب مع الجهم بن صفوان (١٢٧هـ) الذي يرى ان الانسان لا يقدر على شيء، إنما هو مجبر في أفعاله، لا قدرة له ولا اختيار^(٣١). بعد ذلك جاء الأشاعرة وقمصوه ثوباً آخر، بعد أخذه، وقالوا بنظرية الكسب^(٣٢)، وهي لا تختلف عن الجبر في أمر جوهرية البتة^(٣٣)، إذ يقول ابو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ) (لا خالق إلا الله وان اعمال العبد مخلوقة لله مقدرة.. وان العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً)^(٣٤).

بداية أنكر المذهب الجبري، الحسن والقبح العقليين، كما أنكر قانون العلية، فالقبح ما قبحه الشرع، والحسن كذلك، ولما كان الفاعل الوحيد هو الله تعالى، فلا توجد ضرورة بين العلة والمعلول، كون العلل ليست فاعلة أساساً، وفي هذا يقول الغزالي (٥٠٥هـ) ان عقولنا اعتادت على وجود المعلول عند تحقق علته^(٣٥)، وهذا شبيه بمذهب الفيلسوف الانكليزي ديفيد هيوم (١٧٧٦م) الذي أنهى احكام الضرورة الى عادات ذهنية، نشأت من تكرار الحالات^(٣٦).

وقد ساق المذهب الجبري عدداً من الأدلة على نفي الاختيار^(٣٧).

الأول: ان الإنسان لو كان مختاراً ومستقلاً في عملية إيجاد أفعاله، وجب أن يكون عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل، وهو العلم بالتفاصيل، كالنائم والساهي.

الثاني: إن الإنسان غير مستقل بنفسه في الفعل والترك، أي إنه لو كان مختاراً في أفعاله، لتمكن من تركها، كما تمكّن من إتيانها.

الثالث: ان الافعال الانسانية مقدورة لله تعالى، والله هو الذي أقدر العباد عليها، إذ لا

مقامة لوجوده، لا يمكن زوالها أبداً^(٣١)، فالزمان الماضي مرتبة وجودية سابقة، لا يمكن أن تكون لاحقة، نظير استحالة جعل العدد ثمانية بعد العدد تسعة، ولما كانت القدرة لا تتعلق بالمتنوع، فلا يكون الفاعل عاجزاً، فيبطل الدليل.

ويبدو ان النظرة القديمة لحقيقة الزمان هي المسؤولة عن هكذا توجهات، فقديمًا كانت النظرة الفلسفية للزمان على أنه وعاء للأشياء، بمعنى أن الزمان شيء مستقل في وجوده عن المتزمنات، واستمر هذا التصور وقامت عليه فيزياء نيوتن، وشيدت عليه فلسفات مهمة كالفسفة النقدية للفيلسوف الألماني عمانوئيل كنط (١٨٠٤م)، وهو تصور خاطئ كما ثبت في الفلسفة الإسلامية، وفي الفيزياء الحديثة أثبت اينشتاين^(٣٢) سقم التصور النيوتني بما يعرف بنظرية النسبية، وهذا الإنجاز للفيزياء الحديثة شكل نقطة لقاء بينه وبين الفلسفة الإسلامية.

أما دليلهم الثالث، الذي يعتمد على استحالة اجتماع قدرتين على فعل واحد، فيرى السيد الشهيد بأنه ليس تاماً^(٣٣)، ذلك لأن هذا الاجتماع له أكثر من صورة، وهي كما يلي:

الأولى: أن تجتمع قدرتان على فعل واحد، وتكون الأولى قدرة اقتضائية، والثانية قدرة فعلية، والمقصود من القدرة الاقتضائية هو توفر إمكانية تحقيق الفعل لأكثر من فاعل، نظير إمكانية بناء منزل، عند عدد كبير من المهندسين مثلاً، وأما القدرة الفعلية، فهي نسبة تحقق الفعل الى فاعل مشخص، كزيد من المهندسين، الذي قام ببناء المنزل، وكما هو واضح فلا يوجد تعارض بين قدرة كل مهندس على بناء المنزل، وبين قدرة زيد على بنائه.

الثانية: أن تجتمع قدرتان على فعل واحد، ومجموع القدرتين يمثل العلة النامة للفعل، وذلك بالتمييز بين ما منه الوجود، وما به الوجود، أي بين الفاعل والقابل، يقول السيد الشهيد، لا بد من (اجتماع علة ما به الوجود، وعلة ما منه الوجود، لإيجاد المعلول)^(٣٤). وسوف يتضح هذا المعنى أكثر في مذهب الأمر بين الأمرين.

الثالثة: أن تجتمع قدرتان على فعل واحد، وكلا القدرتين كاف في إيجاد الفعل.

فهذه ثلاث صور، على النحو الاستقراء لا الحصر؛ لإجماع أكثر من قدرة على فعل، الأولى والثانية ممكنة، والثالثة ممنوعة، والنتيجة ان دليل المذهب الجبري هذا، لا ينفع إلا كنقد لمذهب التفويض، الذي يرى استقلالية العبد في فعله، وهذا ما لاحظته السيد الشهيد في نقده للدليل الأول، لأن الصورة الثالثة، وهي الممنوعة تصح في نقد المفوضة.

أما دليلهم الرابع، ففيه مغالطة، إذ لا تنافي بين هذه الضرورة وبين الاختيار^(٣٥)، وهذا الحكم يؤخذ هنا على نحو المصادرة، حتى يحين موعد إثباته حسب خطة البحث.

نقد مذهب التفويض

ويعرف أصحاب هذا المذهب بالقدرية، وكان معبد الجهمي (٨٠هـ) أول من دعا إليه، ومعبد هذا نشأ بالبصرة، وزار دمشق والمدينة، قتله الحجاج (٩٥هـ)^(٣٦)، واستمر المذهب بعده على يد غيلان الدمشقي، ويروى ان غيلان تاب على يد عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ) فقال عمر اللهم ان كان هذا كاذباً فلا تمته حتى تذيقه حد السيف، فقطعت يداه ورجلاه، وصلب بأمر هشام بن عبد الملك (١٢٥هـ)^(٣٧).

والمشهور ان المعتزلة، تبنيوا مذهب التفويض والقدرية، حتى قيل ان القدرية أسلاف المعتزلة، إلا ان السيد محمد الصدر رفض هذا^(٣٨)، ويبدو أن نسبة التفويض الى المعتزلة شأنها شأن بعض الأفكار التي افتريت عليهم، نظير القول بوجود المعدومات، والقول بنبابة الذات عن الصفات^(٣٩). والمعتزلة، فرقة كلامية بدأت مع واصل بن عطاء (١٣١هـ) وهناك العديد من الجماعات داخل هذه الفرقة الكلامية، وبخصوص القول بالتفويض فلا يمكن نسبته اليهم على نحو الموجبة الكلية، فإبراهيم بن سيار النظام (٢٣١هـ) وهو من رموز المعتزلة، يرى أن الفعل الانساني لا بد له من خاطر يسبقه، ليس منه، وهذا لا ينسجم مع التفويض^(٤٠)، ويزداد الأمر وضوحاً عند رموز آخرين من المعتزلة، مثل ثمامة بن أشرس النميري (٢١٣هـ) ومعر بن عباد السلمي (٢١٥هـ) والجاحظ (٢٥٥هـ) إذ يرون ان الافعال لا تحصل من الانسان اختياراً، بل طباعاً، أي ان نسبة الفعل للإنسان، نظير نسبة الحرارة للنار والبرودة للثلج^(٤١)، وبهذا يتضح ان إطلاق نسبة مذهب التفويض الى المعتزلة، نسبة خاطئة، كما أشار السيد الشهيد، وهي دقة منهجية في نسبة الآراء يعز نظيرها^(٤٢).

ويتمسك المفوضة، بدليل فلسفي لإثبات استقلالية الإنسان في أفعاله عن الله سبحانه وتعالى، والدليل يعتمد على اعتقادهم بأن سر حاجة المعلول الى علة، يكمن في الحدث، أي إن الشيء صار معلولاً، بسبب كونه حادثاً، ويبدو ان هذا الاعتقاد كان سائداً عند المتكلمين الأوائل، وهو مرتبط بمشكلة قدم العالم، التي احتدم الصراع فيها بين الفلاسفة والمتكلمين، إذ رفض المتكلمون مذهب الفلاسفة بقدم العالم، وقالوا بحدوثه^(٤٣).

ومن لوازم كون الحدث سبباً في حاجة المعلول الى علة، هو استغناء المعلول عن علته، من جهة الاستمرار في الوجود، فالمعلول محتاج الى علة، فقط في الحدث، دون الاستمرار، فهو مستقل عنها بعد وجوده، وقد أشار الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨هـ) الى مذهبهم هذا، بقوله (قد يقولون [أي المتكلمون] إنه إذا وُجد، فقد زالت الحاجة الى الفاعل، حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن المفعول موجوداً.. حتى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري العدم، لما ضر عدمه وجود العالم)^(٤٤)، وبهذا يتم دليلهم، على أن حاجة الإنسان الى الله سبحانه وتعالى، تكون فقط في إحداثه ونقله من العدم الى الوجود، أما بعد ذلك فهو مستقل بوجوده، مستبد بأفعاله.

ويرى السيد محمد الصدر، ان كبرى دليلهم خاطئة فلسفياً، فحسب المباني العامة للفلسفة الإسلامية، لا يمكن عد الحدث سبباً في حاجة المعلول الى علته، إذ يقول (ان نسبة الحدث الى الإمكان، هي العموم المطلق، والسعة في جانب الإمكان، باعتبار ان الواجب لا يكون حادثاً، لأنه خلف وجوبه، والممتنع لا يكون حادثاً، لأنه خلف امتناعه)^(٤٥).

ولبيان رأي السيد الشهيد، هناك مقدمة، وهي ان نسبة الماهية^(٤٦) الى الوجود، اما ان تكون واجبة، أي يستحيل سلب الوجود عنها، كقضية: واجب الوجود موجود؛ واما ان تكون ممتنعة، أي يستحيل نسبة الوجود اليها، كقضية: الدائرة المربعة موجودة؛ واما ان تكون ممكنة، أي كما يمكن ان تكون موجودة، كذلك من الممكن ان تكون معدومة، كقضية: الجبل موجود. وهذا يعني ان الممكن، لا يقتضي بذاته أيّاً من الوجود والعدم، ولكي يوجد لا بد وأن يرجح وجوده على عدمه، ولما كان الترجيح بلا مرجح محال، لزم وجود مرجح، ووجه الملازمة، هي ان

الممكن، لو ترجح وجوده على عدمه، من غير علة خارجية، لصار الممكن واجباً، وهذا خلف، وبهذا يتضح أن إمكان المعلول هو سر حاجته الى العلة^(٤٧).

ولما كان الحدوث الزماني، غير مأخوذ في حد الإمكان، أمكن أن يكون الممكن قديماً في الزمان، أي أن وجوده أزلياً، والنتيجة، أن النسبة بين الحدوث والإمكان، هي نسبة العموم المطلق، فكل حادث ممكن، لكن ليس كل ممكن حادث، بل قد يكون الممكن أزلياً، وهنا يقول السيد الشهيد (ونحن حين نقول بأزلية بعض الممكنات، لا نقول بوجوب ذلك [أي ذلك الممكن] بل بإمكانه في مقابل استحالة^(٤٨))، أي أن أزلية الموجود، لا تعني وجوب وجوده، لأن هذا الممكن الوجود، مع فرض أزليته، إلا إنه في مقام ذاته محتاج الى مرجح.

وإذا كان الإمكان هو السبب في حاجة المعلول الى علة، فالنتيجة أن المعلول محتاج لعلته حدوثاً وبقاءً، أي لا يمكن للمعلول الاستمرار بوجوده بمعزل عن علته، لأن صفة الإمكان لا تزول عنه عند وجوده، قال الفارابي (٣٣٩هـ) (الماهية المعلولة .. في حد ذاتها هالكة، وهي من الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة .. الماهية المعلولة، لها عن ذاتها أنها ليست^(٤٩))، ولها عن غيرها أنها توجد^(٥٠))، فينهار بذلك الدليل الذي وضعه المفوضة، وهناك فهم أعمق للمسألة تقدمه الحكمة المتعالية، إذ ليس الإمكان الماهوي ملاك الحاجة الى العلة، إنما هو الفقر الوجودي^(٥١).

الشيء يحتاج الى علة لأنه موجود، يستلزم هذا حاجة الباري ايضاً، لكونه موجوداً^(٥٢)، لكنهم غفلوا عن الإمكان، فهو بمعزل عن الإشكال، وقد وقع الفيلسوف الألماني كنط، فيما حذر منه المتكلمون، لتوهمه أن الوجود هو سر الحاجة الى علة، فأكرر بذلك استحالة التسلسل في العلل^(٥٣)، ويبقى المتكلمون، ولا سيما المفوضة، أوفر حظاً من كنط في هذه المسألة.

مذهب الأمر بين الأمرين.

وهو مذهب أهل البيت، عليهم السلام، وتبعهم الحكماء والفلاسفة، قال الفيلسوف الإسلامي ابو الحسن العامري (٣٨١هـ) وهو يُنظر للأمر بين الأمرين؛ (روي عن سيد علماء التابعين، جعفر بن محمد الصادق، عليهما السلام، أنه قال: لا جبر ولا تفويض)^(٥٤)، وعلى المستوى الروائي استفاضت أحاديث أهل البيت، عليهم السلام، في نفي الجبر والتفويض، وعلى التأكيد على أن الأمر لا ينحصر فقط بخيار الجبر والتفويض، بل هناك خيار ثالث، وهو ما عبرت عنه الروايات بالأمر بين الأمرين، ومساحته بينهما أوسع مما بين السماء والأرض، كما نصت بعض الروايات^(٥٥)، ويرى السيد محمد الصدر، أن البعد التصوري لحقيقة الأمر بين الأمرين، غير واضح للعلماء، حتى أن أهل البيت (عليهم السلام) لم يصرحوا بكنه تلك الحقيقة، لأنها من أسرار الله سبحانه، وأعلى من أفهام الناس^(٥٦)، وتأسيساً على هذا لا تعدو آراء العلماء في بيان الأمر بين الأمرين، كونها مجرد أطروحات، وإن اعتبرها أصحابها عين الحق والصواب.

وفي هذا الإطار يقول الشيخ الرئيس ابن سينا (سر القدر .. من المسائل التي لا تدون إلا مرموزة، ولا تعلم إلا مكنونة، لما في إظهارها

وحسب ما ينقل ابن سينا، فإن المفوضة قالوا بالحدوث كسبب للحاجة الى العلة، حذراً من الإلتزام بحاجة الباري الى علة، لأنهم لو قالوا ان

من إفساد العامة، والأصل كما روي عن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال (القدر سر الله، ولا تظهرهوا سر الله) وما روي أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً عليه السلام، فقال (القدر بحر عميق فلا تلجه) ثم سألته، فقال (إنه طريق وعر فلا تسلكه) ثم سألته، فقال (إنه صعود عسر فلا تتكلفه).^(٥٧)

وفيما يخص إثبات هذا المذهب فلسفياً، فإن الدليل العقلي عليه، هو الدليل عينه الذي تم به إسقاط مذهب التفويض^(٥٨)، فقد ثبت فلسفياً أم ملاك الحاجة الى العلة، هو الإمكان دون الحدوث، الأمر الذي يحتم استمرار حاجة المعلول لعلته، وعد استقلاله عنها في الوجود، فضلاً عما يترتب عليه من أفعال.

وبعد الفراغ من إبطال مذهب المفوضة، لا بد من إبطال المذهب الجبري، لكي يثبت مذهب الأمر بين الأمرين؛ وكما تقدم في نقده فانه لا تنافي بين الضرورة والاختيار، كما يذهب السيد محمد الصدر، وأخذ هذا الحكم هناك على نحو المصادرة، وقد حان أوان إثباته.

قال الفلاسفة، إن الشيء ما لم يجب لم يوجد^(٥٩)، أي أن المعلول، لا يدخل حريم الوجود، ما لم يتقصد ثوب الضرورة والوجوب، لأنه من جملة الممكنات، والممكن لا يقتضي لذاته الوجود، ولا العدم، فهو محتاج الى من يرجح وجوده على عدمه، وذلك بإغلاق كافة منافذ العدم، التي من شأنها أن تقف مانعاً دون وجوده، وذلك بإيصاله الى ذروة الوجود، وهذا الوجوب لا يلغي الحرية والاختيار، كما فهمه جمع من المتكلمين والأصوليين، كما سيتضح.

وفي هذا الإطار ناقش السيد محمد الصدر، سبع أطروحات، سيقصر البحث على أربع منها، الأولى: ويمكن تسميتها بأطروحة الصدفة، وهي لدفيد هيوم، والثانية: أطروحة أعمال القدرة، للشيخ النائيني (١٣٥٥هـ)، والثالثة: أطروحة السلطنة، للسيد محمد باقر الصدر، الرابعة: الأطروحة المشهورة في الحوزة العلمية، التي عرضها المحقق الخوئي (١٤١٣هـ).

قال السيد محمد الصدر، بخصوص الأطروحة الأولى (أنكر [أي هيوم] وجود الضرورة، لزوم وجود المعلول عند وجود علته، وشبهة الجبر كانت ناشئة من ذلك، فإذا نفينا، ثبتت الإرادة.. إن هذا الوجه يعود الى نفي قانون العلية.. وهو غير صحيح)^(٦٠)، فعلاً فقد أنكر ديفيد هيوم قانون العلية، ويرى أن التلازم بين العلة والمعلول، ليس منشأه ضرورة واقعية، بقدر ما هي ناشئة من عادة الذهن البشري، جراء تكرار الحالات وبالتالي فهي من صفات الإدراك، دون الواقع^(٦١)، وهذا رأي باطل حسب مباني الفلسفة الإسلامية، كما أشار السيد الشهيد، وسببه غلو صاحبه في النزعة الحسية، التي أنكرت كل فكرة ليس لها مقابل موضوعي حسي^(٦٢)، ويكفي لرد هذه الأطروحة كون الترجيح بلا مرجح محال.

الأطروحة الثانية: وهي أطروحة الشيخ محمد حسين النائيني^(٦٣)، فبعد رفضه أطروحة السيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ) التي تنص على أن الإرادة ليست إرادية^(٦٤)، إذ يرى أن هذه الأطروحة لا بد من أن تنتهي الى المذهب الجبري^(٦٥). وبداية يسلم الشيخ النائيني، بأن ضرورة وجود المعلول، عند وجود علته، تنافي الاختيار، لكن الأفعال الاختيارية مستثناة

من قانون العلية، إذ يقول (العية بنحو الإيجاب، إنما هي في غير الأفعال الاختيارية .. بدهاء أن الهارب والجائع يختار أحد الطريقين، وأحد القرصين، مع عدم وجود مرجح)^(٦١)، وهذه الأطروحة تسعى لسحب الفعل الاختياري من منطقة الضرورة، لتبرير حريتها، فليس هناك من ضرورة لفرض على تامة ترجح الفعل، لكي يوجد، بل إن أعمال الإنسان لقدرته كافٍ في ذلك.

إلا أن السيد محمد الصدر، يقول بخطئها فلسفياً، وذلك لـ (استحالة الاستثناء من قانون العلية، والعقل النظري يأبى ذلك لأي ممكن مهما كانت صفته)، إذ القوانين العقلية، تتصف بالكلية، ولا يمكن تخصيصها واستثناءها، أما المثال الذي أتت به الأطروحة فغير صحيح، لأن للترجيح بلا مرجح أكثر من صورة، منها تساوي نسبة الفعلين للفاعل، ولا توجد نسبة ضرورية بينه وبين شيء منهما، كما هو حال الهارب، أو الجائع، وهذه الصورة ممكنة بلا ريب، ومنها إيجاد ممكن من دون موجد، فهذه الصورة مستحيلة^(٦٢)، وهي المعنية في كلمات الحكماء، لأنها تؤدي إلى التناقض، لأن حال الممكن هو عدم اقتضاء الوجود ولا العدم، وكونه موجوداً من غير مرجح، يعني اقتضاه الوجود، والاقتضاء نقيض اللاقتضاء، والنقيضان لا يجتمعان، أما تسليم الأطروحة بأن الضرورة تنافي الاختيار، فإن المنهج الفلسفي الذي تميزت به مناقشات السيد محمد الصدر، يأبى التسليم بهذه المقدمة، وسيوضح هذا في مناقشته لأطروحة السلطنة.

الأطروحة الثالثة: وهي أطروحة السلطنة، للسيد محمد باقر الصدر، وهي كما يقررها

السيد محمد الصدر^(٦٣)، وتبدأ بالتسليم أيضاً، بأن الضرورة في قانون العلية تنافي الاختيار، ثم تطرح مفهوم السلطنة كمفهوم ثالث في قبال مفهومي الوجوب والإمكان، وحسب هذه الأطروحة فإن السلطنة تكفي لترجيح الفعل، من دون الحاجة إلى علة تامة توجب وجود الفعل، خصوصاً وأن الوجوب ليس مبرهنناً عليه، وتستشهد الأطروحة بمثالي الهارب والجائع، وهذه السلطنة تشترك مع الإمكان والوجوب في شيء، وتمتاز عنهما بشيء آخر، فمع الإمكان تشترك في تساوي نسبة الوجود والعدم، إذ هي كما يمكن أن تفعل يمكن أن تترك، وتمتاز عنه بغناها عن المرجح، فهي بذاتها كافية، لإخراج الفعل من حد التساوي إلى طرف الوجود، من غير حاجة إلى مرجح، وهي بهذا تشترك مع مفهوم الوجوب، وتمتاز عنه كونها لا تتطوي على ضرورة الوجود، فهذه الأطروحة تجعل الفعل الإنساني منتماً إلى نمط آخر، يغنيه عن الحاجة إلى مرجح، ويبعد عنه حتمية الوقوع، إذن حرية الاختيار تكون في السلطنة، دون الامكان والوجوب.

ويمكن تلخيص الأسس التي قامت عليها نظرية السلطنة، إلى نقاط، الأولى: لا يوجد برهان عقلي، على ضرورة وجود المعلول عند وجود علته، الثانية: نسبة المحمول إلى الموضوع، غير منحصرة بالوجوب والإمكان، بل هناك خيار ثالث وهو السلطنة، الثالثة: يلزم من قانون العلية، الجبر في الأفعال، وفي نظر السيد محمد الصدر، فإن هذه الأسس لا تصمد أمام النقد الفلسفي، ولا يمكن الركون إليها البتة.

أما النقطة الأولى، وهي استحالة البرهنة على قانون العلية، والتي أكدها السيد محمد

باقر الصدر في الأسس المنطقية للإستقراء، إذ يرى إن إقامة البرهان عليه يعتمد على مسألة استحالة الترجيح بلا مرجح، لكن لو حللنا هذه المسألة لوجدناها تعبيراً آخرأ عن قانون العلية نفسه، فيلزم الدور^(٦٩)، وبهذا يكفي الوجدان دليلاً عليه، لكن ثبتت البرهنة على قانون العلية، اعتماداً على استحالة التناقض، كما سبق في نهاية نقد أطروحة الشيخ النائيني.

وأما النقطة الثانية، والتي تخص مفهوم السلطنة، فإنه لا توجد حالة بين الإمكان والوجوب، خصوصاً وانها تعتمد على الوجدان، والإستعانة بمثالي الهارب والجائع اللذين اتضحت قيمتهما، وهنا لا يرى السيد محمد الصدر الوجدان كافياً في مثل هذه الأمور (فللمجبرة أن ينفوا وجدانهم على ذلك)^(٧٠) تبعاً لوجدانهم، إذ الوجدان من الأمور النسبية.

أما النقطة الثالثة، وهي جداً مهمة فقد كانت دافعاً أساسياً لوضع الأطروحتين الأخيرتين، وهي برأي السيد محمد الصدر، لا تعدو كونها فهماً خاطئاً لقانون العلية، وهنا يتجلى البعد الفلسفي عنده (قدس سره) إذ يقول (إننا نقول: انه تحصل علتة [أي علة الفعل] ولكن يبقى اختيارياً، لأن الجزء الأخير من العلة هو الإرادة، وما دامت الإرادة موجودة، فهو اختياري، أو إرادي، وما دامت علتة تامة، فهو ليس مخالفاً لقانون العلية)^(٧١)، بمعنى أنه لا يوجد تنافٍ بين قانون العلية، وبين حرية أفعال الإنسان، لأنه لا يوجد فاصل زمني، بين وجود الفعل، وبين وجوبه، أي أن وجوب الفعل، لا يسبق وجوده زمانياً، والقدرة على التراجع من فعل الفعل، موجودة، مادامت مقومات التراجع متوفرة، أما لو دخل الفعل حيز التنفيذ، وصار الفعل مفعولاً،

فلا يمكن، وهذا لا ينافي الاختيار، لأن الفعل ما صار مفعولاً إلا بالاختيار.

الأطروحة الرابعة: وهي الأطروحة المشهورة في الحوزة العلمية^(٧٢)، بل وفي صفوف الإمامية بشكل عام كما أشار الى ذلك صدر المتألهين في الأسفار^(٧٣)، وقد عرضها المحقق الخوئي^(٧٤)، ومدعى الأطروحة هو تصحيح نسبة الفعل الى الله تعالى، بصورة لا تنافي نسبته للإنسان، فلما كان وجود الإنسان هو عين الحاجة والأفتقار لله تعالى^(٧٥)، فإن الإنسان في مباشرته لأفعاله بقدرته، محتاج الى العطاء الإلهي، كما لو أن عبداً مشلولاً، ربطه سيده بتيار كهربائي يتحكم به، فذهب العبد وقتل شخصاً بفعل قوة الكهرباء، فهنا لا يكون العبد مستقلاً في فعله^(٧٦).

وفي نقاشه لهذه الأطروحة، سجل السيد محمد الصدر، ملاحظات نقدية، منها: انه لا يوجد تناسب بين المدعى، وبين صياغة الأطروحة، فالمدعى تأكيد نسبة الفعل لله تعالى، بصورة لا تنافي نسبته لإنسان، لكن الأطروحة لم تحقق هذا (لأن وظيفة الله فيها، كونه خالقاً لقدرة العبد وعلمه، وهو بمنزلة الشرط لوجود فعله الاختياري، في حين إن المقتضى هو إرادة العبد .. ومن المعلوم أن المعلول ينسب الى المقتضى لا إلى الشرط، ولا إلى عدم المانع .. وكون وجود الإنسان مفاضاً من قبل الله سبحانه، لا يلزم كون الفعل مفاضاً منه سبحانه)^(٧٧)، أي ان تحقق الفعل كإحراق ورقة، يحتاج الى مقدمات، هي الشرط، المقتضى، عدم المانع، فالشرط إشعال النار، والمقتضى تسليط النار على الورقة، وعدم المانع، أن لا تكون الورقة رطبة، ومن الواضح فإن نسبة الفعل لا

تنسب الى غير الذي سلط النار على الورقة.

فضلاً عن هذا فإن كون الإنسان عين الفقر والفاقة الى الله تعالى، يعني الإلتزام بنظرية الوحدة الشخصية للعرفاء، والتي تنفي وجود ما سوى الحق، وهي نظرية لا يلتزم بها المحقق الخوئي، فضلاً عن المشهور^(٧٨)، خصوصاً وإن الأطروحة تجعل من الله فاعلاً لفاعل الفعل، أي ان الله تعالى فاعل بعيد، والعبد فاعل قريب، وهذا خلاف كون الفاعل الإنسان عين الفقر، إذن لا يوجد انسجام بين الأساس النظري للأطروحة، وبين صياغتها.

وفي إطار نقد هذه الأطروحة، يشكل السيد محمد الصدر على التصور الذي قدمته الأطروحة لنظرية الفقر الوجودي، فتبعاً لنظرية الفقر الوجودي، يكون وجود الإنسان عين الحاجة والتعلق، لا أنه شيء ثبتت له الحاجة الى العلة، وهنا يسجل السيد الشهيد إشكاله وهو إن التعلق والحاجة مصادر، والمصدر مفهوم انتزاعي يستحيل أن يوجد في الخارج^(٧٩)، وهذا إشكال دقيق يطال نظرية الفقر الوجودي حسب تصوير الأطروحة والتي لم تفسر دلالة كون الموجود عين الفقر ومحض الحاجة، بل أخذتها على معناها اللغوي الظاهر، وبالعودة الى الحكمة المتعالية، تتضح دقة الإشكال الذي قرره السيد الشهيد، ذلك لأنهم استخدموا عبارة عين الحاجة على نحو المصطلح الخاص، لأنهم كانوا ملتفتين الى استحالة تحقق المفاهيم الانتزاعية، إذ يقول الشيخ هادي السبزواري (١٢٨٩ هـ) (إن اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص. وإن كانا في اللغة والعرف بمعناها المصدرية)^(٨٠)، أما ما هو مرادهم من المصطلح الخاص، فهو

الإندكاك التام لوجود المعلول في وجود علته، إذ لا يملك أي استقلالية وجودية أمامها، وتبعاً لذلك يكون الوجود الإمكاناني برمته وجوداً رابطاً^(٨١).

وفي النهاية يقدم السيد الشهيد، أطروحته لبيان معنى الأمر بين الأمرين، ويمكن معرفة الملامح العامة لها، عن طريق النقد الذي وجهه لباقي الأطروحات، فهي بمعزل عن كل الثغرات التي أبطلت الأطروحات السابقة، فبناء على أن القاعدة الفلسفية التي تنص على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد، لا تنافي حرية الاختيار، فلا يوجد مبرر لتخصيص قانون العلية، لأن القوانين العقلية تأبى مثل هذا الأمر الذي يغنيها عن مفاهيم السلطنة وإعمال القدرة، ولما كانت لله سبحانه إحاطة بوجود العبد (وله التدبير الدائم للكون، وتأثيره ملابس مع كل العلل المعلولات)^(٨٢) فليس هو علة بعيدة للفعل، كما نصت الأطروحة المشهورة، بل هو فاعل قريب، كما العبد فاعل قريب^(٨٣).

وهناك مثال ممتاز، يعين العقل في تصور مذهب الأمر بين الأمرين، بالصورة التي تنسب الفعل الى الله والى العبد، نسبة حقيقية من غير مجاز، فيكون كل من الله تعالى والإنسان، فاعلاً قريباً، وهذا المثال يذكره صدر المتألهين، إذ يقول (فعليك ان تتدبر في كتاب النفس، وتتأمل في الأفعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الأفعال ال^(٨٤) صادرة عن العباد، هي بعينها فعل الحق .. ان فعل كل حاسة وقوة، من حيث هو فعل تلك القوة، هو فعل للنفس، فالإبصار مثلاً، فعل الباصرة بلا شك .. وكذلك السماع .. وكل منهما فعل للنفس بلا شك، لأنها السميعة والبصيرة)^(٨٥).

الهوامش

- (١) النمل : ٦٤.
- (٢) المؤمنون : ١١٧.
- (٣) ينظر مثلاً: الشيخ جوادى آملى، علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، ط٣، قم، ١٤٢٧.
- (٤) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ط١، بيروت، ١٩٨٠، ص٣٨٨.
- (٥) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، ط١، قم، ١٤٢٥، ج ١٠، ص٣٠١.
- (٦) هو كتاب: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، لصدر المتألهين الشيرازي، والمشهور بكتاب الأسفار، وهو قمة ما أنتجه الفكر الفلسفي الاسلامي، نشره وحققه وعلق عليه، الشيخ حسن زادة الأملى.
- (٧) سلك السيد محمد الصدر طريق العرفان وطوى منازل على يد شيوخه العارف العظيم الحاج عبد الزهراء الكرعوي النجفي (رض) (ت ١٩٧٩ م).
- (٨) الحكمة المتعالية، مدرسة فلسفية، في قبال المدرسة المشائية الأرسطية التي تزعمها في الإسلام الفارابي وابن سينا، وتعود الحكمة المتعالية في جذورها الى العارف الاسلامي محيي الدين بن عربي (٦٣٨هـ)، وتوسعت على يد الفيلسوف والعارف صدر المتألهين الشيرازي.
- (٩) الطوسي، شرح الاشارات والتنبهات، تحقيق: سليمان دنيا، ط٢، القاهرة، ١٩٦٠، ج٤، ١٢٣.
- (١٠) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، ج ١٠، ص٣٠١.
- (١١) ينظر: الصدوق، التوحيد، ط١، بيروت، ١٤٣٠، ص٢٤٨.
- (١٢) ينظر: الذهبي، تاريخ الاسلام وطبقات مشاهير الأعلام، ط١، القاهرة، ١٩٤٥، ج٤، ص٣٥٠.
- (١٣) ينظر: المسعودي، مروج الذهب، ط١، القاهرة، ١٣٠٣، ج٢، ص١٥٠.
- (١٤) الكليني، أصول الكافي، ط٥، قم، ١٤٢٥.

وتبعاً لهذا فلا فاعل إلا هو سبحانه وتعالى، لكن لا بالمعنى الذي صورته المذهب الجبري، لأن ما به الوجود حسب تعبير السيد الشهيد معتبر، كما هو الحال مع ما به الوجود، أما المذهب الجبري فلا، أي انه أغفل دور المحل والمظهر، والحق أن لكل محل ومظهر خصوصية لا تتوفر بغيره، ومع ملاحظة موقع محل الظهور، وما به الوجود، يحفظ للإنسان دوره، فيصح التكليف، ويصح الثواب والعقاب، ف(المظاهر كلها، وإن كانت مظهراً لحقيقة واحدة، وفاعل واحد، لكن لهذه الحقيقة، أو هذا الفاعل؛ في كل مظهر خاصية وكمال)^(٨٦).

وما أجمل ما دبجته يراعة صدر المتألهين بقوله (فأخذ ضرام أو هامك أيها الجبري، فالفاعل ثابت لك بمباشرتك إياه وقيامه بك، وسكن جأشك أيها القدري، فإن الفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت .. واتلوا جميعاً قوله تعالى (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) وتصالحا بقول الإمام الحق، لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)^(٨٧).

بهذا القدر البسيط، يمكن ملاحظة حضور المنهج الفلسفي، في فكر السيد محمد الصدر، ومدى التزامه به في محاكمة الأفكار، هذا وله (قدس سره) أطروحة خاصة في حقيقة العقل العملي، مما يفتح آفاقاً واسعة لفلسفة الأخلاق عند السيد الشهيد، وبسط الكلام فيها يتطلب بحثاً مستقلاً، وفي الختام ينبغي التنبيه على أن مادة البحث لم تستوعب كافة المناقشات والإشكالات، التي سجلها السيد محمد الصدر، فهي أضعاف ما تم ذكره، واليسير يدل على الكثير، دلالة الجرعة على الغدير، والحمد لله رب العالمين.

(٣٢) ينظر: إينشتاين، النسبية، ترجمة: رمسيس شحاتة،

ط١، القاهرة، دت، ص٦١.

(٣٣) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣،

ص٩٩-١٠٠.

(٣٤) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣، ص١٠٠.

والذي يظهر من كلمات السيد محمد الصدر ان هذا
الجواب مستفاد من أبحاث استاذة في الفلسفة الشيخ
محمد رضا المظفر .

(٣٥) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣،

ص٩٣.

(٣٦) ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ط١، القاهرة،

ج٣، ص١٨٣.

(٣٧) ينظر: ابن نباتة، سرح العيون، تحقيق: محمد ابو

الفضل، ط٢، صيدا، ١٩٩٨، ص٢٩١.

(٣٨) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣،

ص١٠٤.

(٣٩) حدود البحث لا تتسع للخوض في تفاصيل هذا

الموضوع، وقد تناولنا هذا الموضوع في التعليق
على الحكمة العرشية للشيرازي، ينظر: الشيرازي،
الحكمة العرشية، ص٤٧.

(٤٠) ينظر: محمد عبد الهادي ابوريدة، النظام وأراؤه

الكلامية والفلسفية، ط٢، القاهرة، ٢٠١٠، ص١٨١.

(٤١) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص٥٩.

(٤٢) يقول السيد محمد الصدر (مذهب التفويض، وقد

نسبه [أي المحقق الخوئي] في المحاضرات الى
المعتزلة، وهو خطأ أكيداً، ولا ينبغي أن ننسب شيئاً
الى قوم بدون التأكد من مصادره) منهج الأصول،
ج٣، ص١٠٤.

(٤٣) ينظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٣٩.

(٤٤) ابن سينا، الاشارات والتبهيئات، شرح الطوسي،

تحقيق: سليمان دنيا، ط٢، القاهرة، ١٩٦٠، ج٣،
ص٥٨.

(٤٥) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣،

ص١٠٧.

(٤٦) المقصود بالماهية هنا، الماهية بالمعنى الأعم،

ج١، ص١٧٩.

(١٥) ينظر: السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم

الأصول، تقرير: محمود الهاشمي، ط١، قم، ١٤٣٣،
ج٢، ص٢٧.

(١٦) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ط١،

النجف، دت، ج٣، ص٧٨.

(١٧) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣، ص٧٨.

(١٨) ينظر: هادي السبزواري، شرح المنظومة، تحقيق:
محسن بيدارفر، ط٢، قم، ١٤٣٢، ج١، ص٣٨٣.

(١٩) ارسطو طاليس، الاخلاق النيقوماخية، ترجمة:

احمد لطفي السيد، ط١، القاهرة، ١٩٢٤، ج١،
ص١٧٣.

(٢٠) ينظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة العرشية،

تحقيق وتعليق: عبد الجواد الحسيني، ط١،
بيروت، ١٤٣٧.

(٢١) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ط٢، بيروت،

١٤٢٥، ص٧٠.

(٢٢) ينظر: ابو الحسن الأشعري، كتاب اللمع، تحقيق:

حمودة غرابية، ط١، القاهرة، ١٩٥٥، ص٦٩.

(٢٣) ينظر: الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، الدين

والاسلام، ط١، صيدا، ١٣٣٠، ج٢، ص٢٧.

(٢٤) ابو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة،

تحقيق: بشير محمد، ط٣، دمشق، ١٩٩٠، ص٤٦.

(٢٥) ينظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان

دنيا، ط٥، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٢٤٥.

(٢٦) ينظر: ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية،

ترجمة: موسى وهبة، ط١، بيروت، ٢٠٠٨، ص٩٥.

(٢٧) ينظر: الأشعري، اللمع، ١٢٢.

(٢٨) ينظر: الأشعري، الإبانة، ص١٣٢.

(٢٩) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣، ص٨٩.

(٣٠) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج٣،

ص٩٢.

(٣١) ينظر: الشيرازي، الشواهد الربوبية، تعليقات:

هادي السبزواري، تحقيق: جلال الدين الأشتياني،
ط٣، قم، ١٣٨٨، ص١٣٨.

(٥٩) ينظر: ابن سينا، النجاة، ص ٢٦٢.

(٦٠) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٤٣.

(٦١) ينظر: ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص ٩٥.

(٦٢) في نقد نظرية ديفيد هيوم، ينظر: السيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ط ٤، بيروت، ١٤٢٨، ص ١١٦.

(٦٣) ينظر: الشيخ محمد حسين النائيني، أجود التقريرات، تقرير: ابو القاسم الخوئي، ط ١، بيروت، د.ت، ج ١، ص ٩٢.

(٦٤) ينظر: السيد محمد كاظم اليزدي، كفاية الأصول، ط ٣، بيروت، ١٤٢٩، ص ٦٨.

(٦٥) ينظر: الشيخ النائيني، أجود التقريرات، ج ١، ص ٩١.

(٦٦) الشيخ النائيني، أجود التقريرات، ج ١، ص ٩٢.

(٦٧) ينظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليق: غلام رضا الفياضي، ط ١، طهران، ١٣٨٠، ج ٣، ص ٦٢٧.

(٦٨) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٥٠. وقد وصلتنا هذه النظرية عن طريق ما قرره تلامذة السيد محمد باقر الصدر، كالسيد محمد الصدر، والسيد محمود الهاشمي، والسيد كاظم الحائري.

(٦٩) ينظر: السيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ص ١٢٥.

(٧٠) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٥٥.

(٧١) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ٥٣.

(٧٢) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٣٣.

(٧٣) ينظر: صدر المتألهين، الأسفار، ط ٣، قم، ١٤٣٠، ج ٦، ص ٣١٣.

(٧٤) ويلاحظ أن صدر المتألهين لم يوافق عليها.

وهي بهذا اللحاظ تصدق على الواجب، لأن وجوده عين ماهيته.

(٤٧) ينظر: ابن سينا، النجاة، تحقيق: ماجد فخري، ط ١، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٤٩.

(٤٨) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٠٧.

(٤٩) ليست، من الليس، أي العدم، في قبال الأيس، أي الوجود.

(٥٠) الفارابي، فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية، تحقيق: فردريك ديتريشي، ط ١، ليدن، ١٨٩٠، ص ٦٧.

(٥١) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ط ١، بيروت، د.ت، ج ٢، ص ٢٢٣. أيضاً: صدر المتألهين الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٩٢.

(٥٢) ينظر: ابن سينا، الإشارات والتبهيها، ج ٣، ص ٥٩.

(٥٣) ينظر: كنز، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ط ١، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٠٤. وعلى هذا الأساس ذهب كنز الى استحالة اقامة البرهان العقلي على واجب الوجود، ليكتفي بالدليل الأخلاقي، وهذا مذهب خاطئ حسب مباني الفلسفة الإسلامية.

(٥٤) ابو الحسن العامري، إنقاذ البشر من الجبر والقدور، ضمن رسائل العامري، تحقيق: سحبان خليفات، ط ١، عمان، ١٩٨٨، ص ٢٦٥.

(٥٥) ينظر: الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ١٧٨.

(٥٦) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٣٣.

(٥٧) ابن سينا، رسالة في سر القدر، ط ١، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٤، ص ٢. وفي السياق ذاته يقول نصير الدين الطوسي بشأن القول بالأمر بين الأمرين (لا يفهم هذا الكلام إلا بعد رياضة القوة العاقلة حق رياضتها) رسالة أوصاف الأشراف، تحقيق: مهدي شمس الدين، ط ١، طهران، ٨٥.

(٥٨) ينظر: السيد كمال الحيدري، التوحيد، تقرير: جواد علي كسار، ط ٥، قم، ١٤٢٧، ج ١، ص ٩٨.

(٧٥) ينظر مثلاً: تعليقات المحقق الخوئي على دروس استاذة الشيخ النائيني، في: أجود التقريرات، ج ١، ص ٩٠، هامش ١.

(٧٦) هذه المقدمة تعتمد على رأي الحكمة المتعالية، الذي يجعل الفقر الوجودي ملاكاً للحاجة الى علة، دون الإمكان الماهوي، كما تقدمت الإشارة الى ذلك.

(٧٧) ينظر: المحقق الخوئي، البيان في تفسير القرآن، تحقيق: جعفر الحسيني، ط ٦، قم، ١٤٢٩، ص ٨٩.

(٧٨) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٣٦.

(٧٩) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٣٥.

(٨٠) ينظر: السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٣٥.

(٨١) هادي السيزواري، تعليقات على الشواهد الربوبية، ص ٥١٩.

(٨٢) لمزيد من التفاصيل حول هذا، ينظر: عبد الجواد الحسيني، المعاد عند صدر الدين الشيرازي، رسالة ماجستير في كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٣، ص ٢٢، ومابعدھا.

(٨٣) السيد محمد الصدر، منهج الأصول، ج ٣، ص ١٥٧.

(٨٤) قال صدر المتألهين بشأن الأطروحة المشهورة إنها (أحسن من الأولين [أي الجبر والتفويض] وأسلم من الأفات .. وذهبت طائفة أخرى وهم الراسخون في العلم، وهم أهل الله خاصة، الى ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال .. يجمعها حقيقة واحدة ... كما انه ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله، لا بمعنى أن فعل زيد (مثلاً) ليس صادراً عنه، بل بمعنى ان فعل زيد، مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز، فهو فعل الله بالحقيقة) الأسفار، ج ٦، ص ٣١٤، ٣١٥. وقال العلامة الطباطبائي في حاشيته على هذا الموضوع من الأسفار (الفرق بينه وبين سابقة [أي الفرق

بين الأطروحة الأولى وهي المشهورة، وبين الأطروحة الثانية التي يقدمها العرفاء] فعلى الأولى للفعل استناد الى فاعله القريب والى فاعله فاعله بواسطة ومن طريقه، والانتساب طولي لا عرضي .. وعلى الثاني للفعل استناد اليه تعالى من غير واسطة، من جهة إحاطته به في مقامه، كما أن له استناداً الى الممكن) الأسفار، ج ٣، ص ٣١٤، هامش ٢. وبهذا يظهر انسجام موقفي صدر المتألهين والسيد محمد الصدر، تجاه الأطروحة المشهورة، من جهة، وفي تصوير الأمر بين الأمرين من جهة ثانية.

(٨٥) صدر المتألهين، الأسفار، ج ٦، ص ٣١٨. وتبعاً لنظام المظهرية عند العرفاء، يتوجب كل من الخالق والمخلوق، لتحقيق الفعل، وهو ما عبر عنه السيد محمد الصدر بما منه الوجود، وبما به الوجود (ينظر: منهج الأصول، ج ٣، ص ١٥٧) باعتبار ان الخالق صفة اضافية لا تتحقق من غير مخلوق، ولتفصيل هذا ينظر: السيد حيدر الأملي، جامع الأسرار، تحقيق: هنري كوربان، ط ١، بيروت، ١٤٢٦، ص ١٨٣.

(٨٦) السيد حيدر الأملي، جامع الأسرار، ص ١٤٨.

(٨٧) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٦٩.

The philosophical approach of Mr. Mohammed al-Sadr

“The subject of algebra and authorization model”

M. Abdul Jawad Abdul Razzq

Abstract:

this reserch seeks to shed light on the philosophical aspect used by mr. mohammed al–sadr in his studies. the problem faced by philosophyrs is whrther man is chosen in his actions or is forced, and theresult. mr.mohammed al–sadr discussed theories that abolish human seection.

he also refuted the theory of those who exaggerated human freedom. he adopted the doctrine of imam jafar al–sadiq, the doctrine of the matter between the two.

التذوق الجمالي عند جورج سانتيانا

الباحث: عدي غازي فالح (*)

المقدمة:

زعيماً للتيار الفلسفي الذي يذهب إلى التفسير المادي والالي اللاغائي للطبيعة، وهو ما يسمى بـ (فلسفة الطبيعة).

قبل البدء في بيان التذوق الجمالي عند الفيلسوف جورج سانتيانا ينبغي لنا التعريف بهذه الشخصية الفلسفية؟

ويرجع السبب في إختيار شخصية الفيلسوف (جورج سانتيانا) كموضوع لهذا البحث لاهتمامه الواسع بالجمال وفلسفته، فهو شاعر وفيلسوف وفنان قدم صورة جمالية رائعة من خلال كتابه الإحساس بالجمال وكتبه الأخرى .

جورج سانتيانا (١٨٦٣-١٩٥٢م) فيلسوف وشاعر وأديب إسباني وأميركي، وهو انموذج رئيس في الفلسفة الكلاسيكية الأميركية، فهو فيلسوف أميركي بحكم الجغرافيا فقط، وأنه لم يكن أميركياً إلا مرغماً، ولد في اسبانيا، وانتقل إلى أميركا في أيام طفولته المجهولة، وعاد إلى أوروبا بعد نضجه كمن يعود إلى الفردوس بعد طول غيابه، ومع أنه درس وأقام علاقات عمل في الولايات المتحدة جزءاً لا بأس به من حياته، إلا أن موطنه لم يكن هناك ولا في أي مكان من أوروبا بل في الروح، وأنه لم يتخل قط عن أصوله اللاتينية وجذوره الأوروبية، وهو واحد من فلاسفة ومفكري القرن العشرين في مجال الفلسفة المعاصرة، ويعتبر سانتيانا

وتناول هذا البحث عنوان التذوق الجمالي الذي هو معناه الإحساس بالجمال وبالتالي الإحساس بالإنسان والإحساس بالراحة النفسية التي يمكن أن لا تعرف مصدرها ولكن تحس بها. هذا الإحساس ينعكس على كل تصرفاتنا وأقوالنا وأفعالنا لتزيدها بدورها دلائل الجمال، والتناغم من حولنا ينعكس مرة أخرى على إحساسنا أكثر شدة وأشدّ جذباً وأبعد عمقاً. فالجمال يخلق الجمال ويضاعفه وهنا نجد أن

(*) كلية الاداب / الجامعة المستنصرية

التذوق الجمالي عملية متصلة وليست عملية لها بداية ونهاية .

ولأجل تحقيق غاية البحث جاءت خطته تتضمن ثلاث فقرات معنى التذوق الجمالي أولاً، واللذة الجمالية ثانياً، والفرق بين اللذة الجمالية والذات الأخرى ثالثاً .

التذوق الجمالي:

أولاً- معنى التذوق الجمالي

يقوم المرء في عملية التذوق الجمالي باختيارات جمالية كل يوم ذلك أن العديد من نشاطاتنا اليومية ذو طبيعة جمالية دون شك، وتعتمد هذه النشاطات في وجودها أيضاً على العديد من عمليات التذوق والتفضيل الجمالي وإصدار الأحكام الجمالية^(١)، وعلى أثر ذلك نجد أن هنالك تعريفات للتذوق الجمالي ومنها: تعريف علماء النفس بأنه (حالة إستماع تحت الشعور يغلب فيها الطابع الوجداني وكفي التفاعل الضمني بين الشيء الجميل والمرء المستمتع به)^(٢)، ويرى أفلاطون بـ «أننا نتذوق الجمال نتيجة تعلق النفس الإنسانية بجمال الأشياء»^(٣)، ويعرفه (كانت) بأنه «ملكة تقدير شيء أو فكرة من حيث قبولها أو عدم قبولها بدون وجود أي غرض معين»^(٤)، وينظر المسلمون إلى التذوق الجمالي بأنه «إدراك ذهني يكشف عن جمال المضمون ومدى عذريته وأصاله تركيبه»^(٥)، وقد جاء في كشاف (إصطلاحات الفنون) للتهانوي أن (التذوق قوة إدراكية لها إختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية)^(٦). أما رأي سانتينا في التذوق فيوضح من خلال قوله «إن التذوق الجمالي للأشياء ينبغي أن يدرك إدراكاً

جمالياً، بحيث يتحتم أن نضيف هذا الإدراك الجمالي إلى حقيقته الواقعة قيمة لا تستمدّها من عالم الواقع بحيث يكون له في نفسك نشوة ولذة»^(٧)، وهذا يعني أن إدراك الشيء الجميل يؤدي إلى لذة جمالية تثير في نفوسنا النشوة، وهذا ما يؤكد أيضاً في قوله «أنه عندما نقول عن الشيء إنه جميل لا لأن الناس يقولون عنه أنه جميل بل لابد أن تحس النشوة عند إدراكه، نشوة صادقة مخلصه لا زيف فيها ولا تزوير، فلو إنتشيت لشيء مثل هذه النشوة فإدراكك له عندئذ هو إدراك جمالي مهما اختلف عنك سائر الناس في ذلك»^(٨)، ومثل هذا قوله في التذوق الجمالي: «إن الحكم الجمالي للشيء لا يكون إلا بتذوقك تذوقاً مباشراً للأثر المائل أمامك، بحيث تحس له في نفسك لذة ونشوة، وأنت إذ تتذوقه على هذا النحو فإنما تتذوق قيمة أضفتها إليه من عندك»^(٩).

هنالك سؤال يطرح نفسه، هل أن التذوق الجمالي يؤدي إلى التمتع بالعمل الفني، أم التمتع بالذكريات التي يثيرها العمل الفني؟

يجيب عن هذا التساؤل كل من (سانتينا وبيري*)، حيث يرى الأخير بأن التذوق أو اللذة أو المتعة الجمالية هو ما يجعل الجميل جميلاً مؤكداً: «إن الذي يطرب للشعر ويتذوقه ويستمتع به دون الناثر أو الناظم أو حتى القارئ هو ما يجعل منه شعراً»^(١٠)، بمعنى أن الشيء الذي تطيب رؤيته وليس الشيء الذي يحسن إعتقاده هو الذي له قيمة جمالية»^(١١)، وهذا الفهم نفسه لمعنى الجمال نجده لدى سانتينا الذي يرى: «إن المعيار لهذه القيمة هو درجة اللذة ونوعها، اللذة التي يستطيع أن يثيرها العمل في نفس أكثر الناس تذوقاً

له»^(١٢)، فالتذوق الجمالي إذن أو اللذة أو المتعة الجمالية هي التي تحدد معنى الجميل لدى بيرري ولدى سانتنيانا في كتابه (الإحساس بالجمال) الذي يوحى تأرخ صدوره سنة (١٨٩٦)، بأسبقية أفكار سانتنيانا مما يرجح أخذ بيرري الكثير من أفكار سانتنيانا لفهم طبيعة الجمال^(١٣)، وعليه نجد التشابه الدقيق بين معنى الجمال لدى كل من سانتنيانا وبيرري، ذلك التشابه الذي تحدد في ربط كل منهما موضوع الجمال باللذة أو المتعة والعمل الفني بالتذوق^(١٤)، فالأدلة على زيادة رقي الذوق وإتساع أفاقه بفضل الحركات الفنية الجديدة والتعود الاستطبيقي عليها، وكذلك الأدلة على تباين ما يقدره أفراد المجتمعات المختلفة ومختلف الناس في مجتمعنا نحن أكثر من أن تسمح لنا باستبعاد هذه الفكرة بسهولة، وهذه الأدلة تريد من تأييد الرأي القائل لسانتيانا أنه: «لا يوجد شيء في جوهره قبيح»^(١٥)، ويتابع سانتنيانا حديثه عن التذوق الجمالي قائلاً: «إن حالة الإنتعاش التي نحس بها في الهواء النقي المنشط لها تأثير ملحوظ على تذوقنا، فهي التي يُعزى إليها قدر كبير من جمال الصباح وتميزه عن جمال المساء الذي يختلف اختلافاً بيناً عنه»^(١٦) ويذكر سانتنيانا حول إختلاف الوظائف الحيوية في الحالتين السابقتين (جمال الصباح والمساء)، بقوله: «إنه يجعل المنظر الطبيعي الذي له نفس الصفات الخارجية يولد فينا إنفعالاً مختلفاً بحيث يصبح المنظران جميلين إلى درجة قصوى، وإن كان جمالهما يختلف إختلافاً كبيراً»^(١٧).

إن عدم القدرة على تذوق أنماط معينة من الجمال قد يكون هو الشرط الضروري لتذوق أنماط أخرى، فالقدرة الهائلة سواء أكانت على التذوق أم على الخلق مسألة بالغة في التخصص

والتخصيص، وقد عبر سانتنيانا عن هذا الرأي، بقوله: «لو كان تذوقنا أقل عموماً فربما صار أكثر صدقاً، ولربما أصبحت لنا شخصية محددة لو أننا دربنا خيالنا على التخصيص بدلاً من السعي وراء العمومية والكلية»^(١٨).

هنالك تساؤل يُطرح، أليس بعض الناس أكثر حساسية وأقدر على التذوق الجمالي من بعضهم الآخر؟

سنتطرق إلى تبيان أوجه المقارنة بين رأي سانتنيانا ودوكاس*، للإجابة عن هذا التساؤل، فيقول دوكاس: «هناك أشخاص ذواقون للجمال، غير أن أحكامهم عن الجمال ليست ملزمة لأحد بل إن من الصعب أن نفهم ما الذي يمكن أن يعنيه لفظ ملزم في هذا السياق ما لم يكن إلزاماً للآخرين بأن يكذبوا بشأن المشاعر الجمالية التي قد تكون لديهم بالفعل أو لا تكون. إن هناك بالطبع شيئاً اسمه الذوق السليم والذوق الرديء، ولكن الذوق السليم في رأيي إما أن يعني ذوقي الخاص وإما ذوق أناس متفقين مع ذوقي أو ذوق أناس أود أن يكون متمشياً مع ذوقهم»^(١٩)، فالأذواق لا يمكن إثباتها أو تفنيدها بل يمكن أن توصف فحسب، أي أن تُمتدح أو تُذم^(٢٠).

أما سانتنيانا فيختلف تماماً في رأيه عن رأي دوكاس، بقوله: «معيار الذوق السليم واحد دائماً، وهو ما إذا كان الشيء بحق مصدر اللذة، فإذا ولد الشيء لذة في نفس الفرد كان معنى ذلك أن ذوقه سليم، نعم قد يكون مختلفاً عن ذوق غيره، لكن ذلك لا يقلل من أن له، مثل ذوق غيره، مبرراً من أنه قائم على أساس من الطبيعة البشرية، أما إذا لم يكن الشيء مصدراً للذة ففي هذه الحالة يكون حكمك زائفاً، ولا

تكون خطيئتك عندئذ هي الزندقة، أي الخروج عن مألوف الجماعة إذ أن هذا الخروج عن مألوف الجماعة في مجال التذوق الجمالي هو الأصل والأساس بل تكون خطيئتك هي النفاق الذي هو بمثابة إخراج المرء لنفسه من حظيرة التذوق الجمالي»^(٢١)، وإن قيمة تذوق الجمال عند سانتينا غرفت بالسعادة التي تشترك في المحسوسات العقلية، ومثال على ذلك (تحويل عنصر من الإحساس إلى صفة للشيء)، فإنه ميز سعادة تذوق الجمال عن باقي المحسوسات الأخرى وقال أنها دائماً تكون واضحة وتلفت الانتباه، ولكنها تنقله مباشرة عن طريق بعض الأفعال الخارجية فهي تنتقل من المحسوسات الداخلية إلى الواقع الخارجي^(٢٢)، ويذكر سانتينا بقوله « إن الذوق الكامل في ذاته لون من القصور لا لأنه يستبعد عن قصد أي كمال، بل لأنه لا يشجع الفنون على التجوال في تلك الشعاب الثانوية، حيث النزق والبشاعة مما قد نستكشف فيه بعض الآثار الشائقة وإن كان هذا قد يتم على حساب جمال الشكل»^(٢٣)، وهذا الإعتراض يوجه بصورة أقوى وأشد إلى جمود الذوق في المراحل الأولى، حيث لا تكون التقاليد قد تمكنت من أخذنا إلى الإتجاه الصحيح إلا خطوات ضئيلة .

ويبين سانتينا التذوق الجمالي من وجهة نظر المدارس الفنية بقوله: « أنه من الممكن أن نرى الذوق كما رسمته مدرسة معينة من مدارس الفن، قد يجيء ناسخاً لآيات الجمال الرائعة التي خلقتها مدرسة أخرى»^(٢٤)، ونشاهد هذه الظاهرة ذاتها في ميدان الأخلاق، وفي حديث آخر عن التذوق يقول سانتينا: « فلو إستطعنا أن نغير من ذوقنا، بحيث نجد الجمال في كل شيء لأن الطبيعة النهائية للأشياء ربما

كانت ممثلة تمثيلاً صادقاً في جميع الأشياء على السواء، فحينئذ نكون قد قضينا على الذوق قضاءً تاماً»^(٢٥).

إن الطبيعة الإنسانية تنقسم إلى طبائع متعارضة متباينة ويتبع الذوق هذه القسمة، ولا يستطيع الرجل المتزن أن يقول: « إن تذوق الموسيقى أسمى أو أدنى من تذوق النحت فقد يكون الرجل الواحد موسيقياً ونحاتاً في آنين مختلفين، بل إن ذلك يعني إتساعاً لنطاق العبقورية الإنسانية لا يصعب علينا تصوره، إلا أن الجمع بين هذين الذوقين ليس جمعاً بين نوعين من الجمال في الموضوع الواحد وإنما هو جمع بين الموهبتين في الشخص المتذوق ذاته، وبطل جمال النحت منفصلاً تمام الانفصال عن جمال الموسيقى ومختلفاً عنه»^(٢٦).

في الواقع أن الوعي الجمالي الذي يحقق بدوره خبرة جمالية في الكبار يتطلب إطاراً تتفاعل فيه قدرات مختلفة مثل القدرة على التأليف بين أفكار مختلفة في لحظة واحدة، أو القدرة على المزاجية بين ما يأتي من حاستين أو أكثر في وقت واحد والتحرك الإيقاعي مع مادة التذوق والتطور الإنفعالي مع موضوع التذوق، كل هذه القدرات تمكن الإنسان الناضج من تلقى وفهم وتذوق وإستمتاع بالشكل الذي بدوره هو مركب من كثرة من العناصر أو هو الوحدة في كثرة الألوان وظلال الخطوط. في حالة اللوحة، أصوات، إيقاع، لحن في حالة الموسيقى، كلمات، صور بلاغية، أفكار في حالة الأدب وهكذا^(٢٧)، وعملية التركيب هذه التي يتكون منها الشكل هي عملية عقلية فالوحدة كما يقول سانتينا: « تنشأ على نحو واع، وهي إدراك بالبصيرة النافذة للعلاقة بين

عدة عناصر حسية يدرك منها على حده... ويدرك ما بينها من إختلاف أو تشابه نوعي وكمي... وهكذا»^(٢٨)، وتبدأ الخبرة الجمالية عند الإنسان منذ إحساسه بالطبيعة وإكتشافه ما فيها من نظام وتوافق، وهو إحساس خصب وفير وتتداخل هذه الخبرة مع عملية الإدراك وتتفاعل معه، والإدراك في تجليه الجمالي لا يرى في الموضوعات أشياء ينتفع بها، وإنما يراها ظواهر جمالية يتذوقها ويقف عندها لذاتها ويستمتع بها، فالتذوق يكون متحرراً من سر المنفعة ومن طلب الموضوع لذاته^(٢٩)، وعليه فإن الذوق هو القدرة على تمييز ما ينطوي عليه العمل وعندما يكون للناس الذوق اللازم لتقدير أسلوب معين أو مدرسة معينة في الفن فلا بد لهم في كثير من الأحيان أن يدفعوا الثمن، وهو أن تتعدم حساسيتهم للأساليب الأخرى^(٣٠)، وكما يقول سانتيانا: «لربما أصبحنا أكثر كفاءة لو كنا أقل علماً وعدلاً»^(٣١)، ويتابع سانتيانا حديثه عن التذوق الجمالي بقوله «إن التذوق حينما يكون تلقائياً يبدأ دائماً بالحواس، فالأطفال والبدائيون كما يقال لنا دائماً يسرون بالألوان الزاهية المتعددة، وأبسط الناس يتذوقون ما في الستائر الإسلامية والألوان البراقة والأواني اللامعة من أناقة، ولو لم يوجد في الحديقة الريفية فضاء واسع وكتل كبيرة من الزرع لأصبحت مجرد مجموعة متراكمة من الأزهار البديعة ولا تحتوي موسيقى الأطفال على أكثر من الضوضاء والحيوية، كما أنه لا يتحقق في الأغاني البدائية من الشكل إلا ما يحتاج إليه لتأليف بعض الأنغام الرتيبية، ومع ذلك فلا يجدر بنا أن نأسف لهذا النقص أو لهذه الحدود لأنها دليل على الصدق، ولا

يعني هذا الصدق إنعدام الذوق وإنما يعني بدايته»^(٣٢)، وجدير بالذكر أن سانتيانا قد وجه النقد لما ذهب إليه (كانت) عن كلية وعمومية الذوق الجمالي، وكان الأخير يذهب في بحثه عن الجمال الذي ضمنه مؤلفه القيم (نقد ملكة الحكم) إلى أن الأحكام الجمالية تتسم بالعمومية والكلية لأن المرء يحكم على شيء ما بالجمال، إنما يعني بذلك (الجمال بالذات)^(٣٣)، أو أن هذا الشيء جميل في ذاته وأن هذا الجمال هو ما يراه الآخرون كذلك ولكن هل من المعقول أن يصبح الحكم على الجميل واحداً و كلياً وعماماً عند جميع الناس، فإن سانتيانا يرد على (كانت) بقوله إن الواقع يشهد بعكس ذلك، فالأذواق تختلف تماماً من شخص لآخر ومن بلد لآخر، وكذلك من عصر لآخر بل إنها تختلف داخل البلد الواحد من منطقة لأخرى كما تختلف في الشخص الواحد من مرحلة لأخرى وهكذا....، فكيف يتسنى لنا القول بوحدة الذوق العام عند جميع الناس إنه لو صح ذلك لصارت الأحكام الجمالية مطلقة عامة وهي في الواقع غير ذلك لأنها نسبية فردية خاصة^(٣٤)، ونلمس تأثير المدرسة الإنكليزية الواقعية على الفن عند سانتيانا من خلال تشابه وجهة نظره مع (بيرك) من ناحية الذوق وتنوع الأذواق، حيث أنه دليل قاطع على إستحالة الوصول إلى حكم كلي في مجال الجمال ولكن الأحكام الجمالية نسبية^(٣٥).

ثانياً- اللذة الجمالية:

إختلفت الفلاسفة في نظرهم حول منبع الجمال في المتعة واللذة وعلاقتها في الشعور بالجمال، فمنهم من يجعل منهما دليلاً على جمال العمل الأدبي بغض النظر عن كون ذلك العمل جميلاً أو رديئاً، ومن هؤلاء سانتينا الذي يجعل من الفن الجمالي مجرد إستجابة للحاجة إلى المتعة أو اللذة دون أن يكون للحقيقة أي مدخل فيها اللهم إلا أن تكون عاملاً مساعداً قد يؤدي إلى تحقيق هذه الغاية^(٣٦)، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فريق آخر يرفض اللذة في الفن رفضاً تاماً ومن هؤلاء (بندتو كروتشه)، حيث يقول: «فقد يكون المنظر الذي تمثله لوحة من اللوحات حبيباً إلى قلبنا لأنه يوقظ فينا ذكريات جميلة، ثم تكون اللوحة قبيحة من الناحية الفنية. وقد تكون اللوحة جميلة من الناحية الفنية، مع أن المنظر ثقيل على النفس مقيت»^(٣٧).

أما أن تكون اللذة مما يضيفي على الأرواح والعواطف والعقول شيئاً ما فهذه هي اللذة المقصودة التي ذهب إليها جان برتلمي، فهو يقول «الواقع أن اللذة الجمالية لا تسلبنا من هذا العالم إلا لتكشف لنا عن عالم آخر، وتعدنا لهذا النوع من الوجود الذي يتصف بالثروة والكمال والنشوة والهدوء، الذي نهذف إليه شعورياً أو لا شعورياً ولذا فإن الملذات الأخرى لا تستطيع إلا أن تشغل الأهداف دون أن تعيش هذا الوجود الجديد، في حين أن اللذة الجمالية تملئ كياننا الروحي وتكشف عن مطالبه في حين تشبعها في نفس الوقت، ولهذا كان التأمل الجمالي علاجاً عظيماً لضجر الحياة»^(٣٨).

وأخيراً هناك رأي آخر يربط بين (اللذة والحياة)، حيث يذهب الفيلسوف اليوناني

(أرسطو طاليس) على موافقة فلاسفة اللذة على أن البشر قاطبة يطلبون اللذة ويتجنبون الألم، فثمة تكافؤ بين اللذة والحياة^(٣٩).

فما المقصود باللذة؟، يمكن التأكيد أن ثمة تعريفاً محدداً للذة ولا نكاد نجد تعريفاً آخر سواه، وهو أن اللذة إدراك الملائم^(٤٠)، ويرى سانتينا «إن اللذة هي جوهر إدراك الجمال»^(٤١)، وأن الجمال هو اللذة إذا تجسدت موضوعاً، فحينما يرى المشاهد أن لذته هي صفة في الموضوع الذي يشاهده فإنه يقول عنه إنه جميل، وللجمال خصائص ذاتية تجعلنا نميزه عن غيره من اللذات ومعظم اللذات التي نستشعرها يمكن تمييزها من الموضوع المدرك، ففي الأكل والشرب تجري عملية ويتلوها اللذة لكن هناك لذات تُستشعر أثناء عملية الإدراك نفسها، وفي هذه الحالة تُدرك اللذة على أنها صفة كائنة في الموضوع نفسه، وهذا النوع من اللذة نستشعرها في الجمال^(٤٢)، ويذكر سانتينا أن الجمال هو لذة إيجابية ذاتية متمثلة في الموضوع الجميل، فهو «لذة نعتبرها صفة في الشيء ذاته»^(٤٣)

يقول سانتينا عن اللذة الجمالية بأنها «اللذة عنصر جوهري من عناصر الفن، لذة محملة بالمعاني عامرة بالدلالات. إن اللذة التي تقترن بهذه الخبرة الجمالية إنما هي مظهر لتوافق الطبيعة والعقل أو الانسجام بين عالم الظواهر مع عالم المطلق»^(٤٤)، ويضيف سانتينا أن الجمال هو سحر غامض يسري في الأشياء الجميلة ويطابق بينه وبين اللذة ويشبهها بالخيوط الدقيق الذي يكون نسيج الأشياء في العالم، حيث يقول ذلك بأسلوبه الشاعر الجميل «ومتى ما دخل خيط اللذة الذهبي على هذا النسيج من الأشياء الذي يخلقه الوعي فإنه يخلع على العالم

المرئي تلك الجاذبية الدقيقة الغريبة التي نسميها الجمال»^(٤٥)، وهو هنا يؤكد تماماً المطابقة بين اللذة والجمال.

ولابد من القول أن لذات السمع والبصر والمخيلة والذاكرة هي أكثر اللذات قدرة على كشف الطابع الجمالي للموضوعات، ولكنها ليست هي العوامل الوحيدة في الوعي، مما يؤكد أهمية العوامل السيكلوجية في تكوين المشاعر الإنسانية والأحاسيس التي تكمن في اللاشعور، وتأمل الطبيعة والخيال والذوق الشخصي فضلاً عن العوامل الفسيولوجية في عملية إدراك الجمال، ولا يفوت سانتينا إشارته إلى أهمية تأثير العاطفة كعامل سيكلوجي هام في إدراك الجمال، ويعتبر العامل الأول لمعالجة فلسفة الجمال عنده، فيقول عن عاطفة الحب « وفي منتصف الطريق بين الوظائف الحيوية والوظائف الاجتماعية توجد الغريزة الجنسية، فلو أن الطبيعة وجدت حلاً لمشكلة التكاثر غير حل التفرقة بين الجنسين لاختلعت حياتنا العاطفية إختلافاً جوهرياً، فهذه الوظيفة الجنسية لها تأثير عميق شامل، ولا سيما عند المرأة بحيث أننا لن نصل إلى فكرة صادقة عن الطبيعة البشرية إذا نحن أهملنا البحث في علاقة الجنس بالحساسية الجمالية»^(٤٦).

ويضيف سانتينا «أن العنصر العاطفي للحساسية الجمالية، والذي لولاه لكانت إدراكية ورياضية بدلاً من كونها جمالية إنما يرجع بكليته إلى إثارة تكويننا الجنسي إثارة خفيفة ومن بعيد... وهذه المشاعر الاجتماعية مثل مشاعر الأبوة والوطنية أو مجرد الرغبة في التجمع أو الاشتراك في حياة الجماعة ليست لها قيمة جمالية مباشرة كبيرة»^(٤٧)، ولكن ما

معنى اللذة التي يقصدها سانتينا؟

قد يتبادر إلى الذهن أن اللذة التي يقصدها سانتينا لذة حسية كما يوهم اللفظ ولكن يخطئ من يعتقد هذا الاعتقاد، فاللذة التي يقصدها هي ذات مقاصد وبراهين.

حيث أنها تدخل في تعريف الجمال بالإستناد إلى تصوره للذة التي تصاحب الوعي به أو الخبرة به، وهو يعرف هذه الخبرة بأنها ليست مجرد خبرة حسية، ولأنها وإن كانت تخاطب الإحساس والشعور إلا أنه يصاحبها حكم نقدي أو فعل تفضيلي، بمعنى أننا لا نقف فيها إزاء الواقع وحده بل نضفي على الواقع قيمة معينة^(٤٨)، لذلك يقول سانتينا إن اللذة تتحقق تحققاً موضوعياً^(٤٩)، ولكن هذا القول في رأي (كاسيرر*) لا يخلو من مصادرة على المطلوب لأنه كيف يتسنى للذة وهي أشد حالاتنا النفسية ذاتية أن تصبح موضوعية، ثم يقول كاسيرر كيف جاز لسانتينا أن يقول أن الفن إنما هو إستجابة للحاجة إلى التسلية، ولو كانت هذه حقاً هي غاية الفن لما كان هناك موجب لتحمل كل هذا العناء في سبيل تحقيق بعض الأعمال الفنية، وبمضي كاسيرر في الحديث بأنه حتى لو سلمنا بأن الفن ضرباً من الإستمتاع فإن الإستمتاع هنا هو إستمتاع بالأشكال لا بالأشياء^(٥٠). إذن فلدينا اللذة مضافاً إليها الخبرة الجمالية لتفسير الجمال، والجمال مظهر من مظاهر الكمال عند سانتينا معزراً رأيه بالقول: « وإذا كان الكمال كما ينبغي هو المسوغ النهائي للوجود فإننا نستطيع إذن أن نفهم لماذا يتصف الجمال بالسمو الخلفي، إن الجمال هو الضمان على إمكان الإتساق والألفة بين الروح والطبيعة، ومن ثم فهو أساس الإيمان

بسيادة الخير»^(٥١)، فلا غرو أن تكون للجمال أهمية كبرى في تدعيم الحياة الأخلاقية وهذا هو الجانب الثاني من جوانب معالجة فلسفة الجمال عند سانتينانا .

وبالعودة إلى فكرة سانتينانا بإدخال مفهوم اللذة في تعريف الجمال، نجد أن السبب الحقيقي هو تأثره بفلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو)، فهذا التأثر قد أملى عليه إعتبار اللذة عنصراً هاماً من عناصر الظاهرة الجمالية، مما جعله يعد الجمال قيمة خالصة إيجابية وإستبعد فكرة القبح من مجال الدراسات الجمالية، وهكذا نلاحظ تأكيد سانتينانا على أهمية (الخير والجمال)، وهي ذاتها الفكرة التي أخذها عن اليونان لكي يقرر أن المطلب الجمالي الذي يقضي بالخير الأخلاقي إنما هو أجمل ثمرة من ثمار الطبيعة البشرية^(٥٢)، وقد كان اليونانيون لا يفرقون بين الجمال والخير، ولم يجعلوا الخير الجمالي منفصلاً عن الخير الأخلاقي.

ورأي سانتينانا شبيه بما جاء على لسان (التوحيدي)، الذي يقول : « إن من شأن النفس إذا رأت صورةً حسنةً متناسبة الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولةً عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها، فنزعها من المادة، واستثبنتها في ذاتها، وصارت إياه»^(٥٣)، إذ إن الحسن والجمال كما يقول سانتينانا – ولا يختلف في قوله عن التوحيدي ولا يفترق عنه، قائلاً : « تلك اللذة المتجسمة في صميم الموضوع، أو تلك المتعة الباطنة في صميم الشيء الملانم، بشرط ألا تلتبظ هذه اللذة أو المتعة بحاسة واحدة من حواسنا، وكما الحقيقة هي تضافر الإدراكات الحسية أو تآزرها فإن الجمال هو

تضافر اللذات»^(٥٤)، ويؤكد سانتينانا قائلاً: «إننا ننشد اللذة على نحو طبيعي مباشر بعد أن ننتهي من عملنا في الحياة، وأهم ماتنسم به اللذات هو أننا نحس بالحرية والتلقائية حينما نستمتع بها»^(٥٥)، وإذا كان (كانت) قد ربط بين اللذة والجمال^(٥٦)، فإن سانتينانا زاد عليه بصياغة نظرية في اللذة الجمالية^(٥٧)، فقد ذهب في كتابه (الإحساس بالجمال) إلى : « إن ما تقرر هذه النظرية هو أنه عندما ننشد اللذة الجمالية إنما ننشدها منفردة ولا يكون هدفنا لذة أخرى، أي أننا لا نخلط بمتعة التأمل أية لذة أخرى مثل إرضاء الغرور أو حب التملك لأن اللذة الجمالية لذة ينبغي أن تخرج عن دائرة المصلحة، والجمال في تعريفه يمثل نوعاً من اللذة التي سبقت الإشارة إليها، وهذه اللذة ليست فيزيقية وليست عامة»^(٥٨) بل هي لذة حسية .

ثالثاً- الفرق بين اللذة الجمالية واللذات الأخرى:

في الحديث عن هذا الموضوع نلاحظ أن هنالك تساؤلاً يطرح نفسه وهو: أنه إذا كان الجمال لذة أو متعة، أفلا يمكن أن نميز بين اللذة والإحساس بالجمال عما عداها من متع أو لذات؟

يجيب سانتينانا عن هذا التساؤل من خلال مهاجمته بعض النظريات التقليدية في الجمال وعلى رأسها نظرية (كانت)، فيبين سانتينانا هذا الفرق من خلال محورين:

المحور الأول: يقرر أن الكثيرين قد توهموا أن المتعة الجمالية تخلو من الأنانية، قائلين إننا في مجال اللذات الأخرى نشبع حواسنا وإنفعالاتنا ورغباتنا، ولكن في حالة تأمل

الجمال نسمو على ذواتنا، فتهداً سورة إنفعالاتنا ونكون سعداء في إدراكنا لخير لا نسعى إلى امتلاكه، فلا ينظر الرسام إلى ينبوع الماء نظرة الرجل العطشان ولا ينظر إلى امرأة جميلة نظرة الحيوان الذي ينج بالشهوة، وبزعم هؤلاء المفكرون إذن أن ما يميز اللذة الجمالية هو في تنزهها عن الأهواء الشخصية. أما رأي سانتينا بصدق ذلك فهو أننا لا نرى في ذلك تمييزاً لطبيعة اللذة الجمالية بل وصفاً لحدتها ودقتها، ولا يقع بهذا التمييز فيما يبدو إلا أولئك الذين هم دون غيرهم حساسية إزاء الجمال^(٩).

المحور الثاني: أن تخلو اللذة الجمالية من المصلحة (وهو الشيء الذي يزعمه هؤلاء الفلاسفة)، ليس في الحقيقة شيئاً جوهرياً. لاشك أن تذوق اللوحة الفنية ليس هو الرغبة في شرائها، ومع ذلك فالتذوق وثيق الصلة أو يجب أن يكون وثيق الصلة بهذه الرغبة، كما أنه يمهّد لها، فليس ما يمنعنا من القول بأننا نشتهي اللذات الجمالية كما نشتهي غيرها من اللذات، إن لم نقل بأن صعوبة الحصول على بعض اللذات الجمالية قد تسبب في زيادة قيمتها في نظرنا، كما هو الحال بالنسبة إلى الأحجار الكريمة سواء بسواء، وما دامت اللذة الجمالية مثلها في ذلك كمثل كل ما عداها من لذات إنما هي في جوهرها لذات شخصية، فلا موضع للقول فيما يرى سانتينا بأنها أقل من غيرها أنانية أو نفعية^(١٠).

ولذلك يرى سانتينا: « جميع اللذات قيم إيجابية ذاتية، بمعنى أن قيمتها في ذاتها، ومع ذلك فليست جميع اللذات إدراكات للجمال، ولكنه من الواضح أن لذة الجمال تتميز بشيء من التعقيد تخلو منه اللذات الأخرى، وهو

أساس التمييز الذي يمدنا به الوعي واللغة بينها وبين اللذات الأخرى»^(١١)، وعليه سوف نبين درجات هذا التمييز، حيث يوضح سانتينا: « إن أقل اللذات شهاً بإدراكات الجمال هي اللذات الجسدية، ولا نقصد باللذات الجسدية بالطبع اللذات التي تتعلق بالجسد فحسب، وإنما اللذات الجسدية تشمل هذه كما تشمل أيضاً جميع صور الوعي والعناصر التي يتألف منها أيضاً»^(١٢)، ويبين لنا سانتينا التباين بين اللذة الجمالية واللذة المادية، حيث يقول: « إن اللذات الجمالية شروطها المادية، فهي تعتمد على نشاط العين والأذن وعلى الذاكرة وغيرها من الوظائف التصويرية للذهن. غير أننا لا نربط هذه اللذات بمصادر لها المادية اللهم إلا في الدراسات الفسيولوجية، فالصور التي ترتبط بها اللذات الجمالية ليست صور علتها الجسدية. بينما اللذات نسميها جسدية ونعتبرها من اللذات الدنيا هي تلك اللذات التي توجه إهتمامنا إلى أحد أجزاء الجسد والتي يكون فيها العضو الذي تنشأ فيه أكثر الموضوعات وضوحاً في الوعي»^(١٣)، لدينا إذن هنا تمييز واضح جداً بين اللذة المادية واللذة الجمالية، فلا بد في اللذة الجمالية من أن يكون العضو شفافاً لا يعوق إهتمامنا وإنما يوجهه مباشرة إلى موضوع خارجي، وهكذا يمكننا أن نفرس ما للذة الجمالية من سمو ورحابة، إذ تبدو الروح فيها كما لو كانت تغطيت لنسيانها ما يربطها بالجسد من روابط، وتتوهم أنها تخلق بحرية في شتى أنحاء العالم وتحور في موضوعات التفكير كيفما تشاء»^(١٤)، لذا يرى سانتينا أنه بالإمكان التمييز بين اللذات التي تولدها الأشياء، وبين إدراكنا لهذه الأشياء، حيث يذهب بقوله « فارتباط اللذة بالعناصر الحسية الأخرى المتعلقة بها

ليس وثيقاً بحيث يستحيل فصلهما، وإنما يمكن الفصل بين اللذة والإدراك فضلاً زمنياً»^(٦٥)، أو يمكن تحديد موضع اللذة في عضو معين من الجسد، ومن ثم يسهل تمييز اللذة باعتبارها أثراً فينا لا باعتبارها صفة الشيء الخارجي .

وعلى أثر ذلك تتميز لذات الحس عن إدراك الجمال كما يتميز الإحساس عادة عن الإدراك الحسي. في كون العناصر التي يتألف منها إدراك الجمال تتحول إلى موضوعات ذات وجود خارجي، بحيث تبدو صفات في الأشياء، أكثر مما تبدو صفات في الوعي، و« الانتقال من الإحساس إلى الإدراك الحسي تدريجي، وقد نتمكن أحياناً من تتبع الخطوات التي يمر بها»^(٦٦).

وأخيراً يشير سانتيانا إلى أن اللذة الجمالية هي لذة مرتبطة بالشعور^(٦٧)، لذا سوف نذكر أهم أنواع اللذات على صعيد المعرفة الحسية. إن اللذات الحسية هي على خمسة أنواع (البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس)، وهذا الترتيب للحواس أشار إليه الفلاسفة المسلمون من قبل، لذا سوف نوضح رأي سانتيانا بكلٍ منها، وعلى التوالي:

١- لذة البصر: مثلاً العين وما تدركه من أشكال وألوان، «إن العين عضو حساس لها قدرة هائلة على التمييز بحيث أنها تستطيع أن تميز تأثيرات أشد دقة من تأثيرات الموجات الهوائية»^(٦٨)، وربما كانت لذات البصر هي أقوى اللذات وأشدّها تأثيراً بدليل أن فكرة الجمال نفسها قد نشأت لدى الإنسان عن طريق بعض المعطيات البصرية، فضلاً عن ارتباط الخبرة الجمالية بالإدراك الحسي مما جعل كلمة شكل أو صورة تكاد تصبح مرادفة لكلمة

جمال^(٦٩)، ويبين سانتيانا أنه إذا نظرنا إلى المحسوس المرئي لوجدنا أن جمال الألوان فيه إنما هو المظهر الأول الذي تدركه منه أعين المشاهدين، وبالتالي فإن اللون أقدر عناصر الموضوع الحسي على إستثارة إعجابنا وتوليد اللذة في نفوسنا (كما يبدو بوضوح لدى الأطفال ولدى جماعة المصورين وغيرهم ممن يرون في الألوان أقوى تعبير عن نضارة الأشياء)، والحق أن تأثير الألوان ليس مجرد تأثير حسي بل هو تأثير عاطفي أو وجداني أيضاً بدليل أن «ألوان غروب الشمس لها بريق يجذب الانتباه وفيها من الليونة وعدم التحديد ما يسحر العين، بينما يجتمع حول هذه الجاذبية ويزيدها عمقاً ما يرتبط بها من ارتباطات الفسق والمساء والسماء»^(٧٠).

وعليه نجد سانتيانا يرجع مقومات إدراك الجمال والإحساس به إلى الحواس وخاصة حاسة البصر التي يعتبرها من أشد الحواس وأقواها تأثيراً^(٧١)، وفي هذا السياق نتذكر الفيلسوف الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) الذي أرجع إلى الحواس الخمسة مجالها الإدراكي في الجمال فجعل البصر مجال إدراك الجمال البصري ثم أضاف الحاسة السادسة وهي القلب أو العقل لإدراك الجمال العقلي والجمال الروحي وجمال الأخلاق، مع إتساع رؤية الغزالي الفكرية والجمالية^(٧٢)، وإذا عدنا إلى سانتيانا سنجد أنه يعطي من شأن الحواس والإدراك الحسي والوظائف الحيوية للجسم كالجنس، ويؤكد أن صحة الجسم هي الركيزة الأساسية التي تؤثر على سائر اللذات ويقتصر الإحساس بالجمال عند سانتيانا على اللذة الحسية فقط في إدراك الجمال^(٧٣).

ويختلف الباحث مع سانتينايا لسبب وجيه وهو أن الإنسان ليس جسداً فقط بل هو روح وجسد وعقل معاً، والروح عامل هام جداً ليس في إدراك الجمال والإحساس به فقط بل فيما هو أكثر إتساعاً من ذلك، فهي الوسيلة الأساسية في إدراك الله سبحانه وتعالى والإحساس بجمال مصنوعاته والإنفعال بكل ما هو جميل من صنعه.

إلا أن سانتينايا يعارض شتى النزعات المثالية والخيالية والرمزية بما فيها سائر الاتجاهات الحدسية القائمة على تهويل الوجدان وأوهام اللامتناهي، فنراه يقول: «إن الجمال يوجد في صورة متناهية ويزيد كملاً بزيادة تحديده»^(٧٤).

٢- لذة السمع: مثلاً الأصوات التي تعمل على خدمة الأغراض العقلية لدى الإنسان، ويؤكد سانتينايا أن في لذة الأصوات عيوباً شأنها في ذلك شأن الحواس الدنيا ك (اللمس والذوق والشم)، كون أن هذه الحواس غير مكانية في ذاتها بحكم طبيعتها، حيث يقول «ولذلك فلا يكون الصوت جزءاً من العالم الخارجي كما نجرده لأنفسنا على نحو ملائم، ولا يمكن لنشوات الأذن أن تصبح صفات في الأشياء بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة»^(٧٥)، ويضيف سانتينايا أن الأصوات تتدرج في المقام على نحو مستمر بديع، وتحقق في أطوالها علاقات من الممكن قياسها بحيث ينتج عنها موضوع يوشك أن يبلغ تركيب عناصره وفي الأماكن وصفه مبلغ الأشياء المرئية، وعلى أثر ذلك نجد أن الأصوات من الممكن قياسها داخل حدودها فإن لها مقامات وأطوال تسهل مقارنتها على العكس من الإحساسات اللامكانية التي يتعذر

عادة قياسها^(٧٦)، ويقول سانتينايا أن هنالك ما يسوغ إلى حد ما قول شوبنهاور الذي قاله بعد تأمل، وهو أن الموسيقى تكرر لعالم الحواس بأسره وأنها طريق أخرى للتعبير عن الإرادة أو الجوهر الباطن^(٧٧)، وتبعاً لذلك يذكر سانتينايا «أن عالم الصوت له القدرة على التنوع اللامتناهي، ولو كانت حاسة السمع لدينا مرهفة حقاً لإدراكنا. إن عالم السمع له أيضاً القدرة على الإمتداد اللامتناهي»^(٧٨)، ويضيف سانتينايا قائلاً: «تقوم لذة الأصوات على أساس فيزيقي بسيط، فجميع الإحساسات لا تكون مصدر لذة إلا حينما تقع بين درجات معينة من الحدة، ولكن الأذن تستطيع أن تميز بسهولة بين الأصوات التي هي في ذاتها غير شائقة، إن لم تكن تحدث الضيق في النفس، وبين النغمات التي لها جاذبية لا يغفل عنها الإنسان، ويصبح الصوت نغمة حينما تتكرر النبضات الهوائية التي تحدثه على فترات منتظمة، أما إذا لم يتحقق هذا التكرار المنتظم للموجات فإن الصوت يصبح مجرد ضوضاء»^(٧٩)، ولذلك كانت القدرة على التمييز بين الموجات المختلفة في الهواء المذبذب شرطاً لازماً للإحساس بالموسيقى.

٣- لذة الشم: وهي اللذة التي تتعلق بالروائح الطبية وهي إحدى الحواس الدنيا إلى جانب حاستي (اللمس والذوق)، حيث يعبر عنها سانتينايا بقوله: «إن حواس اللمس والذوق والشم قابلة بغير شك للتطور الفسيح، إلا أنها لا تخدم الأغراض العقلية لدى الإنسان بمثل ما تفعل حاستا البصر والسمع، فهي تظل عادةً في مؤخرة الوعي وتقدم لنا أقل مقدار من الأفكار التي يمكن تحويلها إلى موضوعات»^(٨٠)، ولذلك كان من الطبيعي أن تظل اللذات المتعلقة بها منفصلة بدورها فلا تستخدم

لأغراض تذوق الطبيعة، ولذلك سميت هذه الحواس بالحواس غير الجمالية وبأنها حواس دنيا^(٨١)، ويقول سانتيانا «من العيوب الكبرى في حاستي الشم واللمس، مثلهما في ذلك مثل حاسة السمع، كونهما في ذاتهما غير مكانيتين ولذلك لا تصلحان لتمثيل الطبيعة، لأن الطبيعة لا يمكن تصورها تصوراً دقيقاً إلا في حدود مكانية»^(٨٢)، فضلاً عن ذلك يؤكد سانتيانا «أن حاستي الشم واللمس لم تبلغاً درجة النظام التي بلغتها الأصوات، ولذلك فلا تبعثان على نشاط للإحساسات الذاتية، مما يمكن مقارنته بالموسيقى في إثارته للاهتمام»^(٨٣)، فضلاً عن ذلك يرى سانتيانا بأنه «من دواعي الدهشة أن نكشف عن مدى العلاقة بين لذة التنفس وأكثر مثلاً العليا سموماً وروحانية، وليس من باب المجاز فحسب أن نقرن طلاقة الأنفاس بخفة النفس كما نقرن إحتباس الأنفاس بروعة النفس»^(٨٤)، فالذي يضفي على هذه الانطباعات قوة مباشرة سابقة على كل تفكير نظري في مدلولاتها هو تكرار فعلي لإحساس ما في الحلق والرئتين، إذن فوقع هذه الأشياء على أنفسنا إنما يعزى إلى هذا الإحساس الحيوي من تنفس عميق أو تنفس محبوس^(٨٥).

٤- لذة الذوق: تتعلق هذه اللذة في الطعوم، فهي من الحواس الدنيا إلى جانب (اللمس والشم)، حيث يقول سانتيانا بصدها: «بأنه لم يكن من المستطاع تصنيفها وتمييزها على هذا النحو الدقيق الكلي، فلا تمكنا أداة الإحساس هنا كما تمكنا الأذن من التمييز الدقيق الثابت، وعلى الرغم من أن الناس كافة يمارسون فن مزج الصحاف (الأطباق) المختلفة وشتى صنوف النبيذ كل بحسب قدرته وإهتمامه فإن المادة التي يستخدمها هذا الفن يصعب تمثيلها

أو تصورها، بحيث تصبح جميلة»^(٨٦)، ولذلك يظل هذا الفن في نطاق اللذة فحسب ويعتبر فناً مفيداً أكثر منه فناً جميلاً.

وفضلاً عن الإستمتاع فبتذوق الأطعمة هنالك أيضاً لذة في التذوق إلى سماع سيمفونية معينة، حيث الإيقاع فيها والنغم لذا يقول سانتيانا: «إن عدم القدرة على تذوق أنماط معينة من الجمال قد يكون هو الشرط الضروري لتذوق أنماط أخرى، فالقدرة الهائلة سواء أكانت على التذوق أم على الخلق مسألة بالغة في التخصص والتخصيص، ومن ثم كانت أكبر عصور الفن تتسم غالباً بعدم التسامح مما يدعو إلى العجب»^(٨٧).

٥- لذة اللمس: وهي اللذة التي تخص اللين والنعومة، فهي أي (حاسة اللمس) فضلاً عن الذوق يعتبران حاستين بدائيتين إن صح التعبير على الصعيد الجمالي.

وأخيراً أشار سانتيانا إلى أن إستخدام الحواس الدنيا كان من قبل أولئك الذين يمكن تسميتهم (فناني الحياة)، أي أولئك الذين يجملون من حياتهم الإجتماعية والمنزلية والمثل الأعلى الشرقي، ويقول بصده: «إن ذلك المثل لن يفقد جاذبيته أبداً لما فيه من عناصر تهيم بها الطبيعة البشرية، فيتألف في نظرنا من حديقة فيحاء وطعام شهوي وبخور وعطور وأشياء ناعمة اللمس وألوان زاهية»^(٨٨)، ومع ذلك فلم يحاول الشعراء أن يثيروا هذه الصور في حديثها الحسية دون أن يقللوا من هذه الحدة عادةً بوساطة اللمسات الخيالية، وقد إستشهد سانتيانا بأبيات شعرية لـ (كيتس)* عن جمالية الروائح الطبية «ومازال ت راقدة في نومها ذي الجفون الزرقاء مثرة في غطاها الأبيض الناصع

الموضوع، كما ربط الجمال بالسعادة من خلال تميز قيمة تذوق الجمال عن باقي المحسوسات الأخرى، وأخيراً ربط الجمال باللذة والخيال فيقول أن « الفن جمال ولذة » .

الملخص

جورج سانتنيانا (١٨٦٣-١٩٥٢)، مفكر وفيلسوف اميركي مؤثر في القرن العشرين إرتبطت فلسفته بتنوع غني من وجهات نظر تاريخية وبلغت ذروتها في انموذج فريد من نوعه من المثالية والمادية، اشتهر بالتوافقية بين الروح والطبيعة، كان سانتنيانا شاعراً أيضاً وكتب أعمالاً تفوق الخيال مثل كتاب (البيوريتاني الأخير)، والذي تم إختياره في عام ١٩٣٦ على أنه كتاب الشهر آنذاك، وهو العام نفسه الذي زين فيه هذا الكتاب غلاف مجلة (تايم). قضى سانتنيانا حياته الفكرية في أميركا وكان قد قضى أفضل جزء من حياته المهنية في أوروبا، وقضى طفولته المبكرة في إسبانيا وأثر التخلي عن جنسيته الإسبانية وإرتياد أميركا.

إنتشرت كتابات سانتنيانا بين الجمهور بشكل واسع، وأنه لا يزال حتى يومنا هذا واحداً من أكثر مفكري القرن العشرين ثراءً فكرياً، وله قول مشهور " أولئك الذين لا يستطيعون تذكر الماضي محكوم عليهم بتكراره ".

لا يزال إهتمام العلماء بسانتنيانا اليوم متواضع، ويعتبر سانتنيانا مفكر بمكانة نادرة تستحق أعلى درجات الثناء.

إن عملية التذوق الجمالي تحدث بين ذات مدركة وموضوع مدرك، وتعتمد على ما يحدثه الموضوع الجمالي من أثر في نفوسنا من خلال تأثيره في شعورنا وإنفعالاتنا، بحيث ينتج عنه

وهكذا يصف سانتنيانا هذه الذات بأنها جمالية كما جاء في قوله: « نصف لذاتنا بأنها لذات اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، وتصبح هذه الذات عناصر في الجمال في نفس الوقت الذي تصبح فيه الأفكار المرتبطة بها عناصر في الأشياء الخارجية»^(٩٠)، إلا أنه تظل هناك بقية من إنفعال كما تظل بقية من إحساس.

ويضيف الباحث بناءً على ما تقدم عليه حول مسألة الذات على صعيد المعرفة الحسية، رأينا أن الذات التي تصاحب عملية تكوين الأفكار هي لذات موحدة حيوية وكما أنه من الضروري للأغراض العملية أن نجرد ونميز الدور الذي تقوم به إحدى الحواس عن الدور الذي تقوم به الحواس الأخرى، بحيث ندرك الإنطباعات الخاصة المحددة لكل منها كذلك من الطبيعي أن نقسم اللون العاطفي المنتشر في الجسد بأسره، بحيث نعزو جزءاً من اللذة أو الألم لكل فكرة من الأفكار.

الخاتمة

إستبعد جورج سانتنيانا في الإحكام الجمالية الحكم العقلي من الحكم الجمالي لأن الأول يتم وفق قواعد تنصب على الأثر الفني فتحل عناصره وخصائصه ويكون فيها العمل بعيداً عن التذوق الجمالي للأثر الفني، هنالك جانبان من جوانب معالجة فلسفة الجمال عند سانتنيانا أولهما سيكولوجي وثانيهما أخلاقي، وكلاهما يهتمان بتحديد وظيفة الفن في الحياة.

إن الجمال عند سانتنيانا أخلاق صالحة، ويشبه العلاقة بين الجمال والأخلاق كالعلاقة بين اللذة والألم، وكلاهما مجرد موقفين من نفس

لذة في نفوسنا تدعى (اللذة الجمالية)، وهي مركبة ولكل من الجسد والروح نصيب فيها، ولهذا السبب تأرجح الفلاسفة دائماً بين الحسية والعقلية في إدراك الجمال.

ولتحقيق أهداف البحث، تأتي خطته متضمنة ثلاث فقرات:

الأولى- معنى التذوق الجمالي

الثانية- اللذة الجمالية

الثالثة- الفرق بين اللذة الجمالية واللذات الأخرى.

الهوامش

١- انظر: شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، سلسلة عالم المعرفة، ٢٦٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١، ص ٢٩.

٢- انظر: صالح عبد العزيز، التربية وطرائق التدريس، ج ٢، دار المعارف، القاهرة، طه، ١٩٦٣، ص ٣٥٤.

٣- الاهواني، أحمد فؤاد، نوابغ الفكر الغربي: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥١.

٤- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٣٢.

٥- محمد حسين جودي، المدخل إلى علم الجمال، دار صفاء للطباعة والنشر، عمان، ١٩٩٧، ص ٤١.

٦- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، مكتبة لبنان، ط ١ ١٩٩٦ ص ٨٣٤.

٧- سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ترجمة:

محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتصدير: زكي نجيب محمود، تقديم: رمضان بسطاوي، محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ص ١٨.

٨- المصدر السابق، ص ١٨.

٩- المصدر السابق، ص ١٩.

* رالف بارتون بيرري (١٨٧٦-١٩٥٧)، فيلسوف أخلاقي معاصر يعد أبرز أعضاء الواقعية الجديدة الأميركية، غين أسناتذاً للفلسفة في جامعة هارفارد، ومن أهم مؤلفاته (النظرية العامة في القيم ١٩٢٦)، (حقول القيمة ١٩٥٤)، (أفكار وشخصية وليم جيمس ١٩٣٥).

انظر: أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، التنوير للطباعة والنشر: بيروت، ٢٠١٠، ص ١٤-١٥.

١٠- أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، ص ٢٣٥.

١١- انظر: أحمد عبد الحليم عطية، دراسات جمالية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٤٥-١٤٦.

١٢- سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ص ٦٩.

١٣- أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، ص ٢٣٥.

١٤- بيرري، رالف بارتون، آفاق القيمة، ترجمة: عبد المحسن عافق سلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣٢٣.

١٥- سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ص ١٥٠.

١٦- المصدر السابق، ص ٨١.

١٧- المصدر السابق، ص ٨٢.

١٨- المصدر السابق، ص ٦٩.

* كيرت جون دوكناس (١٨٨١-١٩٦٩م)، فيلسوف فرنسي، أبرز من عمل في فلسفة العقل وعلم الجمال، عمل رئيساً للجمعية الفلسفية الأميركية في عام ١٩٣٩-١٩٤٠، أهم مؤلفاته: (الفلسفة والعلم ١٩٤١) و (الطبيعة والعقل والموت ١٩٥١) و (الحقيقة والمعرفة والسببية ١٩٦٨).

See: http://en. Wikipedia.org/wiki/ Curt John_ Ducasse

١٩- ستولننتز، جيروم ، النقد الفني : دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٦٢٠-٦٢١

٢٠- انظر: المصدر السابق، ص ٢٩١.

٢١- سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ١٠٤.
22-See: Edwards Paul : The Encyclopedia of philosophy London, 1972, p. 283.

٢٣- سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ١٣٣.

٢٤- المصدر السابق، ص ١٤٥.

٢٥- المصدر السابق، ص ١٥١.

٢٦- المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٣.

٢٧- انظر: وفاء إبراهيم ، الوعي الجمالي عند الطفل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧، ص ٣٥.

٢٨- سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ١٢١.

٢٩- انظر: زكريا إبراهيم ، الفنان والإنسان ، مكتبة غريب، القاهرة، بلا، ص ٧-٨.

٣٠- انظر: ستولننتز، جيروم ، النقد الفني ، ص ٦٤٨.

٣١- سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ٦٩.

٣٢- المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٤.

٣٣- انظر: كانت. نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٥، ص ١١٦-١١٩ .

٣٤- انظر: سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ٦٧-٦٩ .

٣٥- انظر: الصباغ، رمضان، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق ، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ١١٢.

٣٦- العشماوي، محمد زكي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية ، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠.

٣٧- كروتشه، بندتو، المجلد في فلسفة الفن؛ ترجمة: سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٣٢.

٣٨- برتليمي، جان ، بحث في علم الجمال ، ص ٣٨٤.

٣٩- انظر: زكريا إبراهيم ، المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر، القاهرة، ط٣، ١٩٨٠، ص ١٢٤.

٤٠- انظر: سعد الدين كليب ، البنية الجمالية في الفكر العربي- الإسلامي ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧، ص ٢٣٣.

٤١- سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ٦١.

٤٢- انظر: عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية، ج ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٥٨٤.

٤٣- سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ٧٤.

٤٤- إبراهيم مصطفى إبراهيم ، فلسفة جورج سانتنيانا في الوجود والمعرفة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩٤، ص ٤٧.

٤٥- سانتنيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ص ٧٩.

٤٦- المصدر السابق، ص ٨٢.

٤٧- المصدر السابق، ص ٨٤-٨٧.

٤٨- انظر: اميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٢.

٤٩- انظر: سانتنيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ٧٤.

* أرنست كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥) هو فيلسوف ألماني، إنصرف إلى دراسة الفلسفة والأدب كما راح يحرص على تزويد نفسه بالكثير من المعارف في الفن والتاريخ وأهم مؤلفاته) مشكلة المعرفة (١٩٠٦)، (فلسفة الأشكال الرمزية مج ٣ ١٩٢٣-١٩٢٩)، (مقال عن الإنسان ١٩٤٤).

انظر: زكريا إبراهيم ، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر للنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٣٢-٢٣٣.

٥٠- انظر: زكريا إبراهيم ، فلسفة الفن في الفكر

ج ٤ ، دار المعرفة للنشر، بيروت ، ٢٠٠٠ ،
ص ٣١٤ .

٧٣- انظر: سانتيانا، جورج ، الإحساس بالجمال،
ص ٧٩، ١٠٢ .

٧٤- المصدر السابق ، ص ١٧٠ .

٧٥- المصدر السابق ، ص ٩٤ .

٧٦- انظر: المصدر السابق ، ص ٩٤ .

٧٧- المصدر السابق ، ص ٩٥ .

٧٨- المصدر السابق ، ص ٩٥ .

٧٩- المصدر السابق ، ص ٩٥ .

٨٠- المصدر السابق، ص ٩٠ .

٨١- انظر: المصدر السابق، ص ٩١ .

٨٢- المصدر السابق، ص ٩١ .

٨٣- المصدر السابق، ص ٩١ .

٨٤- المصدر السابق، ص ٨٢ .

٨٥- انظر: المصدر السابق، ص ٨٢ .

٨٦- المصدر السابق ، ص ٩١-٩٢ .

* جون كيتس (١٧٩٥-١٨٢١م)، شاعر إنكليزي
أصبح واحداً من شعراء الحركة الرومانتيكية
الإنكليزية المهمين في مطلع القرن التاسع عشر،
وكان محباً للجمال حتى وصفه أحد النقاد الإنكليز
(ماثيو آرنولد)، بأنه مع شكسبير في الصف
الأول من الشعراء، ومن قصائده المنشورة
بعنوان (المرأة الجميلة بلا شفقة ١٨١٩)، وهي من
القصائد الرائعة.

See: [http:// ar.wikipedia.org](http://ar.wikipedia.org)

٨٧- سانتيانا، جورج ، الإحساس بالجمال ، ص ٦٩ .

٨٨- المصدر السابق، ص ٩٢ .

٨٩- المصدر السابق، ص ٩٢ .

٩٠- المصدر السابق، ص ١٠١ .

المعاصر، ص ٢٤٧ .

٥١- سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال ، ص ٢٨٤ .

٥٢- انظر: المصدر السابق، ص ٢٣٥ .

٥٣- التوحيد، أبو حيان ، الهوامل والشوامل،
تحقيق ، أحمد أمين، سيد أحمد صقر، لجنة التأليف
والترجمة، القاهرة، ١٩٥١، ص ١٤١ .

٥٤- زكريا إبراهيم ، فلسفة الفن في الفكر المعاصر،
ص ٦٣، أصل الشاهد جورج سانتيانا ، الإحساس
بالجمال، ص ٦١ بتصرف زكريا إبراهيم .

٥٥- سانتيانا، جورج ، الإحساس بالجمال، ص ٥٠ .

٥٦- انظر: كانت، نقد ملكة الحكم، ص ١٢٠ .

٥٧- انظر: سانتيانا، جورج ، الإحساس بالجمال،
ص ٦٤ .

58-Boads, G. Santayana And The Arts.
chilpp P.A. Ed. Of The Philosophy
of George Santayana, Tudor publish-
ing company, Newyork, 1951.p249 .

٥٩- انظر: سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال،
ص ٦٢-٦٣ .

٦٠- انظر: المصدر السابق، ص ٦٣-٦٥ .

٦١- المصدر السابق، ص ٦١ .

٦٢- المصدر السابق، ص ٦١ .

٦٣- المصدر السابق، ص ٦١-٦٢ .

٦٤- انظر: المصدر السابق، ص ٦٢ .

٦٥- المصدر السابق، ص ٧٣ .

٦٦- المصدر السابق، ص ٧٦ .

67-See: Boads, G. Santayana And The
Arts.p250.

٦٨- سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال ، ص ٩٧ .

٦٩- انظر: زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر
المعاصر، ص ٦٦ .

٧٠- سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ص ١٠٠ .

٧١- انظر: المصدر السابق، ص ٩٩ .

٧٢- انظر: الغزالي، أبو حامد ، إحياء علوم الدين،

The aesthetic taste of George Santayana

researcher. Uday Ghazi Faleh

Abstract:

George Santayana (1863—1952) was an influential 20th century American thinker whose philosophy connected a rich diversity of historical perspectives, culminating in a unique and unrivaled form of materialism , one recommending a bold reconciliation of spirit and nature. Santayana was also a poet, and he wrote a work of fiction, *The Last Puritan*, that was a Book of the Month Club selection in 1936, the same year he adorned the cover of *Time* magazine. Though he spent his formative intellectual life in America and ultimately is best categorized philosophically in that tradition, Santayana spent the better part of his life and publishing career in Europe. He spent his early childhood in his birth-country of Spain and throughout his expansive travels and residencies never relinquished his native citizenship. Displaying in both composition and criticism a prodigious literary imagination, Santayana's writings appealed to a wide audience, and he remains to this day one of the most quoted of twentieth century thinkers. Probably the most well-known sentence of Santayana's is also one of the least accurately quoted: "Those who cannot remember the past are condemned to repeat it" (*The Life of Reason: Reason in Common Sense*). Scholarly interest in Santayana today remains modest but diverse. Santayana was a thinker of rare stature whose work deserves the highest compliment of all: it can and may well still be read millennia from now.

Process occurs taste aesthetic between relevant aware and the subject is aware of, and will depend on what caused the subject of aesthetic impact in our souls through its impact on our feeling and emotions, so that results in the thrill in our souls called (pleasure aesthetic), a double and both body and soul share it, and for this reason philosophers have always swung between sensory and mental perception of beauty.

CONTENTS

Research and Studies

Editorial

Editor	6
The structure of the state and its components at the time of its production	
Prof. Majid Makhlaf Tradhe.....	11
Message of the ruling jurists of the Farabi - an analytical study -	
Prof. Dr. Gad Abdul Sattar	27
Democratic Governance System (a philosophical legal study)	
Dr.HassanHusseinSiddiq,Dr. Baysh Wa Hamid.....	39
Proof of proof of the manufacturer of the difference of the Islamic words (Shiites - Mu'tazl - Asharip - model)	
Dr. Ibrahim Mohan Tayeh	57
The relationship of God to the world according to a philosophical perspective and the words of the mystical	
Dr.Taha Muhammad Jawad,M.a.Saleh Mahdi Al-Dhalimi.....	83
The philosophical approach of Mr. Mohammed al-Sadr "The subject of algebra and authorization model"	
M.AbdulJawadAbdul Razzaq.....	105
The aesthetic taste of George Santayana	
researcher Uday Ghazi Faleh.....	121

The Goals and Standard Publishing

The goals of Baytul Hikma

- Baytul Hikma is antellectual and scientific institution with moral entity and financial and administrative independence . Baytul Hikma is in Baghdad . Its goals;
- Studying the history of Iraq and the Arab and Islamic civilization.
- Laying the approach of dialogue between cultures and religions . Thus contributing to concolidate the culture of peace and the values of tolerance and coexistence between individuals and groups.
- Following- up the politiceal and economic global developments and their future effects on Iraq and Arab world.
- Paying attention to reserches and studies related to the issues of social , economic and political phenomena
- Interesting in reserches and studies that enhance the citizen rights and fundamental freedoms and the consolidation of democracy and civil society values.
- peoviding insightsand studies that serve policy and decision - making processes.

Puplishering standard

-The journal puplishes researches that have not been published before . rhe researcher will be informed of decision of puplishing within three months from the date of receipt of the reserch- one copyof the resercher should be sent in Arabic with a summary in English of no more than (200) words. (provided that.

A -The researcher must be printed and saved on CD disk ,double - spaced and printing.

B -Pages should not exceed 200) pages , (double-spaced and printing.

C -All sources and margins should be serially numbered at the end of the paper in double spaces printing.

-The researcher gets a free copy of the Journal that published the research.

-Researchers will not to be resturned whether puplished or not.

-The department has the right to puplish the research in accordance with the plan of the Journal edition.



philosophical Studies

Quarterly journal issued by Department of philosophical Studies In BaytulHikma
No.(40) Baghdad-2017

Chief Editor

Asst.Prof. Muhammed H.Al Najem

Secretary Editor

Asst.Prof.Ayad k.Alsalahi

Consulative Commision

Prof.Dr.Nassif Nssar

Prof.Dr.Afif Authman

Prof.Dr.AbidALameer AL Aassim

Prof.Dr.Muhammed AL Musbahy

Prof.Dr.Fatehi Al Masskeiny

Prof.Dr.Abid Al Rahman Bokaf

Prof.Dr.Youssif Salama

Prof.Dr.Al.zawawe Bagoraa

Prof.Dr.Abid Allah Al Flahy

Asst.Prof.Muhammed J. Al Anssary

Asst.Prof.Mahdi Muhakik

Prof.Dr.AnwarMugheeth

Linguistic Correction

Dr.Aoni Sabri Ghayeb