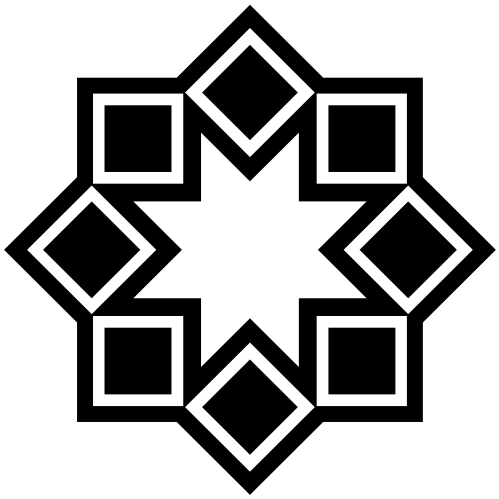
جدلية الجزئـي والمطلق في الفكر الإسلامـي

أ.م.د. جميل حليل نعمة المعلة
كلية الآداب / جامعة الكوفة



المقدمة

ان الموضوع الذي نحاول هنا تناوله يشكل جزءاً مهماً من بنية الفكر السلامي التي كانت تمثل البنية الفوقية المعرفية ، كونها تعكس الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي باعتبارهما يمثلان البنية العميقة للعيش في الواقع الاسلامي .

والعلاقة بين هذه البنية الثقافية في مجال البحث النظري في علم الكلام والتصوف والفلسفة مرتبط بنمط الثقافة الاسلامية التي كانت تعكس موقف عقائدي ايماني يشكل المطلق مركز مهيمن فيما يأتي الوجود والانسان الواعي بالمستوى الثاني ، فالانسان هو الخليفة لله في ادارة شأن الوجود وفق الرسالة التي أرسلها الله وترسخت في الفطرة والعقل فكانت بهذا تمثل أساس المنظومة العقائدية التي أسلمت الوجود وأضفت عليه رؤية ايمانية غيبية تقوم على وجوب الايمان بالله المطلق الذي ليس كمثله شيء لهذا جاء هذا البحث في التناول الذي قدمه المسلمين في الاستدلال على المطلق عبر الجزئي من خلال قياس الغائب بواسطة الشاهد مع تجريد المطلق من أيّ تصور محايث للوجود .

مشكلة البحث : شكل مفهوما الجزئي والمطلق هاجساً مهماً ، رافق الانسان عبر التاريخ في صراعه الطويل مع قوى كونية ما ورائية .

فالمطلق يكون عالماً مقدساً ، مثالياً ، واكتسب صفة التسامي والامتداد الروحي عبر التاريخ ، وفي مراحل لاحقة كان هناك احساس بوجود عالم غير مدرك بالحواس يتداخل روحيا مع الحياة اليومية للانسان .

ووصولاً الى الفكر الاسلامي (وهو محور بحثنا) نجد أن المفاهيم الماورائية ، قد لاقت صدى واسعاً لها في الفكر الاسلامي وخاصة التي تناولت مفهوم جدلية الجزئي والمطلق في الفكر ... إذ اعتمد الفكر الاسلامي بشكل خاص على ما جاء به الدين الحنيف المستند الى آيات الذكر الحكيم من مفاهيم وأفكار اللامحدود عند المسلم قد تجسدت في الله (سبحانه وتعالى) باعتباره المطلق ، الكلي والشمولي اللامتناهي ... وان الاصل والمصور الاول للوجود كله هي الذات الالهية ، لذلك نجد أن المسلمين حاولوا ان يتخلوا عن كل أفكار التشبيه والتجريد والمقارنة مع الحسيات (الجزئيات) في الفكر والمعرفة ، باتجاه تجليات الجمال الالهي في الروح ، نحو ايمانهم المطلق باستحالة الانسان عن الاتيان بقدرات الخالق (سبحانه وتعالى) بوصفه الحقيقة المطلقة في الوجود واللاوجود ... وان الحقيقة عند المسلم ، نجدها متبلورة في الفكر المجرد الباطني المليء بالمعاني السامية .

وبخصوص جدلية الجزئي والمطلق في الفكر السلامي ، نجد أنها قد لعبت دوراً اساسياً في الفكر الفلسفي الحضاري بشكل عام والاسلامي بشكل خاص ، وبعد أن أعيد صياغة الفكر الفلسفي في الاسلام وبما يتفق ورؤية المسلم للعلاقة الجدلية التي تربط الجزئي بالمطلق ، لان الطلق عند المسلم هو الله تعالى مستنداً الى ما جاء به كتاب الله (القرآن الكريم) والعقيدة الاسلامية .

ان هذا البحث يحاول التصدي للتصورات الفكرية التي انجزها فلاسفة ومتصوفة ومتكلمي الاسلام في مجال العلاقة بين الجزئي والمطلق من خلال رؤية وجودية ، رغم اختلاف هؤلاء المفكرين في المنهج والرؤية إلا انهم يشكلون معاً الموقف الاسلامي من موضوعة جدلية الجزئي والمطلق .

غاية البحث : ان الهدف من هذه الدراسة هم محاولة تناول المنتج المعرفي في عصور الازدهار الاسلامي نظراً لأهمية هذا في تجاوز الواقع الراهن الذي بات يأخذ بالخرافة وتجاوز العقل .

فهذا البحث يحاول تناول كيفية اتساع الافق الاسلامي في مجال العقائد والتصوف والفلسفة في تناول العلاقة بين المطلق والجزئي .

حدود البحث : ان البحث هنا يتناول ثلاث حقول متنوعة ومختلفة في المنهج والرؤية هم المتكلمين الذين كانت وظيفتهم تتمثل بالدفاع عن العقائد الدينية بالحجج العقلية ، وقد اعتمد منهج الجدل الذي يقابله المنهج البرهاني عند الفلاسفة .

اما على مستوى الرؤية فهو ينطلق من ثمة اساسية هي (الله) متناولاً صفاته وعلاقته بالعالم الجزئي والانسان على وجه الخصوص .

أي انه يتناول وجود الخالق ووحدانيته وعدله والبعث والميعاد ثم يحاول تأييدها بالحجج العقلية .

اما المتصوفة فمنهجهم استبطاني كامل الصلة بين النفس والخالق سبحانه وتعالى ، متحققاً ككل صوفي من خلال تجربته الخاصو ونهجه المستقل في سيره نحو الذات الالهية (المطلق) للتعريف عليه ، فضلاً عن تجربة مضمونها اتخاذ موقف من الوجود الجزئي وكيفية ايجاده وتحديد صلته بالمطلق ينطلق من الجمع بين الذوق والعقل من اجل الفناء او الاتحاد بالخالق سبحانه وتعالى .

ثم اكملنا هذه الدراسة من خلال التعرف على منهج الفلاسفة كون الفلسفة تنظر بعين العقل والتجريد عن طريق الاستدلال والمنطق ، اذاً ليس من العجيب ان يكون الموضوع الاول للتفكير الاسلامي هو العقيدة الالهية وبالتحديد المطلق وان المصور الذي تركزت حوله الدعوة الاسلامية كما عرضها القرآن هو علاقة المطلق الخالق بالجزئيات (المخلوقات ، الموجودات) .

المبحث الأول

تحديد المصطلحات وتعريفها

١)الجدل أو الدياليكتيك (Dialectic): هو لفظ إفرنجي مشتق من الفعل اليوناني (dialegesthai) ومعناه يجادل، واللفظ العربي يعني الخصام واللجاجة[١]، وقد أخذ الجدل[٢] معاني متعددة في مدارس الفلسفة، كالآتي:

- عند "بارمنيدس" يدل على نوع من الحجاج الفكري يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أنكرت مشكلة كانت في السابق صحيحةٍ، وعند "سقراط" هو مناقشة تقوم على حوار وسؤال وجواب، لقناعته بان المعرفة موجودة في دواخلنا لكننا لا ندركها إلا عن طريق المناقشة أو الحوار[٣] ... وهو فن الحوار برحلتيه التهكم والتولد بحثا عن تعريفات للمعاني الأخلاقية[٤].
- بينما عند " إفلاطون" هو منهج في التحليل المنطقي يقوم على قسمة الأشياء إلى أجناس وأنواع، بحيث يصبح علم المبادئ الأولى والحقائق الأزلية [٥]. وهو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول ولا يستخدم شيئا حسيا بل ينتقل من معان بواسطة معان، وهو العلم الكلي بالمبادئ الأولى[٦] .
- وعند " أرسطو" والمناطقة المسلمين: " قياس مؤلف من مشهورات ومسلمات وأن موضوعه الإستدلالات التي تقوم على مقدمات محتملة"، أي آراء مقبولة عند العامة وهو فن يتوسط الخطابة والتحليل [٧]
- بينما عند "ديكارت" نجد أن الجدل يحيل الى مبدأ الشك الذي يجعل من الحقيقة المستحصلة من الجدل قيمة عقلية تكوّن المعرفة الجديدة.. [٨]
- في حين نجده عند "كانت" منطقا ظاهريا في سفسطة المصادر على المطلوب وخداع الحواس...ويقال على جميع الأقيسة الوهمية.. بينما هو عند "هيجل" : إنتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما، ثم متابعة ذلك حتى نصل الى المطلق، أي أنه عد الجدل تطبيقا علميا وعمليا للمنطق الكائن في طبيعتنا الفكرية والمتضمن – الجدل – ثلاث مراحل: (الأطروحة والطباق والتركيب) أي (الإثبات والنفي والنفي بالنفي) [٩]
- في حين نجده عند " ماركس" يمثل قانون الفكر وقانون الوا قع في آن واحد. وهو تبادل وجهات النظر في النقاش فتنبثق من الرأيين المتقابلين نتيجة ثالثة جديدة تتجاوز الآراء السابقة[١٠] .

- وعند " باشلار" نجد الجدل ما هو إلا عملية تصحيح لأخطاء سابقة فمن دون هذه الأخطـــاء أو الأوهام يفقد الجدل المعرفي خصوبته [١١].

التعريف الإجرائي للجدل : " هو طريقة خاصة في البحث وأحد أساليب المناظرة المطروحة من أجـــل الوصول إلى وجهة نظر ثالثة صحيحة والوقوف على رأي أحد المتناظرين أو قـــد ينبثـــق عـــن هـــذا الصراع الفكري رأي ثالث متواشج بينهما يشكل الصورة الفنية الجديدة، من خلال تشغيل أدوات الجدل المتمثلة بآليات الإدراك (الخيال، الذات، الحدس، اللاشعور...) من أجل الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

١) الجدلية أو الديالكتيكية (Dialectique):

- نسبة إلى الجدل وإن آذن الوصف أحيانا بشيء من التهكم والرزاية [١٢].
- والديالكتيك كلمة مأخوذة عن اليونانية والفعل فيها يدل فـــي معنـــاه اللغـــوي علـــى الحـــوار والمناقشة، كما يدل على التقسيم والتمييز أو التفرقة، أي تقسيم التصورات على أجناس وأنواع، والديالكتيك عند إفلاطون هو بهذا المعنى [١٣].
- أما " كانت" يرى أن الجدلية تعني دخول التفكير منطقة من المسائل تنعدم فيها التجربة والأطر الحسية فيضيع العقل في قضايا يجيز فيها التحقق إثبات المسألة أو نفيها وهذا ما يـــسميه بـــــ (المضادة)...
- ويعرفها هيغل بأنها حركة العقل الذي يطوي طريق المعرفة مرحلة حتى يصل إلى الـــروح أو الفكر المطلق [١٤].

التعريف الإجرائي للجدلية: " صراع فكري أو طريقة في الحوار والمناقشة والإستدلال حول ماهية الأشياء والكون والتساؤل عن موجدها باسلوب يعتمد المنطق الجدلي".

٢) الجزئـــــــــي:

- هو المتناهي الذي يقابل اللامتناهي، وهو المحدود.. قال " ابن سينا" : "وأما السطح فليس هـــو داخلا في حد الجسم من حيث هو جسم بل من حيث هو متناه" وقال أيضا: "إنه متناه عنى إنـــه محدود في نفسه" [١٥]
- يعرفه " روزنتال" على إنه مقولة فلسفية مشروطة ونسبية، محدودة ومتغيرة، وهو كـــل شـــيء قابل للقياس وخاضع للمعيارية في الحكم وهو يحيل المتلقي إلى المطلق [١٦].
- ويعرفه " صليبا" على إنه المتغير والنسبي وهو يقابل المطلق الغير نسبي [١٧].

التعريف الإجرائي للجزئي:

" إنه كل شيء قابل للقياس وخاضع للمعيارية في الحكم وهو كل شيء نسبي ومتغير ومحسوس، غير ثابت وهو يحيل إلى المطلق عقليا".

٣) المطلـــــق:

- مقولة فلسفية غير مشروطة، غير نسبية ومستقلة، تدل على اللاتناهي واللامحدودية، وهو لا يتوقف على شيء آخر عدا نفسه، يخلق – الخلق بمعنى التقدير والإيجاد – كل الوجود وهو على كل شيء قدير(١٨).
- يشير إلى مصطلحات التناهي واللاتناهي (١٩) التي تقابل التناهي والمتناهي، ويشير إلى غياب النهاية أو الحد، والمرادف اليوناني" الأبيرون Aperion" اللامحدود – اللانهائي ويرد لأول مرة عند " انكسمندر" حيث يشير إلى العجينة الأولى التي يتألف منها كل مرئي (شيء)... ومن المحتمل أن يكون له معنى اللامتناهي واللامتعين أكثر من (اللاأحد) في الزمان والمكان..
- وقد نظر الذريون – لوقيبوس وديمقريطس– إلى الذرات على أنها لا متناهية من حيث العدد ووصفوها في مكان لا متناه وزمان لا متناه... في حين وضع الفيثاغوريون قائمة من الأضداد مكونة من عشرة أضداد والتي وصفوها بالمحدود واللامحدود تناظر الخير والشر، النور والظلمة، السكون والحركة، الواحد والكثير (٢٠).

والمطلق عند "افلاطون" هو المثال العقلي الذي هو صور المطلق ... بينما عند " أرسطو" هو الذي يتدخل في صياغة الجزئيات – الطبيعة – وهو القوة الخفية وهو خيال المفكر الذي يغير من طبيعة الطبيعة (٢١).

- وقد عرفه" هيغل" بانه الفكرة المغيبة التي يستطيع المفكر بأدواته إحالتها إلى جزئي وهو وعي مطابق لموضوعة مجردة عن الضرورات الطبيعية وعن شروط التحقيق الخارجي وعن المضمون (٢٢).
- عرفه" روزنتال" بانه مقولة فلسفية غير مشروطة ومستقلة وغير نسبية وأنه كامل في ذاته بل وثابت، وهو مصطلح يستخدم في الفلسفة المثالية، يدل على اللامتناهي الذي لا يتوقف على شيء آخر عدا نفسه، كونه خالق كل الوجود.. والمطلق او اللامنتاهي في الدين هو الروح المطلقة.. وعند " شوبنهار" يعني الإرادة. بينما عند "برغسون" هو الديمومة (٢٣).
- في حين يعرفه" صليبا" بانه التام والكامل والثابت والكلي والشامل وهو مقابل النسبي (٢٤)

- ويعرفه "ميرلو بونتي" على أنه يشكل محفزا للمدى المنفتح على ما هو مطلق والعالم عنده هو ذلك الذي يدرك ولكن مداه المطلق يصبح غير قابل للشرح حين دراسته أو التعبير عنه[٢٥].

التعريف الإجرائي للمطلق:

"إن المطلق هو المحرك الذي يصنع الحركة وهو الحق والموجود اللامحدود واللامتناهي والمولد للمحدوديات وهو الكامل والثابت المعقول، الذي يشكل القيمة الأزلية والحقيقة المطلقة وهو الواحد الأحد، خالق للجزئيات وهو على كل شيء قدير".

المبحث الثاني

المتكلمين

تميز الفكر الفلسفي الإسلامي بقوة ذاتية ومركزية، تمثلت بالقرآن الكريم، تلك القوة المحركة للفكر والمنتجة لأفكار التي أسست حضارة إسلامية إنسانية عريقة، تستند إلى مبدأ التأمل الخالص للوجود.

وبما أن الكثير من آيات القرآن الكريم، تحث على التأمل فمن البديهية المتعارف عليها أن يطرح المتأمل أسئلة متعددة الوجوه بشأن ما إحتواه القرآن من طروحات فكرية فلسفية تجعل من تلك الأسئلة منابر لتشعب الإجابات لاحقا في مباحث الوجود والمعرفة، لأجل الإمساك بالحجة البينة المستندة الى الدليل العقلي والحسي معا، دفاعا عما ورد في القرآن المجيد من أمور دينية ودنيوية تخص جوهر الوجود الجزئي وعلاقته بالموجود المطلق.

هذا الد فاع أو عملية تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية يسمى بـ (علم الكلام)[٢٦]، فهو علم عقيدي ، لكون أساسه هو الدين في الإسلام يقابل علم اللاهوت في أوربا أو الثيولوجيا (Theology) في المسيحية. ونجد إن منهج علم الكلام أو منهج المتكلمين هو الجدل والذي يقابله منهج البرهان العقلي عند الفلاسفة، فضلا على موضوع المتكلمين الذي أساسه هو المطلق (الله سبحانه وتعالى) وصفاته وصلته بالعالم الجزئي وخصوصا بالإنسان الذي يعيش على كوكب الأرض، طبقا للشريعة الإسلامية التي شرعها الله تعالى لعباده في كتبه المقدسة... "من هنا يتخذ علماء الكلام الإسلاميين من العقيدة الإسلامية كما وردت في محكم التنزيل وفي كتاب الله وهو القرآن، أمرا مقررا لا سبيل الى الشك فيه مثلها مثل وجود الخالق ووحدانيته وعدله والبعث، من ثم يحاول تأييدها بالحجة العقلية". [٢٧]

هنالك دلالة للأثر على المؤثر، للجزئي على المطلق، للوجود على الموجد، أي هناك حاجة لكل معلوم (جزئي) الى العلة الأولى (المطلق وهو الله تعالى)، هذه القاعدة العقلية الثابتة لا يمكن إنكارها...، بمعنى إن (الجزئي)، لابد له من صانع ومن موجه أوجده أي إلى مطلق عظيم القدرة (علة عظيمة القدرة) وجبروت هائل أوجد الكون وكل الجزئيات[٢٨].

فقد إتفق أغلب المتكلمين على أن حقيقة بقاء العالم الجزئي وإستمراره في الوجود يكون بتدخل الموجود المطلق (الله سبحانه وتعالى) في كل لحظة، بمعنى ان الجزئي يتغير على الدوام أي حدوث الجزئي وفناؤه على التوالي[٢٩]. ... وإن المطلق (الله تعالى) واحد أحد ليس كمثله شيء وهو قديم لم يزل ولا يزال، هو الأول والآخر، عليم، حكيم، عادل، حي، قادر، غني، سميع بصير، ولا يوصف بما يوصف به الجزئي، فليس هو بجسم ولا صورة وليس جوهرا ولا عرضا وليس له ثقل أو خفة ولا حركة ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.[٣٠]

اتفقت الإمامية، على إن المطلق (الله تعالى) لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن ما لا يكون جسما ولا حالا في الجسم ولا واقعا في جهة أو مكان أو حيز ولا يكون مقابلا، لا يمكن رؤيته، وقد نصت على ذلك الآيات الكريمة، كما في قوله تعالى:" لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ" [٣١] وقوله تعالى: " لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي" [٣٢] فهذه الآيات لا تدل على نفي الرؤية فحسب، بل تدل على إستحالتها بخصوصه سبحانه، وقد اتفقت المعتزلة [٣٣] مع الإمامية في هذه المسألة وهي من جملة المسائل التي خالفوا فيها المتكلمين الأشاعرة، أما غيرهم من أهل السنة فقد ذهبوا إلى عدم إمكانها في الدنيا ووقوعها في الآخرة وإستدلوا بأن نرى الأعراض واللون والجوهر ولا سبب لذلك إلا وجود هذه الأشياء [٣٤].

أما الأشاعرة [٣٥] فقد حكموا بأن الله تعالى يتراءى لخلقه، إذا أجمع أهل السنة على: إن المطلق يكون مرئيا للمؤمنين في الآخرة وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حي عن طريق العقل ووجوب رؤيته للمؤمنين في الآخرة عن طريق الحق والخير لورود صريح القرآن والسنة بذلك، ولعدم إخلال الرؤية بتنزيه الله تعالى كما في قوله تعالى: " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "[٣٦] وقول الرسول الكريم (ص): "إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر" فالصراحة في الآية وفي الحديث الشريف – على حد تعبيرهم – واضحة ولا تتنافى الرؤية وتنزيه الله تعالى عن التمييز والجهة ومشابهة الخلق فليس هناك جهة ولا تحيز ، بل الرؤية فضل من الله يعطيه من يشاء من عباده الذين أرضوه بالطاعات فأرضاهم بالرحمة والرضوان[٣٧].

ففي كتاب "في شرح نهج البلاغة" لـــ (ابن أبي الحديد) يقول المؤلف بخـــصوص مـــذهب الأشـــاعرة: "رمز الأشعري وأصحابه يقولون بان ارادة الله القديمة تعلقت بإيجاد العالم في الحال الذي وجـــد فيهـــا لذاتها ولا لغرض ولا لداع وما كان يجوز إلا يوجد العالم، لأن الإرادة القديمـــة لا يجـــوز أن تنقلـــب وتتغير حقيقتها. وكذلك القول عندهم في أجزاء العالم المحددة من الحركات والسكنات والأجسام وسائر الأغراض" ... بينما في كتاب " الملل والنحل" لـــ (الشهرستاني)، نجد إنه ينسب للأشعري والأشـــعرية ما يلي: "لا معنى للمريد إلا إنه ذو إرادة....، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقـــت دون وقـــت وقـــدر وشكل دون شكل" [٣٨].

على إعتبار أن الأشاعرة، قد أكدوا في حواراتهم الكلامية إن الذات الإلهية قديمة أبدية بـــسيطة وغير مشابهة للحوادث (الجزئيات) وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة في مسألة الـــصفات فرفضوا التشبيه، وأثبتوا الصفات المعنوية للمطلق ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات مرئيـــات (خلقه) الى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف في التنزيه، كونهم يعدون القـــرآن الصورة التي ظهر لنا بها الكلام الإلهي بمعنى إن السلف قالت بان القرآن غير مخلوق فهو قديم لفظـــا ومعنى[٣٩].

فقد جاء في رواية الحسن بن خالد: قال: قلت للإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) مـــا تقول في القرآن أخالق هو أم مخلوق؟ قال (عليه السلام): "ليس بخالق ولا مخلوق ولكنـــه كـــلام الله". وقال الإمام الصادق (عليه السلام): القرآن محدث غير مخلوق وغير أزلي مع الله ســـبحانه وتعـــالى. وجاء عن الإمام علي الهادي (عليه السلام) إنه قال: "نحن نرى إن الجدل في القرآن بدعة إشترك فيهـــا السائل والمجيب فتعاطى السائل ما ليس له وتكلف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق إلا الله وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا تجعل له إسما من عنك فتكون من الضالين"[٤٠].

وهذا ما ذكرته كتب الأشاعرة وسواها عن الأشعري من أن إرادة الله تعالى القديمـــة إقتـــضت إيجاد العالم في الوقت الذي وجد فيه، ليس لغرض أو دافع خارجي من وقت أو مصلحة بل لأن الإرادة من شأنها التخصيص أو الترجيح[٤١].

وبحدود حدوث الجزئي، نجد أن الإمامية قد أكدت: إن مسألة حدوث الجزئي مع إثبات الصانع المطلق وتوحيده وتوحيد صفاته، إحدى المسائل المهمة التي أشار اليها القرآن الكريم في آياتـــه... فقـــد وردت كما أسلفت آيات دالة على دثور الجزئي وخرابه واضمحلال وجوده مع بقاء الخالق ســـبحانه وتعـــالى حسبما رآه الحكماء والفلاسفة أمثال إفلاطون وأرسطو ومن لحقه ومن هذه الآيات قولـــه تعـــالى: "...

وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ *وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ" (٤٢).

وقوله: "إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ" (٤٣)

وقوله: "يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُواْ للّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ" (٤٤).

جميع هذه الآيات تدل بما لا يقبل الشك إن كل ما في السموات والأرض (الجزئيات) يفنى ويزول بالنفخ الإسرافيلي في الصور، إذن فالجزئي حادث كما في قوله تعالى: " هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ... " (٤٥) ... (٤٦)

بينما نجد إن الجزئي حادث عند الأشاعرة، ،إن لكل حادث لابد له من محدث وهذا المحدث هو المطلق (الله تعالى) وهذه الطريقة ليست هي الطريقة الشرعية – من وجهة نظر ابن رشد – التي نبه الله عليها ودعى الناس للإيمان من قبلها..، وذلك لأنهم يرون إن صفات الكمال الواجبة للمطلق والإستدلال عليها. صفات زائدة على الذات، فالمطلق ما لم يعلم زائد على ذاته، ومريد بإرادة زائده على ذاته وهكذا... (٤٧)

وقد حصل هنالك جدلا عنيفا عند المذاهب الكلامية بخصوص فكرة أخرى وهي فكرة "التشبيه" التي تنص على إن هنالك شبه بين المطلق والجزئي.

فنجد أن الإمامية عدت من يقول بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجها ويدا وعينا أو إنه ينزل من السماء الدنيا أو إنه يظهر إلى أهل الجنة كالقمر فإنه بمنزلة الكافر به الجاهل بحقيقة حاله جل وعلا المنزه عن الجزئي المتسم بالنقص – على حد تعبير الإمام محمد الباقر(عليه السلام)–.(٤٨)

ونجد بين فرق المتكلمين من تعتقد بفكرة التشبيه، بجانب فكرة الرؤية، وهي فرقة المشبهة*، كما نجد من يعتقد بعظم المفارقة أو التنزيه، كما في فرقة المعتزلة**... فالمشبهة مثلا تعتقد أصالة بوجود شبه بين المطلق والإنسان، له الإستواء على العرش كما الإنسان له جسم متراكبا من الأعضاء والأجزاء (يد – وجه – ساق...) وحاصلا في المكان والجهة.. بينما نجد المعتزلة قد تنكر إتصاف المطلق بصفات في معنى ما يراد منها لو اتصف بها الجزئي – الإنسان على وجه الخصوص – ولمبالغتها في التنزيه، أي إبعاد المطلق عن أن يتصور على نمط ما يتصور الجزئي للجزئي (٤٩).

فقد استدل المشبهة، بصفة عامة، على أن المطلق جسم من خلال طريق استيحاء مذهبهم من القرآن، فمثلا نشير الى مفسر مثل"فخر الدين الرازي" حين يفسر قوله تعالى: ".. مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ.." (٥٠)، حيث يذكر إن من أثبتوا لله تعالى الأعضاء والجوارح وإحتجوا بهذه الآية: "بأن

قالوا ظاهر الآية يدل عليه فوجب المصير إليه والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية فوجب القطع به".. كذلك نشير إلى أن بعض هؤلاء المشبهة، يؤكد إن اليد المضافة لله في القرآن هي حقا يد غير أنها ليست كيد الإنسان .. في حين نجد إن العتزلة والأشاعرة قد استدلوا على نفي التشبيه بجميع وجوهه، بقوله تعالى:" لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ" [٥١]، مؤكدين أنه لو كان جسما لكان مثلا كسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشباه له ولهذا جعلوا هذه الآية محكمة لا تقبل إلا وجها واحدا من التفسير[٥٢].

بمعنى إن المعتزلة قد حاولوا أن يبعدوا عن المطلق (الله تعالى) كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه وعدله وحرية المرء في أعماله، ليكون مسؤولاً حقا وعدلا عنها وأن يبعدوا الخرافات والأساطير عن الدين ومن ثم صرفوا كثيرا من الآيات القرآنية عن معانيها الحرفية الظاهرية إلى معان أخرى مجازية [٥٣].

ويلاحظ الباحث إن مثل هكذا جدلية فكرية بخصوص فكرة التشبيه وعدمه قد إنعكست في الفكر الإنساني فتؤدي إلى هذه الجدلية بين الدال والمدلول إلى عدم تشابه بين العلاقة والشيء المشار إليه، بمعنى إن المفكر قد تجاوز بجدليته المتسامية الواقع إلى المتخيل المخفي لإنتاج فكر روحي لا مادي بعيد عن موضوع التشبيه والتجسيم ومعبر عن فكرة الإطلاق؛ لأن المفكر قد تيقن بأن الأسرار (المضامين) المتخفية وراء الجزئيات هي التي جعلت المفكر يسعى إلى آليات الخيال والإدراك الحدسي.

قد أكدت الإمامية – على لسان الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في كتابه نهج البلاغة – على خلق الله للجزئيات، إبتداء نحو خلق السماء والأرض وخلق آدم والملائكة والأنبياء فالمطلق في قول الإمام (عليه السلام): " هو الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله خوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود. فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان أرضه. أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة إنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزاه، ومن جزاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال: (فيم) فقد ضمنه ومن قال: (علام؟) فقد أخلي منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى

الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده. أنشأ الخلق إنشاء ، وإبتدأه إبتداء، بلا روية آجالها، ولا تجربة إستفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس إضطرب فيها. أحال الأشياء لأوقاتها، ولام بين مختلفاتها، وغرز غرائزها، وألزمها أشباحها، عالما بها قبل إبتدائها، محيط بحدودها وانتهائها، عارفا بقرائنها وإحنائها" [٥٤].

فضلا على كتاب الصحيفة السجادية للإمام علي زين العابدين (عليه السلام): "إذ قال على الموجود بأنه الأول بلا أول كان قبله والآخر بلا آخر يكون بعده. إذا قال قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين وعجزت عن نعته أوهام الواصفين إبتدع بقدرته الخلق ابتداعا واخترعهم على مشيئته اختراعا ثم سلك بهم طريق ارادته، وبعثهم في سبيل محبته... لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[٥٥]

في حين، انصب اهتمام المعتزلة حول تصور العلاقة بين الجزئيات – الإنسان على وجه الخصوص – والصانع المطلق (الله تعالى) من حيث المسألة الأخلاقية وما يترتب عن العلاقة بين المكلف، فالعقل يدرك الإنسان كنه هذا الكون ويدرك الحس الذاتي في الأفعال وبالإرادة يخصص ما يختار وبالقدرة يحقق ما يريد، هذه الأمور هي الأسس التي تحقق للإنسان توازنه الداخلي وعبرها يتخطى القلق الذي يساوره حول كونه مسؤولا أم لا، فالقصد الإرادي يثبت الفصل بين ماهيته الإنسانية وبين الفعل الإلهي ...؛ بوصفهم قد أكدوا أن (الله) سبحانه وتعالى، عالم بذاته وقادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات ولهذا نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان وقد أولوا جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه، إذ كيف ترى الباصرة روحا مطلقاً وفق الرؤية البصرية؟! [٥٦]

فالجزئي هنا يستمر في الوجود طالما يريد المطلق (الله تعالى) بقاءه – على حد تعبير المعتزلة– ،كونهم قد ميزوا في الأعراض ما دام لم يحل محله ضده كالحياة فهي باقيه مادام لم يحل محلها الموت ... ونرى ايضا ان المعتزلة من خلال طروحاتهم الجدلية حول مفهومي الجزئي والمطلق ، قد ادركوا ان اغلب المسلمين العرب ، اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرأنية وأن مفاهيمها الدينيه بهذا الصدد لم تكن لتتعدى مستوى الأدراك او التصور الأنساني المألوف؛ كونهم بحكم المنطق نجدهم قد رأوا ان المطلق ليس بجزئي أي ليس بجسم ونتيجة لهذا لا يكون في جهة ما والا كان في مكان ،فكان جسما مرئيا ، فالمطلق عندهم لا تجوز رؤيته [٥٧] . كما قلنا سابقا مستشهدين بقوله تعالى عز وجل: ((لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ)) [٥٨]

إذن فعلم الكلام، صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول تسلسل الحوادث في الجزئيات الى ما لا نهاية لتفسير كيفية صدور الحادث من القديم من دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث القديم أو قدم الحادث المفرد بحدود جدلية الجزئي والمطلق في الفكر الإسلامي؛ إذا إعتبرنا إن التفسير هو جلاء المعاني وإيصال الحكمة والموعظة الحسنة للقلوب وإشعارها عظمة الخالق ورحمته من أجل طلب مرضاته والتمسك بتعاليم القرآن وأحكامه.

المبحث الثالث

المتصوفة

يعد التصوف أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام، لكونه تعميق لمعاني العقيدة الدينية وإستبطان لظواهر الشريعة الإسلامية وتأمل لأحوال الجزئيات ومن ثم يمكن عده تأويلا للرموز والشعائر الدينية المختلفة.

وقد أقر اغلب الصوفيين بوجود المطلق وبإمكان معرفته والوصول اليه أيضا، أما بالشهود له وأما بالفناء فيه أو بالإتحاد به، على أن المعرفة الخاصة بالمطلق هي معرفة ذوقية وجدانية تتحقق عبر قبس إلهي ينير القلب وهي معرفة فوق طور العقل بمعنى إنها لا تخضع لمقولات العقل ولغته ومنطقه، بل يعبر عنها بلغة منطقها الرمز والتأمل وعمادها الغموض[٥٩].

ففي التجربة الصوفية تتجلى الحاسة المدركة للمطلق (الله تعالى)، إدراكا ذوقيا مع كونها حاسة متعالية كونية، هذه الحاسة هي القلب، الموجودة بالقوة في كل فرد، يستعين بها الإنسان المسلم بشكل عام والمتصوف بشكل خاص، للتوفيق بين باطن الشريعة الإسلامية الروحية المبتعدة عن كل معطيات العالم المادي، وظاهرها من خلال اتباعه اسلوبا منهجيا جدليا أخلاقيا يستهدف إثارة الذهن والروح كهدف متسام على الجزئيات نحو التجريد، كمحاولة منه لابعاد الحسيات (الجزئيات) عن جوانبها المادية التي تحدد فناءها لتقترب بها من خلال عمليات التركيب والتهجين والتحوير والتسطيح المسندة الى الخيال، المدركة بالحدس، والى التجريد الذي يدور في فلك الروح.

هذه الحاسة – القلب – تتعمق بالمبدأ الأعلى في الأخلاق عند الصوفية[٦٠] وهو الحب؛ كونه كالمعرفة هو في ذاته منحة ربانية وليس شيئا ينال.. فحب الصوفية للخالق (الله) تعالى في الإسلام وحتى في المسيحية قد انقلب الى انجذاب [٦١].

فالتصوف الإسلامي، أسس على منهج استبطاني كامل الصلة بين النفس والخالق سبحانه وتعالى متحققا لكل صوفي من خلال تجربته الخاصة ونهجه المستقل في سيرة نحو الذات الإلهية (الجزئي المطلق)، للتعرف عليه فضلا، عن تجربة مضمونها اتخاذ موقف من الوجود الجزئي وكيفية إيجاده وتحديد صلته بالمتصوف الذي ينطلق من الجمع بين الذوق والعقل من أجل الفناء أو الإتحاد بالخالق سبحانه وتعالى [٦٢].

فالتصوف يقوم في جوهره عند المتصوفة الإسلاميين على أساسين هما التجربة الباطنة المباشرة للإتصال بين الجزئي والمطلق والثاني امكان الإتحاد بين الصوفي وبين الخالق تعالى.. فالأساس الأول يقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي تتوحد بها الذات والموضوع، تغمر صاحبها بشعور عارم بقوى لا مرئية، تضطرم فيه، تغمره كفيض من النور الباهر تسمى بـ (نفحات علوية من المطلق) ... بينما الأساس الثاني يقوم في توكيد المطلق، الحق، الواحد، الذي يحضن كل الجزئيات [٦٣].

إن ميدان التجربة الصوفية غني بالأفكار والمعاني (المضامين) الداعية إلى التطهير الروحي والسمو الأخلاقي تارة بالأذواق والمشاهدات وبالنتاجات الفنية والفكرية ذات الأبعاد الروحية المتوجهة نحو الله جل جلاله، والتي وجدناها تعبر عن أفكار اللامتناهي والجوهر الكلي وعن الرمز المتضمن فكرة التوحيد الإلهي، ضمن جدلية الصوفي والمطلق في الفكر الإسلامي.

إذ مر هذا الميدان بمراحل متتابعة فهناك تجربة تعني بالتطبيق الواقعي لصور التنسك والزهد الواردة في الآيات القرآنية معنى ومضمونا، من خلال ترك خطوط الدنيا والتمسك بخطوط الآخرة، للوصول إلى المطلق والخضوع لإرادته، كتجربة البصري على الزهد والبعد العاطفي الإنفعالي لدى مالك بن دينار وغيرهم[٦٤] .

فضلا على ذلك نجد التجربةالصوفية الخالصة عند "الجنيد البغدادي" [٦٥]، القائمة على الربط بين الشريعة والحقيقة، من أجل الفناء في الله؛ كونه قد فسر إن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله تعالى وأقرت بتوحيده وهي لما تزل في عالم الذر وقبل أن يخلق الله الجزئيات والأجسام المادية، التي هبطت إليها تلك الأرواح: وإن هذا هو "التوحيد" الكامل الخالص، لأنه صور من أرواح مطهرة، مجردة عن أعراض البدن وآفاقه موجودة لا يوحدها المتعيين الخاص، بل وجود الحق ذاته... ونحو هذا تجربة الحلاج في سعيه الى معرفة الله تعالى، عندما قال : بأن المحبة الإلهية إضطرار لا اختيار، بمعنى ان حب الإنسان (المخلوق) لله (الخالق)، ليس مكتسبا ولا عارضا، بل هو متواجد في طبيعته

تكشف عنها الحياة الصوفية وما فيها من رياضة وأحوال. وفي ضوء ذلك يتضح لنا معنى الدعوى الحلاجية التي من أجلها لقى حتفه وهو يقول: "أنا الحق" التي ترجمها الأستاذ "ماسينيون" :" أنا الحق الخالق" ، "أنا صورة الحق" ، أي أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق وعن طريقه وبواسطته ظهر جلال الحق وجماله ويؤيد هذا التفسير قول الحلاج: " إن لم تعرفوه (أي الله تعالى) فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر وأنا الحق لأنني ما زلت أبدا بالحق حقا.. وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي" [٦٦].

بينما يرى أبو حفص السهروردي (٥٦٠هـ –٦٣٨هـ) إن الصوفي الحق الذي لا يضع الأشياء مواضيعها ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم ويستر ما ينبغي أن يستر ويظهر ما ينبغي أن يظهر...؛ لأن فلسفته الإشراقية كانت تتمثل في عرضه لفكر النور ومراتبه المتنازلة، ابتداءا من نور الأنوار، الذي هو المطلق (الله تعالى) والموجود الاول تمر الانوار نازلة منه في درجة تبدا بالانوار القاهرة التي تؤثر في الكائنات فتفرز منها السموات على حدة والارضيات على حدة حتى تتنازل فتتمثل في الانوار المهيمنة على الجزئيات ومن بينها النور المهيمن على الانسان الذي يطلق عليه السهروردي اسم " اسفهبذ [٦٧] " [٦٨] .

وقد وجد الباحث ، ان مثل هذا الفكر (الصوفي الاستشراقي) ، قد وجد حضور واسع في الفكر الاسلامي ،ولكنه بدلا من ان يبدا بالجدل من الاعلى الى الاسفل ، ابتدا بالهدف وهو الوصول الى مناطق النور الالهي ، متمرحل من الماديات (الجزئيات) مرورا بالتصورات ومن ثم التخلي عن معطيات الشكل المرئي بالتبسيط والتجريد والتركيب ضمن آليات حدسية لا حسية ، لاقتناص البواطن (المضامين) للوصول الى حالة من العرفان الذي يمثل منهجه الجدلي الاساس في عملية الارتقاء بالمادي وتطهيره من الواقعي الجزئي لصالح المجرد الكلي والتي تدعوا المفكر – الدلالات الباطنية – الى استدعاء الخيال والتراكم المعرفي للتوصل الى الروحية التي تعطي بعض اشارات اللا متناهي .

اما التجربة الصوفية لدى " ابن عربي " – وبحدود نظرية الوجود – فنجدها قد اعتمدت على المزج بين التصوف والفلسفة ، لتحقيق وحدة الوجود كمضمون لها ، عبر الاقرار بان لا وجود حقيقي الا الله تعالى وكل ما سواه من جزئيات مجرد تجليات منه ومضاهر عنه وظلال له ... بمعنى انه قد الغى الفناء باعتباره طريقة صوفية تقليدية ، للوصول الى معرفة المطلق (الله تعالى) ، بحجة ان معرفته – تعالى – لا تحتاج الى فناء الوجود ولا الى فناء فنائه ، لان الجزئيات لا وجود لها اصلا ، وما لا وجود له لا فناء له ، ولان الفناء يعد اثبات الوجود شركا [٦٩] . .. حيث اهتم ابن عربي

بتوضيح تجربته الصوفية بالرموز الرياضية والاشكال التجريدية في صياغة افكاره وتجربته ؛ باعتبار انه يرى ان العدد (٣) اصل الكون ووجوده الجزئي عبر وحدة الذات الالهية ويرى في العدد (٤) ارتباطا بالحكمة الالهية لقيام النور ممثلا بالمشكاة والمصباح والزيت تارة وتارة بالقواعد العملية للخلوة الصوفية ، ممثلة بالصمت او العزلة ... فضلا على الرمز الهندسي الذي يتحدد بـ (الدائرة) و (الخط) و (النقطة) . كرموز تعبيرية عن التجربة الصوفية .. فالدائرة هي الكون او العالم الجزئي وهي كثيب في جنة عدن يجتمع البشر عليه لرؤية خالقهم سبحانه وتعالى [٧٠] .

فضلا على اقران الحج بالدائرة ، اذ انه يتجسد في الطواف الدائري حول الكعبة وبين الكعبة بوصفها مركز العالم الوجودي – على حد تعبير ابن سبعين – وقد شبه القلب بالنقطة لدى ابن عربي ولكن عن ابن سبعين الروح التي شبهت بالنقطة بينما الخط هو الانسان المخلوق لله تعالى .

فالتجريد يؤدي في خيال نظرية وحدة الوجود لـ (ابن عربي) وظيفة اساسية : فهو يبدو المصدر الخلاق للتجلي والسبب القوي الذي يمكننا من البقاء بحالة تواصل مستمر مع المطلق . وقد ينجح ابن عربي عبر مفهوم الخيال [٧١] أن يميز بين آليتي الخلق الالهي والخلق الجزئي – الانساني على وجه الخصوص – الاختلاف الذي استخدمه لحل التناقض بين قدم وحدوث العالم ..؛ اذ يبدا ابن عربي المرتبية الوجودية المعقدة بالتمييز طبقيا بين ثلاثة مستويات كونها الاشياء الاولى الممكن ادراكها (المعلومات) حول الوجود الكوني وتلك المستويات هي : الوجود المطلق والذي هو واجب الوجود لنفسه ، والعدم المطلق وهو العدم لنفسه ، والوسيط او الفاصل الذي يتم بواسطته تمييز احداهما من الاخر والذي يطلق عليه ابن عربي اسم ((البرزخ)) [٧٢] ووظيفته الفصل بين الامرين والتوسط بينهما في الوقت نفسه .... فعالم الخيال هو عالم الاحلام عند ابن عربي ، حيث كل شيء ما يزال اصليا مثل الشبح الذي لا يمكن لمسه ولا يمكن الوصول اليه ، فالاشكال المتخيلة مثل الاحلام لها خصيصة شبحية وخيالية : هي قابليتها للادراك ، اشكال لها معنى (مضمون) بدون حضور مادي (جزئي) ، فهي ليست بالحسية الصافية ولا بالمجردة الصافية مثل الصورة في المرآت انها مرئية ولكن بدون جسد مثل سراب خادع موجود ولا يمكن الوصول اليه .. تلك هي صفات العالم البرزخي للخيال، تستمد الصور الخيالية طبيعتها الخادعة من وضيفتها التوسطية بين المجرد والعياني ، الروحاني والمادي ، المطلق والجزئي ، الدلالي والحسي [٧٣] .

وبجانب اهتمام الصوفيين بالرموز الرياضية والهندسية نجدهم قد اعطوا اهتماماتهم للحروف لاجل التعمق في دراساتها والتامل فيها في الفكر الفلسفي الاسلامي والحضارات الاخرى... فقد لوحظ

اتخاذ الحروف اشكالا عدة عند المفكر المسلم في نتاجاته المعمارية تتمثل بالطابع المعرفي الصوفي والرمزي الباطني في محاولة منه لاستخراج الدلالات الحركية من الحروف للوصول الى الاسرار الكامنة فيها التي قادته الى معرفة الوجود .. وهكذا يجد الباحث ان لغة الرمز والترميز الاشاري والتشفير في الفكر الصوفي عند مفكري الاسلام بجانب تاملاتهم للحروف التي توصلهم الى حقائقها بمساعدة الخيال ، قد اقترنت بلغة الحب الالهي كاسلوب جدلي للتعبير عن الاذواق والاحوال والرياضات الصوفية التي تبتعد من المحدود ولهذا نجد ان جدلية الجزئي والمطلق سوى اكانت عند المتصوفة ام عند المتكلمين ام الفلاسفة ، تتارجح بين الكفتين على حسب اختلاف الاراء حول القدم والحدوث للجزئي للتقرب من الموجود الاول وهو المطلق (الله سبحانه وتعالى) .

المبحث الرابع

الفلاسفة

بحثت الفلسفة الإسلامية التي هي أحد أقسام الفكر الإسلامي، من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة وأصوليين، في المطلق وفي الكون والجزئيات – الإنسان على وجه الخصوص – أي النظر الى مبادئ الوجود وعلله وفي ضوء التعاليم الدينية التي نزلت في كتاب الله عز وجل (القرآن الكريم) مع ظهور الإسلام، فقد اعتمدت الفلسفة هنا في تفسيرها للوجود على منهج البرهان العقلي، إذ تناولت طروحات مفكري الإسلام صفات المطلق، فضلا على طبيعة الجزئي وعناصره ومكوناته وبدايته ونهايته وعلاقته الجدلية بخالقه الأوحد الذي لا تدركه الأبصار وهو دركها وهو السبب الأول لوجوده، فالجزئي هنا بحاجى الى موجده وهو الله تعالى وهو مرتبط باستمرار بالقوة التي فيه من المطلق.

فالفلسفة الإسلامية – كما هو متعارف عند مفكريها– تنظر بعين العقل (٧٤) وتجري على طريق الإستدلال والمنطق، في حين التصوف، يسلك طريق المجاهدة والمكاشفة والمشاهدة ويتكلم بلسان الذوق والحال.. فليس من العجيب أن يكون الموضوع الأول للتفكير الإسلامي هو العقيدة الإلهية وبالتحديد المطلق وإن المحور الذي تركزت حوله الدعوة الإسلامية كما عرضها القرآن هو علاقة المطلق الخالق بالجزئيات (المخلوقات، الموجودات)، لهذا سنتكلم عن موقف الفلاسفة المسلمين من الجزئي والمطلق بالرجوع الى نصوص أقوالهم وآرائهم في هذا الباب.

الكندي (١٨٥ –٢٥٢ هـ) (٨٠١ – ٨٦٥م) :

اطلع الفلاسفة المسلمين على نظريتين يونانيتين فيما يخص المطلق والجزئي النسبي: الأول نظرية أرسطو القائلة إن الله سبحانه وتعالى ((هو المحرك الذي لا يتحرك))، أي إنه السبب الأول في حركة العالم الجزئي، بينما الثانية هي نظرية إفلوطين أو الإفلاطونية الحديثة التي جعلت من المطلق هو ((الواحد)) ومن الواحد فاض العقل الأول ثم النفس الكلية ثم الهيولى.. فالإسلام نظرية خاصة تفصل بين المطلق[٧٥] طبقا لقوله تعالى:" إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "[٧٦].

فالجزئي عند الكندي، متناه ومحدود بجميع مكوناته (عناصره) التي هي: الجرم والزمان والحركة.. وهذه الفكرة كانت مركز الدائرة أو الأساس الذي يبني عليها الكندي آرائه في إثبات حدوث العالم الجزئي ومن ثم أثبت المحدث، إذن فقد أثبت أن الجزئي حادث عن طريق الإستدلال العقلي والإستدلال الرياضي وبمجرد إثباتها يثبت ما يلزمها[٧٧]؛ على اعتبار ان حقيقة حصول التغيير والتحول في طبيعة الجزئي، تجعل منه حادثا، مرتبطا بالجزئية والمحدودية التي ينتهي بها إلى الفناء.

هذا الدليل [٧٨] الذي يريد الكندي بواسطته إثبات الوجود الأول، يرى من خلاله إن الموجود الأعلى علة قصوى هو (الله تعالى)، إذ خلق [٧٩] الله العالم الجزئي ونظمه ودبره وسير بعضه علة للبعض الآخر، ليصبح فعل الخلق هنا هو فعل إبداع أي إيجاد من العدم؛ على إعتبار إن فعل الإبداع عند الكندي ما هو إلا احداث في الزمان أي إن العالم مخلوق محدث وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم [٨٠].

هذا الدليل في نتيجته، استدل عليه المتكلمين جميعا على الرغم من أن الكندي كان يختلف عنهم اختلافا بينيا فيما يتعلق بطريقة الإثبات، وما دام قد ثبت إن العالم حادث وإن المطلق هو المحدث، إذن فالله تعالى أوجد الجزئي من العدم وهذا الإيجاد من الأمور التي لا تأتي إلا عن الخالق عز وجل (الله).

بمعنى إن فكرة المطلق عنده، تقوم أساسا على جانب من الحدس الباطني الذي لا يمكن أن يخضع للتجريد والتعريف... فالمطلق هو الواحد الحق، الأول الذي لا علة له، الأزلي الذي لم يسبق وجوده عدم وجود الثابت الدائم، الكامل التام. وليس في هذه الصفات خروج عن الذات، بل هي ذاتها من حيث هي حقيقتها أيضا[٨١].

ويقول الكندي بحدوث العالم كما أسلفنا وإنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجرم، بينما نجد الجزئي عند "أرسطو" أزلي، حاد ث في رأي الكندي، كون المطلق عند الكندي هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون له وجود إلا به، هذا من حيث الطبيعة، أما من حيث الصفات فهو واحد تام وواحد بالذات وبالفعل، بحيث لا يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله. ولا يجوز ف

يه الكثرة لانه ليست له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة وليس له جنس أو فصل أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركا ومن ثم فهو وحدة محصنة ولا يخضع للفساد كما هو موجود في الجزئي ومن ثم فانه ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة وهو المبدع وهو العلة الأولى والفاعل الأول وواجد الجزئيات ككل [٨٢].

وقد أثبت الكندي إن المطلق يدبر العالم الجزئي ويعتني به ويتصرف فيه ويعلم بجزئياته وكلياته بينما نجد أرسطو على خلاف ذلك. ينفيه إلى درجة أنه يجزم بأن الله تعالى لا يعلم عن العالم شيئا، إنه يعلم وجوده فضلا على تدبيره!!! بالإضافة إلى إثبات الكندي أن الوحي والنبوة مظهران من مظاهر عناية الله بالعالم فالكندي يريد أن يحافظ على إنسجامه مع الإسلام بمعنى أنه إنتهى بالأدلة العقلية الشخصية الى ما أتى به الوحي الإلهي على لسان النبي محمد (صلى الله عليه وآله) [٨٣] .

وإن فلاسفة الإسلام وعلماءه كغيره من الفلاسفة والعلماء أشاروا إلى أهمية تحصيل المعرفة عن مصدرين أساسيين هما : الحس والعقل، ولم يخرج الفيلسوف الكندي عن هذا المبدأ إذ الذي وجد أن الحس أو الإدراك الحسي أحد مصدري المعرفة: "فهو مشترك بين الإنسان والحيوان ولا صعوبة فيه وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير (الجزئيات) التي لها صورة في المخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى ح قائق الأشياء وإن المعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي غير ثابتة نظرا لعدم ثبات موضوعاتها من حيث الكم والكيف" [٨٤] .

الفارابي (٣٦٠-٣٣٩ هـ) (٨٧٣ – ٩٥١ م) :

نجد الفارابي في أغلب أوقات بحثه النظري يتطلع دائما إلى معرفة الغيب والمطلق وإختراق الحجب والكشف عن المخفي ولكن عن طريق المنطق بأجزائه الثمانية [٨٥]، إذ عنى الفارابي بالمنطق واشتهر به، كون المنطق عنده صناعة تقدم بقوانينها العقل وتسدده نحو الصواب وتحفظه من الخطأ..

وقد توقف الفارابي في بحثه في جدلية الجزئي والمطلق عند أربعة أنواع من القياس وهي:

١- البرهان ← هو قياس يفيد العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يرجع المرئي عنه ولا تقع عليه شبة أو تهمة.

٢- الجدلي ← الذي يعده قياسا يفيد الظن القوي المقارب لليقين من دون أن يكون يقينا.

٣- الخطابي ← هو قياس يغلط ويظلل ويوهم فيما ليس بحق انه حق وفيما هو حق إنه ليس بحق.

٤- الشعري ← هو قياس يخاطب الخيال لا العقل ليستدرج الإنسان إلى فعل عن طريق تخيلاته بتصويره له قبيحا أو جميلا . [٨٦]

من هذا المنطق نجد الفارابي قد أكد بان أول شيء ينفيه الإسلام نفيا حاسما عن المطلق (الله جل وعلى) "هو المادة فالمطلق ليس بمادي، أعني أن المادة لا دخل لها في ذاته عز وجل" فضلا على ذلك ما ينفيه الفارابي عن الله تعالى: "ولأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه، فانه بجوهره عقل بالفعل: لانه المانع للصورة أن تكون عقلا وأن تعقل بالعقل: فمتى ما كان الجزئي في وجوده غير محتاج الى مادة كان ذالك الشي بجوهره عقلا بالفعل"[٨٧]. هذه الليسات[٨٨] هي لتأسيس المعرفة عن المطلق ولتثبيت الأيسات للوجود وإن المطلق عنده هو الذي يصدر منه العالم وهو العلة الأولى والخالق الأول وهو الجوهر وهو يفيض إلى الوجود إفاضته ربانية إلهامية [٨٩].

إذن فالموجود فالموجود في نظر الفارابي، أما وجوده ((وجود ضروري أي واجب أو وجود ممكن))[٩٠] وليس هناك ثالث لهذين الإثنين، وان كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده وإن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية، فلابد من الإعتقاد مطلق موجود بطبيعته بغير سبب ومالك لأعلى درجات الكمال وممتلئ بالحقيقة الأزلية ومكتف بذاته بلا تغيير ولا تبديل؛ إذ أن قوى النفس مثلا – في نظر الفارابي– متدرجة فالقوة السفلى هي مادة للقوة العليا، والعليا صورة للسفلى وأرقى هذه القوى جميعا الفكر وهو غير مادي وهو صورة لجميع الصور السالفة والنفس ترتفع عن الجزئيات (الموجودات [٩١] الجزئية) على الفكر بقوة التصور والتمثيل وفي كل قوة من قوى النفس يكمن المجهود أو الإرادة [٩٢].

وتاسيسا على ذلك نجد ان الفارابي يؤمن باسبقية المادة على الصورة زمانيا ، خلافا لما ذهب اليه الافلاطونيون فيقول في ذلك : " وليس شيء يعطي صورته من اول الامر ، بل كل واحد من الاجسام فانما يعطي اولا مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل " [٩٣] . من ثم نجده يؤكد في كتابه (المدينة الفاضلة) : ان الاول هو الذي عنه وجد العالم الجزئي ومتى وجد الاول لزم ضرورة ان توجد عنه سائر الموجودات فوجود الجزئي اذا ملازم لوجود المطلق ملازمة المعلول للعلة والمسبب ، فالاول هو الله (العلة) والجزئي هو (المعلوم) وان صدور الجزئي عن المطلق انما هو عن طريق فيض وجوده الى وجود شيء اخر فسلسلة الموجودات [٩٤] تبتدا من الاكمل الى الاقل كملا ومن الوحدة الى الكثرة .

وفي كتابه (تحصيل السعادة) يقول الفارابي اننا ينبغي في علم ما بعد الطبيعة ان نسلك سبيل النظر في الجزئيات لنبحث عن علتها الغائية ، كيف ولماذا وجودها ؟ ومن اين وجودها ؟ وهكذا حتى ينتهي الفاحص "الى موجود لا يمكن ان يكون له مبدا اصل ... بل يكون هو المبدا الاول لجميع جزئيات المطلق هو دائم الوجود بجوهره وذاته لا شريك له ولا ضد له ، وهذا دليل الفارابي المسمى بدليل الواجب والممكن" [٩٥] .

وبما ان النفس ترتفع عن الجزئيات الى الفكر بقوة التصور كما اسلفنا ، اذا نجد ان الفكر – على حد تعبير الفارابي – يحكم على الخير والشر ويعطي للارادة الاسباب التي تعول عليها ، بينما النفس تكمل الجسم وان الذي يكمل النفس هو العقل والعقل [٩٦] هو الانسان ... واما العقل فهو موجود في روح الطفل ويعير عقلا فعالا في اثناء ادراكه الجزئيات الجرمية بالخبرة بطريق الحواس [٩٧] وقوة التمثيل والتصور ، على اعتبار ان تحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي هو فوق الانسان فعلم الانسان معطى من الله تعالى وليس متحصلا عليه بمجهود عقلي [٩٨] .

ويتمثل تسلم الصور في عملية الادراك – من وجهة نظر الفارابي – بخطوات ثلاث

أ- ان تحصل الصورة في الحس اولا .

ب-ثم تحصل الصورة في العقل .

ت-وان تحصل الصورة في الجسم .

فنلاحظ ان المرحلة الاخيرة (ت) قائمة على الانفعال وصولا الى ان تحصل الصورة الشيء من شيء اخر خارج عنه بقبول منه لها ، مثل الحرير الذي يدنى من النار فتحصل فيه صورة النار وهي الحرارة ولا تحصل صورة الشيء بالحس الا بانفعال من الحس نفسه نحوها وهي مرحلة ادنى من الخطوة التي نستتبعها .. ويستدرك الفارابي على الموقف فيقول : " وقد يظن ان العقل تحصل في صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الامر كذلك ان بينها وسائط وهو ان الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز لتعمل (قوة) التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها به منقحة الى العقل" [٩٩] .

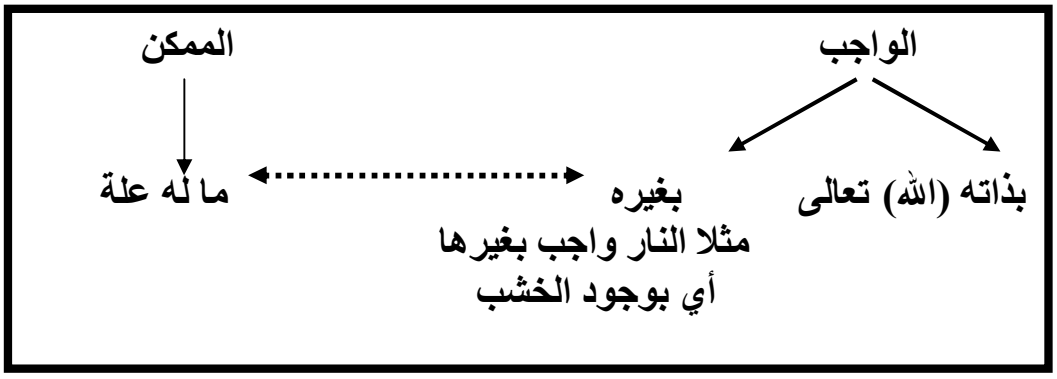
ومن هنا نجد ان المطلق في فلسفة الفارابي هو الخالق لكل الجزئيات فلا وجود للجزئي الا بامره تعالى وهو عالم بكل شيء ... والمطلق كما يؤخذ من القران الكريم لا يمكن ان يتفق مع اله ارسطو وهو

المحرك الاول الذي لا يتحرك ولا يتفق مع المبدا الاوحد في الافلاطونية الحديثة ... لنجد ان الفارابي بما قدمه يحاول جاهدا ان يوحد ويوفق بين المطلق من وجهة نظر ما جاء في الفلسفة والمطلق من وجهة نظر ما جاء في القران الكريم .

ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨ هـ) (٩٨٠ – ١٠٣٦ م) :

يتميز الجزئي عند ابن سينا – بحسب تقسيمه [١٠٠] للعلوم في كتابه الشهير (الشفاء) – بعدة خصائص اهمها :

ان كل جزئي يكون متناهيا ، لانه من المستحيل ان يكون مقدار او عدد في معدودات لها ترتيب في الطبع او في الوضع حاصلا موجودا بالفعل غير ذي نهاية .. ؛ ذلك لان الجزئي لو كان غير متناه فانه يذهب الى غير النهاية في الجهات بالفعل وهذا محال عند ابن سينا ، لان كل جهة ذات وضع محسوس مشار اليه وانه يرفض وجود فراغ في العالم فاذا لا يوجد جزئي غير متناهي ... فضلا على ذلك يلزم "ابن سينا: بان يكون لكل متناه شكل بالضرورة ... بجانب الخصيصة الاخرى وهي العلاقة الجدلية بين الجزئي والمكان ، اذ انه لا يوجد جزئي الا ويشغل مكانا فلا يمكن تصور حيز بدون جسم او تصور جسم الا ويشغل مكانا .. فقد تابع " ابن سينا" ارسطو في تعريفه الميتافيزيقيا انها العلم بالموجود [١٠١] من حيث هو موجود والموجود الاول الواجب الوجود ، هو المطلق (الله) تعالى وهو (الواجب)، وان الفارابي يؤثر ان يصفه بـ(الاول) وليس الواجب فالفرق بينهما يقع في ان المعلم الثاني ينظر الى المطلق من جهة انه المبدا الاول وان الشيخ "ابن سينا" ينظر اليه من جهة انه واجب الوجود [١٠٢] ؛ أي انه يقسم الموجود الى ثلاثة اقسام، واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره وممكن الوجود بذاته، كما في المخطط التالي



مخطط يوضح دليل ابن سينا (دليل الواجب والممكن)

من هنا يؤكد ابن سينا بان المعرفة [١٠٣] المتعلقة بالمطلق، "افضل علم بافضل معلوم فانها علم أي اليقين بافضل معلوم أي الله تعالى" [١٠٤] .

ويضيف الى انه بامكان الانسان او الحيوان ان يستعيد صوره المخزونة في الخيال فيركبها ويحللها بجمعها بعضها الى بعض او تفصيل بعضها عن بعض ويقيمان تحليل اشياء ليست من الماخوذات من الحس وصورا غير موجودة في الخارج وذلك ما يراه النائم في نومه والحالم في يقظته فيسميها عند الانسان مفكرة وعند الحيوان مخيلة، ويرى تفضيل اللذة الحسية على العقلية ؛ لانه يرى ان هنالك حسي خارجي يشغل لوح الحس بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال، وعقلي باطني او وهمي باطني يضبط التخيل متصرفا فيه بما يعنيه، والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهريا وقد يشغل ذات النفس في الاصل .. فحينما تتخلص النفس من الشواغل الحسية وبوقت عمل الحواس الظاهرة ويحدث هذا في اثناء النوم تتخلص فيها عن شغل التخيل فينقش فيها نقش من الغيب يصل اثره الى عالم التخيل ثم الى الحس المشترك .

من هذا المنطلق يرى الباحث ان ابن سينا حاول ان يقلل من غلو ارسطو بابعاد الهة او محركة الاول عن العالم الجزئي، فقد خالفه ابن سينا ومن قبله الفارابي، فيما ذهب اليه – ارسطو – من ان المطلق لا يعلم الا ذاته وجعلاه يعلم ما يجري في العالم علما كليا لا جزئيا ، أي يعلم العالم الجزئي وما يكون فيه باعتباره المطلق وهو الله سبحانه وتعالى

الغزالي (٤٥٠ – ٥٠٥ هـ) (١٠٥٩ – ١١١١ م) :

اعتمد الغزالي في بحثه عن الوجود والموجود على اسلوب حدسي يدعى بـ ((الكشف الباطني)) في الانتقال من مرحلة الشك الى مرحلة اليقين معتمدا او مستعينا بالحدس [١٠٥] ؛ بوصف ان الحدس الفكري عنده هو مفتاح المعرفة الحقيقية . وهو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يوجد معه ادنى ريب .

نجد ان الغزالي عندما بحث عن العلم اليقيني، وجد نفسه خاليا من أي علم تنطبق عليه هذه الصفات التي ذكرها، ولان العلم اما ان يكون بالمحسوسات واما ان يكون بالمعقولات فالعلم بالمحسوسات – على حد تعبير الغزالي – لا امان فيه ولا ثقة لانك تنظر مثلا الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ثم الادلة الهندسية تؤكد انه اكبر من الارض في المقدار .... وكذلك العلم بالعقليات لا يقيت فيه لانه يمكن ان تحصل للانسان حالة تكون نسبتها الى العقل كنسبة اليقظة الى النوم فكيف الثقة بالعقليات، فالعقل يكذب الاحساس والاحساس يكذب العقل...ومن هنا بدا الغزالي يشك

في المحسوسات فلم يسلم بها [١٠٦] ... فقد دخل الغزالي في صراع جدلي بين المحسوس (الجزئي) والمعقول، لم يخرج منها سوى بالحدسي معتمدا في مسالة الاقناع بالمعقول والمسموع معا مؤكدا دور الضروريات العقلية في تحصيل الامن واليقين مشيرا الى ان هناك نورا قذفه المطلق (الله تعالى) في الصدور وهذا النور [١٠٧] مفتاح اكثر المعارف الحقيقية [١٠٨] .

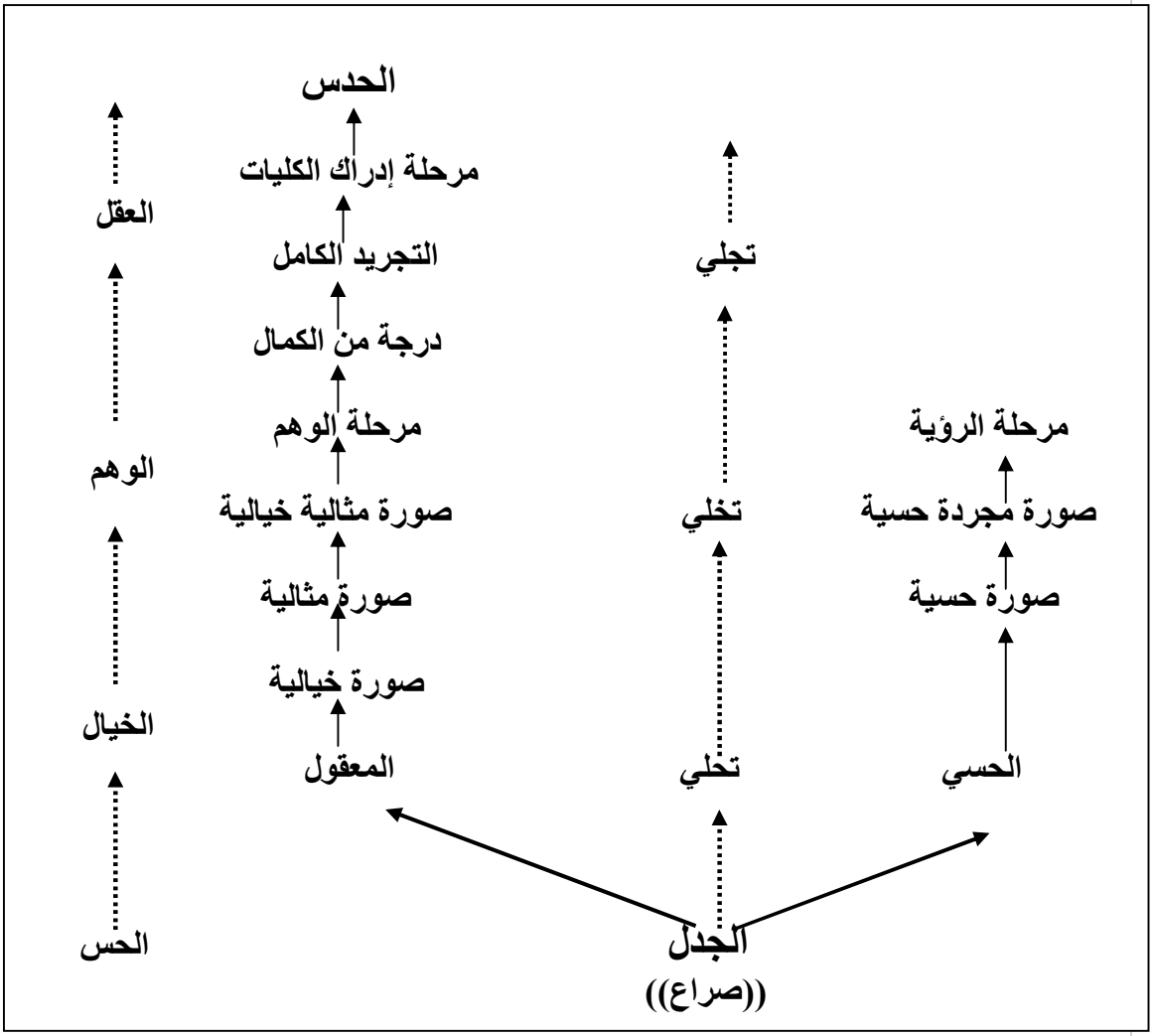
ففي كتابه (تهافت الفلاسفة) نجده قد عرض افكاره لاثبات حقيقة المطلق الواحد، السببية الوحيدة التي اعترف بها لاتمام عملية الجدل بين الجزئي والمطلق، وهي ترجع الى ارادة حرة واختيار تام ومعرفة شاملة ...فـ(المبدا الاول) أي اللا مرئي (الله سبحانه وتعالى) هو عالم قادر مريد، يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد وان الكشف الباطني واليقين الشخصي يثبت لنا وجود الله سبحانه وتعالى، لان نفس الانسان هي قبس من نور الله[١٠٩] .

فالمطلق هنا فاعل مختار وليس علة يكون مفعولها معها دائما، اذ وجد الجزئي بعد ان لم يكن موجدا ولا فاعلا له ، من دون مرجح ، جعله يفعل بعد ان لم يكن فاعلا غير ارادته ، لانه مختار ولان المفعول لا بد وان يتاخر عن فاعله بالزمان ولان الزمان ليس له وجود قبل خلق العالم الجزئي ؛ لان تصور وجود زمان قبل العالم عن عمل الوهم، فالعالم الجزئي هنا بطبيعته ممكن ولذلك لابد من مرجح او مخصص له . والحدث بدوره لا بد له ان يصدر عن قديم لاستحالة التسلسل في الحوادث الى ما لا نهاية [١١٠] .

فالمعرفة التي يجعلها الانسان بهذه الطريقة (سلسلة التجريدات المتتابعة) التي تبدا بالشيء الجزئي نفسه ثم لاتلبث ان تنتهي به الى فكرة عقلية خالصة ... فالمرحلة الاولى وهي الحس يتحول فيها الجزئي المادي الى صورة حسية فيتجرد بذلك نوعا من التجريد .. بينما في المرحلة الثانية تنطلق من الخيال الذكي يتلقف المثال الحسي ويجرده الاول ويحوله الى مثال خيالي، هنا لا يحتاج الى المشاهدة بل يدرك مع الغيبوبة، بمعنى ان الحس يدرك الجزئي الحاضر في حين ان الخيال يستغني عن مشاهدته الجزئية بشروط الكم والكيف ، وهنا ينتقل الادراك الى مرحلة الوهم، حيث يتقدم خطوة في التجريد فيصل الى درجة من الكمال والتمام افضل من السابقة فهو يدرك المحبة والعداوة والموافقة والمخالفة ولكنها ليست كلية وانما جزئية وصولا الى المرحلة الاخيرة وهي العقل وهو التجريد الكامل، مرحلة ادراك الكليات، تجرد عن كل لواحق الجزئيات [١١١] .

يرى الباحث من خلال هذه الجدلية الفكرية الى ان الغزالي قد استخدم منطقا جدليا بين عالمين متناقضين الاول هو العالم الحسي والاخر العالم العقلي للوصول الى المعرفة الكلية، معتقدا ان الادراك

الحسي محدود (جزئي) وان المحدود لا يمكن ان يدرك اللا محدود ، حيث تنتقل الصورة في مرحلة الحس من صورة حسية الى صورة مجردة تحتاج الى المثول امامنا لكي تدرك، لكون الحسي يدرك المرئي بالرؤية البصرية الحاضرة ، بينما وجد ان الصورة في عالم العقل تبدوا اكثر ادراكا للغائب، فنجد ان الصورة هنا تنتقل بداية من الصورة الخيالية الى صورة مثالية، فحدث هنا صراع جدلي بين الصورتين في العقل فينتج صورة ثالثة تختلف عن الصورتين السابقتين ، تكون صورة مثالية خيالية (الصورة الاولى + الصورة الثانية = الصورة الجديدة) ، ومن ثم تدخل هذه الصورة الى مرحلة جديدة وهي مرحلة الوهم ، تعبر منها الى خطوة ودرجة من الكمال ، وصولا الى مرحلة التجريد الكاملة وهي مرحلة ادراك الكليات، هذه المرحلة تستغني عن الرؤية البصرية في ادراك الصورة لاعتمادها اليات الحدس المباشر ... بمعنى ان الصراع بين النقيضين قد وصل الى صورة جديدة تجلت للعيان بالحدس المباشر ناتجة من اشتباك الصورتين ... مثل هكذا صراع وجدناه في اغلب نتاجات الفكر الاسلامي، كما في المخطط الاتي :



مخطط يوضح جدلية الإنتقال من مرحلة الحس إلى العقل

من هنا نجد ان الغزالي قد خالف بعض فلاسفة الاسلام في قولهم : "ان الله يعلم الاشياء بعلم كلي– وهو قول ابن سينا حصرا – وانه يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمن الى الان بمعرفة تامة، والى ما كان وما سيكون" .. فهو يتسائل : الا يحدث شيء جديد في العالم الجزئي ؟ الا تكون العقول التي يقسمها ابن سينا الى درجات مختلفة شيئا جديدا مطلقا ؟ !! .... فضلا على جدلية اخرى عند الفلاسفة المسلمين قد اختلف معهم الغزالي، اذ يقول الفلاسفة ان حقيقة المطلق هي العقل والعلم، اما الارادة فانها تنشا عن الحاجة ولذلك هي نقص... بينما يرى الغزالي ان وحدة الحقيقة الالهية انما تتمثل

في الارادة مثل غيرها مضيفا بمعارضته لهم : "ان المطلق يصرف العالم الجزئي لان ارادته هي التي اقتضت وجوده" (١١٢) .

على اعتبار ان العقل عند الغزالي له وضائف ادراكية واخلاقية متعددة ، فهو ميزان اللا مرئي المطلق في ارضه وهو الذي يدرك المقولات ؛ بوصف ان المدركات على نوعين الاول محسوسات تدرك عن طريق الالهام او الاستدلال فضلا على ان العقل يساعد في القضاء على اخطاء الحس وانه يعوض قصور ادراك الحس ، لان الحس لا يدرك الاشياء الجزئية الا بممارسة منها ، فالحس معزول عن المدركات ان لم تكن ممارسة او قريبة وليس ذلك شان العقل ، وايضا لا يدرك ذاته، بينما يدرك العقل ذاته كما يدرك غيره وان الحس لا يدرك ما وراء الجزئي بينما العقل يدركه (١١٣) .

فالغزالي هنا قد هدف من وراء ذلك التمييز بين الذات الالهية والجزيئات – الانسان على وجه الخصوص – ان يؤكد بان ادراك الجزئي لا يتاتي الا من خلال اربعة مراحل متدرجة تبدا بالحس ثم الخيال ثم الوهم وتنتهي بالعقل .

ومن خلال جدلية الحسي والعقلي عند الغزالي نجد ان الحس لما له من صفات ، عاجزا تماما عن ادراك اللا متناهي (المطلق) ؛ كون الحس لا يدرك الا الحسي أي المتناهي لا يدرك الا المتناهي بينما العقل الحدسي قادر على ذلك على وفق منهج الغزالي القريب من الصوفية .

ابن رشد (٥٢٠ – ٥٩٥ هـ) (١١٢٦ – ١١٩٨ م) :

كان ابن رشد مهتما بمنطق ارسطو كغيره من الفلاسفة ؛ اذ قال عنه انه مصدر السعادة للانسان وان سعادة الانسان تقاس بعلمه بالمنطق ... والمنطق عنده اداة تسهل الطريق الشاقة في الوصول الى الحقيقة التي لا يصل العامة بل بعض الخاصة .

وبمساعدة المنطق نجد ان ابن رشد يبحث في الوجود والموجود الاوحد ضمن جدلية فلسفية يوافق ويخالف من سبقه في تحديد صفات المطلق وعلاقته بالجزئي ومسالة حدوث العالم وقدم المطلق ... فقد اكد ابن رشد ان "لا مماثلة او مشابهة بين المطلق والجزئي النسبي وانه – الله – منزه عن جميع صفات النقص الثابتة في الجزئي" (١١٤) ، فالقران الكريم اشتمل على ايات كثيرة جدا فيها دلالات على ذلك منها قوله تعالى : " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " (١١٥) وقوله تعالى: " أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ " (١١٦) وهذه الآية هي برهان ما جاء في الأولى من نفي المماثلة وإلا كان الخالق لكل شي كمن لا يخلق شيء.

فالمطلق هنا منزه عن كل صفات الجزئي ((الموت، النوم، النسيان، الغفلة، الخطأ...)) كما في قوله تعالى: " وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ " [١١٧] أو قوله تعالى : " ..لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ .." [١١٨] بينما الجزئي عنده هو المحسوس والموجود النسبي الذي له أربة علل في وجوده وهي مادية وصورية وفاعلة وغائية.. هذا الموجود مثل الشجرة وهذا الكتاب ... يسمى هذا باسطلاح ارسطو ((جوهر اول)) ، ومن خلال الموجود الجزئي يتصور الذهن معنى كليا ، مثل قولنا الشجرة والكتاب والكليات هي ((الجوهر الثاني)) فالجزئي هنا مكتف في وجوده بذاته وليس له علة خارجة عنه، بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما المسببان فقط في وجود الجوهر المشار اليه وان الشخص انما فاعله شخص اخر مثله بالنوع او شبيهه ولكننا لا نستطيع ان نمضي الى ما لا نهاية في سلسلة من المحركات او العلل المحركة الفاعلة ، بل لا بد من ان ينتهي الى محرك اول "لا يتحرك اصلا ولا من شانه ان يتحرك لا بالذات ولا بالعرض واذ كان ذلك كذلك فهذا المحرك ازلي ضرورة"[١١٩] .

بمعنى اخر ان الجزئي بحسب تقسيم ابن رشد للعلوم الفلسفية [١٢٠] خلق دائم الحدوث (متجدد) [١٢١] ازلي النشوء يحركه وينظمه خالق مطلق ، منفصل عنه وهو المبدا الاول ويعتقد ايضا ان العالم في جملته ازلي ولا يجوز عليه العدم والهيولى والصورة لا يمكن فصل احداهما عن الاخرى الا في الذهن وليس هناك ايجاد من عدم ولا عدم من وجود واذا كان التغيير ازليا فانه يستوجب حركة ازلية وهذه تحتاج الى محرك ازلي ، ولذلك فالعالم كل متحرك منذ الازل ، هو وحده الذي سوغ لنا الوصول الى اثبات موجود مفارق للعالم محرك له منذ الازل ووجود فاعل اول لهذا الوجود ... في حين يذهب المعتزلة والامامية الى ان العالم في خلق مستمر[١٢٢].[١٢٣]

فالكائن الاعلى (الله) تعالى – على حد تعبير ابن رشد – هو الذي تصدر عنه العقول منذ الازل وان كل جزئي لا يفسر وجوده بغير عمل خالق فليست العقول صادرة على التتابع واحدا بعد الاخر على حسب مذهب ابن سينا بل هي من خلق مطلق اصلا وانما ياتي تعددها من انها لا تتساوى في الكمال والصفاء وهي في الخارج متصلة في الافلاك ، فالسموات جملة من الافلاك كل منها له صورة من احد العقول والمحرك الاول يحرك الفلك الاول وهذا يحرك الافلاك الاخرى الى القمر الذي يحركه العقل الانساني لانه يتصل بمداركنا ومعقولاتنا ، كما في مذهب ابن سينا .. وان (المادة) قديمة مع الله لان العدم لا يتعلق به عمل خالق وهي عاجزة عن العمل ولكونها ليست خواء تناط به الصور كما في الافلاطونية الحديثة بل هي قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة ومع حضور هذه المادة

القديمة او يخرج منها الخالق قواها العاملة وينشا العالم المادي من اثر هذا الخلق الدائم ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية . (١٢٤)

اذا المطلق عند ابن رشد،هو المحرك الذي لا يتحرك وانه المحرك الاقصى وانه خالق المرئيات ، ذلك انه في الاطريق الاول ينظر الى العالم الجزئي،مافيه من موجودات محسوسة وهي الجواهر المحسوسة وينظر في مبادئها على حين انه في الطريق الثاني ينظر الى الكائنات فيرى انها مخلوقة وانها موافقة للانسان وهما الدليلان اللذان سماهما ابن رشد بدليل الاختراع الذي يقوم على ان كل شيء من السموات والحيوان والنبات و...مخترع والثاني بدليل العناية .

ابن رشد لم ترضيه طريقة الصوفية في التوصل لمعرفة المطلق فان طريقتهم لا تقوم على النظر بالعقل في العالم الجزئي الموجود للاستدلال منه على المطلق الموجود ولكنها تقوم على (الذوق) وحده ، فاذن فهي في راي ابن رشد طريقة ليس للناس بما هم ناس .

خلاصة البحث

توصل الباحث الى جملة من النتائج يمكن اجمالها بالشكل التالي :

١- يلاحظ الباحث ان جدلية فكرية بخصوص فكرة التشبيه وعدمه قد انعكست في الفكر الانساني فتؤدي الى الجدلية بين الدال والمدلول الى عدم تشابه بين العلاقة والشيء المشار اليه ، بمعنى ان المفكر قد تجاوز بجدليته المتسامية الواقع الى المستحيل المخفي لانتاج فكر روحي لا مادي بعيد عن موضوع التشبيه والتجسيم ومعبر عنه فكرة الاطلاق ، لان المفكر قد تيقن بأن الاسرار (المضامين) المتخفية وراء الجزئيات هي التي جعلت المفكر يسعى الى آليات الخيال والادراك الحدسي .

٢- علم الكلام اخذ يتجه للاعتراف بضرورة قبول تسلسل الحوادث في الجزئيات الى ما لا نهاية لتفسير كيفية صدور الحادث من القديم من دون ان يؤدي ذلك الى حدوث القديم او قدم الحادث المفرد بحدود جدلية الجزئي والمطلق في الفكر الاسلامي اذا اعتبرنا ان التفسير هو جلاء المعاني وايصال الحكمة والموعظة الحسنة للقلوب واشعارها عظمة الخالق ورحمته من أجل طلب مرضاته والتمسك بتعاليم القرآن و أحكامه .

٣- ان الفكر الصوفي الاستشراقي قد وجد حضوراً واسعاً في الفكر الاسلامي لكنه بدلاً من أن يبدأ بالجدل من الاعلى الى الاسفل ،ابتدأ بالهدف وهو الوصول الى مناطق النور الالهي ،متمرحلاً من

الماديات (الجزئيات) مروراً بالتصورات ومن ثم التخلي عن معطيات الشكل المرئي بالتبسيط والتجريد والتركيب ضمن آليات حدسية ولا حسية ، لاقتناص البواطن (المضامين) للوصول الى حالة من العرفان الذي يمثل منهجه الجدلي الاساس في عملية الارتقاء المادي وتطهيره من الواقعي الجزئي لصالح المجرد الكلي والتي تدعو المفكر الى استدعاء الخيال والتراكم المعرفي للتوصل الى الروحية التي تعطي بعض اشارات اللامتناهي .

٤- يجد الباحث ان لغة الرمز والترميز الاشاري والتشفير في االفكر الصوفي عند مفكري الاسلام بجانب تأملاتهم للحروف التي توصلهم الى حقائقها بمساعدة الخيال ، قد اقترنت بلغة الحب الالهي كأسلوب جدلي للتعبير عن الاذواق والاحوال والرياضات الصوفية التي تبتعد من المحديد ولهذا نجد ان جدلية الجزئي والمطلق سواء كانت عند المتصوفة ام عند المتكلمين ام الفلاسفة ، تتأرجح بين الكفتين على حسب اختلاف الآراء حول القدم والحدوث الجزئي للتقرب من الموجود الاول وهو المطلق (الله سبحانه وتعالى) .

٥- ان فلاسفة الاسلام وعلمائه كغيرهم من الفلاسفة أشاروا الى اهمية تحصيل المعرفة عن مصدرين اساسين هما : الحس والعقل ، ولم يخرج الفيلسوف الكندي عن هذا المبدأ اذ وجد ان الحس او الادراك الحسي احد مصدري المعرفة فهو مشترك بين الانسان والحيوان ولا صعوبة فيه وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير (الجزئيات) التي لها صورة في المخيلة والتي هي أقرب الى الانسان منها الى حقائق الاشياء وان المعرفة الناشئة عن الادراك الحسي غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعاتها من حيث الكم والكيف .

٦- ان المطلق في فلسفة الفارابي هو الخالق لكل الجزئيات فلا وجود للجزئي الا بأمره تعالى وهو عالم بكل شيء .. والمطلق كما يؤخذ من القرآن الكريم لا يمكن ان يتفق مع إله أرسطو هو المحرك الأول الذي لا يتحرك ولا يتفق مع المبدأ الاوحد في الافلاطونية الحديثة .. لنجد ان الفارابي لما قدمه يحاول جاهداً ان يوحد ويوفق بين المطلق من وجهة نظر ما جاء في الفلسفة والمطلق من وجهة نظر ما جاء في القرآن الكريم .

٧- يرى الباحث ان ابن سينا حاول ان يقلل من غلو أرسطو بابعاد محركه الأول عن العالم الجزئي، فقد خالفه ابن سينا ومن قبله الفارابي فيما ذهب اليه –أرسطو– من أن المطلق لا يعلم الا ذاته وجعلاه يعلم ما يجري في العالم علماً كلياً لا جزئياً ، أي يعلم العالم الجزئي وما يكون فيه باعتباره المطلق وهو الله سبحانه وتعالى .

٨- ان الغزالي قد استخدم منطقاً جدلياً بين عالمين متناقضين الاول وهو العالم الحسي والآخر العالم العقلي للوصول الى المعرفة الكلية معتقداً ان الادراك الحسي محدود (جزئي) وان المحدود لا يمكن ان يدرك اللامحدود . ومن هنا نجد ان الغزالي قد خالف بعض فلاسفة الاسلام في قولهم ان الله يعلم الأشياء بعلم كلي –وهو قول ابن سينا حصراً– وانه يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمن الى الآن بمعرفتان ، والى ما كان وما سيكون .

٩- اما ابن رشد لم ترضيه طريقة الصوفية في التوصل لمعرفة المطلق فان طريقتهم لا تقوم على النظر بالعقل في العالم الجزئي الموجود للاستدلال منه على المطلق الموجود ولكنها تقوم على (الذوق) وحده ، فاذاً فهي في رأي ابن رشد طريقة ليس للناس بما هم ناس .

الهوامش

(1) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨،ص٢٤٩.

(2) الجدل: هو فن البرهان ومبدعه زينون الإيلي . وهو العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فينزل منه إلى هذه العلوم ويربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها. فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراحل الوجود من أسفل إلى أعلى والعكس لهذا ينقسم الجدل عند إفلاطون إلى جدل صاعد وجدل نازل. فالجدل الصاعد يدفع الفكر إلى التدرج من الإحساس إلى الظن وإلى العلم الإستدلالي ثم إلى التعقل المحض. بينما الجدل النازل هو النزول من أرفع المثل إلى أدناه ووسيلته القسمة. وقد فرق أرسطو بين الجدل والتحليل، التحليل موضوعه البرهان أي القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة ولزومها. أما الجدل فموضوعه الإستدلالات التي تقوم على مقدمات محتملة أي آراء متواترة أو مقبولة عند العامة. ومعنى ذلك إن الجدل ليس علما أو منهج العلم كما أراد إفلاطون ولكنه إستدلال على وجه الإحتمال. وهو فن يتوسط الخطابة والتحليل. ((للمزيد راجع وهبة، مراد : المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨،ص٢٤٩)).

(3) مدكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص٥٩.

(4) ينظر: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ص٢٤٩.

(5) ينظر: مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، ص٥٩.

(6) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ص٢٤٩.

(7) مدكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، ص٦٠

(8) هوتون ، هكتور: متعة الفلسفة، ترجمة : يعقوب أبونا، مراجعة: فخري خلي، ط١،بيت الحكمة، بغداد،٢٠٠٢،ص٥٦.

(9) ينظر: مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي،ص٦.

(10) فرح، الياس، تطور الفكر الماركسي، ط٣، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،١٩٧٤، ص٣٨.

(11) باشلار، فاستون: حدس اللحظة، تعريب : رضا عزوز ، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦، ص٩٥.

(12) مدكور ، إبراهيم: المعجم الفلسفي ، ص٦٠

(13) بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ط٤، مكتبة النهضة المصرية للطباعة والنشر، مصر، ١٩٧٠، ص١٧٧.

(14) الصديق، يوسف: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، ط٢، الدار العربية للكتاب، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٠، ص٧٧-٧٨

(15) وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، ص٦١١

(16) روزنتال، م.دي، بودين: الموسوعة الفلسفية ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيورت، ١٩٨١، ص٤٨٢.

(17)صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ج٢، ١٩٨٢، ص٢٧٩

(18)صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص٣٩.

(19) عند القدماء ثمة فارق بين اللامتناهي والمطلق من حيث أن اللامتناهي هو المادة أو اللاوجود وإن المطلق هو المحدود والكامل. وعند المحديثين، في القرن السابع عشر، لا تعارض بين اللامتناهي والطلق وبالاخص عند ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز. صحيح انهم لم يستخدموا لفظ المطلق الذي هو وارد من الفلسفة الألمانية الحديثة، ولكنهم يتحدثون عن الموجود الضروري أو الوجود الكامل. أما الفلسفة النقدية فترى تعارضا بين اللامنتاهي والمطلق من حيث أن اللامتناهي بلا حدود وبلا نقطة نهائية. ونقائض النطق الخالص، عند كانت تستند الى هذا التعارض. أما بول جانبيه فيرى أن هذا الفارق محال لأن اللامشروط لا يمكن أن يكون محدودا، أي متناهيا، لأنه ثمة مطلق متناه. ولهذا فالمطلق لا متناه. أما اللامتناهي فهو الصورة المتدنية للمطلق لأن اللامتناهي لا يعبر عن المطلق في جوهره ولكن في تجلياته. ((للمزيد راجع: وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٩٨، ص٦٤٥ – ٦٤٦))

(20) انوود، ميخائيل: معجم مصطلحات هيغل، ترجة وتقديم وتعليق: أمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المركز المصري العربي، ٢٠٠٠، ص٢٦٩ .

(21) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص٣٩.

(22) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص٣٩.

(23) روزنتال، م. دي، بودين: الموسوعة الفلسفية، ص٣٩٠.

(24) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ص٣٩

(25) ميرلوبونتي، موريس: المرئي واللامرئي، ت: سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧، ص٢١.

(26) علم الكلام : هو علم حجاجي، ديني غايته الكبرى التي لا يستغني عنها المتكلم، نصرة العقيدة الدينية ضد هجمات المشوشين والمنتقضين لها بالأدلة العقلية. (للمزيد راجع : ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٧٦، ص٢٢٢) . وكذلك هو العلم الذي يبحث في اصول الدين الاسلامي، أي المسائل والأمور التي يجب على الفرد المسلم أن يؤمن بها من قبيل : الإيمان بوجود الله تعالى وصفاته الذاتية، والنبوة العامة والخاصة والميعاد وما شاكل ذلك. لهذا العلم وظائف عديدة منها: تبيين اصول الدين وتمييزها من غيرها من التعاليم الإسلامية وإثباتها بالأدلة العقلية والدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك. إن سبب التسمية بعلم الكلام هي: إن المتصدين لهذا اللون من المعرفة كانت عاداتهم في الكتب التي ألفوها لهذا الغرض أن يعبروا في أول كل مسألة " الكلام في كذا" و " الكلام في كذا".. أما الفرق والمذاهب الكلامية فهي كثيرة ومتشعبة، ولكن المعروف منها في تأريخ الفكر الكلامي: المعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية. (للمزيد راجع: الحيدري، كمال: مناهج المعرفة، ط١، دار فراقد للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ ، ص٤٩-٥٢)

(27) الأهواني ، أحمد فؤاد: الفلسفة الإسلامية ، دار القلم للنشر، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢، ص١٩-٢٠.

(28) ينظر: العاملي ، حسن مكي : بداية المعرفة- منهجية حديثة في علم الكلام – ، ط١، الدار الإسلامية للطباعة، مؤسسة بقية الله لنشر العلوم الإسلامية، النجف الأشرف، ١٩٩٢ ، ص٧٨.

(29) ينظر: ابن ميمون ، موسى القرطبي الأندلسي: دلالة الحائرين، ج١، تحقيق: حسني اتاي، جامعة أنقرة للطباعة والنشر، ١٩٧٢، ص٢٠٥.

(30) ينظر: المظفر، محمد رضا: عقائد الإمامية، تقديم: حامد حنفي داود، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، ٢٠٠٣، ص٣٢.

(31) من سورة الأنعام/ الآية ١٠٣

(32) من سورة الأعراف/ الآية ١٤٣

(33) المعتزلة : فرقة كلامية يرد إسمها في رواية تقول : إن (واصل بن عطاء) هو أول من سمي معتزلا، لأنه قال في أحد مجالس اساتذه (الحسن بن البصري)، إن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن مطلق ولا بكافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين والذي يساعد على نشأة فرقة المعتزلة الخ لافات التي قسمت المسلمين حول موضوع الخلافة، ولهم مذهب خاص أرادوا أن يجدوا له مثل غيرهم من المتكلمين، أدلة من القرآن الكريم، إذ وجدوا الأمر يسيرا فلم يحتاجوا إلى الجدل التأويلي المجازي ووجدوه عسيرا بالنسبة لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فعملوا على تأويلها. ((للمزيد راجع: موسى، محمد يوسف: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة ، ١٩٥٩، ص٣٣)) .. بمعنى ان اصل المدرسة الكلامية هو (واصل بن عطاء) الملقب بالغزال لأنه كان يلازم حوانيت الغزاليين. ولد (٨٠هـ – ١٣١هـ) في خلافة هشام بن عبد الملك. وهم غلاة في نفي الصفات الإلهية، فسموا من أجل ذلك بـ (المعطلة) فيقولون مثلا إن الله تعالى سميع بذاته بصير بذاته لا صفة ويقولون بالحسن والقبح العقليين. ((للمزيد راجع: البشبيشي، محمود: الفرق الإسلامية، ط١، المطبعة الرحمانية ، المكتبة التجارية الكبرى للنشر بمصر، القاهرة، ١٩٣٢، ص١٣)).

(34) ينظر: الحسني ، هاشم معروف: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط١، دار القلم بيروت، لبنان، ١٩٧٨، ص١٦٩ –١٧٠.

(35) الأشاعرة: ينتسبون إلى علي بن إسماعيل المعروف بأبي الحسن الأشعري، ينسب المذهب إليه لأنه سلك طريقا وسطا بين المحدثين الذين يعتمدون على النصوص ولا يرون للعقل سلطانا في مقابلهما ويعتمدون على ظواهر الآيات والأحاديث . ((للمزيد راجع : الحسني، هاشم معروف: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط١، دار القلم بيروت، لبنان، ١٩٧٨، ص١٦٩–١٧٠))

(36) من سورة القيامة/ الآية ٢٢ – ٢٣

(37) ينظر: البشبيشي، محمود: الفرق الإسلامية، ط١، المطبعة الرحمانية بمصر، المكتبة التجارية الكبرى للنشر بمصر، القاهرة، ١٩٣٢، ص١٣.

(38) الآلوسي ، حسام الدين: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الكتاب الأول ، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧، ص١١٦.

(39) ينظر: ابو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي ، ط٢، الإسكندرية، ١٩٧٣، ص٣٠٢– ٣٠٣

(40) الحسني، هاشم معروف: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط١، دار القلم بيروت، لبنان، ١٩٧٨، ص١٦٩ –١٧٠.

(41) ينظر: ابن ابي الحديد، في شرح نهج البلاغة، ج٥، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٥٩، ص١٦٣.

(42) سورة الزمر/ الآية ٦٧– ٦٨

(43) سورة ابراهيم/ الآية ١٧

(44) سورة إبراهيم / الآية ٤٨

(45) من سورة الحديد/ الآية ٤

(46) ينظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، المظاهر الإلهية، ط٢، المحقق: جلال الدين الإشتياني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٩هـ ، ص١١٠.

(47) ينظر: موسى ، محمد يوسف، مصدر سابق، ص١٦٠.

(48) ينظر: المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، تقديم: حامد حنفي داود، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، ٢٠٠٣، ص٣٢

* المشبهة: جماعة من الغلاة من أصحاب الحديث، من أهل الحشوية قالوا : معبودهم صورة ذات اعضاء، يجوز عليه الإنتقال والنزول والصعود والإستقرار والتمكن ((للمزيد راجع: البهي، محمد : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٥٨))

** من بين المعتزلة ((واصل بن عطاء – الجاحظ – القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي...))

(49) ينظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الأبي الحلبي وشركائه، ١٩٤٥ ، ص١- ٣

(50) من سورة ص/ الآية ٧٥

(51) من سورة الشورى/ الآية ١١

(52) ينظر: موسى ، محمد يوسف، القرآن والفلسفة، ط٣، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية ، القاهرة، ١٩٥٨، ص٦٣ -٦٤

(53) ينظر: موسى، محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر للطباعة والنشر، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، ١٩٥٩، ص١٣٠.

(54) الرضي ، الشريف: نهج البلاغة – خطب امير المؤمنين علي بن ابي طالب (عليه السلام) – ، تحقيق : الشيخ فارس تبريزيان، مركز الأبحاث العقائدية، ب. ت ، ص٢٧ – ٢٨

(55) الامام علي بن الحسين زين العابدين: الصحيفة السجادية، مركز الأبحاث العقائدية، ب. ت ، ص٣٣.

(56) ينظر: دغيم، سميح : فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥ ، ص٣٣٦

(57) ينظر: الجابري ، محمد عابد، بنية العقل العربي ، ط٢، مركز دراسات الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت، ١٩٨٧ ، ص١٨٦

(58) من سورة الأنعام/ الآية ١٠٣

(59) ينظر :الجبوري ، نظلة احمد نائل ، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام ، مكتبة بيت الحكمة ، ط١ ، بغداد ، ٢٠٠١ ، ص ٨-١١

(60) الصوفية : سواء اكانت منسوبة الى الصفاء ام الى الصفة وهي مسجد النبي (ص) ام الى الصوف ، فهي رمز الى الزهد والتقشف والتعلق بالصانع الاول بالله تعالى والانصراف عما عداه والاستهانة بزخرف ، وهي مذهب روحي ... قال الجنيد ((ان التصوف ان تكون مع الله تعالى بلا علاقة)) وقال معروف الكرخي : ((هو الاخذ بالحقائق واليائس مما في ايدي الخلائق)) ابن حلدون قال : ((الصوفية من العلوم الشرعية الحادثة في الملة واصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا)) . ((للمزيد راجع : البشبيشي ، محمود : المصدر السابق ، ص٧٠)) .

(61) ينظر : نيكلسوت ، ر . أ : الصوفية في الاسلام ، ترجمة وتعليق :نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ١٩٥١ ، ص١٠٩ .

(62) ينظر : الجبوري ، نظلة احمد نائل ، المصدر السابق ، ص٤٧ .

(63) ينظر : بدوي ، عبد الرحمن : تاريخ التصوف الاسلامي ، ط١ ، وكالة المطبوعات للنشر في الكويت ، دار القلم للتوزيع ، بيروت،١٩٧٥ ، ص ١٨-١٩

(64) ينظر : الجبوري ، نظلة احمد نائل : مصدر سابق ، ص٥١-٦٧

(65) سئل الجنيد عن التصوف فقال : ((هو ان تكون مع الله تعالى بلا علامة)) وقال ((التصوف عنوة لا صح فيها)) و ((المتصوفة هم اهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم)) و ((ان التصوف ذكر من اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع)) وقال ايضا ((الصوفي كالارض : يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها الا كل مليح)) وقال ((انه الارض : يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء وكالقطر يسقي كل شيء)) ((للمزيد راجع : بدوي ، عبد الرحمن :تاريخ التصوف الاسلامي ، ط١ ، وكالة المطبوعات للنشر في الكويت ، دار القلم للتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٥ ، ص١٥))

(66) عفيفي ، ابو العلا : التصوف (الثورة الروحية في الاسلام) ، دار الشعب للطباعة والنشر ، بيروت ، ب . ت ، ص٢٠٥ و ص٢٢٣

(67) اسفهبذ : لقب فارسي قديم كان يطلق على دهاقين طبرستان في مقابل الانوار العلوية النازلة من نور الانوار الى الاسفهبذ مثلا لتقوم الماديات الارضية المظلمة فتتطلع الى عالم الانوار في عشق وحميم ، يهدف الى الاتصال بها على صورة اتحاد روحي لا دخل للعقل فيه . ((للمزيد راجع : الشيبي ، كامل مصطفى : صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي ، ط١ ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ١٥٤))

(68) ينظر : الجبوري ، نظلة احمد نائل : مصدر سابق ، ص٥١-٦٧

(69) ينظر: الشيبي، كامل مصطفى: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي، ط١، دارالمناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٧، ص١٥٤.

(70) ينظر : الجبوري ، نظلة احمد نائل ، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام ، ص٨٧

(71) ناقش ابن عربي باختصار الخيال المتصل والمنفصل وشرح بتفصيل اكبر الخيال المطلق ويعلق الخيال المطلق بالخيال المتصل ، فالخيال المتصل هو خيال يتحد مع الموضوع المتخيل وغير قابل للانفصال عنه بين الخيال المنفصل هو حفرة منفصلة عن انعكاسه الادبي ((الخيال المتصل)) . الخيال المنفصل هو خيال الهي بينما المتصل هو خيال انساني يتخيل الانسان صور الكائنات التي بعثت الى الوجود بواسطة القوة الخلاقة للخيال الالهي ، انه حفرة الجزئيات في العقل الانساني. فالخيال المنفصل ذو حفرة مستمرة أما عالم الخيال المتصل فحفرته مؤقتة. يستمد الأول إستمراريته من السرمدية الإلهية بينما تعكس آنية الأخير طبيعة الإنسان السريعة الزوال ((للمزيد راجع: عكاش، سامر: عالم الخيال في نظرية الوجود عند ابن عربي، ص٥٨))

(72) البرزخ : عالم وسيط مشتق من القرآن الكريم الذي أشار أكثر من مرة إلى طبيعته ((**بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَان**)) وهو الذي يشكل الخط الفاصل بين المطلق والعدم. ((للمزيد راجع: عكاش، سامر: عالم الخيال في نظرية الوجود عند ابن عربي، ص٥٦.

(73) ينظر: عكاش، سامر، عالم الخيال في نظرية الوجود عند ابن عربي، ترجمة وإعداد: نجاح رئيس سفر، المجلة البريطانية للدراسات الشرق الأوسطية

– استراليا ، مجلة نزوى / العدد ١٦ / ١٩٩٨ ، ص٥٥-٥٧ .

(74) العقل يقال على اشياء كثيرة منها : الشيء الذي بوجوده في الانسان يقول الاخرون عنه بانه عاقل ، او يسمونه عاقلا ، ويطلقون على تصرفاته صفة (التعقل) ، والثاني يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون : هذا مما يوجبه العقل والثالث الذي يذكره ارسطو طاليس في كتاب البرهان الذي هو قوة النفس التي بها يحصل الانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع وفي كتاب النفس الذي جعله على اربعة انحاء : عقل بالقوة وهو نفس ما او جزء نفس والثاني عقل بالفعل وهو تحول المعقولات بالقوة الى مقولات بالفعل أي عدت في حملة الموجودات والثالث عقل مستفاد وعقل فعال ، اما العقل الرابع – أي التعريف الرابع – هو الذي يذكره ارسطو في كتابه (النفس) الذي يعني به جزء النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومقدمات في الامور الارادية التي شانها ان تؤثر او تجتنب . ((للمزيد راجع : الفارابي : رسالة العقل ، تحقيق : موريس بويج ، لبنان ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص٤٣)

(75) ينظر : الاهواني ، احمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، دار القلم للنشر ، المكتبة الثقافية بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص١٢٢ .

(76) من سورة يس / الاية ٨٢

(77) ينظر : ابو ريان ، محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي ، ط٢ ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ ، ص٢٣٥ .

(78) هذا الدليل في نتيجته : هو الدليل العادي ، الذي يستدل به المتكلمون وان كان الكندي يختلف عنه اختلافا بينيا فيما يتعلق بطريقة الاثبات وما دام قد ثبت ان العالم حادث وان المطلق هو المحدث ، اذا فالله تعالى اوجد الجزئي من العدم وهذا الايجاد من الامور التي لا تاتي الا عن

الخالق عز وجل (الله) جل وعلا ((للمزيد راجع : محمود ، عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام،ج١،ط٣،مكتبة الانجلو المعربة ، دار النصر للطباعة ، القاهرة ، ١٩٦٨، ص٣٠٠))

(79) ابدع = اظهار الشيء عن ليس . ((للمزيد راجع : الكندي : رسالة الحدود ، ط١ ، تحقيق : عبد الامير الاعسم ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص)) .

(80) ينظر : محمود ، عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج١ ، ط٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ، دار النصر للطباعة ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص٣١٧.

(81) ينظر : آل ياسين ، جعفر : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، ط٢ ، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ ، ص٥٠ .

(82) ينظر : ابو ريان ، محمد علي : المصدر السابق ، ص٢٣٣ .

(83) ينظر : محمود ، عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، ص٢٢٧ .

(84) الشيباني ، عمر التومي : مقدمة في الفلسفة الاسلامية ، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس ، ١٩٧٤ ، ص١٦٤ .

(85) اجزاء المنطق الثمانية : المقولات او قاطيغورياس – العبارة او باري ارمينياس – القياس او انالوطيقيا الاولى – البرهان او انالوطيقيا الثانية – المواضع الجدلية او طوبيقيا .. الحكمة المموهة او الاقوال المغلوطة او سوفسطيقيا – الخطابة اوريطوريقيا – الشعر اوبوطيقيا ((للمزيد راجع : يوحنا ، قمير: الفارابي ، ج١ ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٤ ، ص١٢)) .

(86) آل ياسين ، جعفر : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، ص٩١ .

(87) محمود ، عبد الحليم : مصدر سابق ، ص٣٥٧ .

(88) على اعتبار ان الفلسفة ما هي الا تاسيس الايسات (الحسيات) عن ليسات (اللا وجود) ، فالايس هو الموجود الحسي والليس هو نفي الوجود الحسي ، مما يعني ان الواجب الوجود هو ضروري للوجود ولا علة له ، وفرض عدمه عقلا محال ، بينما الممكن الوجود هو ما له علة وفرض عدمه لا يخلق في العقل تناقض . ((للمزيد راجع الكندي : رسالة في الحدود ، تحقيق : عبد الامير الاعسم ، سلسلة المصطلح الفلسفي ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص٦٧)) .

(89) ينظر : مصطفى ، غالب : الفارلبي في سبيل موسوعة فلسفية ، منشورات دار وكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص٢٨٩ .

(90) الوجود الضروري : هو ماليس له علة ، وهو اول وفرض عدم وجوده محال وهو الله .. بينما الوجود الممكن : هو ماله علة وفرض وجوده غير محال ، وهو جملة العالم (الجزئيات) . ((للمزيد راجع : الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق : البير نصري نادر ، بيروت، ١٩٥٩ ، ص١١١)) .

(91) الموجودات : تم تقسيمها الى مراحل ست : فالموجود الاول هو الله سبحانه وتعالى الذي يصدر منه العالم وهو العلة الاولى والموجود الثاني هو العقل الاول وهو الواسطة الذي يتم من خلاله وعن طريق ايصال الفيض الالهي والموجود الثالث هو العقل الفعال وهو حلقة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي والموجود الرابع هو النفس (العقل بالقوة) . (العقل الانساني) والموجود الخامس هو الصورة والاخير هو المادة ومن الصورة والمادة تتكون الاشياء حسب تقسيم الفارابي . ((راجع : مصطفى ، غالب : مصدر سبق ذكره ، ص٢٨٩)) .

(92) ينظر : جمعة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ، ١٩٢٧ ، ص٢٨ .

(93) البصري،عبد الجبار داود: مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر، منشورات وزارة الاعلام ، بغداد ، مهرجان الفارابي ، ١٩٧٥ ، ص١٦ .

(94) رتب الفارابي الموجودات ترتيبا ينم عن ايمانه بالانسان فهو يجعل اخسها المادة الاولى المشتركة والافضل فيها (الماء ، النار ، الهواء ، الارض) ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق الذي ليس بعده افضل منه. ((للمزيد راجع:البصري،عبد الجبار،داود:مصدر سبق ذكره،ص١٦))

(95) الاهواني ، احمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، دار القلم للنشر ، المكتبة الثقافية / ٦٩ ، المؤسسة العامة للطباعة والنشر والترجمة والتاليف ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص١٢٤ .

(96) حينما يولد الانسان يكون عنده (عقل بالقوة) وحينما ياخذ في التعليم ينشا عنده (عقل بالفعل) الذي ينشا بواسطة الشعور والاحساس والتجارب .فاذا ما اجهد الانسان نفسه في التفكير وواصل الليل بالنهار في البحث وتعمق في مسائل ما وراء الطبيعة استشرق الى الملا الاعلى الى المطلق واتصل به فاصبح لديه عقل يسمى بـ ((العقل المستفاد)) وهو عقل استفاده من استشراق الملا الاعلى عليه ليعرف الانسن اسرار الكون والمخفي ((للمزيد راجع : محمود ، عبد الحليم ، المصدر السابق ، ص٣٦٤)) .

(97) اكد الفارابي على اهمية الحواس عندما يقول :

((المعارف اما تحصل عن طريق الحس)) ويستشهد بقول ارسطو في كتاب البرهان : ((ان من فقد حسا ما فقد فقد علما ما)) (وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات والمرئيات) تحصل الكليات والكليات هي التجارب على الحقيقة . واهم هذه التجارب اوائل المعارف ومبادئ البرهان وليس العقل شيئا غير التجارب . ((للمزيد راجع : الشيباني ، عمر التومي : مقدمة في الفلسفة الاسلامية ، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، الدار العربية للكتاب ليبيا ، تونس ، ١٩٧٤ ، ص١٦٤)) .

(98) ينظر : جمعة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ، ١٩٢٧ ، ص٢٨ – ٢٩ .

(99) آل ياسين ، جعفر : مصدر سابق ، ص١١٦ – ١١٧ .

(100) قسم ابن سينا العلوم الى ثلاثة اقسام : الاول هي العلوم العالية التي لا علاقة لها بالمادة وهي الحكمة الاولى او ماوراء الطبيعة والقسم الثاني هي العلوم الدنيا أي الخاصة بالمادة وهي الطبيعيات وما يتبعها والثالثة هي العلوم الوسطى التي تتعلق تارة بما وراء الطبيعة وطورا بالمادة وهي الرياضيات فهي بين بين فمثلا علم الحساب نجده خاص بما لا علاقة له بالجزئي ولكن يتصل بها بمقتضى الحال . ((للمزيد راجع : جمعة ، محمد لطفي : المصدر السابق ، ص٥٦ – ٥٧))

(101)قسم ابن سينا الموجود قسمة منطقية فهو اما واجب او ممكن او ممتنع وهذه الثلاثة يعسر تعريفها تعريفا محققا ، لان من اراد تعريف الواجب اخذ في حده الممكن او المحال فقال : الواجب انه غير الضروري او انه المعدوم ... وبهذا ينتهي ان معنى الواجب من المعاني الاولية البديهية .وتعريف واجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرف منه الحال ، بينما الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود او موجودا لم يعرض عنه محال. ((للمزيد راجع : الاهواني ، احمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، ص١٢٦)) .

(102) العبيدي ، حسن مجيد : نضرية المكان في فلسفة ابن سينا ، ط١ ، مراجعة وتقديم : عبد الامير الاعسم ، دار الشؤون الثقافية العامة للطباعة والنشر،وزارة الثقافة ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص٦٨ – ٦٧ .

(103) هنالك عدة اقسام للمعرفة البشرية اشارو اليها فلاسفة الاسلام :

١- المعرفة الفطرية (القبلية) : موجودة بالعقل بالقوة منذ ولادة الانسان وهي المعرفة الاولية .

٢- المعرفة المكتسبة (التجريبية) : التي لا تكون ممكنة الا عن طريق التجربة .

٣- المعرفة الحدسية : من الناس من لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كبر عناء والى تخريج ويعلم بل تراه كانه يعرف كل شيء بنفسه حدسا بلا قياس ولا معلم وكان فيه روحا قدسية لا يشغلها شان عن شان ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن . ((للمزيد راجع : الشيباني ،عمر التومي : مقدمة في الفلسفة الاسلامية ، ص١٥٦-١٥٧)) .

(104)الشيباني ،عمر التومي : مصدر سابق ، ص١٦١ .

(105) الحدس : ان الحدس (intuition) كلمة بصرية ماخوذة من (يحدس ، ينظر ، يشاهد) وكلمة (Schauen) (يرى ، ينظر ، يشاهد) وهي كثيرا ما تعني "يشاهد" او "يتصور" وقد دخلت الى اللغة الفلسفية الالمانية على يد "ايكهارت" من الكلمة اللاتينية (contemplatio) بمعنى نتيجة لنشاط او تامل شيء ما لا سيما ما هو الهي وما هو ازلي . وتنظمن كلمة الحدس (Anschauung) معنى (المباشر) "الاتصال غير الانتقالي" او "غير الاستطرادي" ، بموضوع ما، والاستغراق الكامل للذات في هذا الموضوع . وفي الفلسفة المتاخرة نجد ان كلمة الحدس تاخذ معنيان واسعان : الاول (التامل العقلي) للمثل الافلاطونية مثلا الكلمة اليونانية (Theoria) التي تعني التامل والتفكير النظري والثاني : هو الانطباع الحسي او الاحساس . ((للمزيد راجع : انوود ، ميخائيل : معجم مسطلحات هيغل ، ترجمة وتقديم وتعليق : امام عبد الفتاح امام ، المجلي الاعلى للثقافة ، المركز المصري العربي ، ٢٠٠٠ ، ص٢٧٨)) ... ويعرف الحدس بانه : حركة عقلية سريعة ومن غير حاجة الى كبير عناء او ادراك السريع او حصول النتيجة او الحد الوسط بدون واسطة او الوصول الى المعرفة لا عن طريق الحس الخارجي او القياس والاستدلال العقليين ولا عن الحس الباطني . كل هذه المعان متقاربة ومتداخلة وهذا المصطلح اضيف اليه صفة عقلية عند الفلاسفة العقلين مثل ابن سينا وصفة صوفية كما هو عند الغزالي الذي عرفه : بانه انتقال الفكر من المبادئ الى المطالب دون واسطة ((للمزيد راجع : الشيباني ، عمر التومي : المصدر السابق ، ص١٧٦)) .

(106) اخذ الغزالي بالاتساع بالشك في المحسوسات ويقول : من اين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر وهي تنظر الى الطفل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك ذرة ذرة لم يكن له حالة وقوف . ((للمزيد راجع : الغزالي : المنقذ من الظلال، تحقيق : جميل صليبيا ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص٤٥)) .

(107) لما سئل رسول الله محمد (ص) عن الشرح ومعناه في قوله تعالى من سورة الانعام من الاية ١٢٥ :(**فَمَن يُرِدِ اللّهُ أن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ**) قال : هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقيلة ما علاماته فيه : فقال : التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود ((للمزيد راجع : غالب ، مصطفى : الغزالي ، في سبيل موسوعة فلسفية ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص٤٩)) .

(108) ينظر : غالب ، مصطفى : في سبيل موسوعة فلسفية ، دار وكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص٤٤-٤٩ .

(109) ينظر : رفاعي ، احمد فريد : الغزالي ، م١ ، مكتبة القراءه والثقافة الادبية ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه ، ١٩٣٦ ، ص٢٣٧ – ٢٣٨ .

(110) ينظر : الالوسي ، حسام محي الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص١٢٣ .

(111) ينظر : غالب ، مصطفى : الغزالي ، مصدر سابق ، ص٧٣ – ٧٤

(112) الرفاعي ، احمد فريد : مصدر سابق ، ص٢٣٨

(113) ينظر : الشيباني ، عمر التومي : مقدمة في الفلسفة الاسلامية ، ص١٧١ .

(114) موسى ، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة ، ص١٦١ .

(115) من سورة الشورى / الاية ١١ .

(116) من سورة النحل / الاية ١٧ .

(117) من سورة الفرقان / الاية ٥٨ .

(118) من سورة البقرة / الاية ٢٥٥ .

(119) الاهواني ، احمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢٩ – ١٣٠

(120) العلوم الفلسفية : قسمها ابن رشد الى ثلاثة : الاولى علوم نظرية التي غايتها العلم والمعرفة فقط والثانية علوم عملية العلم فيها من اجل العمل والثالثة منطقية وهي بمثابة قانون او الة مسدد للذهن في الوقوع في الخطا والزلل ... والعلوم النظرية والتي تهمنا قسمها الى علوم كلية وهي الفلسفة الاولة وعلم ما بعد الطبيعة والاخرى علوم جزئية وهي العلم الطبيعي والعلم الرياضي .. فالطبيعي ينظر في المتغير (الموجـــود) أي الجسم الطبيعي ويدرس الاعراض الذاتية له وله اقسام عديدة منها : ((السماع الطبيعي – السماء والعالم – الكون والفساد – الاثار العلوية – المعادن – النبات ثم الحيوان – النفس)) ((للمزيد راجع : العبيدي ، حسن : العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد ، ط١ ، دار الطبيعة ، بيروت ، ١٩٩٥ ص١٥ – ٢٦)) .

(121) المتجدد : هو خلق العالم يتجدد في زمان ومكان .

(122) المستمر : هو خلق العالم بعد افناءه في الزمان والمكان ومن ثم خلقه مرة اخرى .

(123) الجعفري ، ماهر اسماعيل والعسكري ، كفاح يحيى : فلسفة ابن رشد التربوية ، دار الكتب والوثائق ، بغداد ، ٢٠٠٢ ، ص٦٦ .

(124) ينظر : العقاد ، عباس محمود ، ابن رشد ، نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٣ ، ص٣٢

Dialectic of partial and absolute
In Islamic thought

The issue that we are trying here addressed an important part of the structure of thought Salamis, which accounted for meta-cognitive structure, they reflect the political reality, social and economic infrastructure as are the profound reality of living in the OIC.

The relationship between these cultural infrastructure in the area of theoretical research in the field of theology, philosophy and mysticism associated with the pattern of Islamic culture that reflects the ideological position of my faith is the absolute center comes with a dominating presence and rights conscious level II, Man is the successor to God in the management of the presence according to the letter sent by God and entrenched The instinct and reason was that the system is based on beliefs that exist She gave him a vision of faith based on the metaphysical belief in God should be absolute lesbian who is not something that came to this research in his criticism of Muslims in the citation of the absolute cross partial measure through by the absent witness with demilitarization Any perception of absolute Mahit presence.

Research problem: a partial understanding and absolute obsession however, accompanied rights throughout history in the long struggle with the cosmic forces behind it.

Launched be a sacred ideal, and has acquired a rise sprawl and spiritual history, and in the later stages there was a sense of a world-spiritually aware crane interfere with the daily life of man.