الفارابي ناقد للفكر الديني في عصره

أ.د. منير بهادي[1]*

إن ما يثير الاهتمام بـ" الفارابي" (257ه/870م -339ه/950م) ناقدا للفكر الديني في عصره، ما تميز به عصره من أطروحات فكرية حادة وجدل ديني ومناظرات كلامية، ساهمت في تأسيس فرق كلامية جديدة.إضافة إلي أن هذه الفرق أثارت مسائل معرفية خلافية في علم الكلام، أدت إلي إضفاء سمة الجدل الديني على هذا العصر. كما أنه كان لــ "الفارابي" في عصره تميزا فكريا من خلال أطروحاته الفلسفية النقدية الجديدة للفكر الديني عامة وعلم الكلام خاصة، اتجهت بالفكر الديني اتجاها جديدا ساهم في اعادة بناء تصورات جديدةللدين لدى الكثير من الفلاسفة والصوفية والفرق الإسلامية. هذا ما نحاول استبيانه من خلال هذه المداخلة:

- **النظر العقلي في الدين:**

يعرف "الفارابي"علم الكلام بقوله: صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل...[وهي غير الفقه]لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمةً، ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. فإذا أتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعًا فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه.[1]

يميز "الفارابي" بين علم الكلام والفقه لاعتماد الفقه في بناء ووضع أصوله على التسليم بالآراء والأفعال التي وردت في النص، ثم يستنبط منها ما يلزم عنها من أحكام عقدية وعملية. أما علم الكلام هو نصرة الآراء والأفعال التي جاء بها النص اعتماداً على الحجة العقلية، ودحض كل ما يخالفها من الأقاويل وتبيان زيفيها. من هنا كان علم الكلام علم مناظرة وجدل، من حيث إنه يعمل على إثبات صحة العقيدة الإسلامية ونفي أراء مخالفيها بكل ما يمكن للعقل أن يوفره من حجج وبراهين، وهو ما دفع بالمتكلمين إلي توظيف الفلسفة بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

من هنا كان موضوع علم الكلام موضوعًا دينياً لأن مبادئه يقينية تقررت بالشرع أو بالنص، وقام العقل بنصرتها والشهادة على صحتها وإثبات يقينيتها.

بين "ابن خلدون" هذا بقوله: فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترتفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد.[2]وتنحصر مهمة ووظيفة العقل عند المتكلمينفي نصرة الدين كما تتصوره كل فرقة أو مذهب، ورغم اختلاف الفرق والمذاهب العقدية إلا أنها تتفق في توظيف العقل لنصرة المذهب ودحض مخالفيه.

---

[1]**مخبر الفلسفة وتاريخها – جامعة وهران2**

- القيت هذه المداخلة في ملتقى الدولي حول العقيدة و العقل الذي نظمه مخبر الثقافات و التكنولوحيا الفلسفية PHILABبتاريخ 26 – 28 ماي 2016 بدار الكتب الوطنية تونس

لقد ميز "أبو نصر الفارابي" بين أربع طرق انتهجها المتكلمون في إثبات العقائد الإيمانية أو أصول الدين:
أولاً ـ طريقة الذين يقولون بأن الملل لا يمكن أن تنصر أو تمتحن بالعقل الإنساني، لأنها أرفع شأن منه، وتتضمن أسراراً "تضعف عن إدراكها العقول الإنسية." كما أن الملل تفيد الإنسان بالوحي الذي لا يستطيع إدراكه بالعقل، "وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه، وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله. ولو كان كذلك لوُكل الناس إلي عقولهم، ولما كانت بهم حاجة إلي نبوة ولا وحي."[3]
إنها طريقة النصيين والمُحَدثين من الحنابلة الذين رفضوا علم الكلام وحرموا النظر والكلام في العقيدة، واستمر حضور هذه الطريقة بقوة في الفكر الإسلامي بعد عصر "الفارابي". وهو ما تؤكده الهجمة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام. بدأ مؤسس المذهب الإمام "أحمد ابن حنبل"(ت241ه/855م)، ففي المناظرة التي جرت بينه وبين "ابن أبي دؤاد" في حضرة الخليفة العباسي"المعتصم"، قال: ليست أنا صاحب كلام، وإنما مذهبي الحديث. وينسب إليه كذلك أنه قال: لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحد نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل. ثم تجلت هذه الحملة وفصلت عند "أبي عمر بن عبد البر"(ت463 ه/1071 م) في كتابه "جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في رواته وحمله"، ثم "عبد الله الأنصاري الهروي"(ت 481ه/1088م) في كتابه "ذم الكلام" وجاء "بن قدامة المقديسي"(ت620ه/1223م) برسالة بعنوان: تحريم النظر في كتب أهل الكلام كتاب فيه الرد على ابن عقيل لإباحته علم الكلام وتأويل الآيات المتشابهات.[4]
ومنه يكون "الفارابي"قد أدخل الرافضين لعلم الكلام والنظر في العقيدة في دائرة علم الكلام، بحجة أن لهم طريقة في النظر العقلي للبرهنة على موقفهم.
ثانياً ـ طريقة الذين يرون أن الدفاع عن الملة يقتضي أولاً نصرة " جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التي بها عبر عنها"، وثانياً النظر في "المحسوسات والمشهورات والمعقولات" وما يلزم عنها، فإن كان فيها "شاهداً لشيء مما في الملة نصروا به ذلك الشيء، وما وجدوا منها مناقضاً لشيء مما في الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض، ولو تأولوه عليه. وإن لم يمكنهم ذلك وأمكن يزيف المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما في الملة فعلوه. فإن تضادت المشهورات والمحسوسات في الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئاً والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك، نظروا إلي أقواهما شهادة لما في الملة فأخذوه واطرحوا الآخر وزيفوه."[5]
إن لم يمكن فعل أي شيء مما سبق وجب نصرة ما في الملة على أنه حق، لأن من أخبر به معصوم عن الخطأ والغلط. وما يقصده "الفارابي" بهذا المنهج هو ما عرف عند المتكلمين بـ الاستدلال بالشاهد على الغائب وهو قياس عالم الغيب على عالم الشهادة، أو المجهول على المعلوم بالاعتماد على التأويل أساساً.وهي طريقة مماثلة لقياس الفرع على الأصل في علم أصول الفقه.
لقد وصف "القاضي عبد الجبار" هذه الطريقة في كتابه المحيط بالتكليف ـ باب في الاستدلال بالشاهد على الغائب ـ بقوله: اعلم أن هذا باب كبير، وقد كثر كلام الناس فيه. ولعل كثير ممن ضل كان سبب ذلك انه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج على

الباب فيه...والذي كان يجري في الكتب أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين: أحدهما الاشتراك في الدلالة والثاني الاشتراك في العلة.[6]
أراد"القاضي عبد الجبار" توضيح منهج المعتزلة الذي وصفه "الفارابي" بالجملة استشهاد على صحة الملة بموافقتها "للمحسوسات والمشهورات والمعقولات "بواسطة تأويل النص أو تأويل ما يقابله في الواقع والطبيعة والعقل حتى يحدث التطابق والموافقة.
ولا تصح هذه الطريقة عند المعتزلة إلا إذا وجدت دلالة أو علة مشتركة بين النص والواقع أو بين عالم الشهادة وعالم الغيب أو بين الملة من جهة والمحسوسات والمعقولات والمشهورات من جهة أخرى، وهذا ما يسمى بالاستدلال بالشاهد على الغائب. أما عملية التزييف التي تحدث عنها "الفارابي" فهي ليست من صميم منهج المعتزلة، وإنما يمكن أن تكون تلك الأخطاء التي تحدث عنها "القاضي عبد الجبار".و كذلك قد تبنى الأشاعرة الأوائل طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب في جدالهم ومناظراتهم مع المعتزلة قبل توظيفهم للمنطق الأرسطي.
ثالثاً ـ طريقة الذين يرون أن نصرة العقائد تتم عن طريق البحث عن كل شنعة في الملل الأخرى ليرموا بها كل من أراد من أصحاب هذه الملة أن يشنع أو يقبح ملتهم.
رابعاً ـ طريقة الذين ينصرون ملتهم بالعمل على تحسينها عند الآخرين، بدفع الشبه منها والخصوم عنها بأي وسيلة كانت حتى ولو استعملوا "الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة " لأن من يعارضهم إما عدو أو جاهل، فيجوز في نظرهم توظيف ما ذكر من الوسائل في حق الأول لعداوته ، وفي حق الثاني لحمله على حظ نفسه.[7]
لقد قدم الفارابي عرض عن الطرق والمناهج التي اتبعها المتكلمون في بناء مواقفهم العقدية والسياسية، حيث كانت السياسة تمارس في المجال الديني. مما يؤدي إلي القول أن الطريقتان الثالثة والرابعة يعبران عن التشدد في التمذهب، وممارسة الدين في السياسة والسياسة في الدين، المنحى الذي سلكته الفرق الغالية. لذلكلم تخضع طرقهم للنظر العقلي، وخضعت للحيل والدسائس وكل ما يتناف مع روح البحث عن الحقيقة.
يعرف "ابن خلدون" الاستدلال الكلامي ويميزه عن النظر الفلسفي بقوله: وأعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها عن وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً. فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على المُوجد.[8]
إنها طريقة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة رغم اختلافهم على مستوى الرؤية، حيث أن المعتزلة انطلاقا من مبدأ "العقل قبل ورود السمع" أعادوا بناء عالم الشهادة في شكل قضايا عقلية اعتبروها مسلمات ومقدمات للبرهنة على تأويلاتهم للخطاب القرآني، كما أن هذه التأويلات تستند أساساإلي الاستدلال العقلي، لأنه لا يوجد هناك تناقض بين العقل الذي هو هبة من الله وحجة على المكلفين وبين الخطاب القرآني، ومنه يكون باب التأويل مفتوحاً.
أما الأشاعرة فقد اتبعوا طريقة المعتزلة في الاستدلال العقلي فقسموا القضايا الكلامية إلي قسمين: دقيق الكلام أو ما ينفرد العقل به وهي المسلمات والنظريات حول عالم الشهادة،

كآرائهم في الجزء الذي لا يتجزأ والحركة والأعراض والزمان والمكان، ثم جليل الكلام أو ما يفزع فيه إلي كتاب الله أو ما هو متعلق بعالم الغيب. ومنه يكون الاستدلال هو قياس جليل الكلام على دقيق الكلام، بعد تأويله وفق رؤيتهم الكلامية التي تقول بأسبقية النص على العقل.

لم يكن اعتماد علم الكلام الأشعري على الاستدلال العقلي المعتزلي إلا من باب الدفاع عن مواقف السلف، التي كانت تقف عند حد النصوص.كما سبق للمعتزلة أن وظفوه في الدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام الفرق الدينية غير الإسلامية خاصة. لهذا فإن المنهج الكلامي يصطبغ بصبغة سجالية جدالية عبر عنها "الغزالي" بقوله: فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلي تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج متناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلاً.[9]

إن هذه الطريقة في نظر"الغزالي" لا تصلح إلا لمن سلم بصحة النصوص(قرآن، سنة) باعتبارها مقدمات وأصول وأدلة تبنى عليها الأقيسة ويقوم فيها وعليها النظر العقلي.

لم يكن "الفارابي" محايدا في عرضه لطرق المتكلمين كما يرى البعض؛ إلا أننا نرى تقديمهلعرض وافي لطرق التفكير الديني في عصرهكان مقدمة لطرح بديل مختلف أكثر عقلانية،وما احتواء عرضه على طريقة الرافضين للتفكير العقلي في الدين ولعلم الكلام، واعتبارهم من المتكلمين إلا تمهيدا لطرحه المختلف والجديد. كما أن طريقة العرض والتقديم قبل النقد والنقض والتجاوز من تقاليد الكتابة الفلسفية عامةوالفلسفية العربية الإسلامية خاصة.

-الفارابي وعصر الجدل الديني :

لقد كان عصر "الفارابي" عصرالجدل والمناظرات الفكرية، والتشكل المذهبي والنزاعات العقدية،وحضور التفكير الفلسفي والنقدي في الثقافة العربية الإسلامية. كما كانت هذه التعريفات المختلفة لعلم الكلام وتجلياتها في مختلف فروع الثقافة العربية بوصفه موضوع للنظر العقل في الدين شاهدا على مميزات هذا العصر.إن تميز "الفارابي" بطرحه العقلي المختلف عن مفكريوأصوليي عصره لمسألتي النبوة والسعادة(الوسيلة والغاية)،كان علامة فارقة على انتقال الفكر العربي الإسلامي وخروجه الاستثنائي من دائرة الملل والنحل، وذهنية التكفير وظنك الكينونة إلي سعة الحياة ورحابة الوجود،من وعي الوجود من أجل العدم (السلب)إلى وعي الوجود من أجله(المحبة والألفة والأنس والتعايش). لم يتميز صاحب المدينة الفاضلة عن أعلام عصره من المتكلمين والأدباء والصوفية ونزعاتهم ومناظراتهم التي كان يحكمها منطق السجال والجدال والخصومة، الفعل ورد الفعل والقبول والرفض فحسب. وإنما بمحاولته تجاوز مفكري عصره تجاوز "أفلوطين" الذي اعتمد على بعض مفاهيمه وتصوراته بعدما أولها في سياق فلسفته وسياق الثقافة العربية الإسلامية.

لقد طرحت مسألتي النبوة والسعادة (الوسيلة والغاية) عند مفكري عصر "الفارابي" في سياق مذهبي حاد وفي علاقة بمسائل أخرى تعتبر من أهم مسائل علم الكلام(الذات والصفات، العدل والتوحيد، خلق القرآن....). كما عاصر مُنظرين ومؤسسين ورموز

لمدارس وفرق شاركوا بآرائهم المختلفة والمتناقضة في تشكيل فلسفة "الفارابي" الدينية الجديدة:
-أبو هاشم الجبائي (ت321ه/933م) أعتبر صفات الله والأعراض والمعاني الكلية عامة، وسط بين الموجود والمعدوم، وهو ما سماه الأحوال.فالصفات معاني تدرك بها الذات، دون أن تكون زائدة عليها أو أن تكون عينها. وثاني ميزة تميز بها قوله بضرورة الشك لكل معرفة وأن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سابقة شك تحصيل حاصل.[10]
-أبو الحسن الأشعري(المتوفى 324ه) تميز بآرائه التوفيقية بين النزعتين التنزيهية والتشبيهيةفقال بتنزيه الذات الإلهية عن كل تجسيم له صلة بطبيعة الإنسان، وألحق فعل الطبيعة والإنسان بالقدرة والفعل والخلق الإلهي وسماه كسبا. الإنسان يريد الفعل فتتجرد له همته، والله يخلقه. وميز في القرآن بين الكلام القديم القائم بذات الله والكتاب المنزل في الزمان محدث. فالمعاني قائمة بالنفس للعبارات والألفاظ المنزلة دلالات على الكلام الأزلي وهي مخلوقة.
ويمكن للعقل في نظر الأشعري أن يدرك وجود الله، أما معرفة الله فهي من اختصاص الوحي" فهو لا يوجب شيئا من المعارف، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفًا ولا شيئاً من هذا، والواجبات كلها واجبات بالسمع، " ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب".[11]
-متصوفة بغداد: تحيل نظرية الكسب وإنكار السببية إلي قول الصوفية بأن لا فاعل إلا الله و لا وجود على سبيل الحقيقة إلا لله وليس لوجود سواه إلا وجودا مجازيا.
يمكن الرجوع إلي معاصري "الفارابي" من صوفية مدرسة بغداد الذين انتشرت أراءهم وسيرهم وتجاربهم في العالم الإسلامي، عبر الرواة والمجالس والمناظرات الفكرية. كما وظفت هذه الآراء في النزاع العقدي والجدال الكلامي، حيث أن النظر إلي التمييز الذي لحق صوفية هذه المدرسة باعتبار أحدهم سنيا والأخر حلوليا أو من أصحاب وحدة الوجود. بيَن هذا التمييز طبيعة النزاعات العقدية والمذهبية، وبحث كل فرقة أو مذهب عن امتداداتفي أطر ومرجعيات ونصوص تثبت وتشرعن وجودها واستمرارها ثقافياواجتماعيا وسياسيا.إن ما قاله "البغدادي" عن "الحلاج" رغم أن موضوع مؤلفه الفرق الكلامية وليس التصوف، إلا أن هذا الانعطاف يبرر نزعته التكفيرية القائمة على التشهير بالخصوم والمختلفين، ويبدو أن التشهير بالخصوم عند الفرق التكفيرية في دائرة الملل والنحل آلية دفاعية لتبرير عواقب الفعل ونتائجه التدميرية. ومجرد ملاحظة بسيطة لأساليب السب والشتم ووصف الخصوم بأبشع المواصفات التي تملأ مؤلفات الفرق، يُبين أن النزعة التكفيرية آلية من آليات التفكير عند أغلب الفرق الإسلامية. إن اعتبار فرقته هي الفرقة الناجية الوحيدة كما تعتقد كل فرقة أنها الفرقة الناجية يؤكد على النزعة التكفيرية المؤسسة لمنطق الكلام.[12]
إن النظر لمواقف مدرسة بغداد من منظور مختلف وخارج دائرة الفرق ولما اعتبره البغدادي ومدرسته كفر وخروج عن الملة فقد قال فيه "أبو القاسم الجنيد" شيخ المدرسة عندما قيل له: "إن أبا يزيد يقول "سبحاني سبحاني أنا ربي الأعلى" قال الجنيد : إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه؛ أذهله الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق فنعته."[13]

أما رؤى الحلاج التي اعتمدت من طرف "البغدادي" ومدرسته التكفيرية فقد أولها "الغزالي" في "مشكاة الأنوار" تأويل العارف بمصطلحات ومواقف التصوف، فضمنها مضامينها التي تعبر عن "وحدة الشهود"، أين ينعدم التمييز بين الشاهد والمشهود، فيكون صاحب الرؤية في عين الحال التي هو بها، ويسمى الفناء والمحو والغيبة والشهود.[14]
ويلتقي المتكلمون والصوفية في أهم القضايا الميتافيزيقية التي شكلت الإشكاليةالفكرية لعصر "الفارابي" والتي أجاب عنها بشكل مختلف وجديد، من خلال إعادة طرحها خارج دائرة الملل والنحل، والاجابة عنها في سياق الفلسفة:
بعد ما قال المتكلمون بوحدة الذات الإلهية ولا فاعل إلا الله، قال الصوفية بالوحدة الشاملة، وفعل الله في كل شيء، ووجوده في كل شيء، وقد نتج عن ذلك إنكار فعل الطبيعة عند المتكلمين، وإنكار وجودها الحقيقي عند الصوفية. وأدى هذا الموقف إلي التصور القائلبالوجود المجازي للإنسان، الذي أصبح مجرد حالات شعورية نتيجة تصورات، تنتج بدورها عن تأثيرات العالم الخارجي، يتم تأويلها تأويلا ينح بالنفس إلي معرفة الله عند المتكلمين، والشوق إلي الله عند الصوفية.
النتائج المعرفية التي تحيل إليها هذه التصورات حول الإنسان ليس غياب مبحث الإنسان في تراثنا الفكري والفلسفي، لأن هذا تصور قائم على المركزية الغربية، وإنما غياب تصور فكري وفلسفي حول مركزية الإنسان في تراثنا.كما أن المشاكل المعرفية والأخلاقية والجمالية والسياسية والدينية التي تعترض الإنسان المسلم إلي اليوم، ترجع لهذا التصور للإنسان في الثقافة العربية الإسلامية. إنسان منفعل قاصر خانع خاضع لا يرى لوجوده معنى خارج ما يقع عليه من فعل خارجي، أو متجبر متكبر متسلط مستبد متفيقه، أوتي فصل الخطاب معتبرا نفسه ممثل لله في أرضه، ولا وجود لإنسانيته أو عقله إلا كوجود خارجي.
لم يقصر الجدل بين المتكلمين المسلمين حول مسائل أصول الدين في عصر "الفارابي" وقبله بقرن من الزمن، بل تجاوز إلي التساؤل والشك في أصوله.فكانت أطروحات المعتزلة عبارة عن ردود على تيار إنكار النبوة والوحي الذي كان من رواده "بشار بن برد" و"صالح بن عبد القدوس".إن ردود "واصل بن عطاء" ونقاشات وحوار "عمرو بن عبيد" مع "جرير بن حازم السمني" ومناظرات "أبو الهزيل العلاف" و" إبراهيم بن صيار النظام" تبين أن الاعتزال كمنحى عقلي في علم الكلام قد ساهم في تأسيسه تلك الردود وأنه نشأ نشأة سجالية جدالية. كان"أحمد بن إسحاق الرواندي" المشهور بابن الرواندي و"محمد بن زكريا الرازي" من أشهر أعلام تيار إنكار النبوة، ودون الإشارة إلي أطروحة المؤامرة على الدين التي تعرضت لآرائهم، فقد كتب "ابن الروندي" بعد انقلابه على المعتزلة كتاب "فضيحة المعتزلة" في الرد على كتاب "فضيلة المعتزلة" لـــ "الجاحظ" وكتاب "الدامغ" في معارضة القرآن وكتاب" الفرند" و كتاب "الزمردة" في إنكار النبوة والرسل. انتصر "ابن الروندي" للعقل معتمدا على القول بما في العقل من التحسين والتقبيح أو ما أطلقت عليه المعتزلة بالحسن والقبح العقليين دون القول بموافقة صحيح المعقول لصحيح المنقول كما هو عند المعتزلة، يتبين من أسلوب الحجاج العقلي عنده أنه تكون في مدرسة الاعتزال.
أما "أبو بكر الرازي" الطبيب (250ه-320ه) أحد موسعي عصره حيث جمع بين الطب والكيمياء والفلسفة، وأنكر على الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين، ورأى أن الفلسفة

وحدها قادرة على إصلاح المجتمع أما الدين فما هو إلا أرض للتطاحن والتنازع والصراع والحروب. ذكر "البيروني" أن له مؤلفين: "مخارق الأنبياء أو حيل المتنبئين" و"نقض الأديان أو في النبوات". وكما وجدت أفكاره قبولا لدى بعض الفرقة كالقرامطة، فقد امتد تأثيرها إلي أوروبا، فكانت مصدرا للمفكرين العقليين الذين عارضوا الأديان في عهد فريديك الثاني حسب "لوي ماسينيون".[15]

قدم معاصره "أبو حاتم الرازي"(المتوفى سنة 330ه) كبير دعاة الإسماعلية في عصره في كتابه "أعلام النبوة" عرضا ونقدا لأطروحات الرازي الطبيب المستندة إلي مبدأ الحسن والقبح العقليين قائلا:" الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يفضل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره، ويضرب بعضهم بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى."[16] وتماشيا مع تقاليد المعتزلة في الرد على خصومهم فقد رد "أبو علي الجبائي" (المتوفى سنة303ه) و ابنه "أبو هاشم الجبائي" (المتوفى سنة 324ه) على "ابن الرواندي" و" الرازي الطبيب"، كما رد عليهما مؤسس المذهب الأشعري "أبو الحسن الأشعري" المتوفى سنة 324ه).[17]

لقد كانت هذه الردود متماثلة في منطقها رغم اختلافها الشكلي، وذلك وفق البنية المنطقية لعلم الكلام القائمة على الدفاع عن العقيدة بطريقة جدالية سجالية.إلا أن ما يميز هذه الردود كلها رد "الفارابي" الذي لم ينسلخ عن الأطروحات الفكرية السائدة في عصره وإنما انخرط في صميم مشكلتها المنطقية والمنهجية، لينتج مقاربة فلسفية جديدة تؤسس الدين على العقل.

ـــــ الرد النقدي والتأسيس الفلسفي للدين:

يذكر المؤرخون أن لـــ"للفارابي" كتابين مفقودين في الرد على "ابن الرواندي" و "أبو بكر الرازي" الطبيب،الأول "في آداب الجدل" والثاني "في الرد على ابن الرواندي" حسب "القفطي"، أما "ابن أبي أصيبعة" فعدهما كتابا واحدا "في الرد على ابن الرواندي". لكن رد "الفارابي" وإن فُقد لا يخرج في منطقه العامعن نظريتهفي المخيلة القائلة بإمكانية اتصال الإنسانبالعالم العلوي عن طريق المخيلة، ومن كانت له مخيلة متميزة استطاع الاتصال بالعقل الفعال في اليقظة أو النوم وحدثت له نبوءات. وما يمتلكه الأنبياء خلافا للآخرين مخيلة قادرة على الاتصال بالعقل الفعالبشكل مستمر، وما يتحقق للنبي عن طريق المخيلة يتحقق للفيلسوف عن طريق التأمل العقلي.كما اعتبر "الفارابي"الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة أو التأمل العقلي يندرج ضمن العلم الإلهي الذي هو علم من العلوم التي أحصاها : علم اللسانوعلم المنطق وعلم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيلوالعلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام.[18]

لقد أثرت هذه الفلسفة النبوية الجديدة على الكثير من الفرق التي اتجهت نحو التصوف والعرفان كالأشعرية والإماميةوالإسماعيلية، كما أثرت في "ابن سينا" و"الغزالي" رغم اعتراضه عليها قبل تصوفه و"ابن رشد"، مما يؤدي إلي القول أن أطروحة " الفارابي"

في الفكر الديني الإسلامي لم تكن نقدية فحسب، وإنما تأسيسية تعرضت للبتر والتشويه والاقصاء، كما تعرضت جل الأطروحات الفلسفية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. تكفي الإشارة إلي عودة " الغزالي" إلي هذه الأطروحة الفارابية في مجال الفكر الديني بعد هجومات التهافت حتى يتبن لنا إلي أي مدى كان تأثيرها في تاريخ الفلسفة النبوية. كانت أطروحته تأسيسية لأنها أقيمت على بناء أنطولوجي ومعرفي وقيمي متكامل، ولغة مفهومية متميزة عن الفلاسفة الذين سبقوه. ولم يكن أفلاطون وأرسطو إلا مرتكزا نصيا،لم يطرح مثلا مسألةالفيض على نحو أخلاقي مثل "أفلوطين" وإنما على نحو انطولوجي (وجودي) لأن "أفلوطين" اعتبر المادة شر مطلق بالمعنى الأخلاقي، مما أدى إلى توظيفها نقديا وأكسبها تطورا هام بالنسبة لتاريخ الفلسفة.[19]

الشرط الأول للتمييز بين المدينة الفاضلة والمدن الضالة هو معرفة الكون الذي فاض عن واجب الوجود بذاته الذي هو عقل وعاقل ومعقول(الله).

وكما أن للكون بنية هرمية فإن للنفس كذلك بنيتها الهرمية : القوة الغاذية والقوة الحاسة والقوة النزوعية والقوة المتخيلة والقوة المتخيلة والقوة الناطقة أو العقل، "والناطقة منها عملية ومنها نظرية. والعملية..تخدم النظرية، والنظرية ..يوصل بها إلي السعادة. وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية."[20]التي تخدم الحاسة والمتخيلة والناطقة، بالقوة الناطقة تحقق المعرفة والعلوم والصناعات وإدراكالمعقولات وتجريد المعطيات الحسية من الجوهر المادي لتكوين الكليات.

وذلك باتصال العقل البشري بالعقل الفعال المفارق والوسيط بين عالم الكون والفساد وعالم الحقائق السماوية.

وعليه فإن المعرفة إما أن تكون حسية أو متخيلة أو عقلية(ناطقة). فالمتخيلة قوة متوسطة بين الحسية والعقليةومعرفتها ليست حسية في مضمونها، ووظائفها تتمثل في ما يلي:

تركيب صور المحسوسات والمعقولات المحفوظة في الذاكرة،القدرة على محاكات القوة الغاذية والقوة النزوعية والقوة الناطقة.تقوم القوة المتخيلة في محاكاة الأشياء بمقام تلك كما هي في الحقيقة. ولما كان العقل الفعال يُصير المعقولات بالقوة إلي معقولات بالفعل، وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقل بالفعل، وهي الناطقة التي بدورها تنقسم إلي ضربين نظري وعملي. فالعملي يفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، والنظري يعقل المعقولات التي تعلم. وما تناله الناطقة من العقل الفعال يفيض على المخيلة.

وكما أن للمخيلة قدرة على تركيب الصور الحاضرة، لها كذلك القدرة على تركيب صورة قد تقع في المستقبل بناء على ما تحتفظ به من صور في الذاكرة. وما تقوم به المخيلة في النوم تقوم به في اليقظة، إلا أن في اليقظة يحث لقليل من الناس ومنهم الأنبياء.[21]

لقد اعتبر "الفارابي"للمخيلة في محاكتها للصور الحسية والعقلية وتشكيلها لمعاني لا حسية ولا مجردة، وقدرتها على محاكات لمعاني من عالم العقول السماوية عالم الكمال والجمال قوة الناطقة أو العقل البشري في اكتساب المعرفة. وما تتميز به المخيلة أن لها قوة الإبداع لا المحاكاة فحسب، وهذا بالنسبة للإنسان الذي يعتبر كل يكتسبه من العقال الفعال جديدا. وإذا بلغت القوة المتخيلة لإنسان "نهاية الكمال"يتلقى من العقل الفعال "الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها. فيكون له، بما قَبِلَه من

المعقولات، نبوة بالأشياء الالهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة."[22]

إن الفصل الخامس والعشرون من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة الموسوم بـ القول في الوحي ورؤية الملك يفصح عن تلك الفلسفة الدينية الجديدة التي مفهمة بها " الفارابي" إشكاليات المعرفة الدينية وقضايا الوحي والنبوة كما طرحت في عصره. وهذا من خلال ما يلي:

- المفاهيم المُكونة للنص مفاهيم فلسفية.
- لا يتضمن النص تصورات عقلية أو مصطلحات علم كلامية.
- عنوان النص غير متضمن لفظا في النص.
- عنوان النص ذو طبيعة مجازية واشارة للمضمون الفلسفي الجديد لمفهوم المعرفة الدينية.
- عنوان النص معبر عن لغة الفكر الديني السائد الذي يعبر عنه علم الكلام كما قدمه "الفارابي"، أي المتكلمون ومعارضيهم.
- وظيفة العنوان في هذا النص وظيفة تربوية تستضيف قارئا أو تستدرجه لنص جديد بعنوان مألوف.

إن نقد "الفارابي" للفكر الديني في عصره يتمثل في المقام الأول في انتقاله بالمشكلات الفكرية والمعرفية لعصره من مجال علم الكلام إلي مجال الفلسفة. وإدراكه أن الردود على الأطروحات الفكرية والمعرفية السائدة، دون تغيير الطريقة والمنهاج، وامعان النظر في طبيعة اللغة المفهومية، ما هو إلا نمطا من التكرار في البنية المنطقية والمعرفية. ويتبين ذلك من خلال موقفه المتماثل من مختلف الفرق الإسلامية في ما يتصل بطرق التفكير في أصول الدين.

Abstract

Al-Farabi" (257-339AH/ 870/950 AD) was one of the famous philosophers who had criticized religious thought in his time, in this period; the cultural life was characterized by the spread of controversial ideas and intellectual debates about new religious subjects, these had produced new theological schools. Al-Frabi's time was characterized also by the rise of critical movement of religious thought established by some philosophers then Al-Farabi. As consequences of this atmosphere, many philosophical concepts and theological subjects became themes of new approaches, philosophical, mystical and theological.

Key words: Al-Farabi, philosophy, religion, rationalism, critics, soufism, Islam.

الإحالات:

[1]ـــ الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق:عثمان أمين، المكتبة الأنجلو مصرية، ط3، 1968 ص 132،131.

[2]- ابن خلدون، المقدمة،تحقيق :درويش الجويدي ،المكتبة العصرية ط2 صيدا ـــ بيروت 1997ص 437 .

[3]- الفارابي،المصدر السابق ص 132، 133.

[4]- أنظر بدوي عبد الرحمان، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين ط1 بيروت 1997 ص15.

[5]- الفارابي المصدر السابق ص 135،136 .

[6]-القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف، القاهرة 1965 ص167.

[7]ـــ ـ الفارابي، المصدر السابق ص 136 - 138.

[8]-ابن خلدون المصدر السابق ص 436 ،437.

[9]-الغزالي أبو حامد، المنقذ من الظلال تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد،دار لأندلس (د.ط)بيروت،ص 92.

[10]- أنظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق : محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5 دار النهضة العربية بيروت 1981 ص 115.

[11]- أنظرالشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل ج 1 دار الكتب العلمية (د.ط.ت) بيروت ص81-84

[12]-البغدادي عبد القاهر، الفرق ين الفرق، تحقيق محي الدين محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية(د.ط) صيدا، بيروت1998ص 260-264.

[13] - أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام لـــــ دي بور، مرجع سابق ص 127.

[14]- الكلاباذي أبي محمد بن إسحاق ، التعرف لمذهب أهل التصوف ،ضبط وتعليق ،أحمد شمس الدين ،ط1 دار الكتب العلمية، بيروت،1993ص136، 137.

[15]- أنظرإبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه،ج1 دار المعارف ط3 القاهرة 1983 ص86.

[16]-أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة ص 38، نقلا عن مدكور المرجع السابق ص 87.

[17]- أنظرمدكور المرجع السابق ص 88.

[18]- أنظرالفارابي،احصاء العلوم، المصدر السابق

[19]- أنظرماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، بيروت 1981.

[20]- الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1980 ص94.

[21]- أنظرالمصدر السابقص95-98.

[22]- المصدر السابق ص 100.