الاتجاه النقدي في فكر الإمام "عبد الحليم محمود" ودوره في تجديد التراث الفلسفي الإسلامي

إعداد الدكتور

علي محمود علي البطة

أستاذ مساعد ورئيس قسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة

جامعة الأزهر

الاتجاه النقدي في فكر الإمام "عبد الحليم محمود" ودوره في تجديد التراث الفلسفي الإسلامي

علي محمود علي البطة

قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، جامعة الأزهر، مصر.

البريد الإلكتروني: Ali_elbata@azhar.edu.eg

الملخص:

يتناول هذا البحث بيان أثر الاتجاه النقدي عند الإمام عبد الحليم محمود في تجديد علم الكلام، وذلك من خلال نقده لثلاث قضـايا وهي: موقفه من قضـية الفرقة الناجية، وموقفه من صـلة العقل بالنقل عند المعتزلة، ورؤيته التجديدية لعلم الكلام.

كما يتناول أيضـًا هذا البحث أيضـًا: بيان أثر الاتجاه النقدي عند الإمام عبد الحليم في تجديد الفلسفة، وذلك من خلال بحثه لعدة قضايا، وهي: نقده لمفهوم الفلسفة، ونقده للشبه المثارة حول أصـالة الفلسـفة الإسـلامية، ونقده لنظرية المعرفة عند الفلاسـفة، وموقفُه من مسـألة علم الله تعالى بالجزئيات عند الفلاسفة، وموقفُه من مسألة قدم العالم عند الفلاسفة.

كما يتناول هذا البحث أيضـًا: بيان أثر الاتجاه النقدي عند الإمام عبد الحليم محمود في تجديد التصوف، وذلك من خلال بحثه لعدة قضايا، وهي: نقدُه لبعض الاتجاهات في تعريف التصوف وتعدد مصادره. ونقده للفهم الخاطئ لمسألة وحدة الوجود عند بعض صوفية الإسلام. وموقفه من التصوف عند ابن سينا. وموقفه من المعرفة الإشـراقية عند الكندي. وحلّه لإشـكالية المعرفة بالتجربة الصـوفية "الغزالي نموذجـًا". وبيانه لدور المعرفة الصوفية وتحقيق الأمن الفكري والسِلْم الاجتماعي.

لقد استطاع الإمام عبد الحليم محمود برؤيته النقدية أن يعالج كثيراً من الإشكاليات وأن يحدد موطن الخطأ في الفكر، وأن يصحح كثيراً المفاهيم الخاطئة، وأن يعيد كثيراً من الأمور إلى نصابها الصحيح.

الكلمات المفتاحية: النقد– التجديد – التراث ـ الفلسفة ـ علم الكلام ـ التصوف

The Critical Approach applied of Imam Abdelhalim Mahmoud's Thought and his Role in Renewing the Islamic Philosophical Heritage

By: Ali Mahmoud Ali Elbatta
Department of Creed and Philosophy
Faculty of Osoul Al- Deen and Dawah in Mansoura
Azhar University, Egypt.

E-mail: Ali_elbata@azhar.edu.eg

Abstract

This research paper traces the impact of Imam Abdelhlim Mahmoud's critical approach on renewing theology. The paper examines Imam Abdelhalim Mahmoud's criticism of three issues: his attitudes towards the Saved group, the relationship between reason and revelation for Muʿtazilites, and his innovative vision of theology. Moreover, this paper highlights the impact of Imam Abdelhalim Mahmoud's critical approach of renovating philosophy through handling a number of issues including criticizing the concept of philosophy, criticizing the suspicions raised against the originality of Islamic philosophy, criticizing the theory of epistemology for philosophers, his attitude towards Almighty Allah's knowledge of minor particles for philosophers, and his attitude towards the eternity of the world for philosophers. In addition, this research paper has demonstrated the impact of Imam Abdelhalim Mahmoud's critical approach on renovating mysticism by considering a number of issues such as criticizing some respects defining mysticism and its various sources, criticizing misunderstanding the issue of pantheism for some Muslim Sufis, his attitude towards mysticism for Ibn Sina, his attitude towards the illumination knowledge of Al- Kindi, solving the problem of knowledge by means of mystical experience "Al-Ghazali as a Model", displaying the role of mystical knowledge, and achieving intellectual security and social peace. Throughout his critical vision, Imam Abdelhalim Mahmoud managed to tackle numerous issues, identify the misconceptions of thought and correct them restoring a lot of matters to their proper context.

Keywords: criticism, renovation, heritage, philosophy, theology, mysticism.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمـــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن القليل من المفكرين في كل عصر هم من يدققوا النظر في الأفكار، ليصلوا إلى صحيح الأحكام، فتتضح بهم الحقائق، وتتهاوى الأباطيل، وتتقدم الأمم، ويتجدد فهم الدين، هؤلاء هم المجددون، وفي مقدمتهم في هذا العصر، العارف بالله تعالى الإمام عبد الحليم محمود – رحمه الله – الذي منحه الله – تعالى– ملكة نقدية، وبصيرة مستنيرة استطاع من خلالها أن يكشف حقائق الأمور، ويوضح المقاصد، ويصحح المفاهيم، وقد استطاع بهذه الرؤية النقدية أن يقرأ التراث الفلسفي الإسلامي قراءة نقدية تجديدية، تستحق الكشف عنها للاستفادة منها في حياتنا المعاصرة، وهو ما قُمْتُ به في هذا البحث وهو الكشف عن الجانب النقدي في فكر الإمام عبد الحليم محمود، وبيان أثره في تجديد التراث الفلسفي الإسلامي، هذا عن أهمية هذا الموضوع.

أما عن أسباب الكتابة فيه، فهي كالتالي:

١. أن الإمام عبد الحليم محمود – رحمه الله – ترك العديد من المؤلفات الفلسفية والكلامية والصوفية التي تحتوي على جانب نقدي تجديدي لم يتم الكشف عنه حتى الآن.

٢. أن الإمام عبد الحليم محمود – رحمه الله – من أبرز الشخصيات الصوفية في العصر الحديث، والكتابة عنه تبين لنا أهمية الحياة الروحية وأن الإقبال عليها يثمر توازنًا في هذه الحياة؛ لأنه بغياب هذه الحياة الروحية من حياة المسلمين طغت المادية، واتجه الناس نحو المادة يعظمونها، وظهر الإلحاد، فإبراز حياة الصوفية الصالحين جزء من معالجة هذه الظاهرة المادية.

وقد اقتضت طبيعة البحث: أن يكون مرتباً على، مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

أما المقدمة: فقد بينتُ فيها أهمية الموضوع، وسبب الكتابة فيه، وخطة البحث.

وأما التمهيد: فقد عرفت فيه بالإمام عبد الحليم محمود، وبمصطلحات البحث.

وأما الفصل الأول: أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد علم الكلام.

وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف الإمام عبد الحليم محمود من قضية الفرقة الناجية.

المبحث الثاني: موقفه من صلة العقل بالنقل عند المعتزلة.

المبحث الثالث: رؤيته التجديدية لعلم الكلام.

وأما الفصل الثاني: أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد الفلسفة.

وقد قسمته إلى خمسة مباحث:

المبحث الأول: نقده لمفهوم الفلسفة.

المبحث الثاني: نقده للشبه المثارة حول أصالة الفلسفة الإسلامية.

المبحث الثالث: نقده لنظرية المعرفة عند الفلاسفة.

المبحث الرابع: موقفه من مسألة قدم العالم عند الفلاسفة.

المبحث الخامس: موقفه من مسألة علم الله تعالى بالجزئيات عند الفلاسفة.

وأما الفصل الثالث: أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد التصوف.

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول: نقده لبعض الاتجاهات في تعريف التصوف وتعدد مصادره.

المبحث الثاني: نقده للفهم الخاطئ لمسألة وحدة الوجود عند بعض صوفية الإسلام.

المبحث الثالث: موقفه من التصوف عند ابن سينا.

المبحث الرابع: موقفه من المعرفة الإشراقية عند الكندي.

المبحث الخامس: حلّ لإشكالية المعرفة بالتجربة الصوفية "الغزالي نموذجاً".

المبحث السادس: المعرفة الصوفية وتحقيق الأمن الفكري والسِلْم الاجتماعي.

وأما الخاتمة: فقد ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات والمراجع والفهرس.

*** منهجي في هذه الدراسة:**

استخدمت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، والتحليلي والتركيبي، والنقدي، والمقارن.

أما بالنسبة للمنهج الاستقرائي: فقد تتبعت الأفكار النقدية في مؤلفات الإمام عبد الحليم محمود ذات الصبغة الفلسفية، وجمعتها وبوبتها، ووضعت كل فكرة في قضيتها الخاصة بها. كما أنني استخدمت المنهج التحليلي والتركيبي: في تحليلي لهذه الأفكار النقدية عنده، وتركيبها مع بعضها البعض. وقمت باستخدام المنهج النقدي: وذلك في تقييمي لهذه الأفكار وبيان ما فيها من جِدة وابتكار، وأثرها في تجديد التراث الفلسفي. كما استخدمت المنهج المقارن لمقارنة آراء الإمام عبد الحليم محمود بآراء غيره من السابقين واللاحقين عليه من شيوخ الإسلام وعلمائه.

تمهيـــد

أولاً: التعريف بالإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود. رحمه الله. (شيخ الأزهر) :(١٣٢٨. ١٣٩٨هـ) (١٩١٠. ١٩٧٨م).

الإمام العارف بالله الدكتور عبد الحليم محمود؛ أشهر من أن يُعرَّف، ومع ذلك نقدم هذه النبذة عنه.

بيئته ونشأته:

ولد – رحمه الله – في قرية السلام مركز بلبيس بالشرقية، في أسرة عرفت بالصلاح، يتصل نسبه إلى سيدنا رسول الله ﷺ من جهة سيدنا الحسين بن الإمام علي كرم الله وجهه.

يتحدث الإمام الدكتور عبد الحليم محمود عن بيئته ونشأته، واتصال نسبه الشريف بسيدنا رسول الله ﷺ فيقول: "ولدت في عزبة "أبو أحمد"، و"أبو أحمد" هو جد والدي، وتسمى الآن "قرية السلام" تتبع مركز بلبيس، بالشرقية.[١] ، وكان والدي رجل صاحب رأي سديد، يلجأ إليه الناس يستشيرونه في أمورهم، ويحكمونه في قضاياهم، وكان صاحب دين يحرص على عدم الإخلال به، ويحرص على أن تلتزمه الأسرة: لقد كان على خلق كريم ولا تُستغرب هذه الصفات من رجل من النسل الشريف: إنه حسيني يمتاز بما امتاز به آل البيت، من خلق الشهامة والمروءة والكرم والتزام الحق، درس في الأزهر فترة طويلة من الزمن حضر فيها على كبار الأساتذة، ومن بينهم "الشيخ محمد عبده"[٢]

في هذه الأسرة الشريفة المباركة، وفي أحضان هذا الوالد الصالح؛ نشأ الإمام عبد الحليم محمود وتربي، "وذهب إلى المدرسة الأولية، وأتم حفظ القرآن، ولما أصبح في سن مناسبة للالتحاق بالأزهر، رافقه والده إلى القاهرة، وهناك التحق به".[٣]

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: الحمد لله هذه حياتي، ط ٤، دار المعارف ص٣٦، ٣٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ص٤٥.

أساتذته وشيوخه في الأزهر:

كان من بين شيوخه كبار مشايخ الإسلام وشيوخ الأزهر، منهم: الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والدكتور محمد عبد الله دراز، والإمام الأكبر الشيخ مصطفى المراغي، والإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق.

يقول الإمام عبد الحليم محمود: "كان من بين مدرسي القسم العالي بالأزهر، عديد من الشخصيات اللامعة في العلم والمنزلة. الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والشيخ حامد محيسن، والشيخ سليمان نوار، والدكتور محمد عبد الله دراز، والشيخ الزنكلوني، والإمام الأكبر الشيخ مصطفى المراغي، والإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق".[١]

وبعد أن ختم سني الدراسة العالية بالقاهرة بحصوله على الليسانس سافر إلى فرنسا سنة ألف وتسعمائة واثنتين وثلاثين، على نفقته الخاصة للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا، حتى سنة ألف وتسعمائة وثمان وثلاثين، وحصل على الدكتوراه في دراسة قدمها في التصوف الإسلامي، من خلال دراسة "الحارث بن أسد المحاسبي"، بإشراف: الأستاذ "ماسينيون". نالها بدرجة الشرف الأولى "الامتياز".[٢]

يقول صاحب تكملة معجم المؤلفين في ترجمته له: " العالم الصوفي المتعمِّق، شيخ الأزهر. درس القسم العالي في الأزهر، وذهب إلى فرنسا لدراسة الدكتوراه، وطبعت رسالته في باريس بالفرنسية. وعاد ليعين مدرسًا لعلم النفس بكلية اللغة العربية، ثم أصبح أستاذاً للفلسفة بكلية أصول الدين، ثم أصبح عميداً للكلية ...، واستعانت أكثر من دولة أو جامعة عربية بجهوده. ساهم في معظم المؤتمرات الفلسفية والعلمية التي عقدت في البلاد الإسلامية، واشترك فيها ببحوثه وساهم فيها

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: الحمد لله هذه حياتي، ص٩٠ ـ ٩٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٢٥، ١٢٦.

بجهوده وخبراته، وكانت له محاضرات وأحاديث في الإذاعة والتليفزيون، ووقع عليه الاختيار ليرأس لجنة التعريف بالقرآن في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، كما عُيِّن عضواً لمجمع البحوث الإسلامية. وصار أمينًا عامًا لها عام ١٣٨٩هـ، ثم وزيراً للأوقاف، ثم وكيلاً للأزهر، فشيخًا له، وكان عضواً بلجنة جائزة الملك فيصل العالمية. وقد تأثر كثيراً في قراءته ودراسته، ومن ثم تأليفه عن أبي الحسن الشاذلي، فكان صوفيًا روحانيًا عجيبًا!"[١]

كان صوفيًا ينتسب إلى الطريقة الشاذلية. وقد ترك الإمام عبد الحليم محمود، تراثًا فكريًا قيمًا أثرى المكتبة الإسلامية، وقد رجعت لأكثرها بتوفيق الله في هذا البحث.

مؤلفاته: لقد ترك الإمام عبد الحليم محمود مؤلفات غزيرة، من أهمها:

- التفكير الفلسفي في الإسلام. - التوحيد الخالص، أو الإسلام والعقل.
- (قضية التصوف) أبحاث على المنقذ من الضلال/ للغزالي. - المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها.
- فلسفة ابن طفيل، ورسالة حي بن يقظان. - موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة.
- التعرف لمذهب أهل التصوف/ للكلاباذي (تحقيق). - سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي".[٢]

وقد تميزت جميع مؤلفات الإمام عبد الحليم محمود بالعلم والإيمان والروح التي تسري بين دفتيها، والرحمة بين كلماتها التي تستلهمها من كاتبها، وكذلك محاضراته، ولم أجد أجمل مما عبر به الشيخ محمد زكي إبراهيم - رحمه الله تعالى - عن الإمام عبد الحليم ومؤلفاته ومحاضراته، فيقول: "أخي الدكتور عبد الحليم محمود، يعرف بكنية أبو العارفين وهي تعبير عن الصورة التي يعرفه عليها هذا المحيط الروحي، في مجال المقبلين على الله، من طلاب الحقائق، والباحثين عن

---

(١) محمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف، تَكملَة مُعجم المُؤلفين، وَفيات (١٣٩٧ - ١٤١٥ هـ) = (١٩٧٧ - ١٩٩٥ م)، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ج١، ص٢٧٢، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، الجزء والصفحات نفسهما.

مشـارق الأنوار، وأسـرار الغيوب، والدكتور عبد الحليم يُعرف أيضـاً بأنه "غزالي مصـر" في هذا العصر، والواقع أن الدكتور عبد الحليم في ذاته، ظاهرة صوفية، غير مكررة، بما يفيض به من القيم، وما يفاض عليه من المواهب، وما يفسـح له الله تعالى من الوقت والمدد، فيترقرق إنتاجه عذباً، مندمعاً في رقة، رابياً متلاحقاً في قوة، بين منطوق ومكتوب، يتلاحق فيذكرنا بأعلام السـلف الصالح، ويطمئننا على مستقبل الربانية المقدسة، ويعطي الناس مثلاً حياً في كرامات الأولياء! . إن قارئ الدكتور عبد الحليم أو سـامعه، لا يحس الصـنعة فيما يقرأ له؛ أو يسـمع منه، ولكنه يحس القلب والعاطفة، والعقل والإيمان، ويبصر الأدب والفضل، والتواضع والثقة بلا حدود، كل ذلك ينقدح في ومضـات ولمحات، ولفتات، وملاحظ وقواعد، وأصـول تهتز بالحياة، وتنفعل بالعلم والأصالة والمعرفة، والصلة بالله والغيرة على محارمه، ويحس المرء منها ابتغاء رضوان الله". [١]

ولقد وهب الله عز وجل الإمام الجليل الدكتور عبد الحليم محمود رؤية نقدية واسعة وبصيرة نافذة استطاع أن يقدم قراءة جديدة للتراث الفلسفي الإسلامي هي بمثابة تجديد للفكر الفلسفي الإسلامي بشكل عام.

ثانياً: التعريف بمصطلحات البحث:

أولاً: ما معنى النقد؟

من معاني النقد في اللغة: المناقشة[٢]، والتحقق[٣] والتمييز[٤]. فاستعارها الباحثون ليدلوا بها على عمليات التحليل والتمييز والحكم والتقدير[٥].

---

(١) الشيخ محمد زكي إبراهيم: خاطرة حول المنقذ من الضلال، مطبوعة في نهاية كتاب "المنقذ من الضلال" ص٤٠١، ٤٠٢.

(٢) الرازي: مختار الصحاح، عيسى الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٢٣.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، (مادة نقد) بيروت ١٩٥٥م، م٣، ص٤٢٦.

(٤) الزمخشري: أساس البلاغة، بيروت، ١٩٦٥م، ص٦٥٠.

(٥) د. شوقي ضيف: النقد، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٩، ص٩.

النقد اصطلاحاً: لقد ارتبط مفهوم النقد في الاصطلاح بأصل معناه في اللغة، "إنه يعني دراسة الجوانب المختلفة لأية دعوى أو أية فكرة، وأيضًا دراسة زواياها وتفاصيلها المختلفة؛ للوقوف على مدى كونها، أو كون بعض جوانبها، منطقية ومقبولة، ومدى كون الجوانب الأخرى غير منطقية ومرفوضة. لذلك فإن الإنسان يمتنع عن النقد ـ في الواقع ـ حينما يتقبّل فكرة أو كلامًا أو دعوى ببساطة، وبدون أن يسبر غورها، أو يتحرّى العناصر التي تكوّنها، والأسباب التي أدت إلى نشوئها".[١]

فالنقد بصفة عامة يعني اختبار شيء ما من جهة قيمته، فالنقد يُعد أداة ضرورية للتقويم المتواصل في مختلف المجالات النظرية والعملية[٢]. وعمومًا، فإن المذهب النقدي يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، ويرى أنه ليس ثمة معرفة مقبولة إلا بعد بحث وتمحيص"[٣].

وعمومًا، فإن المذهب النقدي يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، ويرى أنه ليس ثمة معرفة مقبولة إلا بعد بحث وتمحيص"[٤]، فواجب الباحث ألاَّ يُثْبت مسألة وألاَّ ينفيها، قبل أن يصل من تمحيصه وبحثه إلى الاقتناع الذاتي بأنه اطمأن كل الطمأنينة إلى الوقوف فيها على الحقيقة كاملة غير مشوبة بشائبة..، فننفي منها مالا يثبت أمام النقد العلمي ونثبت ما تقره قواعد هذا النقد، فقصد الحق والمعرفة يوجب علينا مثل هذه الدقة..، والنقد سبيل التمحيص. والعلم والمعرفة أساس هذا النقد والتمحيص." [٥]

ثانياً: ما المقصود بالتجديد؟

التجديد لغة: "تجدد الشيء صار جديداً، تقول جدد الثوب تجديداً: صيره جديداً. كما تقول: جدده

(١) محمد مجتهد: مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص٢١، ٢٢، دار الهادي ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

(٢) د. محمود زقزوق: الدين للحياة، ص٢٤٨. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.

(٣) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٨٠، وانظر: د. محمد حسين هيكل: حياة محمد، ج١، ص٤٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.

(٤) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٨٠.

(٥) د.محمد حسين هيكل: حياة محمد، تقديم: الإمام الأكبر الشيخ مصطفى المراغي ج١، ص٤٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤م.

فتجدد وأجدّه أي الثوب وجدده واستجده: صيره أو لبسه جديداً فتجدد والجديد نقيض البلي والخلق"[١].

وللتجديد في الاصطلاح عدة مفاهيم:

المفهوم الأول: معنىٌ بتصحيح المفاهيم، وإيقاظ ما ضعف من همم المسلمين، والعمل على إعادة تشكيل وبناء وعي إسلامي حضاري قوامه العقل، يدعو إلى تعليم الناس جوهر الدين وحقيقته، وعدم التقوقع في تابوت التاريخ.

المفهوم الثاني: يتعلق في قسمه الأكبر بمسائل العقيدة وضرورة تخليصها من الشوائب والإضافات البشرية، فيما يهتم في شقه الثاني بأمر العبادات من حيث بيان مفهومها ومقاصدها، فضلاً عن شرح منظومة الأخلاق الإسلامية على مستوى كل من الفرد والمجتمع.[٢]

المفهوم الثالث: قيل: معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما[٣].

والمفهوم الرابع: قيل: إحياء ما اندرس من معالم الدين، وانطمس من أحكام الشريعة وما ذهب من السنن وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة.[٤]

والمراد بالعلوم الباطنة: علوم الخشية والمراقبة ونحوهما وهي مقام الإحسان الذي يقوم بدراسته علم التصوف الإسلامي وهو علم تصفية الباطن، وهو علم الخُلق والصفاء والتزكية.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب (٣/ ١١١) طبعة دار صادر – بيروت – الثالثة – ١٤١٤ هـ، وتاج العروس (٧/ ٤٧٨) طبعة: دار الهداية.

(٢) د. أحمد عبد الله الطيار: تأويل الخطاب الديني في الفكر الحداثي الجديد، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ٢٠٠٥م، العدد ٢٢، المجلد الثالث، ص١٢.

(٣) المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٢، ص٣٥٧، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

(٤) د. عصام أحمد: التجديد في الفكر الإسلامي (المفهوم والمعالم) بحث منشور في المؤتمر٢١، للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية المنعقد في القاهرة ٥ ـ ٨ مارس ٢٠٠٩، تحت عنوان: تجديد الفكر الإسلامي.

إن التجديد بالمفاهيم السابقة لهو أمر مشروع ومأمور به، وهو أحد المهام التي يجند الله لها العلماء الربانيين المخلصين من هذه الأمة بعد أن ختمت الرسالات ببعثة خاتم الرسل والأنبياء سيدنا محمد ﷺ،

القائل في الحديث الصحيح: «إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»(١).

وحينما تتبعت في قراءاتي لفكر الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود وجدته تطبيقًا عمليًا لمفاهيم التجديد السابقة، فقد قام بتصحيح الأفكار الخاطئة في فهم التراث الفلسفي الإسلامي، ووضَّح مقاصد العلماء في عباراتهم، وأيقظ كثيراً من موات القلوب بتصحيحه الوجهة إلى الله تعالى، وقد استطاع أن يُجَلِّي الكثير من الغوامض في التراث الفلسفي الإسلامي، وأن يكشف عن العديد من الخفايا فيه، فاستطاع أن ينفض الغبار المتراكم عليه، ويخلصه من فهوم غير صحيحة.

ثالثاً: ما المقصود بالتراث الفلسفي الإسلامي؟

المراد بالتراث الفلسفي الإسلامي: هو الانتاج الفلسفي الإسلامي الذي خلَّفه فلاسفة الإسلام، ويرى الإمام عبد الحليم محمود أن هذا التفكير الفلسفي يشتمل على الفلسفة الإسلامية الخالصة وعلم الكلام والتصوف، وسار مع الفريق الذي يميل إلى هذا الرأي، وعلى رأسهم الشيخ مصطفى عبد الرازق، ورينان، وغيرهما.

فيقول الإمام عبد الحليم محمود: "وقد جرينا على أن علم الكلام جزء من التفكير الفلسفي في الإسلام، وجارينا في هذا الكثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، أمثال: "رينان" والمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ "مصطفى عبد الرازق". يقول "رينان": "إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين". ويقول المرحوم: "الشيخ مصطفى عبد الرازق": أصبح

(١) أخرجه الإمام أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يُذكَرُ في قَرْنِ المِئَة (٦/ ٣٤٩) ح ٤٢٩١ طبعة دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، من حديث أبي هريرة ﷺ بإسنادٍ صحيح.

لفظ: "الفلسفة الإسلامية أو العربية" شاملاً ـ كما بينه الأستاذ: "هورتن" ـ لما يسمى: "فلسفة" أو "حكمة". ولمباحث علم الكلام. وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف، أيضًا، من شعب هذه الفلسفة، خصوصًا في العهد الأخير الذي عُنى المستشرقون فيه بدراسة التصوف. بل إن الشيخ "مصطفى عبد الرازق " يعد "أصول الفقه" من الفلسفة الإسلامية"[١].

إذن فالتراث الفلسفي الإسلامي: هو الإنتاج العلمي الذي تركه أصحاب الاتجاه الفلسفي الخالص والكلامي والصوفي الإسلاميين، فقد تركوا تراثًا علميًا ضخمًا؛ الأمة في حاجة للاستفادة منه، ولا يتأتى لهم ذلك إلا بالوقوف على الصواب والخطأ فيه، ولا يتأتى لهم ذلك إلا بإعمال المنهج النقدي فيه طالما أنها علوم يهتدي الإنسان إلى جوانب منها بفكره البشري.

رابعاً: التجديد عند الإمام عبد الحليم محمود:

استطاع الإمام عبد الحليم محمود في قراءاته للتراث الفلسفي الإسلامي أن يجمع بين الأصالة والتجديد، حيثُ جمع بين التراث الفلسفي والكلامي والصوفي وعَرَضَها في ثوبٍ حديث، فتجديده هو في طريقة العرض، فقد أخذ التراث القديم للتصوف والفلسفة وصاغها بصياغة حديثة وسهلة. فكونه يكتب في التراث بهذه الطريقة الجديدة ـ فهذا مجهود عظيم للدكتور عبد الحليم محمود، تناول التراث القديم وصاغه بصياغة حديثة وميسرة فيعتبر تجديد للفكر الفلسفي. كما أنه قد جعل التراث الفلسفي في متناول معظم الأفراد، مع أن التراث الفلسفي ـ كما شاع ـ به تعقيد وصعوبة لكنه نقله إلى صياغة حديثة وميسرة يستطيع أن يستفيد منها الجميع.

يتحدث الإمام عبد الحليم محمود عن هذه المسألة، في مقدمة كتابه "التفكير الفلسفي في الإسلام" فيقول: "لقد شاع بين كثير من الناس: أن الفلسفة موضوع غامض مبهم، ولعل من

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثانية، ص٨، طبعة دار المعار ف، وانظر أيضًا: الشيخ مصطفى عبد الرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الناشر مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، ص٢٦ ـ ٢٧.

الأسباب التي روجت هذه الإشاعة:

١ـ أن بعض الفلاسفة كان يتعمد الغموض والإبهام، حتى لقد قال "هرقليطس" عن نفسه: "إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه، ولكنه يشير إليه". و"ابن سينا" يسمي أحد كتبه: "الإشارات والتنبيهات".

٢ـ ثم إن الفلاسفة: لم تكن عنايتهم باللغة والأدب، كعناية الأدباء. وكان من الطبيعي: أن تكون سلاسة الأسلوب، وفصاحة التعبير عند بعضهم أقل منها عند الأدباء.

٣ـ ومما لا شك فيه أن موضوع الفلسفة لا يمتاز بالسهولة والوضوح. هذه الأسباب كلها أو بعضها: كانت سبباً في انتشار تلك الإشاعة. وسوف لا أتعمد الغموض ـ إن شاء الله تعالى ـ وسأعمل ـ جهدي ـ ليكون الأسلوب سهلاً، والموضوع واضحاً"(١)

ولا يستطيع أحد أن ييسر الصعب، ويسهل المعقد إلا إذا كان هاضماً له، على علم كافي به، فيأخذ القديم ويخرجه في شكل جديد، فالتجديد في فك الرموز المعقدة في الفلسفة، ومتاهتها، ونقلها إلى العقل العادي. كما أنه لم ينقله ميسراً فقط، وإنما نقده في كثير من الأفكار، فالتجديد أيضاً في نقده للتراث الفلسفي.

كما أن الدكتور عبد الحليم محمود، قد أكد على ضرورة دراسة كل علم بالمنهج الخاص به، إذ لكل علم من العلوم منهجاً خاصاً، وإلا وقعنا في أخطاء جسيمة، ومن ثم ينتقد الدكتور عبد الحليم محمود هؤلاء الذين أهملوا هذا الضابط الدقيق، فيقول: "إن لكل علم منهجاً ينسجم معه، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه؛ وطبيعة العلوم، إذن: هي التي تحدد مناهجها. والخطأ كل الخطأ: أن نستعمل منهج علم في علم آخر له منهجه الخاص به، "إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعي للرياضة، أو المنهج الطبيعي لما فوق الطبيعة، وبسبب هذا الخلط ضل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء. فمنهم من جرى على عادة طلب

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٩،

الإقناع، وبعضهم على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار، وبعضهم جرى على عادة الحس، وبعضهم جرى على عادة البرهان، وإذا استعمل الإنسان منهجًا واحداً، فقد قصر على تمييز المطلوبات".[١]

خامساً: منهج الإمام عبد الحليم محمود في التجديد للتراث الفلسفي:

لقد أكد الإمام عبد الحليم محمود على استخدامه للمنهج النقدي، والتزام الحيدة العلمية، في قراءته التجديدية للتراث الفلسفي، وذلك في مقدمة كتابه "التفكير الفلسفي في الإسلام"، فيقول: "والإسلام يوجب عرض الآراء في دقة، سواء أكانت مؤيدة له أم معارضة. وقد ضرب لنا القرآن في ذلك خير الأمثال، حينما تحدَّث إلينا عن اعتراضات المشركين على الرسالة المحمدية. والإمام "الغزالي": يوجب عرض آراء المعارضين أحسن عرض، وتصويرها أحسن تصوير: إنه يوجب عرضها وتصويرها كما يعرضها ويصورها زعماء المذهب أنفسهم، ثم بعد ذلك يأتي دور النقد والتمحيص. على هذا النمط سنسير إن شاء الله تعالى"[٢].

لقد اتبع الإمام عبد الحليم محمود هذا المنهج فكان يعرض الآراء كما يعرضها ويصورها زعماء المذهب، ثم يقوم بالنقد والتمحيص لهذه الآراء.

"لأن واجب الباحث ـ كما يقول الدكتور/ محمد حسين هيكل ـ ألاَّ يثبت مسألة من المسائل وألاَّ ينفيها، قبل أن يصل من تمحيصه وبحثه إلى الاقتناع الذاتي الصحيح بأنه اطمأن كل الطمأنينة إلى الوقوف فيها على الحقيقة كاملة غير مشوبة بشائبة. وهذا شأن كل عالم في أي علم من العلوم. وهذا واجبه، ...، فننفي من العلم ما لا يثبت أم النقد العلمي ونثبت ما تقره قواعد هذا النقد، فقصد الحق والمعرفة يوجب علينا مثل هذه الدقة،...، والنقد سبيل التمحيص، والعلم والمعرفة أساس

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢١٦.

(٢) المرجع السابق ، ص٨.

هذا النقد والتمحيص"[١].

وعلى هذا فإعادة النظر والمراجعة واكتشاف الخلل مهم في العمل التقدمي بقدر اكتشاف الصواب؛ لأن معرفة الخطأ إحدى وسائل الوصول إلى الصواب وإدراكه، فإدراك الأخطاء ميزة وليس عيباً، بل التستر على الأخطاء وعدم الاعتراف بها وتجاهل تقويمها يؤدي إلى تركمها وتكريسها.

وعلى هذا فإن مراجعة تراثنا ومناهجنا السائدة حالياً في الفكر الإسلامي عمل إيجابي لأنها تسعى من خلال ممارسة حرية التفكير الموضوعي إلى الكشف عن العقبات المنهجية وتحليل المسائل المعرفية، وإعادة النظر في المفاهيم والأفكار دون الركون إلى استقطاب منهج التبرير وتعليق الأخطاء على الغير أو تفسير الأحداث تفسيراً قدرياً"[٢].

علينا إذن أن نقوم بخطوة النقد الذاتي: لأن النقد لا يصح أن نوجهه إلى الآخر ونعفي أنفسنا منه؛ "لأن النقد الذاتي هو الخطوة الأولى نحو الوعي بعيوبنا وأهوائنا وما نتحمله من مسؤولية لما يعانيه هذا العالم الإسلامي من التخلف.. والوعي بأننا نتحدث كثيراً ولا نفعل شيئاً إلا أقل القليل..، إن الآخر ينقد نفسه باستمرار، وكثير من نقدنا له صادر في الأصل عنه، وجدير بنا أن نحذو حذوه في النقد الذاتي"[٣].

"ولا شك أن في هذا النقد الفلسفي لوسائلنا المعرفية ومناهجنا العقلية وقيمنا الأخلاقية من شأنه ـ إذا أُحسن توظيفه ـ أن ينير الطريق أمام كل من يتصدى لممارسة النقد في أي مجال آخر، وليس في المجال الفلسفي فقط. ولعل أول درس يستخلصه الإنسان من ذلك كله هو أن الفكر الإنساني في مختلف مجالاته نسبي وقابل للأخذ والرد. ولنا هنا عبرة بما أُثِر عن الإمام الشافعي في قوله: "رأينا

(١) د/ محمد حسين هيكل: حياة محمد، تقديم: الإمام الأكبر الشيخ/ مصطفى المراغي، ١/ ٤٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤م.

(٢) د. أحمد السيد علي رمضان، تجديد الخطاب الديني، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص٤٩، ٥٠ .

(٣) د. محمود حمدي زقزوق: الدين للحياة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص٧١، ٧٢.

صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب"[1].

في ضوء هذا المنهج النقدي، وتصويب الأخطاء وتصحيح المفاهيم المغلوطة، قام الإمام عبد الحليم محمود بهذه المهمة التي أخذها على عاتقه فاستطاع أن يجدد في الفكر الإسلامي على ما سأبينه في الفصول الآتية.

(١) المرجع السابق، ص٢٤٨.

الفصل الأول

(أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد علم الكلام)

وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف الإمام عبد الحليم محمود من قضية الفرقة الناجية.
- المبحث الثاني: المبحث الثاني: موقفه من صلة العقل بالنقل عند المعتزلة.
- المبحث الثالث: رؤيته التجديدية لعلم الكلام.

تعريف علم الكلام:

يحتل علم الكلام مكانة هامة بين مباحث الفلسفة الإسلامية من جهة، وبين علوم الدين من جهة أخرى، وعلم الكلام على حسب تعريف عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ) هو: " علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبَه"(١)

وعرفه ابن خلدون (ت١٤٠٦هـ) بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"(٢)

يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلماً بها، ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلاً عنها، بخلاف الفيلسوف الذي يتخذ من العقل أساساً له.

وقد أشار ابن خلدون إلى هذه التفرقة بين الكلام والفلسفة بقوله: "واعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية، فإنما ينظر فيها من حيث إنها تدل على الفاعل أو الموجد،

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ١/ ٣١، ٣٢، دار الجيل ـــ بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص٤٠٠.

أما نظر الفيلسوف في الإلهيات، فهو نظر في الموجود المطلق وما يقتضيه لذاته"[١].

وقد ذكر المؤلفون أقوالاً متباينة في سبب تسمية هذا العلم بالكلام، وجمع عضد الدين الإيجي هذه الأقوال في كتابه "المواقف" بما نصه: "وإنما سمي الكلام: إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وإما لأن أبوابه عنونت بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر فغلب عليه؛ أو لأنه يورث قدرة على الكلام في التشريعات مع الخصم."[٢]

ويجدر بنا في هذا الفصل أن نبين نقد الإمام عبد الحليم محمود لعلم الكلام، ونبين كيف أن هذا النقد أسهم في تجديد علم الكلام، وقد كان يرجو الإمام عبد الحليم محمود من نقده هذا أهدافًا عديدة سوف يكشف عنها هذا البحث، وكلها تهدف إلى خدمة الإسلام والمسلمين.

المبحث الأول موقف الإمام عبد الحليم محمود من قضية الفرقة الناجي.

لقد شحنت كتب التراث الإسلامي على اختلاف تخصصاتها عند حديثها عن الفرقة الناجية، بأنها واحدة بالعدد وتحاول كل فرقة أن تثبت أنها هي هذه الفرقة الناجية، مستدلة بحديث الفرقة الناجية، فقد روى الإمامان أبو داود والترمذي – رحمهما الله – عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»[٣]، وعند الترمذي «وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً»، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي».[٤]

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص٣٢٧.

(٢) الشيخ: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص٢٠.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب شرح السنة (٧/ ٥)ح ٤٥٩٦، والترمذي في سننه: في أبواب: الإيمان، باب مَا جَاءَ فِي افْتِرَاقِ هَذِهِ الأُمَّةِ (٥/ ٢٥)ح ٢٦٤٠، وقال: حسن صحيح.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه: في أبواب الإيمان، باب مَا جَاءَ فِي افْتِرَاقِ هَذِهِ الأُمَّةِ (٥/ ٢٥) ح ٢٦٤١، من حديث ابن عمرو ﷺ بإسناد حسن.

والإمام عبد الحليم محمود يقف أمام هذا الحديث عدة وقفات، موضحًا عدة أمور، كالتالي:

أولاً: موقفه من المتقدمين في تقسيمهم للفرق على ضوء هذا الحديث:

يقوم الإمام عبد الحليم محمود أولاً بنقد المتقدمين في تقسيمهم للفرق، فيقول: "لقد أثار هذا الحديث تفنن كثير من مؤرخي الفرق الإسلامية، فخيل إليهم. أنه من المحتم عليهم أن يبلغوا بالفرق الحد الذي ذكر في هذا الحديث. وذكر "الشهرستاني " هذا الحديث في كتابه: "المِلَل والنِّحَل"، ثم أخذ في تعداد الفرق، وحصرها في العدد المذكور، وكأنه قد تيقن أنه سوف لا تنشأ، حقيقة فرق بعده، وكأنه قد تيقن. أيضاً. أنه قد أحاط بكل ما كان يموج به العالم الإسلامي في زمنه على سعة من آراءه.

وقد صنع كثير غيره صنيعه في حصر هذه الفرق، وعدَّها، قال "ابن الجوزي" في كتاب "تلبيس إبليس"، بعد أن ذكر أن أصول الفرق هي "الحرورية"، و"القدرية"، و"الجهمية"، و"المرجئة"، و"الرافضة"، و"الجبرية". وقد قال بعض أهل العلم: "أصل الفرق، هذه الست، وقد انقسمت كل فرقة منها اثنتي عشرة فرقة، فصارت اثنتين وسبعين فرقة" أهـ.

لقد أراد بعض أهل هذا العلم أن يتخلصوا من حصر الفرق، فكان منه هذا التقسيم السهل الساذج الذي يرتكز على المساواة في تقسيم كل أصل من أصول الفرق"[١].

وإذا كان المؤرخون قد تعسفوا في تعداد الفرق، فإن رجال الفرق أنفسهم قد دافع كل منهم عن فرقته، ورأى أنها. وحدها. هي الناجية، أما ما عداها فهو في النار.

ثانياً: رأي العلماء في التمسك بهذا الحديث:

إن الدكتور عبد الحليم محمود يعيد قراءة هذه القضـية من جديد، وينظر فيها من جهة تقيد العلماء بهذا الحديث، وهل يوجد في السـنة أحاديث أخرى تعارضـه أم لا؟، فيقول: "إن هذا الحديث الذي ذكره "الشـهرسـتاني" وتقيد به، وأورده "البغدادي" في "الفَرْق بين الفرق"، وجعله

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٧٢، ٧٣.

صاحب "المواقف" في مستهل بحثه عن الفرق، لم يتقيد به "ابن حزم" في "الفِصَل" ولم يتقيد به "الرازي" في كتابه: "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين". ثم إنه لم يُرْوِ في واحد من الصحيحين: البخاري ومسلم. حقيقة أنه قد رواه أبو داود والترمذي، والحاكم وابن حبان، وصححوه عن أبي هريرة، وكان لفظه عندهم: "افترقت اليهود على إحدى، أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى كذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار، إلا واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: "ما أنا عليه وأصحابي".

ولكن مما يدعو إلى الارتياح. عند الإمام عبد الحليم محمود وغيره: أن الشعراني في ميزانه قد روى من حديث "ابن النجار"، وصححه الحاكم بلفظ "غريب" وهو: "ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة". وفي رواية الديلمي: "الهالك منها واحدة"، وفي هامش الميزان، عن "أنس"، عن النبي ﷺ بلفظ: "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا الزنادقة". وما في هامش الميزان هذا: مذكور في تخريج أحاديث مسند الفردوس "للحافظ ابن حجر". ولفظه: "تفترق على بضع وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة، وهي "الزنادقة"، أسنده عن "أنس". وقال صاحب كشف الخفا: ولعل وجه التوفيق: أن المراد بأهل الجنة في الرواية الثانية ولو مآلاً. فتأمل"[1].

وأقول: إن الإمام عبد الحليم محمود قد بيَّن أن حديث افتراق الأمة إلى اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة - وهو الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة - أن لهذا الحديث طرق عدة، منها ما لا نص فيه على الهالك منها، ومنها ما فيه بيان أن واحدة منها ناجية

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص٧٩، وينظر: إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي العجلوني "كشف الخفاء ومزيل الإلباس"(١/ ١٦٩، ١٧٠) طبعة: المكتبة العصرية، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

والباقين هلكى، ومنها ما يعدُّهم كلهم ناجين سوى واحدة وهم الزنادقة.

"وإذا صرفنا النظر عما ذهب إليه ابن حزم من عدم صحة الحديث عن طريق الإسناد[١]، فلدينا ذلك النص الهام الذي قاله ابن الوزير في (العواصم من القواصم): "إياك أن تغتر بزيادة كلها في النار إلا واحدة، فإنها فاسدة، ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة"، كما أن لدينا ما قاله المقدسي في (أحسن التقاسيم) حين فرق بين زيادة (اثنتان وسبعون في الجنة وواحدة في النار) من جهة، وزيادة (اثنتان وسبعون في النار وواحدة ناجية) من جهة أخرى، فقال: إن الثاني أشهر، والأول أصح إسناداً[٢]، كما أن صاحب مسند الفردوس قد أخرج قولهﷺ: "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة"[٣][٤].

فهذه الرواية دليل على أن الاختلاف بين هذه الفرق لا في أصول العقيدة وثوابتها وإنما يكون في فروعها التي هي محل التجديد باختلاف الأزمان، وهذا يؤكده قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾[٥].

ولو نظرنا إلى موقف الأستاذ الإمام محمد عبده لنجده قريبًا من موقف الإمام عبد الحليم

---

(١) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (٣/ ١٣٨) الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة.

(٢) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" (ص: ٣٩)، طبعة ليدن، ودار صادر، بيروت، ومكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١١/ ١٩٩١.

(٣) شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلميّ "الفردوس بمأثور الخطاب" (٢/ ٦٣)، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت– الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م.

(٤) د. محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، ط: الثانية، مكتبة الإيمان ـ القاهرة، مطبعة المدني ـ المؤسسة السعودية بمصر، ص٩، ١٠.

(٥) {سورة هود: الآية ١١٨ – ١١٩}.

محمود، فقد انتهي الأستاذ الإمام إلى أن كل فريق من مفكري الإسلام سواء كانوا أصحاب الفرق الكلامية، أم الفلاسفة، أم الصوفية، يحاول كلٌ منهم أن يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في هذا الحديث مطمئنًا لما لديه، وينادي نداء المحق لما عليه.

وإزاء هذا الموقف، يقف الأستاذ الإمام وقفة منصفة متحيزة تجاه هذه الفرق جميعًا، ويتردد في الحكم على أحدها بأنها في النار، ويقدم الأستاذ الإمام عدة فروض لتفسير الحديث على النحو التالي:

١ـ يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه قد جاءت وانقرضت، وأن الباقي الآن من غير الناجية.

٢ـ ويجوز أن تكون الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت حتى الآن وستوجد.

٣ـ أو أن جميع هذه الفرق ناجية، حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، من الأصول المعلومة لنا عنهم: كالألوهية والنبوة والمعاد وما وقع فيها من الخلاف، فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين، وإلا لما وقع فيه اختلاف، وأن بقية الفرق ستوجد من بعد، أو وجد منها بعض لم يعلم، أو علم، كمن يدعي ألوهية عليّ كفرقة النصيرية.

ويحاول الأستاذ الإمام أن يخرج من تردده هذا، فيجد مخرجه في حديث آخر للرسول ﷺ "إن الهالك منهم واحدة" أي أن الناجي اثنان وسبعون فرقة والهالك فرقة واحدة[١]".

ويبدو أن الإمام عبد الحليم محمود قد استراح إلى ما ذهب إليه الأستاذ الإمام محمد عبده من قبل وانتهيا إلى مخرج واحد، ذلك لأن وصف أي فرقة بالضلالة والكفر، أمر صعب، ولا يقتضيه روح الإسلام السمحة كما لا يؤيده ما انتهى إليه كثير من مفكري الإسلام كما سبق.

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط: عيسى الحلبي، القاهرة ١٩٥٨، ص١٧.

أضف إلى ذلك أن النبي ﷺ عندما سئل عن الفرقة الناجية، لم يحددها، وإنما قال: "ما أنا عليه وأصحابي"، أي أن رسول الله ﷺ لم يحدد فرقة بعينها، وإن حدد الطريق والمنهج.

رأي الإمام عبد الحليم محمود في تقسيم الفرق:

بعد أن بيَّن الإمام عبد الحليم محمود عدم التقيد بهذا الحديث، وتعارضه مع حديث آخر، يذكر رأيه في تقسيم الفرق ونحسبه رأيًا جديداً يصحح كثيراً من المفاهيم التي ظلت مغلوطة وقتًا طويلاً، فيقول ما نصه: "إذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بهذا الحديث، فإن رأينا الخاص فيما يتعلق بافتراق الأمة، يهدف إلى التمييز بين نوعين من الافتراق: نوع هو "أحزاب دينية"، ونوع هو "فرق دينية"...، أما الأحزاب الدينية: فلا شأن لها – باعتبارها أحزابًا – بالعقائد إلا عرضًا، وأما الفرق الدينية: فإنه لا شأن لها – باعتبارها فرقًا – بالحكم إلا عرضًا، والأحزاب الدينية: هي "الشيعة"، و"الخوارج"، والفرق الدينية هي: بحسب الترتيب الزمني. "المشبهة"، "والمعتزلة"، و"الأشاعرة"، "ومدرسة ابن تيمية". وهذا التقسيم في رأينا: يتمشى مع طبيعة الأشياء، إذ الأحزاب الدينية: نشأت حول الإمامة، وبسببها، وأما الفرق الدينية: فإنها نشأت من التفكير في الدين، وقد استقلت كل فرقة برأي يتصل بالعقيدة يخالف رأي غيرها.

ويزيد الإمام عبد الحليم محمود الأمر وضوحًا، فيذكر أن الشيخ "محمد الحسين آل كاشف الغطاء" قد ذكر" في كتابه "أصل الشيعة وأصولها". "إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين: هو القول بإمامة الأئمة ...، وهو فرق جوهري أصلي، وما عداه من الفروق، فرعية عرضية، كالفُروق التي تقع بين أئمة الاجتهاد ..، كالحنفي، والشافعي وغيرهما، وهذه الإمامة يقول عنها "ابن خلدون": "وقصارى أمر الإمامة: أنها قضية مصلحية اجتماعية، ولا تلحق بالعقائد ونحن نتفق كل الاتفاق مع ما يراه "الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء" في أن الإمامة هي المميز الجوهري للشيعة، ونتفق مع "ابن خلدون" في أن الإمامة ليس مثلها في ناحية العقيدة، كمثل الإيمان

بالله أو برسله، أو بالمعاد؛ إنها قضية مصلحية. ومن هنا كانت الشيعة حزبًا؛ ولكنه حزب ديني: أعني أنه يرى الأسرة العلوية: خير من يقيم الدين على ظهر المعمورة؛ إنه يؤيدها من أجل الدين، ولأنها صاحبة حق ديني في الخلافة"[١].

إذن: فالإمام عبد الحليم محمود يرى أن الشيعة حزب ديني وليست فرقة دينية، ثم يستدل على صحة رأيه من جهة التاريخ، فيقول: "إنها حزب وليست بفرقة، ونحتكم إلى التاريخ، فإذا به يحدثنا: "أن "زيد" بن "علي" إمام "الزيدية" تتلمذ في الأصول على "واصل بن عطاء" رأس المعتزلة ...، فالزيدية إذن كلهم معتزلة، أهم شيعة أم معتزلة؟ إنهم شيعة باعتبار حزبهم، معتزلة باعتبار فرقتهم، ولا أظن أنه يمكننا تفسير الأمر على غير هذا، والإمام "أبو حنيفة" معروفة عقيدته. إنه من أهل السنة، ومع ذلك فإن "الشهرستاني" يحدثنا: وكان "أبو حنيفة"، رحمه الله، على بيعته (بيعة محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب) ومن جملة شيعته، حتى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد، حتى مات في الحبس ...، أكان "أبو حنيفة "سُنيّا أم شيعيًا؟ لقد كان سُنيّا في عقيدته؛ ولكن ميوله مع العلويين، وكان "ابن إسحاق" صاحب السيرة المشهور "يرمى بالتشيع؛ والقول بالقدر"، والتشيع حزبية؛ والقول بالقدر عقيدة، فليست الشيعة إذاً فرقة دينية، إنما هي حزب سياسي "[٢].

وبهذا نرى الإمام عبد الحليم محمود مجدداً في وجهة نظره هذه، وفي الاستدلال عليها، وما قدمه من نقد يسعى به لكشف الحقيقة والالتباس الذي ظل في الأذهان أن الشيعة فرقة دينية، يوضح الإمام عبد الحليم محمود بالشواهد والبراهين أنهم حزب ديني، وأن الإمامة مسألة سياسية وليست عقدية، وهذا الرأي يعتبر جديداً في بابه، وقد ذهب مولانا فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب – حفظه الله – إلى أن الإمامة ليست من أصول الدين بل هي بالفروع أليق.

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص٧٥ ـ ٧٧.

"فقد ذكر فضيلته في كلمته التي ألقاها في مؤتمر : "الأزهر في مواجهة الإرهاب والتطرف" ٢٠١٤م من أنه لا نواع بين أهل العلم المعتبرين في أن الخلافة أليق بالفروع وأقرب لها، ومذهب الأشاعرة على أنها فرع لا أصل، وذكر فضيلته ما ورد في كتاب "شرح المواقف" الذي يُعد أحد أعمدة كتب المذهب الأشعري؛ حيث ذكر مؤلفه في شأن الإمامة: أنها ليست من أصول الديانات والعقائد عندنا؛ بل هي فرع من الفروع، ثم علق فضيلة الإمام قائلاً: فكيف صارت هذه المسألة التي ليست من أصول الدين عند أهل السنة والجماعة حداً فاصلاً عند هذا الشباب بين الكفر والإيمان، وفتنة سُفكت فيها الدماء، وخُرّب العمران، وشُوهت بها صورة هذا الدين الحنيف؟!"[١].

= **دوره التجديدي في التقريب بين المذاهب الإسلامية**:

يؤكد الإمام عبد الحليم محمود أن من أهداف هذا التقسيم الذي ذكره سابقًا، هو التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتوحيد الأمة، والقضاء على ظاهرة تكفير المخالف؛ لأن هذا التكفير خارج عن منهج الإسلام، فيقول: "قد يقول قائل: وما هي الحكمة التي نرجوها من وراء هذا التقسيم؟ أما هذه الحكمة فذات شقين: أولاً: أن هذا التقسيم، يتمشى مع طبيعة الأشياء؛ لما رأينا من أن الاختلاف ليس من أصول الدين. ثانيًا: إذا اعتبرنا الشيعة حزبًا. كما هو الواقع. فإن الجدل بينهم وبين غيرهم، لا يتجه وجهة دينية بحتة؛ وينتج عن ذلك أن حدته. من الناحية الدينية. تخفُّ كثيراً، فلا يرمي بعضُهم بعضًا بالكفر، والإلحاد والزندقة"[٢].

ويورد الإمام عبد الحليم محمود أقوال العلماء التي تؤكد أن مسألة الإمامة ليست من أصول الدين، فيقول: "يقول الشهرستاني: بحق، وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ السيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان" أهـ..

(١) راجع: موسوعة الثقافة الإسلامية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ١٤٤٤ه/ ٢٠٢٣م، ص٢٥٨ .

(٢) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٧٩.

إنها قاعدة دينية فرعية، وليست أصلاً من أصول الدين الجوهرية، ومع ذلك، لم يسل سيف في الإسلام في كل زمان مثل ما سل من أجلها: ولكنها الدنيا، ولكنها الأهواء!"[١].

ويسرع الإمام عبد الحليم محمود فيحدد لنا الشيعة التي يقصدها حتى لا يحدث لبس فيظن ظان أنه يقصد الشيعة كلها، المعتدل والمغالي منهم، فيزيل الإمام هذا اللبس، فيقول: "ونريد أن نعجل بإزالة لبس قد يتجه إلى الذهن. ذلك أننا لا نريد من كلمة الشيعة، هذه الأهواء التي كانت تثور فجأة في بعض الرؤوس التي فقدت الاتزان المنطقي. ثم تنتهي، فلا يبقى لها من أثر إلا صداها البغيض، والشيعة أنفسهم يتبرؤون منها. إننا لا نريد بالشيعة: السبئية، أو الخطابية. أو ما شاكلها من الفرق الغالية، وإنما نقصد من الشيعة، تلك الأحزاب التي بقيت إلى الآن كثيرة الأتباع، منتشرة في أقاليم عدة، وهي التي تمثل حقيقة الشيعة، ونعني: الإمامية والزيدية، أما الإسماعيلية، فلا ندخلها في زمرة الشيعة، إنها نزعة ضالة"[٢].

وأقول: إن الإمام عبد الحليم محمود يرى أن سبب اشتعال الفتنة في الماضي، وسبب ظهور مسألة الإمامة، إنها الدنيا، وإنه الحُكم، وليس الدين. وأقول: إنها هي السبب اليوم لا غير.

ويؤكد الدكتور مصطفى الشكعة على هذه الرؤية الموحدة للأمة، فيقول: "إذا أنعمنا النظر جيداً واطَّرَحْنَا الأفكار البالية الجامدة خلف ظهورنا، فإننا لن نجد كبير خلاف بين كل من مذهب السنة ومذهب الشيعة الزيدية، فالإمام أبو حنيفة السُّنِّي كان تلميذاً للإمام زيد بن علي الذي إليه ينتسب المذهب الزيدي، والإمام زيد تلميذ واصل ابن عطاء أحد رؤوس المعتزلة، بل إن إمامًا سُنِّيًا آخر يأخذ عن إمام شيعي آخر، وذلك هو مالك بن أنس الذي كان تلميذاً للإمام جعفر الصادق رأس الشيعة الإمامية أو الجعفرية، وقد كان إمامًا فاضلاً ورعًا..، ولذلك فإن فقهه الذي لم يتعرض

(١)عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق ، ص٨٠.

للتشويه ونظراته محل احترام جميع أهل السنة، ومن هنا لا يبدو غريبًا، أن يتفقه الإمام مالك السُّنِّي على الإمام جعفر الشيعي، ويأخذ عنه هو وغيره من الأئمة الذين عُرِفوا فيما بعد باسم السنة. وإذاً فليس ثمة خلاف واسع بين السنة والشيعة الزيدية طالما أن أئمة هذه المذاهب قد ارتبط بعضهم ببعض في ثقافة وعقيدة على النهج الذي ذكرناه"[١].

وهذا ما نادى به فضيلة الإمام الأكبر الدكتور شلتوت، ومولانا فضيلة الإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب ـ حفظه الله ـ بالتقريب بين المذاهب الإسلامية المعتدلة.

-نقده للفرق الدينية وتحذيره من تهمة التكفير:

الفرق الدينية – عند الإمام عبد الحليم محمود – هي كما يقول: "المشبهة، والمعتزلة، والأشاعرة، وأتباع ابن تيمية، فرق دينية، وإذا كان السبب في ظهور الشيعة والخوارج: هو الاختلاف على الإمامة، فإن السبب في ظهور هذه الفرق، هو البحث والجدل في العقيدة الدينية. إننا نرى أن الفرق الإسلامية: لا تخرج عن هذه الفرق الأربعة. وهذا التقسيم على كل حال يتخذ موقف الفرق من العقل كأساس"[٢].

ويتعرض بالنقد لهذه الفرق التي بحثت بالعقل في عالم الغيب، فأخطأت، مع تأكيده على أنه لا يجوز أن يكفر أحداً منهم خصومه، فيقول: "إن المعتزلة: يكادون يعتمدون كل الاعتماد على العقل، فمذهبهم عقلي. والنص: لأنه يحتمل معان عدة، يُؤول بحسب ما يراه العقل.

وفي مقابل المعتزلة المشبهة: إنهم يأخذون بظاهر النص، ولا يعبئون بمجافاة المعنى الحرفي للعقل. ووصل بهم الأمر إلى ألا يقيموا وزنًا لما في الأسلوب العربي، من استعارة ومن مجاز. المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد الاختلاف بينهما يكون شاملاً. وبين هؤلاء وأولئك الأشاعرة والتيميون.

---

(١) د. مصطفى الشكعة: الفرق والجماعات الإسلامية إسلام بلا مذاهب، ٤٨٥، ٤٨٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧م.

(٢) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٨١.

والأشاعرة: يستعملون العقل، ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة.

والتيميون: يأخذون بالنص، بيد أنه لا يمكننا أن نزعم اختفاء العقل والمنطق من مذهبهم.

أما واسطة العقد، ودرة القلادة، فإنهم السلف. إنهم هؤلاء الذين ساروا على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، رضي الله عنهم، إنهم الفرقة الناجية حقًا. لقد نجاهم الله من بلبلة الأفكار، ومن ضلالات الوهم والخيال، ومن مزالق الشك والاضطراب، إنهم سلكوا الطريق السوي، واستسلموا للوحي المعصوم.

وليس معنى ذلك أن غيرهم من الفرق التي ذكرنا كافر، كلا: لأن المعتزلة والأشاعرة يهدفون إلى تنزيه الله، ويسعون إلى مرضاته، ويسهرون الليل ويقومون النهار لإعلاء كلمة الله.

وابن تيمية ـ في رأينا ـ ليس بسلفي فيما يتعلق بالصفات على الخصوص...

أما المشبهة؛ فاستعدادهم في رأينا: إنما هو استعداد الدهماء؛ ولو اتخذ كل شخص المهنة التي تليق به، لما كان استعداد المشبهة يؤهلهم لأكثر من أن يكونوا عمالاً، أو صناعًا ...، والفرق الغالية: كلها خارجة عن موضوعنا، سواء أكانت غالية الشيعة أم غالية المشبهة"[1].

ونخلص من نقد الإمام عبد الحليم محمود لقضية الفرقة الناجية، إلى عدة حقائق:

أولها: أن الإمام عبد الحليم محمود ومن نحا نحوه من كبار علماء الأمة كانوا أقرب إلى الصواب في محاولاتهم توجيه دلالة الحديث إلى المعنى الذي يحصر الفرقة الضالة في فرقة واحدة، وهذا التوجيه يتفق مع وصف الله تعالى للمسلمين بأنهم خير أمة أُخرِجت للناس، ويهدف الإمام عبد الحليم محمود من هذا نبذ العصبية والحزبية العقدية.

وهو بهذه الرؤية التقريبية الجديدة يميل إلى ما مال إليه من قبل الإمام محمد عبده، والإمام محمود شلتوت.

---

(١) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٨١ ـ ٨٣.

"فقد انطلق الأستاذ الإمام في رفضه للعصبية المذهبية ـ في مجال التوحيد ـ من أن تعدد الآراء والأفكار علامة على نضج فكري، وتعدد اجتهادات الأمة يدل على نضج وعيها الديني، لكن ما وقعت فيه الفرق من أخطاء أن كل فرقة لم تحاول فقط أن تقنع غيرها بما انتهت إليه من آراء فتشاركها في وجهة نظرها ، وإنما غلا فريق منهم بإرغام الآخرين على قبول ما يرونه صحيحًا ...، وانقسام الأمة الإسلامية في مذهبها العقدي إلى فرق وأحزاب – على هذا الشكل من التعصب – أضعف الأمة، حيث أفقدها عناصر الأمة القوية، بسبب طغيان التبعية التي أدت إلى تعصب التابعين لمذهب ما، ومنحه السمة العليا في التوجيه ...، ومن هنا اقسمت انقسمت الأمة الإسلامية إلى كيانات وجماعات وطوائف بينها فواصل تحول دون تجاوبها لتوجيه واحد، وغاية واحدة، وهذا كله أحدث فجوات كبيرة في التباعد العقدي ـ للمجتمع الإسلامي"(١).

وقد نبه الأستاذ الإمام محمد عبده على خطورة هذا الأمر، فقال: "إن مغالاة بعض الفرق في إرغام الآخرين على قبول ما يرونه صحيحًا، كانت وسيلة هذا الإرغام الاتهام بالكفر والزندقة والخروج من الفهم الصحيح للعقيدة، فتراشقت الفرق فيما بينها، بسهام الكفر والزندقة، واشتد صراعها، فكانت كل فرقة ترى أنها وحدها الناجية، وغيرها مخطئ كافر، هالك في النار، فساد منطق فرقة ناجية، والباقي هالكة، متخذين من حديث الفرقة الناجية سنداً لهم فيما انتهوا إليه"(٢).

ويقول الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت: "ليست الدعوة إلى تقريب المذاهب الإسلامية دعوة إلى إبقاء مذهب على حساب مذهب، ولكنها دعوة إلى تنقية المذاهب من الشوائب التي أثارتها العصبيات والنعرات الطائفية، وأذكتها العقلية الشعوبية. وإن السبيل الوحيد إلى إعادة الصف الإسلامي إلى وحدته وقوته أن لا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله، وأن نطرح وراء ظهورنا

(١) د. محمد صالح السيد: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، الناشر: دار قباء ١٩٩٨م، ص٤٧.
(٢) المرجع السابق، ص١٠٥.

تلكم التأويلات البعيدة للنصوص الشرعية من كتاب الله والسنة الصحيحة، وأن نفهمها كما فهمها المعاصرون للتنزيل".[١]

والإمام عبد الحليم محمود بهذه القراءة النقدية الجديدة يعتبر مجدداً في علم الكلام الإسلامي.

وثانيها: أن الإمام عبد الحليم محمود حَكَمَ بأن الأشاعرة والمعتزلة غرضهم التنزيه للذات العلية، فالتنزيه أساس المذهب الأشعري، وذلك لأن منهج السادة الأشاعرة منهجًا وسطيًا معتدلاً، لا إفراط فيه ولا تفريط، فهم لا يُغالون ولا يتشددون، لا يعتمدون على النقل ويهملون العقل، ولا يبالغون في الاعتماد على العقل وحده دون النقل، ولكنهم يجعلون منهجهم قائمًا على العقل والنقل، ومذهبهم هو مذهب السواد الأعظم من أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وقد قال رسول الله ﷺ: «لَا يَجْمَعُ اللهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا» وَقَالَ: «يَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ»[٢]

ولكن ظهرت في عصرنا هذه جماعات متطرفة وتيارات متشددة تحاول أن تنال من المذهب الأشعري، وتعتقد أن عقائد التجسيم والتشبيه هي العقيدة الصحيحة التي يجب على الناس اتباعها، وتحكم بالتكفير على من يخالف عقيدة المجسمة أو يُفنِّد شبهاتها أو يرد على دعاتها، وقد أكد الإمام عبد الحليم محمود أن ابن تيمية ليس في الصفات على مذهب السلف الصالح.

والحق أبلج أن الإمام أبا الحسن الأشعري لم يأتِ بمذهب جديد في العقيدة، وإنما هو مقرر لمذهب السلف الصالح، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ.

---

(١) الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، في تقديمه لكتاب: الفرق والجماعات الإسلامية إسلام بلا مذاهب، د. مصطفى الشكعة، ص٢٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١٧م.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، في كتاب العلم (١/ ١٩٩) ح٣٩٠ من حديث ابن عمر ﷺ، وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٤/ ٣٦) ح ٢١٦٧ بلفظ: (إن الله لا يجمع أمتي ـ أو قال: أمة محمد ﷺ على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار).

والمذهب الأشعري يقوم على التنزيه، فهو الأساس الذي يرتكز عليه مذهبهم في التوحيد وأصول العقيدة الإسلامية، ويقيمون الأدلة الناصعة على النقل والعقل على صدق معتقدهم وترسيخه في القلوب.

ويتجلى التنزيه في المذهب الأشعري في العقيدة فيما يلي:

- تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقين، فالله سبحانه بخلاف كل ما يتصور في الأذهان، وكل ظاهر يوهم التشبيه يجب عندهم صرف معناه لما ينافي التشبيه وإلى ما يليق بمن ليس كمثله شيء.
- تنزيه الباري جل جلالة عن أن يكون جسمًا أو حالّاً في جسم.
- تنزيه الباري جل جلاله عن أن يكون محدوداً بحدٍّ، أو محصوراً في جهة، أو حالّاً في مكان.
- تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن أن يكون حادثًا أو محلاً للحوادث (أي الأمور الكائنة بعد عدَم، كالحركة والسكون).
- تنزيه الباري سبحانه وتعالى أن يكون معه غيره، حيث كان ولا شيء معه، هو القديم الدائم الحي الباقي، الأول بلا بداية، والآخر بلا نهاية، ليس قبله قبل، ولا بعده بعد.

ولكن كما سبق أن ذكر الدكتور عبد الحليم محمود لا ينبغي التعصب وتكفير المخالف والظن في فرقته أنها ناجية والباقي في النار.

ويؤكد على ذلك أيضًا الأستاذ الدكتور/ عبد الفضيل القوصي، قائلاً: "ولانريد أن نذهب في التعصب لمذهب الأشاعرة إلى المدى الذي ذهب إليه أولئك الذين جعلوا من الأشاعرة وحدهم: الفرقة الناجية دون سائر الفرق، فلقد انقضت تلك الأعصار التي كان التعصب للفرق والمذاهب هو السمة البارزة فيها، ولَكَمْ أريق من الدماء كم العسف والسخف والجور باسم هذا التعصب المقيت الذي كان إثمه أكبر من نفعه، بل كان إثمًا كله، ثم ما أشد حاجة المسلمين – في الأعصر الراهنة –

إلى إشاعة روح التسامح على اختلافاتهم، واعتبارها تعدداً في وجهات النظر لا ينبغي له أن يفسد لرحم الإسلام قضية، طالما كان المختلفون لا يغرقون في تأويل هذه النصوص إغراقًا بعيداً يخرج تلك النصوص المقدسة عن محاملها المستقيمة، وينأى بها عن مقاصدها السامية الرفيعة"[١].

وما ذكره الإمام عبد الحليم محمود في شأن المعتزلة من عدم تكفيرهم لاجتهادهم في الرأي وصدق هدفهم في تنزيه الله تعالى، أضيف إلى هذه المسألة ما ذكره الشيخ محمد أبو زهرة بشأن المعتزلة: "أن كثيراً من التهم التي وجهت إلى المعتزلة لم تكن منبعثة عن نظر غير متحيز. بل كان التحيز باعثها، والتعصب للرأي دافعها، وكل تعصب يسد مداخل الإدراك في ناحية من نواحيه، ولا شك أن المعتزلة ـ أخطأوا أو أصابوا ـ لم يخرجوا عن الدين بخطئهم، ولهم ثواب فيما دعوا إليه، وما دافعوا به عن الإسلام، ولهم في ذلك سابقة فضل"[٢].

وهنا نرى الإمام عبد الحليم محمود قدم بهذا الحكم على المذاهب الإسلامية والفرق الدينية كلمة حق، وضعت الأمور في نصابها الصحيح.

وثالثها: أن تهمة التكفير التي تطلقها الفرق والجماعات المتشددة على مخالفيها في الرأي من أهل القبلة هي أمر منكر في الإسلام رفضها جل علماء الإسلام، وأنكرها الإمام عبد الحليم محمود وحذَّر منها.

كما الفهم الخاطئ الذي فهمه بعض العلماء للحديث: وهو كون هذه الفرق في النار يعني أنها كافرة مخلدة فيها، والحكم بالفعل على جميع الفرق عدا أهل السنة بالكفر والخلود في النار كما فعل (أبو المظفر الإسفرايني) في كتابه: (التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجين عن الفرق الهالكين)، وكما فعل (البغدادي) في كتابه: (أصول الدين) وغيرهما.

---

(١) د. محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، ص٨ .

(٢) الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤م، ص١٤٤ .

فلم يوافقهم الإمام عبد الحليم محمود، وصحح هذا الفهم الخاطئ: بأنه ليس كل من يدخل النار كافراً مخلداً فيها، فإن عصاة المؤمنين يدخلونها أيضًا مُدداً تتناسب مع معاصيهم، ثم يخرجون منها إلى الجنة.

ولا يعني ذلك أننا نحكم على جميع الفرق بالإيمان، فلا يقول بذلك باحث منصف: إننا لا نستطيع أن نحكم بإيمان فرق مثل الدروز والنصيرية.

لكننا نريد فقط أن ننبه إلى خطأ التسرع في التكفير، فهناك اتجاه آخر للعلماء يمكن أن نتبناه، وهو اتجاه المتريثين في الحكم المتورعين عن التسرع في إطلاق لفظ الكفر.

فلا يجوز تكفير أحدٍ من أهل القبلة، وهو في هذا يسير على منهج سلفنا الصالح، فهذا ما حرص عليه جل علماء المسلمين.

⇐ **ونذكر أمثلة لهؤلاء المتورعين عن التكفير:**

قال الإمام مالك: "لقد اشتهر بين المسلمين وعُرِف من أحكام قواعد دينهم أنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حُمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر"(١).

وقال الإمام أبو حنيفة: إنه لم يكفِّر أحداً من أهل القبلة(٢).

وأكده إمام أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري، حيث يذكر ابن عساكر الدمشقي أن أبا علي زاهر بن أحمد السرخسي، قال: "لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ في داري ببغداد دعاني فأتيته، فقال: اشهد على أني لا أكفر أحداً من أهل القبلة لأن الكل يشيرون إلى

(١) الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة: د. محمد عاطف العراقي، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٧م، ص١١٩ .

(٢) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ط: الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٤٩ .

معبود واحد وإنما هذا كله اختلاف في العبارات"[١].

وهذا المبدأ الذي مات عليه الإمام الأشعري ـ رحمه الله ـ لم يملك الإمام الذهبي وهو يترجم للإمام الأشعري إلا أن يسجله بإعجاب شديد، وهو الحنبلي مذهبًا. فقال الذهبي بعد أن ذكر القول السابق للإمام الأشعري: "وبنحو هذا أدين"[٢].

وهنا يبدو التسامح الديني في الإمام أبي الحسن الأشعري المجدد، تسامح نفسي وجداني، صادر من قلبه، وهو في الوقت نفسه تسامح عقلي يعذر المختلفين بأن العبارات تسبب هذا الاختلاف، فيصوب اجتهادهم في الفروع، ولا يكفر أحداً من أهل القبلة في الأصول.

وهذا يتعارض مع بعض الفرق الدينية والتيارات الفكرية التي تتعالى في فهمها للنصوص الدينية وتحاول بمقتضى هذا التعالي فرضها على الناس. بل إن هناك من يذهب على سبيل التطرف إلى القول بأن فهمه للإسلام لا يساويه إلا الإسلام نفسه في قدسيته وتعاليه. ومن هذا المنطلق يمكن أن يصبح فكر هؤلاء في منزلة الإيمان، ومخالفته هو الكفر والفسوق والعصيان.

ولا يدري هؤلاء أن رمي الآخرين بالكفر مردود على صاحبه، ففي الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: «أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»[٣]. أي إذا كان كافراً حقًا فقد لحق به هذا الوصف، وإن لم يكن كذلك لحق الكفر بالقائل، وفي رواية: «أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ

(١) الحافظ ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص١٤٦ .

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين، بإشراف: الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط الرسالة، الثالثة ١٩٨٥م، ١٥/ ٨٨ .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، بَابُ مَنْ كَفَّرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ (٨/ ٢٦)ح ٦١٠٤ حديث أبي هريرة ﷺ.

بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ»[١]. وقد نهى القرآن الكريم عن سب الكافرين في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ ﴾[٢].

وقد وضع الإمام الغزالي في هذا الموضع الخطير قاعدة جليلة تعكس روح الشريعة ومقاصدها العظيمة، فيقول: "والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين للقبلة خطأ، والخطأ في ترك كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم"[٣].

وعمومًا فإن الخطاب الأشعري سواء منه المتقدم أم المتأخر يعتبر قضية تكفير المسلمين من أخطر القضايا وأعظم البلايا التي أصابت جسم الأمة والتي ينبغي تطهير حياة المسلمين منها.

ويقول الدكتور القوصي[٤]: "ومن خلال هذه النظرة المتسامحة لا يزال للمذهب الأشعري عندنا المكان الأثير في القلب والعقل والوجدان. فهو لا يزال ذلك المذهب الذي يجمع بين النص والعقل في نسق متسق متكامل لا تكاد تحس فيه نبواً أو شذوذاً، أو افتعالاً. وهو لا يزال ـ في جملته ـ ذلك المذهب الذي يقوم في أساسه على استناد الممكنات ابتداءً إلى الله تعالى القادر المختار وبلا واسطة مثبتًا فعل الله الدائم الدائب في الكون في كل لمحة ونفس. وهو لا يزال ـ في جملته ذلك المذهب الذي لا يوصِد أبوابَه أمام نسائمِ الروح ومشاعرِ القلب، ولعل لمتأخري الأشاعرة ـ من أمثال الأمير والبيجوري والدردير ـ إسهام مشكور مقدور مأجور في هذا المجال الرحب الرطيب. وهو لا يزال ـ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، بَاب بَيَانِ حَالِ إِيمَانِ مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ: يَا كَافِرُ (١/ ٧٩)ح ٦٠ من حديث عبد الله ابن عمرو ﷺ.

(٢) {سورة الأنعام: الآية ١٠٨}.

(٣) الإمام الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، بعناية: أنس محمد عدنان الشرقاوي، دار المنهاج، جدة، ط: الأولى، الإصدار الثاني ١٤٣٦هـ، ص٣٠٥ .

(٤) د. محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، ص١٢، ١٣ .

في جملته ـ ذلك المذهب الذي برئ من تعقيدات الفلاسفة، وتأويلات المعتزلة، وإغراب الحشوية، وسطحية المجسمة، واحتفظ مع ذلك كله بكيان متماسك متوازن، " يُرضي خاصة الأمة ولا يَصعُب على عامتها " على حد تعبير بعض الباحثين.

إن مفكري الأشاعرة بدءاً بمؤسس المذهب نفسه، ومروراً بجميع مفكريه في مختلف المراحل ظلوا يمثلون التسامح الديني في أرقى صوره حريصين كل الحرص على إقامة الدين على دعائم من البناء العقلاني، فكانوا بذلك خيراً على أمتهم.

ولقد كان تطبيق المذهب الأشعري للوسطية الإسلامية في العقيدة، سبباً في تبني الأزهر الشريف ـ منارة الوسطية في العالم الإسلامي ـ لهذا المذهب من بين مذاهب الفكر الإسلامي، لأنه جسَّد هذه الوسطية على خير مثال، وطبق التسامح الإسلامي في أرجاء الأرض.

كما قام بإزالة الفروق المذهبية، وقام بتضييق شقة الخلاف، وعمل على التقريب بين المذاهب الاعتقادية ما أمكن.

المبحث الثاني: (موقفه من صلة العقل بالنقل عند المعتزلة).

لقد أكد الإمام عبد الحليم محمود على أن أول محاولة في الإسلام لتحكيم العقل في الدين هي محاولة المعتزلة، فقد حكَّموا العقل في الإلهيات، فيقول: "لقد استسلم المسلمون الأوائل للنص المقدس، وكان أول خروج قوي عن هذا المبدأ السليم، هو الطريق الذي سلكه "واصل بن عطاء"، "وعمرو بن عبيد" ومدرستهما، إنهم لا يتعمدوا خروجًا عن الطريق السوي، وإنما خُيِّل إليهم أن عملهم إنما هو خدمة للإسلام، وأخذوا يوجبون على الله تعالى، ويمنعون عليه، فهو سبحانه. على رأيهم يجب أن يفعل كذا. ويجب عليه ألا يفعل كذا، وحكَّموا هكذا عقولهم في الدين وفي الله، وكانت النتيجة لهذا أن بدأ الافتراق العقدي في البيئة الإسلامية"[1].

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٩٤ ـ ٢٩٦.

كما يؤكد على ذلك أيضـًا، فيقول: "إن المعتزلة يكادون يعتمدون كل الاعتماد على العقل، فمذهبهم عقلي. والنص: لأنه يحتمل معان عدة، يُؤول بحسب ما يراه العقل".[١]

نقده للمعتزلة:

ولقد تعرض الإمام عبد الحليم محمود، للمعتزلة بالنقد، لإعمالهم العقل في جانب الإلهيات، متأثرين بالفكر اليوناني، مبينـًا أن البحث في الإلهيات بالعقل عبث، فيقول: "ربما يقال إنه من الطبيعي أن يكون الحس طريق المعرفة المادية؛ وأن يكون العقل طريق المعرفة العقلية، وما دامت المغيبات من المعقولات، فالطريق إلى معرفتها؛ إذن إنما هو العقل، وما دمنا قد وثقنا بالحس في الماديات؛ فلنلتزم بالعقل في معرفة المغيبات.

هذا النمط من التفكير محض سفسطة، فالتصور – وهو أساس المعقولات – لا يقوم إلا على الحس، وإذا جردته من المدركات الحسية؛ فقد أزلته إزالة لا تترك له من أثر ...، فالتفكير المجرد عن المحسوسات معدوم، وما دامت المساتير لا شأن لها بالحس فكل تفكير فيها لا يؤدي إلى نتيجة"[٢].

ويقول: "إن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشئوا في أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس، ذلك أن الإنسان بفطرته يتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب. أما في البيئات التي فيها نص مقدس،لا يشك إنسان في صحته. فإنه غير الطبيعي أن ينشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب. ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عرضة للخطأ، والخطأ في الذات الإلهية أو في الصفات الإلهية ...، الطريق المستقيم إذن هو ألا ينشأ بجوار النص المقدس، اختراع عقلي يتصل بعالم الغيب ...، وقديمـًا انتهى سيماس إلى أنه لو كان في العهد اليوناني نص مقدس صحيح، لاستسلم إليه الجميع دون نقاش أو جدال. أما استعمال العقل في عالم الغيب، فإنه في أغلب

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص٨١.

(٢) الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، ص١٧٨، ١٧٩.

الأحايين مخاطرة لقطع البحر على لوح من خشب، وهيهات أن ينجو من يفعل ذلك!!".[1]

وقد يقول قائل: إن العقل، وهو أساس مذهب المعتزلة، ومذهب العقليين عمومـًا: له مقاييسه، التي لا شك فيها. إن المنطق القديم والحديث، آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير.

بيد أن وجهة النظر هذه يتعرض لها الإمام عبد الحليم محمود بالنقد، مستدلاً بالنقد الموجه لمنهج الاستقراء ومنهج القياس، فيقول: "إن وجهة النظر هذه، وكأنه لا غبار عليها. بيد أنها تنهار عند النظرة الفاحصة، **أما أولاً**: فلاختلاف المعتزلة أنفسهم، والعقليين عامة. مع اعتمادهم على الاستقراء والقياس. **وأما ثانياً**: فلأن فكرة أن: "المنطق يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير، فكرة خرافية[2]، أكثر منها حقيقة، وذلك يحتاج إلى تبيان. إن المقاييس هي: الاستقراء، والقياس.

أما الاستقراء:

١. فمبني كله على الحس: إنه تتبع جزئيات، لا تخرج عن نطاق الواقع، أما المساتير فهو برئ منها كل البراءة: فهو عاجز عن أن يخترق الحجب ليصل إلى ما وراءها.

٢. ثم إن الاستقراء: تام، وناقص. والتام. كما يعترف المناطقة. لا غناء فيه، ولا فائدة.

أما الناقص. وهو المهم في نظرهم فإنه. في رأيهم أيضـًا. ظني، وهو. لذلك. عرضة للتغيير، في كل آونة. لأنه لا يبحث كل جزئيات الظاهرة.

وأما القياس: ١. فإنه مبنى على الاستقراء، إذ هو منطو على كلية استقرائية. وما دامت قضايا الاستقراء ظنية، وميدانها المحسوسات، فنتائج القياس ظنية كذلك، وميدانها المحسوسات.

٢. إن القياس لا يؤدي إلى معرفة جديدة، لأن النتيجة متضمنة في المقدمات. تلك هي موازين العقل.

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ٢٩٦.

(٢) إذ إن العقل له نطاقه الذي لا يتجاوزه إلى عالم الغيب، كما أن المنطق في حد ذاته ليس عاصـمـًا عن الخطأ، وإنما استخدامه ومراعاة قواعده وتطبيقها هو ما يعصم عن الخطأ في التفكير، والعقل والمنطق قاصر في معرفة ما وراء الطبيعة.

وهي موازين لا جدوى منها. العقل إذن قاصر فيما يتعلق بالأخلاق، وهو قاصر على الخصوص فيما يتعلق بالإلهيات. ومن هنا كانت الحكمة في نزول الأديان، ومن هنا كان السبب في اقتصارها على الأخلاق والإلهيات". (١)

إذن عالم الغيب بالنسبة للعقل من المساتير المحجوبة التي لم يرفع عنها الحجاب إلا للأنبياء عن طريق الوحي الإلهي.

المبحث الثالث: (رؤيته التجديدية لعلم الكلام).

لقد تعرَّض الإمام عبد الحليم محمود لنقد علم الكلام لاقترابه من الفلسفة، وأعطى صورة لما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام، حيث يقول: "لقد ابتعد علم الكلام. على مر الزمن. عن القرآن مقتربًا من الفلسفة، حتى إنه ليوشك أن يصير فلسفة عقلية بحتة، ونريد أن نرسم صورة موجزة لما ينبغي أن يكون عليه علم التوحيد، وذلك يقتضي أمرين: الهدم والبناء، لذلك سنتحدث أولاً عما يجب أن يزول عن مباحث علم الكلام، ثم نتحدث عما يجب أن يتجه إليه"(٢).

ويرى الإمام عبد الحليم محمود: أنه ينبغي أن لا يَبْحث علم الكلام في ثلاث مسائل:

أولاً: مسألة القدر؛ لأن هذه المشكلة من المتشابه؛ ولأن رسول الله ﷺ نهى عن الخوض فيها(٣).

وثانياً: مسألة الصفات؛ لأن رسول الله ﷺ قال: «تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللهِ، وَلا تَتَفَكَّرُوا فِي اللهِ»(٤)، إن هذا

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، دار الكتب الحديثة، مصر، ص١٣٨، وانظر أيضًا: الإمام عبد الحليم محمود، قضية التصوف، أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، الطبعة الثامنة، دار المعارف ص١٨١ ـ ١٨٣.

(٢) الإمام عبد الحليم محمود: التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، ص١٢٩، حاشية رقم (١).

(٣) المرجع السابق، ص١٥ ـ ١٧،

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٦/ ٢٥٠)ح ٦٣١٩، تحقيق طارق عوض الله، الناشر دار الحرمين القاهرة، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢٦٢)ح١١٩ الناشر: مكتبة الرشد للنشر بالرياض، الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، كلاهما من حديث ابن عمر ﷺ.

الحديث يرسم النهج السليم ويعبر عما يجب أن يكون عليه الإنسان إذا أراد النجاة، وما من شك في أن البحث في الذات والصفات الإلهية: من ناحية الصلة بينهما: توحيداً أو تغايراً، والبحث في الصفات الموهمة للتشبيه نفيًا أو تأويلاً إنما هو تهجم من الإنسان على مقام لا يرقى إليه وهم متوهم ولا خيال متخيل، وإنه لحق: أن كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك(١).

ويكشف الإمام عبد الحليم محمود عن السبب الذي من أجله يريد أن ينتزع هذين البحثين من علم الكلام، فيقول: "إنْ نَزَعْنا هذين البحثين من علم الكلام: فإننا نكون قد أزلنا أهم الأسباب التي تفرق المسلمين بسبب الاختلاف في العقيدة، ونكون بذلك قد ساهمنا بقسط وافر في التوحيد"(٢)،

فالإمام كان يهدف من وراء ذلك التقريب والتوحيد بين هذه الطوائف المتناحرة بسبب هاتين المسألتين. فهو يرى أن يسقط المسائل الخلافية التي دار حولها خلاف بين المتكلمين وأدت إلى التنابذ، مبينًا أنه ليس

هناك من ضرورة للاختلاف حول هذه المسائل.

أما المسألة الثالثة -كما يقول الإمام عبد الحليم محمود - التي يجب أن تبحث في علم الكلام: فهي البحث في وجود الله، سبحانه وتعالى، ذلك لأن وجود الله: إنما هو أمر بدهي لا ينبغي أن يتحدث فيه المؤمنون نفيًا أو إثباتًا، إن وجود الله: من القضايا المسلمة التي لا توضع في الأوساط الدينية موضع البحث: لأنها فطرية. حتى عند ذوي العقائد المنحرفة، يقول تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ﴾(٣)"(٤).

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، ص١٣٩، وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٣٨، وأيضًا ص ١٤٣.

(٣) سورة الزمر: جزء من الآية ٣٨.

(٤) الإمام عبد الحليم محمود: التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، ص١٤٤، ١٤٥.

هذه هي جملة المسائل التي يرغب الإمام عبد الحليم محمود أن لا تُبْحث في علم الكلام. ولذا حينما أراد أن يكتب في العقيدة الإسلامية، في كتابه "القرآن والنبي" كتبها من خلال القرآن فقط، ولم يتعرض لمسألتي القدر والصفات، أما مسألة وجود الله فقد أشار إلي إمكان استنتاج الأدلة عليها من خلال بعض الآيات التي تشتمل على الآثار التي تستلزم وجود المؤثر تبعًا لوجود الأثر، فيقول: "ونحن هنا نسير على أنه يمكن أن نسير على أنه يمكن أن يؤخذ من القرآن أدلة على وجود الله..، ويمكن أن يؤخذ منه الرد على من انحرفت فطرتهم، بيد أنه لا يغيب عنا أن ذلك ليس هدفًا من أهداف القرآن"(١).

أقول (أي الباحث): ولا يقدح ذلك في بداهة وجود الله تعالى، ولكن البدهي قد يُنبه عليه فتؤخذ هذه الأدلة على أنها تنبيهات للغافلين. فيعتبر هذا تصحيح من الدكتور عبد الحليم محمود لمنهج دراسة مسألة وجود الله تعالى، وليس انتزاعًا لهذه المسألة برمتها من علم الكلام.

- بناء علم الكلام الجديد عند الإمام عبد الحليم محمود:

في إطار تجديد الإمام لعلم الكلام نجده يرى أن الاستدلال على النبوة هو الأساس والمنطلق لبحث باقي المسائل، والطريق إلى إثبات النبوة ليس فقط عن طريق المعجزة وإنما يكون عن طريق آخر: هو معرفة حال الداعي وقيمة الدعوة، فيقول الإمام عبد الحليم محمود: "إن علم الكلام فيما ينبغي أن يكون، إنما يدور حول النبوة أولاً، إنه يدور حول النبوة أولاً على وجه العموم وإثباتها على وجه الخصوص بالنسبة لسيدنا محمد ﷺ ويدور ثانيًا: حول الدعوة، وبتعبير آخر: يتركز علم الكلام في الداعي والدعوة، وهو المنهج الذي اختطه القرآن، وهو المنهج الذي اتبعه أصحاب الآفاق الواسعة من البشر في الوصول إلى تعرف الحقيقة عن طريق حال الداعي وقيمة الدعوة، وهذا منهج

(١) الإمام عبد الحليم محمود: القرآن والنبي، الطبعة الخامسة، ٢٠١٧م، ص٧٠، ٧١، وانظر أيضًا: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٥٠، وما بعدها.

إلهي فحينما أراد الله تعالى أن يبعث برسالته إلى البشر اختار لذلك صفوة عباده لتحمل أشرف رسالة فقال سبحانه﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾[1]"[2].

وقد طبق الإمام هذا المنهج في كتابه "القرآن والنبي" وقدم البحث في النبوة على وجود الله تعالى: "لأنه. كما يقول. كان من الطبيعي بعد أن تثبت النبوة أن يتلقى العرب كل ما جاء في القرآن بالقبول، ولكن القرآن لم يكن يلقي القول على علاته؛ وإنما يأتي بالقضية مبرهنًا عليها بالدليل تلو الدليل: فيرضي العقل، ويطمئن النفس، ويقود الضمير إلى الإذعان. وبرغم أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه فقد وجد في كل الأزمنة من جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ... ، كل هؤلاء. في كل زمان ومكان. يرد القرآن في استفاضة وفي تنوع"[3].

إن المنهج الجديد في دراسة العقيدة الإسلامية الذي يراه الإمام عبد الحليم محمود، هو تقرير العقيدة من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، ففيهما الاستدلال على جميع مسائل العقيدة، فالقرآن نص إلهي مقدس ومع ذلك أيضًا تضمن الحجة العقلية في أسلوبه البليغ المعجز، وهذا سر من أسراره، ونعطي نموذجين من نماذج الاستدلال التي قررها القرآن الكريم.

*** أولاً: استدلاله على وحدانية الله تعالى:**

يقول الإمام عبد الحليم محمود: (إذا كان القرآن لا يجعل من أهدافه إثبات وجود الله، فإنه يجعل من أهدافه الكبرى للقرآن إثبات التوحيد، والإسلام هو دين التوحيد، والله سبحانه وتعالى، واحد لا شريك له. ويستدل القرآن بالمشاهدة الصادقة: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[4].

---

(١) {سورة آل عمران: الآية ٣٣}.

(٢) الإمام عبد الحليم محمود: التوحيد الخالص أو الدين والعقل، ص١٩٣، ١٩٤.

(٣) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: القرآن والنبي، ص٧٠، ٧١.

(٤) {سورة الأنبياء: جزء من الآية ٢٢}.

هذه المشاهدة العادية، تلبس صورة منطقية رائعة، فلو كان هناك إله غير الله إذن: لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض"(١).

هذا استدلال منطقي ورد بأسلوب القرآن الكريم لكنه يتضمن صورة قياس استثنائي، كشف عنه الإمام عبد الحليم محمود. ولكنه نبه أيضاً إلى أن أسلوب القرآن في الإثبات لا يكتفي بالمشاهدة وبالمنطق، وإنما يرجع بالإنسان إلى وجدانه، ويثبت الوحدة عن طريق النظام والعناية والتدبير.

*** ثانياً: استدلاله على البعث:**

لقد أشار الإمام عبد الحليم محمود، إلى كشف جديد عند الكندي، حيث استطاع الكندي أن يميط اللثام عن وجه جديد من وجوه إعجاز القرآن الكريم، وهو ما أسميته "بالإعجاز المنطقي في القرآن الكريم"، وحتى تتضح هذه المسألة، فإننا نذكر ما أورده الإمام عبد الحليم محمود منها عند "الكندي" الفيلسوف، ورأيه فيها: يذكر الإمام عن الكندي رأيه في العلم الإشراقي لدى الأنبياء، فيقول: "وهؤلاء الذين اصطفاهم الله، فلعلمهم خصائص تبعدهم عن العلم الكسبي، إنه: "بلا طلب ولا تكلف، ولا بحيلة الرياضيات والمنطق، ولا بزمان. بل مع إرادته. جل وتعالى. بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده، وإلهامه، ورسالاته، فإن هذا العلم: خاصة للرسل. صلوات الله عليهم. دون البشر. وأحد خوالجهم العجيبة؛ أعني آياتهم الفاصلة لهم من غير البشر.. تستيقن العقول أن ذلك من عند الله. جل وتعالى. إذ هو موجود؛ عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله؟ فإن ذلك فوق طبعها وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد. وتنعقد فطرها على التصديق بما أتت به الرسل. عليهم السلام. ويستمر "الكندي في توضيح الفروق، بين العلم الكسبي والعلم الإلهي فيقول: فإنه إنْ تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها؛

(١) الإمام عبد الحليم محمود: القرآن والنبي، ص ٨٢. وانظر أيضاً: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ٥٣.

بجهد حيلته التي أكسبته علمها. لطول الدءوب في البحث والتروي. ما نجده أتى بمثلها في الوجازة، والبيان، وقرب السبيل، والإحاطة بالمطلوب".

ثم يضرب "الكندي" مثالاً تطبيقيـًا لما يقول؛ بسؤال المشركين للنبي ﷺ يا محمد: (من يحيي العظام وهي رميم؟): لأن ذلك عند السائلين أمراً مستحيلاً، فأوحى إليه الواحد الحق: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾[1].

ثم يأخذ الكندي في شرح الآيات الكريمة، توضيحـًا لفكرته عن العلم الإلهي، ولقد أعجب الإمام عبد الحليم محمود بالكندي، في إشارته إلى الإعجاز المنطقي في ختام شرحه لهذه الآية من القرآن الكريم، فيقول الإمام: "ويختم "الكندي" شرحه للآيات الكريمة، بهذه الكلمة القوية التي تؤكد فكرته، فيقول: "فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع، في قول بقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله. جل وتعالى. إلى رسوله ﷺ فيها، من إيضاح: إن العظام تحيا بعد أن تصير رميمـًا، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه؟!. كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية"[2].

إذن: لقد وضع الكندي يده على قضية بالغة الأهمية، هي قضية الإعجاز المنطقي في القرآن الكريم؛ لأن المنطق القرآني أعجز المنطق الإنساني، فالمنطق الأرسطي لابد وأن تستخلص فيه

---

(١) {سورة يس: الآيات من الآية ٧٩: ٨٢}.

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: "التفكير الفلسفي في الإسلام"، ص٢١٧- ٢١٩، ص٥٦ــ ٥٨، و"القرآن والنبي"، ص٨٦، ٨٧.

النتيجة من المقدمات، وهذا عيب المنطق البشري الأرسطي. كما ذكرنا. لأن النتيجة لا تأتي بجديد بل هي في المقدمات، لكن منطق القرآن الكريم يضع الاستدلال بأقوى حجة وفي أبلغ أسلوب، تستخلص النتيجة من مقدمة واحدة لأن المقدمة الثانية موجودة ضمنًا فيها، والقرآن بليغ في أسلوبه، ولذا كانت حجته بليغة. وهذا لم يقع في أي أسلوب بشري، وهذا هو الذي كشفه الكندي، وأعجب به الإمام عبد الحليم محمود.

هذان نموذجان أشار إليهما الإمام عبد الحليم محمود، وبجانبهما استدلالات أخرى من القرآن على مسائل العقيدة، كإثبات النبوة، ووجود الله تعالى، ومشاهد يوم القيامة، وغيرها، من خلال القرآن الكريم.

فالمنهج الجديد لعلم الكلام. عند الإمام عبد الحليم: يكون بالعودة بالبحث في أصول العقيدة الإسلامية إلى مصادرها الأصلية وهو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ويكون التجديد في ضوء هذه المصادر، وأولى المسائل بالدراسة عنده هي النبوة والتوحيد والبعث.

وهذه النتيجة التي انتهى إليها الإمام عبد الحليم محمود هي نفس النتيجة التي انتهى إليها كبار مفكري ومجددي الإسلام، فهذا هو الإمام الرازي المتكلم والفيلسوف قد نقل عنه ابن أبي أصيبعة وصيته التي أملاها على تلميذه ابن أبي بكر الأصفهاني في مرض موته: "ولقد احتربت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية،.."[(١)]

وهذا يفسر لنا ما ورد عن الإمام الرازي: "من أنه في أواخر أيامه قلت ثقته بالعقل الإنساني،

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ــ بيروت، لبنان، ط: الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٤٢٩.

وأحس عجزه، وأدرك أنه لا يستطيع الإحاطة بالوجود في ذاته، فأدركته حالة صوفية، فنظم أشعاراً تغلب عليها النزعة الصوفية، فقال[1]:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في غفلة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال دولة فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا

فالإمام الرازي من المتكلمين وعلى مذهب الإمام الأشعري، ثم التحق بالصوفية فصار من أهل المشاهدة وصنف التفسير بعد ذلك، ومن تأمل في مباحثه، وتصفح في لطائفه يجد في أثنائه كلمات أهل التصوف والأمور الذوقية.

فهذا يؤكد أن النتيجة التي انتهى إليها الإمام عبد الحليم محمود هي نفس النتيجة التي انتهى إليها الإمام الرازي من قبله.

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص٤٣٠.

الفصل الثانـي

(أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد الفلسفة)

ويشتمل على خمسة مباحث:

- المبحث الأول: نقده لمفهوم الفلسفة.
- المبحث الثاني: نقده للشُبه المثارة حول أصالة الفلسفة الإسلامية.
- المبحث الثالث: نقده لنظرية المعرفة عند الفلاسفة.
- المبحث الرابع: موقفه من مسألة قدم العالم عند الفلاسفة
- المبحث الخامس: موقفه من مسألة علم الله تعالى بالجزئيات عند الفلاسفة.

المبحث الأول: (نقده لمفهوم الفلسفة).

لقد ذكر الإمام عبد الحليم محمود اشـتقاق كلمة الفلسـفة وتعريفها عند الفلاسـفة، ولكنه تعرض لهذا التعريف بالنقد.

أولاً: نقده تعريف الفلسفة عند ابن سينا:

يقول الإمام عبد الحليم محمود: "يقول الفارابي: إن الفلسـفة: إيثار الحكمة ...، وابن سـينا يقول في معنى الحكمة إنها: استكمال النفس الإنسانية، بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية، على قدر الطاقة الإنسانية، ..، فالحكمة نوعين حكمة عملية، وحكمة نظرية"(١).

ثم يقوم الإمام عبد الحليم محمود بنقد هذا التعريف الذي عرَّف به الفلاسـفة الحكمة أو الفلسـفة، فيقول: "هذا التعريف العادي الذي ذكره ابن سـينا، والذي يشـتمل على الرياضـيات، والطبيعيات، والإلهيات، كما يشتمل على السياسة والأخلاق: هو المعنى العادي للفلسفة. وبعض المؤرخين يضيف إلى ذلك، المنطق أيضـًا، والبعض يضـيف الكيمياء والطب. ولكننا نرى أن كل

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٦٣-١٦٥.

ذلك: بعيد عن الدقة، وبعيد عن التمحيص العميق. "فسقراط": كان فيلسوفًا، ومع ذلك، لم يكن يتجه في بحثه إلى الطبيعيات. ولكنه يبحث في الناحية الأخلاقية، وقد وجد في القديم، كما وجد في العصر الحديث، كثير من الشخصيات النابهة، التي تخترع، ومع ذلك، ليسوا فلاسفة، إذن فما معنى الفلسفة، وما هي الحكمة"[١].

هذا النقد من الإمام عبد الحليم محمود لمفهوم الفلسفة عند الفلاسفة نقداً جديداً، مدعّم بالبراهين والأدلة القوية التي تعطي لنقده كثيراً من الأهمية.

ثانياً: المفهوم المعتبر للفلسفة عند الإمام عبد الحليم محمود:

بعد أن نقد الإمام عبد الحليم محمود هذا التعريف للفلسفة، يقدم التعريف الجديد الذي ينطلق فيه من رؤية محددة للفلسفة، يبتعد فيه عن العموميات، فيقول: "إن الذي نراه، هو ما قال به "عطاء": من أن الحكمة هي: المعرفة بالله. والواقع "أن المعرفة بالله تعالى" لا تتأتى ولا تكتمل إلا بالفضيلة، وعلى ذلك: فالحكمة ينتهي معناها، في رأينا، إلى كلٍّ متكون من جزأين: أحدهما المعرفة بالله. وثانيهما المعرفة بالخير والعمل به. أو. بعبارة أدق. هي وحدة عبارة عن المعرفة بالله، التي تتضمن المعرفة بالخير والعمل به"[٢].

ثم يدعم الإمام عبد الحليم محمود هذا المعنى الفلسفي لكلمة " حكمة " بعدد من الأدلة، فيقول: "أما ما يدعونا إلى هذا الرأي، فهو أن جميع الفلاسفة، تشتمل مذاهبهم على البحث عن الألوهية، والبحث عن الخير. أما ما عدا ذلك من أبحاث فقد يكون وقد لا يكون. "وسقراط" ـ برغم توجيهه همه الأكبر إلى البحث عن الفضيلة وعن الخير ـ فإنه بحث أيضًا: عن الألوهية واقتصر على ذلك. "وأفلاطون": كان مركز الدائرة في أبحاثه "هو الخير"، سواء عبر به عن الله، أو عبر به عن الفضيلة.

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص١٦٥، ١٦٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ، ص١٦٨.

أما الفلاسفة المحدثون: فتكاد أبحاثهم تقتصر على ما وراء الطبيعة، وعلى الأخلاق، وكلمة "الفلسفة الأولى" كانت تطلق عند اليونان، وعند فلاسفة الإسلام على: "الإلهيات"،.. الحكمة إذن: المعرفة بالله، وطريقها الفلسفة. فالفلسفة إذن: إيثار الحكمة، أي الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله! والفيلسوف: هو – على حد تعبير "الفارابي"– : الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره: "الحكمة". أي المعرفة بالله، التي تتضمن المعرفة بالخير"[١]

المبحث الثاني: (نقده للشُبه المثارة حول أصالة الفلسفة الإسلامية).

لقد أثار المستشرقون دعاوى عدة حول أصالة الفلسفة الإسلامية، بغية التقليل من العقلية العربية والاستعلاء بالعقلية الغربية، وقد تعرض الإمام عبد الحليم محمود لهذه الشبهات وفنَّدها وبين زيفها وبطلانها، وسوف نضع بين يديك هذا النقد الذي قدمه لهذه الشبه.

أولاً: نقده لدعوى أن الفلسفة الإسلامية مجرد ترجمة للفلسفة اليونانية:

لقد ادعى بعض المستشرقين ومن لف لفهم وتأثر بهم من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، أن الفلسفة الإسلامية مجرد ترجمة للفلسفة اليونانية، ويصور الإمام عبد الحليم محمود هذا الادعاء، فيقول: "إن النزعة الغربية حاولت ـ منذ زمن بعيد ـ اتهام الشرقيين بأنهم، بطبيعتهم، أقل من الغربيين في جميع ميادين الحضارة، وتأثر بهذه الفكرة بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية: فكتبوا في الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد تقليد، أو تلفيق، أو ترجمة للفلسفة اليونانية".[٢]

وفي موضع آخر يكشف عن التعصب الغربي في هذه المسألة ، ويبين أدعيائه ،فيقول: "أكثر المؤلفين في الفلسفة الإسلامية: تعصبوا ـ متعمدين أو غافلين ـ لفكرة معينة، هي؛ أن الفلسفة الإسلامية: تقليد للفلسفة اليونانية، وحينما أنشئت الجامعة المصرية القديمة، واستدعي الأستاذ "سانتلانا" لتدريس

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص١٦٨، ١٦٩.

(٢) المصدر السابق ، ص١٠.

المذاهب الفلسفية، بدأ دراسته بتخليص الفلسفة اليونانية، وجزم، منذ مبدأ دراسته: أن "العلوم الإسلامية مؤسسة، منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، بل وعلى أوهام اليونان ...، ثم أخذ معتمداً على القضية التي أطلقها، يلتمس أية ناحية، من نواحي التشابه بين الأفكار الإسلامية، والأفكار اليونانية، فيجعل أصلها يونانيًا، ويجزم بأن المسلمين أخذوها من اليونان".[1]

ويقوم الإمام عبد الحليم محمود بشن هجوم عنيف على هذه الدعوى، فيفندها ويبين بطلانها، ويسقطها بأدلة دقيقة، فيقول: "ذلك نمط من البحث: لا يسير فيه إلا المتعصبون؛ إذ إنه في مناهج البحث الدقيقة، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق "أمور"، منها:

١ـ أن يثبت ثبوتًا بينًا التشابه، أو التطابق التام بين الفكرتين.

٢ـ أن يثبت، بطريقة لا لبس فيها، أن الأخير قد تلقن مباشرة ـ سواء بالتلمذة، أو بوساطة الكتب ـ عن السابق.

٣ـ ومن أهم الشروط: ألا تكون الأصالة، أو العبقرية متوفرة في اللاحق، أي: أن تكون في اللاحق طبيعة التقليد، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية، فقد خرج عن شبهة التقليد.

ومن البين: أن الأستاذ "سانتلانا" لم يراع كل هذه الشروط. ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان، وعلومهم، وأوهامهم، كانت أساسًا للعلوم الإسلامية، منذ بدء نشأتها، مع أن نشأة العلوم الإسلامية، لا يمكن أن يقال إن أسسها ومبادئها، تدرجت، تكونًا، ووضعًا، منذ بدء الإسلام نفسه، أي أساسها كان: الوحي نفسه. والعلوم الإسلامية، إذا أطلقناها، كانت عقيدة، وشريعة، وأخلاقًا. كانت تفسيراً للقرآن، وشرحًا للحديث، وجدلاً حول العقيدة التي نزل به الوحي، وكانت اتجاهًا روحيًا يستمد مبادئه ونظرياته من القرآن، ومن السنة، ومن التأسي بالرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ ...، فأهل الصفة ـ مثلاً ـ لم يتتلمذوا على الأفلاطونية الحديثة، أو على الفيثاغورية، فيتخذوا عنهم الزهد

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٨٤.

والتقوى منهجًا وسننًا، ولكنه الزهد ـ الزهد الإسلامي ـ مذهبًا ومنهجًا في الحياة ...، والبحث في القدر وفي غيره من المشاكل الكلامية؛ نشأ منذ عهد مبكر في الإسلام، بل لقد تجادل الصحابة في حياة الرسول نفسه في هذه الأمور، ولم يكونوا منغمسين في شرح وتفسير "أفلاطون" و"أرسطو". واستمر الحديث والجدل، في مسائل علم الكلام هادئًا بطيئًا، أو عنيفًا سريعًا إلى أن نشأ "واصل بن عطاء" و "عمرو بن عبيد" فنظماه ونسقاه وكونا فيه مذهبًا على شيء كثير من النضج العقلي، ومع ذلك فإن الفلسفة اليونانية: من إلهيات وأخلاق، لم تكن قد ترجمت بعد"[١].

فالإمام عبد الحليم محمود ينتقد هؤلاء الذين يقللون من شأن التفكير الفلسفي في الإسلام، مبينًا أن القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ كانا هما الأساس الذي انطلق منه التفكير الفلسفي الإسلامي قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية، "فالتفكير الإسلامي بدأ ـ في قوة جارفة ـ بالقرآن ـ كلام الله تعالى ـ فاتخذ منه أساسًا، واتخذ من أحاديث الرسول ﷺ – قاعدة وهاديًا – وإذا ما تركنا القرآن ومحمداً ﷺ جانبًا: لأنهما أمران إلهيان، فإننا نرى في بدء الإسلام الأفذاذ في مختلف النواحي..، فإذا نظرنا إلى التيار الفلسفي، فإننا نجد المشبهة يسيرون جنبًا لجنب، مع المعتزلة، ومع "الكندي" ، و"الفارابي" ، و"ابن سينا" ، ونجد "ابن ماجة" و "ابن طفيل": متأخرين في النشأة عن الفارابي وابن سينا ولم يبلغا شأوهما. والأشاعرة كانت نشأتهم بعد المعتزلة."[٢]

"إن حديثنا هنا مقصور على الناحية الفكرية النظرية، أو بتعبير آخر: على الإلهيات والأخلاق. ومن المعروف أن الإلهيات والأخلاق لم يترجما إلا في أيام المأمون، وفي هذه الفترة كان هناك معتزلة، وصوفية، ونصيِّون،.. ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق، ونقولها في صراحة تامة: إنه لو لم تترجم إلهيات اليونان، وأخلاقهم، ولو لم تترجم عقائد الفرس، أو الأفكار

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٨٥، ١٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص٧.

الصوفية الهندية، لسارت هذه الاتجاهات سيراً طبيعيًا، حتى بلغت نهاية الطريق، إن كان لطريق الإلهيات والأخلاق: العقلي والروحي والمادي، نهاية ينتهي إليها".[١]

"لقد جالت العقول الإسلامية، في المعارف الكونية، جولاتها الموفقة والفاتحة، وتناولت فيما تناولت المسائل الفلسفية الكبرى على ضوء إيمانها وكتابها الرباني، كما جال المتصوفة بصفة خاصة في آفاقها وسمواتها ومعارجها. وإنما الفرق بينهم وبين فلاسفة اليونان، أنهم لم ينظروا في المسائل الفلسفية لذاتها كموضوعات علم مستقل مرتبط الأجزاء. بل اعتبروها مسائل دينية منطوية تحت أجنحة رسالتهم الكبرى فعالجوها على هذا الضوء. وإذاً فالفلسفة عندهم، لم تجرد من الدين ولم تفصل عنه. ولم ترتب مسائلها في علوم مستقلة قائمة بذاتها خارجة عن دائرة الوحي والإيمان."[٢]

ولك أن تنظر في أثر ابن عربي في النهضة الأوربية، واعتراف الغربيين بذلك. وأثر ابن رشد وابن سينا وابن الهيثم وغيرهم في تقدم أوربا.

ولك أن تنظر أيضًا في أثر الغزالي على ديكارت أبو الفلسفة الحديثة في الشك المنهجي، أو أثره على كانط في المنهج النقدي، كما أثبتت ذلك الدراسات الحديثة.

ثانياً: نقده لنظرية التفرقة بين آريين وساميين:

كما يوضح الدكتور عبد الحليم محمود أن نزعة "سانتلانا" ليست إلا تعبير عن النزعة السائدة في الغرب، الذي يقسم البشر إلى أجناس ليبرر لنفسه الغلبة والتسلط على غيره، ويبث في روح الهزيمة والضعف، فيقول: "ونزعة "سانتلانا" إنما هي: نزعة مُواطنيه الغربيين، والغرب يريد أن يُقلل من شأن الشرق ما أمكن، ليسود هو ويستعلي. فقام المزيفون للحقائق في الغرب، يقسمون الجنس البشري إلى نوعين كبيرين: النوع الآري: ويتمثل في أوربا، والنوع السامي: ويتمثل في الشرق الأوسط

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٨٣.

(٢) الأستاذ طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، ص٢٢٧.

وفي الجنس العربي. ثم أخذ الغربيون يتخيلون مميزات لكل نوع. وانتهى بهم الوهم إلى أن الجنس الآري: مبتدع. وأن الجنس السامي: تابع مقلد: هو بطبيعته كذلك، وهو كذلك الآن وسيكون كذلك أبداً. والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة: أنه لم يكن للشرق فلسفة في الماضي، لأن الفلسفة ابتداع واختراع وتنسيق، وذلك من خصائص الجنس الآري، وما سمي: فلسفة إسلامية إذن: ليس إلا تقليداً ومحاكاة لليونان..!! وتبنى "رينان" هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر، وتزعم الدعوة لها، وكان "رينان" ذا شخصية جارفة، وأسلوب قوي، واطلاع واسع؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ في نشر الفكرة ورواجها". (١)

ثم أخذت هذه الشائعة تنتشر حتى كادت، في فترة من الفترات، تلبس صورة الحقيقة. وجعل دارسو الفلسفة الإسلامية من الغربيين، حظًا وافراً في تأليفاتهم عن قيمة التراث اليونانية وفضله على التراث العربي، كما جارى الشرقيون الغربيين في هذا النهج حينما يدرسون الفلسفة الإسلامية.

لكن الإمام عبد الحليم، قد وجه نقده إلى هذا النهج، لدرجة أن وصفه بأنه: (خطأ وتعسف ومجازفة)، فيقول: "والمؤلفون الذين يفعلون ذلك ـ سواء أكانوا شرقيين أم غربيين ـ ليسوا على صواب منهجي، **لأمرين**:

١ـ إنهم يحصرون أنفسهم في إطار محدد، وهو القول ـ لا مناص ـ بالتقليد والتأثر والمتابعة، ويكون همهم ـ كل همهم ـ أن يثبتوا التقليد والمتابعة، والتأثر في كل مسألة يتحدثون عنها.

٢ـ إنهم يضعون القارئ، مباشرة، ومن أول الأمر، تجاه فكرة معينة، ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى، وهو إما أن ينكر عليهم منهجهم، فيلتمس باستمرار، نقض آرائهم، ولو كان بعضها صحيحًا، أو يتابعهم في منهجهم؛ فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء.

والواقع: أن من يبدأ التأليف في الفلسفة الإسلامية: بفصل عن الفلسفة اليونانية، فقد سحب بذلك ثقة

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٨٧.

الناس به، كباحث. وإذا تعصب الإنسان لفكرة، فإنه يتعسف ـ لا محالة ـ في إثباتها: ومن هنا كان استعمال كلمات: "التقليد، والتلفيق، والأخذ" التي نراها منثورة في هذه الكتب بغير حساب: هي مظهر من مظاهر هذا التعسف. ومثلاً: إذا قال أحد فلاسفة: إن صفاء النفس وشفافيتها: يؤدي إلى اتصالها بالملأ الأعلى، سارع مؤرخو الفلسفة ـ سامحهم الله ـ إلى القول بأنه أخذها عن "أفلاطون"، أو أخذها عن الأفلاطونية الحديثة. فإذا ما أنكر ذلك سارعوا فقالوا: إنه يتابع "أرسطو". بل حينما يتحدثون عن الثقافة الإسلامية يجازفون ويتهورون: فالتصوف الإسلامي: زعموا ـ أنه نتيجة لثقافة أجنبية دخلت في الإسلام، والفلسفة الإسلامية: ليست إلا تقليداً للفلسفة اليونانية، والتشريع الإسلامي: يستمد من الشرائع الروماني. الغريب في الأمر: أنهم ينقسمون فرقًا تجادل في المصادر والمنابع كـأنهم يعتقدون: أن القراء يأخذون آراءهم مأخذ الجد، ويعتبرونها بحثًا علميًا صحيحًا"(١)

ويذكر الدكتور عبد الحليم محمود أسباب نشأة هذه النظرية، كما يدلل على انهيارها بالعديد من شهادات الغرب أنفسهم على وتأكيدهم على بطلانها، فيقول: "إن الباطل كان زهوقا.. ثم تنهار النظرية المزيفة التي كانت الأساس لكل هذا الباطل،..، وكان انهيارها على أيدي الغربيين أنفسهم، ومن الحق أن نقول: إن انهيارها لم يكن على أيدي المستشرقين، ومن لف لفهم، من رجال الاستعمار وأذنابه، وإنما كان على أيدي رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده. وذكر هؤلاء الغربيين الأسباب في نشأة النظرية الزائفة، وترجع هذه الأسباب في نظرهم إلى التعصب، والهوى. ونحن نضيف إلى ذلك، أن الاستعمار، والعداوة ضد الإسلام، كانا سببًا في رواجها وانتشارها. وإذا انهارت النظرية من أساسها، فقد انهار ما بني عليها من زيف ومن باطل. كتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالاً بعنوان: "آريون وساميون" ترجمة مجلة المقتطف ونشرته في يونية سنة ١٩٤٤. يقول

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٨٩.

الكاتب: "وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شئ جديد، بل هي ناحية جديدة من مذهب سري في خلال القرن التاسع عشر. مؤداه: أن نظرية التفوق النوردي: هي فرع من نظرية التفوق الآري. أي تفوق الشعوب الآرية التي كان زعيمها، ذلك الأرستقراطي الفرنسي، جوبينو المتوفى سنة ١٨٨٢م. فـ" جوبينو" هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدها دون غيرها، هي التي خلقت كل ما له قيمة في الحضارة وحافظت عليه. وفكرة وجود سلالة آرية: إنما نشأت عن تشابه اللغة الهندية الأوربية، مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد هو اللغة الآرية. والقول بتفرع اللغات الهندية الأوربية، من اللغة الآرية: قول له سند صحيح. أما ما ذهب إليه جوبينو: من أن وجود لغة آرية أصلية تفرغت منها اللغات الهندية الأوربية: يقتضي كذلك وجود سلالة آرية، فقد كان وهمًا من الأوهام. فلما خلقت هذه السلالة الوهمية على الطريق المتقدم، أسندت إليها جميع الفضائل. وقيل: إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه. وقيل: إن النورديين: هم السلالة الآرية، كانت موجودة حقيقة، إذ ليس ثمت علاقة حتمية بين اللغة والسلالة. فالآرية لغة، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة، كما يستعملها الألمان اليوم، ليس له مسوغ علمي واحد. "أما الشعوب النوردية: فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب" أهـ.(١)

أما رأي الدكتور عبد الحليم محمود في هذه المسألة، فهو – كما يقول– الرأي الذي يقره كل منصف، وهو الرأي الذي تحدث به "الكندي، وتحدث به "ابن سينا" وغيره: أن الحق: لا يمكن أن يحيط به فرد. والحق يتكشف شيئًا فشيئًا، لقد كشف القناع عن جزء من الحق في الأزمنة القديمة، ويجب أن نشكر الذين جاهدوا في سبيل ذلك، على حد تعبير "الكندي"، ولكن لا يزال محيط المساتير ضخمًا. والموقف الصواب: ألا يبني الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة، وإنما ينظر

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٩٢.

فيما ترك الأوائل من آراء. فوجد فيها ما هو متهافت، ووجد فيها ما شيد على أسس متينة فأصاب الحق، ووجد من جهة ثالثة نقصاً ومجهولاً. فهو إذن. يأخذ الحق الصراح، ويهدم الزيف والباطل. ويبني ما لم يتم بناؤه. ويجاهد في الكشف عما لا يزال مجهولاً. هذا فيما يرى "الكندي" و"ابن سينا" وغيرهما: موقف الإسلاميين من الفلسفات القديمة: نظروا فيها، فانتقدوا منها الباطل، واعتنقوا الحق، وساهموا في تكملة صرح الحق، على قدر طاقتهم. ويقول الدكتور "محمد أبو ريدة" بحق: " ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد، فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسي خالص، ولا فيلسوف أفلاطوني خالص: والفكرة الفلسفية: عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى، وتدخل في نظام فكري جديد: تتغير من وجوه شتى، وهي في هذه الحال، ليست مِلكاً لأهلها الأولين، بل مِلكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم، وجملة تفكيرهم الفلسفي"أهـ.

ويعقب الدكتور / عبد الحليم محمود، على هذه العبارة "ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد"، فيقول: "تلك كلمة حق، ومن هنا كان جميلاً أن يعترف الأستاذ "دوجا" بالوضع الصحيح، وأن يعبر عنه، في صورة أسئلة: فيقول: هل يظن ظان: أن عقلاً كعقل "ابن سينا": لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية: ليست ثماراً أنتجها الجنس العربي؟"[1] إن الله تعالى: قد وفق رجالاً منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب والهوى الصادرة من بني وطنهم، إنهم ليسوا من المستشرقين ولا من أذناب الاستعمار، ومن أمثلة ذلك أيضاً: الأستاذ: "كاردانوس": وهو فيلسوف ورياضي إيطالي، يقول عن "الكندي": إنه واحد من بين الاثنى عشر الممتازين في العالم. ويقول الأستاذ "فلنت flint" عن "ابن خلدون": "إن أفلاطون،

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٩٥، ١٩٧، والشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص١٣.

وأرسطو وأوجستين": ليسوا نظراء "لابن خلدون" وكل من عداهم غير جدير، بأن يذكر إلى جانبه"[١] ، ويقول: "بريفولت"، في كتابه " بناء الإنسانية: "إن ما يدين به علمنا لعلم العرب، ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه"[٢]

من خلال ما سبق مما بيناه من رؤية الإمام عبد الحليم محمود لأصالة الفلسفة الإسلامية نرى أنه متابع لمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق، فقد كان هو أحد شيوخه، كما سبق أن ذكرنا في حياته، فنراه هنا من مدرسته مدافعًا عن أصالة الفلسفة الإسلامية ضد الشُبه التي أثارها المستشرقون وغيرهم، مقدمًا براهين جديدة قوية امتاز بها هذا المفكر الفيلسوف.

المبحث الثالث: (نقده لنظرية المعرفة عند الفلاسفة).

يعتبر هذا المبحث من أهم المباحث الفلسفية التي عالجها الإمام عبد الحليم محمود وتعرض لها بالنقد، ففي إطار بحثه لنظرية المعرفة؛ يرى أن الطريق الموصل إلى معرفة الله، هي الحكمة، وينتقد الآراء المخالفة للنظرية الإسلامية في ذلك، لأنها هي المقياس الصحيح الذي نتحاكم إليه.

فيقول: "ونعود فنتساءل: ما الطريق إلى معرفة الله؟ إنه الفلسفة!، ولكن، هل الفلسفة طريق مفرد؟ يرى بعض المفكرين: أن العقل: هو السبيل للوصول إلى الحكمة. ويقول "ابن سينا": إنه: "متصرَّف: على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة". ولكن "ابن سينا" الذي ذكر: أن الوسيلة، هي العقل، انتهى إلى رأي آخر، فيقول متحدثًا عن العارف: "ثم بلغت به الإرادة حداً ما؛ عنَّت له خلْسات من اطلاع نور الحق ...، ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته

---

(١) أ/ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: أ/ عباس العقاد، ص١٦٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة، ١٩٥٥م. وانظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٩٧.

(٢) أ/ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: أ/ عباس العقاد، ص١٥٠، وانظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٩٩.

سكينة: فيثير المخطوف مألوفًا، والوميض شهابًا بينًا، وتحصل له معارف مستقرة: كأنها صحبة مستمرة..". إلى ما وصفه. على حد تعبير "ابن طفيل". من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل، بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ...، ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه، وهناك يحق الوصول". أهـ. فهناك، إذن. في رأي "ابن سينا". طريقان: طريق العقل، وطريق الارتياض، فالفلسفة إذن. وهي تحضير للحكمة: إما أن تكون ارتياضًا، وإما أن تكون بحثًا عقليًا. وهذا هو رأي "الفارابي" من قبله، ورأي "ابن طفيل" من بعده"(١).

كما يثبت الإمام عبد الحليم أن الحكمة لها طريقان، هما العقل والارتياض، بأدلة من الفلسفة اليونانية والإسلامية، فيقول: "يقول صاحب كتاب: "مفتاح السعادة": إن "أفلاطون" الحكيم: كان يعلم بعضًا من تلامذته بطريق التصفية، وسموا بـ "الإشراقيين". وبعضًا منهم بطريق البحث والنظر، فسموا بـ "المشائين". ورئيس المشائين: هو "أرسطو"، وهو الذي دون الحكمة البحثية. أما الشيخ "شمس الدين السخاوي ت ٦٩٤هـ. " فإنه يذكر الطريقين، في صورة سهلة، صحيحة، دقيقة، يقول: ولما اشتدت الحاجة إليه. أي علم الإلهيات اختلفت الطرق: فمن الطالبين من راح إدراكه بالبحث والنظر، وهؤلاء: زمرة الباحثين، ورئيسهم "أرسطو"، وهذا الطريق أنفع للتعلم، لو وفَّى بجملة المطالب وقامت عليها براهين يقينية. ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة، وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية يكشفها له العيان. ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر، وانتهى إلى التجريد والتصفية: فجمع الفضيلتين، وينسب مثال هذا الحال إلى "سقراط، وأفلاطون، والسهروردي، والبيهقي". إذن: فالحكمة: لها طريقان: طريق البحث العقلي، وطريق التصفية. وطالما كانت الفلسفة هي الطريق إلى الحكمة: فهي إذن. تطلق على طريق البحث العقلي، وعلى

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٧٠.

طريق التصفية"[١].

نقده لطريق العقل عند الفلاسفة:

وهنا يسأل الإمام عبد الحليم محمود سؤالاً هامًا عن قيمة العقل في الوصول إلى الحكمة، ويجعل هذا التساؤل أساسًا لنقد طريق العقل في مقابلته بطريق التصفية.

فيقول: "هل يستوي طريق العقل وطريق التصفية، في سبيل الوصول إلى الحكمة؟ إننا إذا ألقينا نظرة على التاريخ، نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلي: يتناقضون، وليس فيهم من زعم أنه اتصل بالله!! ومن الأمور ذات المغزى البالغ: أن تلاميذ "أرسطو". حينما رأوا قوة الاعتراضات، على مذهب أستاذهم، فيما وراء الطبيعة، أخذوا يحاولون معالجة النقص، ففشلوا. ولما يئسوا من الوصول إلى رأي سليم، فيما وراء الطبيعة. اتجهوا على الخصوص إلى الأخلاق. "وأرسطو". كما هو معلوم.: إمام فريق الباحثين العقليين، فيما وراء الطبيعة. وبرغم شدة اهتمام "ديكارت" بمباحث ما وراء الطبيعة، فإنه لم يحدثنا عن أنه اتصل بالله!!، والواقع، أن العالم يحاول أن يجد مقياسًا عقليًا ليزن به الحق والباطل، في ميداني الأخلاق؛ وما وراء الطبيعة، ولكنه لم يجد هذا المقياس العقلي. والمنطق، وعصمته للذهن، أصبح أسطورة يتندر به[٢]، ليس هناك إذن مقياس عقلي للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب، أو بالنسبة للغيب، هذا من جهة الطريق العقلي في معرفة الغيب:

أما طريق التصفية: فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك. وإذا كان الطريق العقلي: يؤدي إلى نتائج متعارضة، فإن طريق التصفية: يؤدي إلى نتيجة متحدة. ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان،

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٧٢، ١٧٣.

(٢) إذ إن العقل له نطاقه الذي لا يتجاوزه إلى عالم الغيب، كما أن المنطق في حد ذاته ليس عاصمًا عن الخطأ، وإنما استخدامه ومراعاة قواعده وتطبيقها هو ما يعصم عن الخطأ في التفكير، والعقل والمنطق قاصر في معرفة ما وراء الطبيعة.

خطوة خطوة، إلى أن يصير سره. على حد تعبير "ابن سينا". مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق. فمعارفه إذن مستفادة من مصدر النور والهداية. وإذا كان أصحاب البحث العقلي: لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله، فالمعروف عن رجال التصفية: أنهم يتصلون به سبحانه. وليس هذا رأي الصوفية في الإسلام فحسب، وإنما هو رأي جميع الإشراقيين. إنه رأي "فيثاغورث"، ورأي "أفلاطون"، ورأي "أفلوطين"، وهو رأي "الفارابي"، "وابن سينا" وابن طفيل". إنه رأي "ابن سينا"، مع أن "ابن سينا" لم يتخذ طريق التصفية سبيلاً. ذلك أن الحياة، والجاه، والسلطان: كل ذلك: شغله عن التزام طريق التصفية. وشهادته إذن، لهذا الطريق. وهو ليس من أهله. لها قيمتها"[1].

⇐ الصوفية هم الفلاسفة الكُمّل عند الإمام عبد الحليم محمود:

إذا كان الإمام عبد الحليم محمود قد توصل إلى فضل طريق التصفية على طريق العقل، إلا أنه يؤكد على أن الجمع بينهما هو المنهج الأكمل في الوصول إلى الحكمة، فيقول: "إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة: هو ما عبر عنه (أفلوطين) في كلمة موجزة؛ دقيقة، بالغة العمق؛ يقول: "الكشف عن الإله: ثم الاتصال به". الكشف عن الإله بوساطة العقل: الاستدلال والبرهان. ذلك منتصف الطريق الكامل، وبعض الناس يقفون عنده! إنهم مقصرون!!، "ثم الاتصال به"، وذلك طريق التصفية، وهو النصف الثاني من الطريق الكامل. وهذا الطريق الكامل رسمه "ابن طفيل"، في أسلوب أخاذ، في رسالته "حي بن يقظان". على أن من اقتصر على الجانب العقلي، فإنه يكون عرضة للشك، وعدم الاطمئنان، والصورة الواضحة كل الوضوح تنقصه. ولكنه حينما أخذ في تكملة الطريق: حينما عالج الأمر بوساطة التصفية، اطمأن وهدأت نفسه. وقد صور حجة الإسلام ذلك كله في كتابه الطريف: "المنقذ من الضلال". وكتابه "تهافت الفلاسفة" هو بأكمله محاولة جريئة موفقة لتبين: أن الاقتصار على العقل في مسائل "ما وراء الطبيعة"؛ طريق ناقص، ولا يؤدي وحده إلى الحكمة.

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٧٥، ١٧٦.

"الكشف عن الإله ثم الاتصال" به، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة والمؤثرين لها"[١].

ويستنتج الإمام عبد الحليم محمود من خلال نقده السابق لنظرية المعرفة في التفكير الفلسفي، عدة نتائج، هذه النتائج أيضـًا شملت نقداً للعديد من أفكار الفلاسفة والمفكرين، فيقول: "وإذا أردنا إذن تعريفـًا للفلسفة، فإن الأمر. بعد كل ما سبق. واضح: إنها المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية، ليصل بها إلى معرفة الله. هذه المحاولات هي: "الفلسفة"، والنتيجة هي: "الحكمة". ومن ذلك يتضح: أن "الإمام الغزالي". باعتبار أنه استكمل شطري الطريق.: آصل في الميدان الفلسفي، من "ابن سينا"، ومن "أرسطو" اللذين لم يقطعا إلا نصف الطريق. فالغزالي والصوفية إنهم جميعـًا قد حققوا: "الكشف عن الإله ثم الاتصال به". إنهم فلاسفة كاملون. والفلاسفة العقليون، إذن، وزعيمهم، "أرسطو": يصدق عليهم التعبير بأنهم: أنصاف فلاسفة؛ إذ إنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفي، وهو الجانب العقلي،...، ومن الواضح ـ والأمر كذلك ـ : أن أصول الفقه ليست كشفـًا عن الإله ولا اتصالاً به: فهي إذن ليست بفلسفة".[٢]

وإذا كان الإمام عبد الحليم محمود قد اعتبر الصوفية هم الفلاسفة الحقيقيون الكاملون؛ لأن التصوف هو الفلسفة الكاملة، فالتصوف جزء من الفلسفة، فهذه النظرة قد سبقه إليها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، والأمير عبد القادر الجزائري ـ أحد شراح فكر ابن عربي.

فقد سبق الشيخ محيي الدين بن عربي إلى ذلك، حيث قال: "اعلم أن الفلاسفة ما ذُمَّتْ لمجرد ذلك الاسم؛ وإنما هو لما أخطئوا فيه من العلم المتعلق بالإلهيات، فإن معنى الفيلسوف، المحب للحكمة، والحكمة غاية كل عاقل. ثم يقول: إياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف وتقول

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص١٧٦، ١٧٧.

(٢) المرجع السابق ، ص١٧٧، ١٧٨.

هذا مذهب الفلاسفة، فإن هذا قول من لا تحصيل له، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من الحق، وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتبًا مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات، ومكايد النفوس وما انطوت عليه من خفايا الضمائر، فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع، فلا تبادر يا أخي إلى الرد في مثل ذلك وتمهل حتى تحد النظر، فقد يكون ذلك حقًا موافقًا للشريعة"(١)

وتلك آية من آيات السماحة الفكرية التي يمتاز بها الشيخ الأكبر محيي الدين، بل يمتاز بها كل رجال الحقائق وذلك هو موقف المتصوف المنصف من الفلسفة، لا ينكر منها إلا ما أنكر الشرع، ويقبل منها ما يقبله الشرع فميزان المتصوفة القسط الذي يزنون به كل ما يرد إليهم، هو الشريعة، وهو ميزان لا يضل صاحبه أبداً.

فالإمام عبد الحليم محمود في هذه القضية كان يسير على خطى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وهذا يدل على مدى قراءته الجيدة لتراثه واستفادته منه وتحليله والتجديد فيه.

كما يؤيد هذا الرأي أيضًا العارف بالله الأمير عبد القادر الجزائري. أكبر شراح ابن عربي في العصر الحديث، حيث يقول: "إن العارفين لا يمنعون أهل النظر والفكر عن نظرهم لأن ذلك هو مرتبتهم، وإنما يمنعون العمل بما ينتجه الفكر من التلبيس، فإنه ما من علم من العلوم الظنية إلا ويجوز أن ينال العلم اليقيني به من طريق الكشف، ولهذا جعل المحققون من الصوفية أفلاطون الحكيم من العلماء بالله، لأنه خرج بنظره مخرج الكشف، فما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة لجهلهم بمدلول هذه اللفظة"(٢).

---

(١) الأستاذ طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، ص١١٤.

(٢) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف، مج٢، موقف٣٥٨، ص١٢٣١، ١٢٣٢، الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، العدد٢٠٣، لسنة ٢٠١١م.

كما أن"الشيخ محيي الدين قد التقى في مطلع شبابه بابن رشد، فسأله ابن رشد: هل القمة التي وصل إليها الفلاسفة بالعقل والفكر، هي القمة التي وصل إليها المتصوفة، بالتصفية والتجرد والذكر؟ فقال له محيي الدين: (نعم، ولا. وبين "نعم ولا" تطير الأرواح.) نعم، لأن العقل قد يهدي إلى الله، ويدرك ويلمس أسرار الكون وعجائبه وآياته. ولكن العقل المجرد مع وصوله إلى تلك القمة يضل في المتشابهات، ويضل في تفهم ذات الله سبحانه،..، ويواصل الشيخ محيي الدين حديثه عن لقاءه بابن رشد، فيقول: (كان بيننا حجاب رقيق، فكنت أراه ولا يراني). والعقل المجرد، ليس له من القيود ما يعصمه من سبحاته، التي تتطاير حول المعارف مع الريح في شتى الاتجاهات والغايات، فتصيب حينًا وتخطئ حينًا، ولهذا قال الشيخ محيي الدين: وبين (نعم ولا تطير الأرواح) . ولا جدال في أن الفلسفة قد وثبت بالمعارف الإنسانية والعلوم النظرية وثبات لها أثرها ومكانتها في الفكر الإنساني، ولكن الفلسفة قد ضلت في الإلهيات، لأن ما وراء الطبيعة من فوق مدارك العقل، ولا أمان فيها إلا لطريق الوحي والإلهام."[١]

يقول الإمام الغزالي في مقدمة كتابه "تهافت الفلاسفة": "إن الفلاسفة من عهد أرسطو إلى عهدنا هذا قد بنوا مذاهبهم في الإلهيات على ظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية من التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية والمنطقية"[٢].

كما أن هذا الرأي قد تبناه أيضًا الأستاذ طه عبد الباقي سرور، حيث يقول: " التصوف، هو قلب الإسلام الخافق بالشوق والمحبة، وهو أيضًا فلسفة الإيمان، التي ظفرت بالعلوم الكونية، وآمنت في

(١) الأستاذ طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، ص١١٧، ١١٨ . دار الحسين الإسلامية ـ الأزهر.

(٢) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، ص٧٦، ٧٧، الطبعة الثامنة، دار المعارف.

الإلهيات لاعتمادها على الدين والوحي، وبالتالي فالمتصوف الإسلامي، هو صاحب العلم المحيط الشامل لجميع الحقائق، وهو الفيلسوف العالمي الذي جمع المعارف كافة، وتميز بإيمان يمشي في مواكب الأنبياء، وهدي الرسل، ورضاء الله ومحبته، وإذا قلنا التصوف هو الفلسفة الكاملة. فإننا نقصد إلى هذه الكلمة قصداً، ونتجه إليه عن عمد، ونحن نعلم أن السفهاء من الناس سيقولون كما قال أربابهم من رجال الاستشراق، إن قيود الإسلام قد حجرت على العقول في المجتمعات الإسلامية، فباعدت بينها وبين الفكر والفلسفة."[١]

كما يتعرض هو الآخر لنقد المستشرق "ماسينيون"، في الرأي الذي ذكرته له من قبل، والذي اعتبر فيه أن الكندي والفارابي وابن سينا من متصوفة الإسلام، فيقول:" ولقد أصاب ماسينيون هنا وأخطأ، أصاب إذ تنبه لأن التصوف تنطوي تحته المعارف الفلسفية كافة، وأخطأ لأنه لم يتنبه إلى أن أساس التصوف وقوامه هو العبادة والصفاء والتمسك الكامل بالشريعة المحمدية وآدابها ومناهجها، وهي الشريعة التي انحرف عن شروطها كثير من الفلاسفة ولا أبرئ من هذا الانحراف الكندي والفارابي وابن سينا، الذين جعلوا العقل الكامل في مرتبة الوحي، وجعلوا حجة العقل آية يحتكمون إليها حتى في أحكام الإسلام، وهو ما يبرأ منه التصوف وينكره ويحاربه"[٢]

ثم يستشهد على صحة رأيه، في موضع آخر، بما قاله آخرون من علماء الأمة، فيقول: "ولسنا نأتي ببدع من القول ، إذ نقول: إن التصوف هو الفلسفة الكاملة المبرأة من الخطأ والضلال، وأن المتصوفة، هم فلاسفة الإسلام بمعنى الفلسفة الإسلامية الكاملة، فأهداف الفلسفة كلها تنطوي تحت أجنحة المتصوفة، ولهم بعد ذلك الصفاء والطاعة، والسجدات المؤمنة في محاريب الرضا والمحبة. يقول مصطفى بن عبد الله جلبي ـ المشهور باسم حاجي خليفة ـ في كتابه "كشف الظنون

(١) الأستاذ طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، ص٢٢٦.

(٢) المرجع السابق ص١٢٢.

عن أسامي الكتب والفنون": "وأما حكمة الإشراق فهي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية. كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة علم الكلام فيها، وبيان ذلك: أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة: معرفة المبدأ والمعاد، والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال، وثانيهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهدات. والسالكون للطريقة الأولى، إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاءون، والسالكون إلى الطريقة الثانية، إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع، فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون"[(١)]

إذن كل هذه الشهادات من هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفي الإسلامي وغيره؛ تعضد ما ذهب إليه الإمام عبد الحليم محمود من نقده لوجهة النظر التي تذهب إلى القول بتنافر الفلسفة والتصوف، وتثبت صحة استنتاجه أن التصوف وثيق الصلة بالفلسفة؛ بل إنه هو الفلسفة الكاملة. الفلسفة في أوج درجاتها.

وأقول: على ضوء هذا النقد فإن الفلسفة لم تنته من العالم الإسلامي بعد ابن رشد ـ كما حاول البعض أن يشيع ذلك ـــ بل إنها ظهرت في ثوبها الصحيح على يد الصوفية الذين أكملوا مبحث المعرفة الذي يعد أهم مباحث الفلسفة ودعموه بدعائم جعلتها تفوق ما قرأناه في هذه النظرية في الكتابات الغربية التي مازالت تدور في دائرة مفرغة حائرة تبحث عن علاقة ثابتة بين الذات العارفة والموضوع، فتعددت الكتابات واختلفت الآراء، بينما الصوفية في نظرية المعرفة وقفوا على أرض ثابتة حققت لهم الطمأنينة عند العارف.

(١) الأستاذ طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي ، ص١٢٠، ١٢١.

⇐ ابن طفيل هو الفيلسوف الكامل عند الإمام عبد الحليم محمود:

إذا كان الإمام عبد الحليم محمود يرى أن الفلاسفة العقليين أنصاف فلاسفة لأنهم لم يحققوا إلا الجانب النظري ولم يسلكوا الطريق العملي في التصفية، فهل يوجد من بين فلاسفة الإسلام من حقق الفلسفة بمفهومها الكامل عند الإمام عبد الحليم محمود؟

نعم، إنه ابن طفيل، هو الفيلسوف الكامل الذي حقق الكشف عن الإله بالعقل ثم الاتصال به عن طريق الرياضة الروحية والتصفية القلبية.

يقول الإمام عبد الحليم محمود: "إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة: هو ما عبر عنه (أفلوطين) في كلمة موجزة؛ دقيقة، بالغة العمق؛ يقول: "الكشف عن الإله: ثم الاتصال به". الكشف عن الإله بوساطة العقل: الاستدلال والبرهان. ذلك منتصف الطريق الكامل، وبعض الناس يقفون عنده! إنهم مقصرون!!، "ثم الاتصال به"، وذلك طريق التصفية، وهو النصف الثاني من الطريق الكامل. وهذا الطريق الكامل رسمه "ابن طفيل"، في أسلوب أخاذ، في رسالته "حي بن يقظان". على أن من اقتصر على الجانب العقلي، فإنه يكون عرضة للشك، وعدم الاطمئنان، والصورة الواضحة كل الوضوح تنقصه. ولكنه حينما أخذ في تكملة الطريق: حينما عالج الأمر بوساطة التصفية، اطمأن وهدأت نفسه. وقد صور حجة الإسلام ذلك كله في كتابه الطريف: "المنقذ من الضلال". وكتابه "تهافت الفلاسفة" هو بأكمله محاولة جريئة موفقة لتبين: أن الاقتصار على العقل في مسائل "ما وراء الطبيعة"؛ طريق ناقص، ولا يؤدي وحده إلى الحكمة. "الكشف عن الإله ثم الاتصال" به، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة والمؤثرين لها"[1].

ولهذا نرى ابن طفيليوجه نقداً لاذعاً لابن باجه مع أنه أستاذه، لكنه رآه لم يحقق السلوك

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٧٦، ١٧٧.

العملي في الاتصال بالله تعالى، فكان ابن طفيل ينظر إلى ابن باجة "أنه وصل إلى رتبة أهل النظر فقط، وصل إلى رتبة ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري، ولم يتخطها، إنها المرحلة الأولى ولكنها ليست الأخيرة، وهذه المرحلة الأخيرة مرحلة أهل الولاية ـــ هي كل همّ ابن طفيل. وإذا كان ابن طفيل يرى أن مرحلة النظر العقلية هذه قد تصل بالإنسان إلى الصواب في الرأي وأن ابن باجة قد حقق هذا المنحى فإنه مع ذلك يرى أنها مرحلة بدائية، بل قد رفض العقل وهو أساس هذا المنحنى من المعرفة"(١).

يقول ابن طفيل عن ابن باجة: "أما ابن باجة فلم يكن في أهل الأندلس، أثقب منه ذهنًا، ولا أصح نظراً ولا صدق روية، ولكنه قد شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته، كان ابن باجة يحث على الاستكثار من المال، والجمع له، وتصريف وجو الحيل في اكتسابه، وهذا صارف ـ في رأي ابن طفيل ـ عن مواصلة المعرفة والوصول فيها إلى المراتب العليا: مراتب أولي الصدق ـ على حد تعبيره"(٢).

"وقد أعجب ابن طفيل بابن سينا: ذلك أنه مع طريقته العقلية الصارمة، قد تنسم مقام أولي الصدق، وأخذ في وصفه، وإن لم يكن قد تذوقه. يقول البارون كرادي فو عن ابن سينا أنه درس التصوف دراسة موضوعية فنية. وهذا حق؛ فلم يكن في طبيعة ابن سينا أن يتصوف. ولكن ذكاءه المدهش، وقوة فطنته، وحدسه البارع، كل ذلك جعله يصف مراتب التصوف في كثير من الدقة"(٣).

يتفق ابن سينا إذاً مع ابن باجة في المرحلة العقلية النظرية، وفي دقتهما فيها. بيد أن ابن سينا يزيد عن ابن باجة أنه تنسم رائحة ما وراء الطبيعة عن بعد ووصفها وصفًا موضوعيًا، فيه دقة وفيه

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، الطبعة الثانية، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ص١٨.

(٢) المرجع السابق ص١٧، ١٨.

(٣) المرجع السابق ص١٨.

جمال. ومن هنا كان إعجاب ابن طفيل به. وإذا كان ابن طفيل يخاطب ابن باجة حينما يتحدث عن الحالة التي يشعر بها الواصلون فيقول له "لاتستحل طعم شيء لم تذق، ولا تتخط رقاب الصديقين" فإنه يذكر وصف ابن سينا لهذه الحالة في إعجاب. ولكن ابن سينا مع هذا لم يصل إلى مرتبة العارف. وهي المرتبة التي يتطلبها ابن طفيل ولا يبغي بها بديلا، وهي ليست مرتبة نظرية عقلية. إنها مرتبة تذوق وكشف ومشاهدة كان ابن سينا بطبيعته بعيداً عنها. بل إن مرتبة النظر التي وصل إليها ابن سينا نفسها ما أدت إليه من نتائج مضافًا إليها فلسفة أرسطو وفلسفة الفارابي وما كتبه أهل الأندلس لا تكفي في رأي ابن طفيل للمعرفة النظرية، مع أنها في نظره المرحلة الأولى، يقول ابن طفيل: "ولا تظنن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وفي كتب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئًا فيه كفاية"[١].

فهو يأخذ على ابن سينا أنه لم يمر بالتجربة العملية ويأخذ طريق التصفية للاتصال بالله تعالى، وإنما هو بحث نظري فقد.

أما الغزالي فإن ابن طفيل يقول فيه "أدبته المعارف، وحذقته العلوم"، ويقول: "ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصلة الشريفة المقدسة"[٢].

لكن هل تأثر ابن طفيل بالإمام الغزالي في هذه المرحلة التي تعتبر أسمى المراحل والتي يهدف إليها، وإليها وحدها، ابن طفيل؟

إنَّ ردَّ ابن طفيل على ذلك واضح لا لبس فيه، يقول: "لكن كتبه ـ كتب الغزالي ـ المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة، لم تصل إلينا"[٣].

ثم إنَّ ابن طفيل ينصح المسترشد بألا يسير على طريق التقليد، ثم يقول: "وإنما نريد أن

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، ص١٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٩.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٠.

نحملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه: فتشاهد بذلك ما شاهدناه، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه"[١].

ويقول عما كتبه: "وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله إلا أهل الغرة به"[٢].

ولذا يعتبر الإمام عبد الحليم محمود ابن طفيل ذا منهج خاص في المعرفة، فيقول: "وأظن أنا لسنا في حاجة بعد ما تقدم إلى أن نقول إن ابن طفيل كان مستقل الرأي وكان له منهج خاص في وسيلة المعرفة[٣].

طريق المعرفة عند ابن طفيل: "يرى ابن طفيل أن كمال ذات الإنسان ولذتها وسعادتها إنما هو بمشاهدة الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم. وإلى ذلك بحسب تعبير ابن طفيل أشار الجنيد شيخ الصوفية بقوله: اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب"[٤].

كيف تتأتى هذه المشاهدة بالفعل؟

يرى ابن طفيل لذلك وسيلة حاسمة لا نرى أنها تخرج في جوهرها عما ذكره الصوفية. إنها حسب رأيه ملازمة الفكرة في الله كل ساعة، وهذا هو الذكر الذي يقول به الصوفية، وليس الذكر في رأيهم إلا استحضار صورة الله في القلب باستمرار، ولكن ملازمة الفكرة في جلال الله وحسنه وبهائه

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، ص٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠ .

(٣) نفسه، ص٢٠ .

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ص٣٧.

ليس من السهولة بمكان، فالجسم له حاجاته ومطالبه، وله شهواته ونزواته،..، فيصرف الذهن عن التركيز المستمر، ولعلاج ذلك اتخذ ابن طفيل الطريق الذي اتخذه الصوفية أيضًا"[١].

فيتخذ مجاهدة النفس والبدن طريقًا للتصفية، فيقول "وقد مكث (حي بن يقظان) فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده، وينازعها وتنازعه، حتى لاح له أن المرحلة الأخيرة في سبيل الوصول إلى مقام أولي الصدق هي التشبه بالله، والتخلق بأخلاقه، وأن تصبح ربانيًا"[٢].

ثم يواصل حديثه عن ابن يقظان واستغراقه في المشاهدة لواجب الوجود، فيقول: "بيد أنه كان في استغراقه بمشاهدة الموجود الواجب الوجود يشعر بذاته بذاته ويعلم أن ذلك شوب في المشاهدة المحضة: فأخذ يجاهد نفسه ويطلب الفناء التام، حتى تأتي له ذلك وغابت ذاته، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدة على ذاته"لمن الملك اليوم؟لله الواحد القهار، واستغرق (حي) في حالته هذه فشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. إنه الآن في طور الولاية وقد تدرج في المراتب إلى أن أصبح سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق. تلك هي السعادة، إنها اللذات العلى، إنها البهجة التامة: البهجة بالحق عز وجل، إنها المعرفة الحقيقية"[٣].

ونستنتج من ذلك عدة نتائج:

أولاً: أن الإمام عبد الحليم محمود ينتقد الفارابي وابن سينا وأرسطو، لأنهم لم يحققوا الكمال في المعرفة، فلم يقطعوا بطريق العقل إلا شطر الطريق. وشطر المعرفة، ولذا اعتبرهم أنصاف فلاسفة.

ثانياً: اعتبر الإمام عبد الحليم محمود الإمام الغزالي من الفلاسفة الكُمَّل الأُصَّل، هو وكبار الصوفية

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، ص٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٩.

(٣)المصدر نفسه، ص٣٩، ٤٠.

المسلمين؛ لأنهم جمعوا بين الطريقين طريق العقل وطريق التصفية والتجريد. وبذا حقق المعرفة الكاملة، وكمال الطريق.

ثالثاً: كما اعتبر ابن طفيل هو الفيلسوف الكامل الأحق باسم الفيلسوف، لأنه جمع بين طريق العقل في الكشف عن الله تعالى، وطريق التصفية في الاتصال به، وهذه الآراء كلها جديدة هي نتاج الفلسفة النقدية لدى الدكتور عبد الحليم محمود.

رابعاً: كما ينتقد أيضاً: الشيخ مصطفى عبد الرازق لاعتباره علم أصول الفقه جزء من الفلسفة الإسلامية، مع أنه ليس من الفلسفة، لأنه لا يحقق كشفاً عن الإله ولا الاتصال به.

هذه قراءة نقدية جديدة لأهم مباحث الفلسفة، ألا وهو مبحث المعرفة، أنتجتها قريحة هذا العَلم الفذ الإمام عبد الحليم محمود، وقد تميزت هذه القراءة بمزايا لا تحصى، أهمها:

١) أن الإمام عبد الحليم محمود كان منظماً في عرض فكرته، مرتباً لها ترتيباً منطقياً، ومتدرجاً في نقده.

٢) أن نقده كان مدعماً بالأدلة والبراهين مما أضفى قوة على هذا النقد.

٣) استطاع أن يقدم تجديداً في مفهوم الفلسفة بديلاً للمتقادم الذي ردده الكثير عمراً طويلاً.

٤) استطاع أن ينقد نظرية المعرفة في الفلسفة لنقصانها وعدم كمالها.

٥) استطاع أن يجدد فيها ويضيف إليها الجزء المفقود منها بما أفاضه الله عز وجل عليه من نور في قلبه.

٦) المهم في ذلك: أنه وضع نظرية المعرفة في موضعها الصحيح، ودرسها بالمنهج المناسب معها، إذ إن لكل علم منهجه، بل إن لكل نظرية منهجها، ولذا خرجت دراسته هذه متميزة عن الدراسات المعتادة المقدمة في مجال الفلسفة.

٧) وأخيراً: لقد حاول الإمام عبد الحليم محمود أن يقدم رؤية جديدة للفلسفة الإسلامية تنطلق من قراءة نقدية، ولكنها في ذات الوقت تميزت بالسهولة الوضوح على عكس ما كان يعتاده قراء الفلسفة، وهذا العرض قصده الإمام ونبه عليه في صدر كتابه "التفكير الفلسفي في الإسلام"،

لكي يخرج عما هو شائع بين الناس أن الفلسفة علم معقد وغامض، ولا شك أن تسهيل الصعب عمل شاق لا يقوى عليه إلا الأفذاذ.

المبحث الرابع: (موقفه من مسألة قدم العالم عند الفلاسفة).

لقد كَفَّرَ الإمامُ الغزاليُّ الفلاسفةَ في ثلاث مسائل: وهي - كما يقول - قولهم بقدم العالم، وقولهم بعلم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات، وإنكارهم البعث الجسماني.

وهذا نص ما ذكره الإمام الغزالي في خاتمة كتابه "تهافت الفلاسفة": "فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟!. قلنا: تكفيرهم، لابد منه، في ثلاث مسائل: إحداها: مسألة قدم العالم، وقولهم إن الجواهر قديمة، والثانية: قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها"(١).

وهذا التكفير الذي قال به الإمام الغزلي، قد أحدث ضجة في العالم الإسلامي شرقًا وغربًا، وانتقده كثير من علماء المسلمين في هذا الصنيع، وكان الإمام عبد الحليم محمود من بين العلماء الذين انتقدوا الإمام الغزالي، ففي المسألة التي معنا (مسألة قدم العالم) ينتقد الإمام عبد الحليم الإمام الغزالي في فهمه لهذه القضية عند الفلاسفة،

فقد قرأ الإمام عبد الحليم محمود مسألة العالم عند الفلاسفة قراءة جديدة وانتهى إلى حكم آخر على الفلاسفة خلاف ما انتهى إليه الإمام الغزالي، حيث يعرض أقوالهم أولاً، ويبين ما فيها.

يقول الإمام عبد الحليم محمود: "يقول "الفارابي" في أول سطر من كتاب: "آراء أهل المدينة الفاضلة": "الموجود الأول: هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم، ولكن: "وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء،

(١) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، ص٣٠٧-٣٠٩.

ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع، من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه، لكونه عالمـًا بذاته، وأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علة وجود الشيء الذي يعلمه"[١].

لكن السؤال الذي يختلج الأفئدة هو: إذا كان الله سبحانه، وتعالى، واحداً من كل وجه، وأحديته مطلقة، فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم في كثرته وتنوعه؟

إن الواحد المطلق لا يصدر عنه الكثير، فكيف وجد العالم المتكثر عن الله الواحد؟

رأى "الفارابي" حلاً لهذه المشكلة: أن الله سبحانه، وتعالى، صدر عنه. أول ما صدر. العقل الأول. واستنجد "الفارابي" ببعض الأحاديث، منها: (أول ما خلق الله العقل، إلخ) وهو حديث ضعيف. والعقل الأول، وإن كان واحداً، إلا أن وحدته ليست مطلقه، إنها ليست كوحدة الله. عن هذا العقل، صدر عقل ثان، هو أقل في أحديته، من العقل الأول. واستمرت سلسلة العقول وكل منها، أقل، في الوحدة. ممن سبق، وهكذا إلى العقل العاشر. وكانت وحدته، بالنسبة إلى العقل الأول. فضلاً عن الله: بعيدة وكأن يشبه أن يكون كثرة. وعن هذا العقل العاشر. صدر العالم الأرضي. بما فيه من كثرة وتنوع. هذه العقول: هي الملائكة في لغة الدين. أهـ"[٢].

ثم يقدم الإمام عبد الحليم محمود قراءة نقدية، اعتمد فيها على ما قدمه الفارابي من تصحيح لفكرة خاطئة شائعة هي قول أرسطو بقدم العالم، فيوجه الفارابي النقد لهذه المسألة، ويذكر الإمام عبد الحليم محمود عنه هذا النقد، ثم يذكر عليه رأيه في الفلاسفة في مسألة خلق العالم، فيقول: "والعالم كله: سماؤه وأرضه: في رأي "الفارابي": ١. ممكن. ٢. وحادث. إنه: ممكن؛ لأنه لا يقوم

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٧. راجع: الفارابي: عيون المسائل، ص١٣٤، ضمن رسائل الفارابي، طبعة الهيئة المصرية العامة.

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٧، ٢٥٨.

بنفسه، ولا يستمر في الوجود لولا علته: فهو قد وجد عن علة، وهو مستمر في الوجود عن علة. وهو: حادث؛ لأن له بدءاً زمانيًا. ومن الخطأ البين الواضح، بل القبيح المستنكر. فيما يرى "الفارابي": ظن بعض الناس: أن "أفلاطون" يقول بحدوث العالم، وأن "أرسطو" يقول بقدمه، ذلك أن "أرسطو". حسبما يرى "الفارابي".: مثله كمثل "أفلاطون في القول بحدوث العالم. أما ما جاء في كتاب "أرسطو" المسمى: "السماء والعالم" من أن: "الكل (أي العالم) ليس له بدء زماني، إنما معناه: أن العالم لم يتكون تدريجيًا. شيئًا فشيئًا، وأولاً فأولاً، وجزءاً جزءاً، كما يتكون البيت والحيوان، فتسبق الأجزاء بعضها بعضًا بالزمان... كلا، وإنما تكون العالم "عن إبداع الباري. جل جلاله. إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان". ألم يقل "أرسطو" في كتاب "السماء والعالم"، وفي كتاب "السماع الطبيعي": إنه لا يتأتى قط: أن يكون في حدوث العالم، بالبحث والاتفاق والمصادفة، بدليل النظام البديع المتقن المحكم بين أجزائه؟"[١].

ومن هنا يظهر أن أحداً من الفلاسفة لم يقل بقدم العالم قدمًا ذاتيًا، وأن معنى الحدوث عند الفلاسفة وهو الاحتياج إلى الغير، وهم بذلك يخالفون المتكلمين الذين يرون أن الحدوث هو الوجود بعد عدم، فالعالم حادث بالذات عند الفلاسفة، قديم بالزمان.

ثم يختم الإمام عبد الحليم محمود رأيه في هذه المسألة، فيقول: "يتفق "أفلاطون وأرسطو " إذن على أن "العالم مُبدَع من غير شيء". ويوافقهما "الفارابي" على ذلك، بل وينتقد أفكار أهل الملل في منطقهم الذي لا يحسم الأمر حسمًا جازمًا: "فقولهم بوجود ماء عنه نشأ العالم. لا يدل على أن العالم نشأ عن لا شيء". وهذه القضية أيضًا تخالف الفكرة العامة عن الفلاسفة من أنهم

(١) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبوع ضمن رسائل الفارابي المسمى (بالمجموع)، ص٧٧، ٧٨، الهيئة المصرية العامة، ٢٠٠٧م. وانظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٨.

يقولون بأزلية العالم."[١].

وأقول: إن الإمام عبد الحليم محمود بهذا قد قدم قراءة جديدة للتراث الفلسفي الإسلامي، واستطاع أن يحل الكثير من ألغازه، وامتاز فكره الجديد باحتوائه على طريقة نقدية لكثير من الأفكار السابقة، كما امتازت قراءته أنها جمعت بين التراث والتجديد.

فالإمام عبد الحليم محمود بيّن أن فلاسفة الإسلام قرروا: قدم العالم زمانيًا، بمعنى أن العالم لم يكن غير موجود، ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، فالعالم قديم بالزمان، أي وجوده مصاحب لوجود الله تعالى، لكن العالم حادث بالذات؛ لأن الحادث بالذات هو الذي يستمد وجوده من غيره. فالله عند الفلاسفة خالق العالم، ولكن العالم قديم وليس محدثًا، أي أنه لم يزل موجوداً مع الله، ومعنى ذلك أن العالم حادث بالذات، قديم بالزمان. وفي هذا مخالفة لرأي المتكلمين بأن العالم حادث بالزمان، أي له بداية زمانية.

ولقد ربط المتكلمون قول الفلاسفة المسلمين بالقدم الزماني بالقول بالقدم الذاتي للعالم، وانتهوا إلى أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم، ومن ثم هاجم المتكلمون الفلاسفة، ويكفي في هذا الصدد الإشارة إلى هجوم الإمام الغزالي على الفلاسفة، وتكفيرهم للقول بقدم العالم[٢].

لكن الإمام عبد الحليم ـ وهو المشهور بحبه الجارف للإمام الغزالي حتى أنه وضع أبحاثه في التصوف على كتابه المنقذ من الضلال ـ يخالفه في هذه المسألة فيرى أن الفلاسفة ما قالوا بالقدم الذاتي وإنما قالوا بالقدم الزماني وأن العالم مخلوق لله تعالى، فيرفض هذا الربط بين قول الفلاسفة بالقدم الزماني والقدم بالذات، ويعتبر هذا الربط غير صحيح، ويدافع عن الفلاسفة كما سبق أن بينت. من أجل ذلك دافع أيضًا الأستاذ الإمام محمد عبده عن الفلاسفة، ونفى عنهم تهمة التكفير، لأنهم

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٨، ٢٥٩.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، ص٨٨ .

اجتهدوا وأخطأوا في نظرهم، وأنهم لم ينكروا معلومًا من الدين بالضرورة، فيقول: "اعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت فيه، على حسب ما أدى إليه فكري، ووقفني عليه نظري، فلا أقول: بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا معلومًا من الدين القويم. وإنما أقول: إنهم أخطأوا في نظرهم، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم يجب عصمته فهو معرض للخطأ. ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته في سيره ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق، ويدرك مستقر اليقين، وكل من اعتقد بالألوهية التامة، ونزه الحق عن جميع النقائص، واعتقد بنبينه محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبما جاء به، ولم يكذب شيئًا مما نقل عنه، مع علمه بأنه قد نقل عنه، فهو مؤمن ناج، عدل ـ رضي الله عنه ـ "لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها"، وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده، فإياك أن تنهج منهج التعصب فتهلك"[1]

المبحث الخامس: (موقفه من مسألة علم الله تعالى بالجزئيات عند الفلاسفة).

لقد كانت مسألة العلم الإلهي هي إحدى المسائل التي كَفَّرَ بها الإمامُ الغزاليُّ الفلاسفةَ؛ إذ إنه فهِم أقوالهم على أنهم يقولون: بأن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات.

ولكنَّ فريقًا من العلماء في العصر الحديث يدافعون عن الفلاسفة أيضًا في هذه المسألة، ومن بين هؤلاء العلماء كان الإمام عبد الحليم محمود الذي انتقد الإمام الغزالي فيها أيضًا.

ففي المسألة التي معنا (مسألة العلم الإلهي عند الفلاسفة) ينتقد الإمام عبد الحليم الإمام الغزالي في فهمه لصفة العلم عند الفلاسفة، فيقول الإمام عبد الحليم محمود: "ويهمنا، على وجه الخصوص:

---

(١) الأستاذ الإمام: حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، القسم الأول، ص٦٠، وراجع أيضًا: د. سليمان دني في تحقيقه لهذه المسألة، في كتاب تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، ص٣٠٧، وما بعدها، فإنه يميل إلى هذا الرأي، ويتبنى هذا الاتجاه، وهو الدفاع عن الفلاسفة في هذه المسائل، وينبه على عدم التسرع في تكفيرهم.

أن نتحدث عن رأي "الفارابي" في صفة العلم، فإن هذه الصفة؛ قد أثارت خصومة عنيفة، بين رجال الدين ورجال الفلسفة، ومن مظاهرها: هذا النزاع على تحديدها الذي حدث بين "الغزالي وابن رشد". لقد جعلها الغزالي: من المسائل التي كفر بها الفلاسفة، إذ يقولون: حسبما يرى. بعلم الله بالكليات فحسب. وينكرون علمه بالجزئيات. أما "ابن رشد" فإنه يُخطِّئ الإمام "الغزالي" في شرحه لآراء الفلاسفة، ويرى: أن الفلاسفة يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات على السواء. ونريد هنا أن نبين رأي "الفارابي" في هذا الموضوع؛ مقتبسين في ذلك نصوصًا له، وسيتضح من ذلك: أن كلام "ابن رشد" أدق في التعبير: عن رأي "الفارابي" من كلام الإمام "الغزالي"، وأن كلام "الغزالي" صادق فيما يتعلق "بأرسطو" وأتباعه، وبجو الفلسفة اليونانية على وجه العموم. أهـ"[١].

ويستشهد الإمام عبد الحليم محمود بالعديد من نصوص الفارابي التي يوضح من خلالها أنه يقول بعلم الله بالكليات والجزئيات، منها، يقول الفارابي: "إن الباري، جل جلاله: مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم، على السبيل الذي بيناه في العناية: من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله: موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما يدل عليه كتب التشريحات، ومنافع الأعضاء، وما أشبهها: من الأقاويل الطبيعية".[٢]

ويقول في كتاب الفصوص أيضًا: "لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة، فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة.."[٣].

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٥. الطبعة الثامنة، دار المعارف ـ مصر.

(٢) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبوع ضمن رسائل الفارابي (المجموع)، ص٨١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

(٣) المرجع السابق، ، ص٢٠٢.

ويقول في كتاب الفصوص أيضاً: كل ما لم يكن فكان، فله سبب، ولن يكون العدم سبباً لحصوله في الوجود. والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً: فلسبب صار سبباً. وينتهي إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها. فلن تجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً، أو اختياراً حادثاً، إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب. ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شيء مقدر(١).

ويميل الإمام عبد الحليم محمود إلى رأي الدكتور أبو ريدة الذي يفرق بين رأي أرسطو والفارابي، حيث يقول: (ونختم هذه الكلمة بقول الدكتور "محمد عبد الهادي أبو ريدة": ومن المعروف أن "أرسطو" ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات، وهنا يخالفه "الفارابي" "إن الله هو المدبر لجميع العالم... ويقرر "الفارابي" هنا، أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة، وعلى غاية السداد.)(٢).

وهو هنا يتفق مع الإمام محمد عبده، الذي دافع عن الفلاسفة في هذه المسألة، فيقول: "بل صريح عبارة الشيخ أبي نصر الفارابي في الفصوص أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها، ونص عبارته: "كل ما عرف سببه. من حيث يوجبه. فقد عرف، وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب، فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الأول؛ ولكن ليس يظهر بشيء عن ذواتها. أي ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشيء. داخلة في الزمان، أو الآن، بل عن ذاته. والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية. فعالم، علمه بالأشياء بذاته، هو الكل الثاني، لا نهاية ولا حد.

وقال في الفص التالي لهذا الفص: علمه الأول لذاته: لا ينقسم. وعلمه الثاني عن ذاته: إذا تكثر

---

(١) انظر: الفارابي، فصوص الحكم ، ص٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٧.

لم تكن الكثرة في ذاته؛ بل بعد ذاته. وما تسقط من ورقة إلا يعلمها"[١]. انتهت عبارته، ويريد من علمه (الأول) علمه بذاته، وعلمه (الثاني) علمه بغيره."[٢].

ويضيف الإمام عبد الحليم محمود رأيه في ابن سينا في هذه المسألة، بأنه مماثل للفارابي، حيث يقول: (ورأي "ابن سينا" في هذه المسألة شبيه برأي "الفارابي". يقول "ابن سينا" في كتاب الإشارات: "فالواجب الوجود: يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات، علمًا زمانيًا، حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض، لصفة ذاته، أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر. ويجب أن يكون عالمًا بكل شيء. لأن كل شيء لازم له بوسط، أو بغير وسط. يتأدى إليه بعينه قدره، الذي هو: تفصيل قضائه الأول". [٣])[٤].

لا شك في أن هذه العبارات السابقة للفلاسفة صريحة في أن الله تعالى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات. كما أن رأي الإمام عبد الحليم محمود له قيمته، خاصة وأنه غزالي النزعة في تصوفه وفلسفته، ومع أنه قد أشاد بموقف الإمام الغزالي من الفلسفة ونقده لها، إلا أن موضوعيته قد جعلته يصحح هذا المفهوم الخاطئ.

---

(١) انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص٢٠٠، ٢٠١.

(٢) انظر: الإمام محمد عبده، بين الفلاسفة والمتكلمين، ج٢، ص٣٥٤، ٣٥٥، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، البابي الحلبي، ط١، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، بشرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ب ت. ج٣، ص٢٩٥-٢٩٧.

(٤) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٧. حاشية ١٥.

الفصل الثالث

(أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد التصوف)

ويشتمل على ستة مباحث:

- المبحث الأول: نقده لبعض الاتجاهات في تعريف التصوف وتعدد مصادره.
- المبحث الثاني: نقده للفهم الخاطئ لمسألة وحدة الوجود عند بعض صوفية الإسلام.
- المبحث الثالث: موقفه من التصوف عند ابن سينا.
- المبحث الرابع: موقفه من المعرفة الإشراقية عند الكندي.
- المبحث الخامس: حلّ لإشكالية المعرفة بالتجربة الصوفية "الغزالي نموذجًا".
- المبحث السادس: المعرفة الصوفية وتحقيق الأمن الفكري والسِلْم الاجتماعي.

المبحث الأول: (نقده لبعض الاتجاهات في تعريف التصوف وتعدد مصادره) .

أولاً: نقده لبعض الاتجاهات في تعريف التصوف:

لقد حصر الإمام عبد الحليم محمود – رحمه الله – تعريفات التصوف، في عدة اتجاهات، وهي الاتجاه الذي يُعَرِّف التَّصوف بالأخلاق، والاتجاه الذي يُعَرِّف التَّصوف بالزهد، والاتجاه الذي يُعَرِّف التَّصوف بالعبادة، لكنه ينتقد كل هذه الاتجاهات، ويراها غير وافية بالمقصود، ويعطي أمثله لكل اتجاه.

فالاتجاه الأول: الذي يُعَرِّف أصحابه التَّصوف بالجانب الأخلاقي، "يقول "أبو بكر الكتاني" ت ٣٢٣هـ، "التصوف: خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء ...، لكنه يرى أن هذا الاتجاه لا يُعَبِّر عن التصوف تعبيراً دقيقًا، لأننا نجد أشخاصًا اشتهروا بالسمو في الجانب الأخلاقي، ونجدهم أشخاصًا مثاليين في المحيط الأخلاقي، وفي المجتمع، ولكن ليس معنى ذلك أنهم من الصوفية، **وهناك اتجاه أكثر شيوعاً من الاتجاه السابق:** هو تعريف التصوف بـ "الزهد"، وحينما يسمع كثير من الناس كلمة: "التصوف"، يفهم منها معنى "الزهد" ولا يفهم من كلمة "صوفي" إلا الزاهد

في الدنيا، وما من شك في أن الصوفي: لا يتعلق قلبه بالدنيا، ولو كان عنده الآلاف والملايين، بيد أن الزاهد في الدنيا شيء، والتصوف شيء آخر، ولا يلزم عن كون الصوفي زاهداً، أن يكون التصوف: هو "الزهد"، **والاتجاه الثالث**: يخلط كثير من الناس بين الصوفي والعابد فإذا سمعوا عن شخص كثير العبادة ، قالوا عنه إنه "صوفي"، ولا ريب أن "الصوفي" كثير العبادة، ولكنك قد تجد أشخاصاً كثيرين يقيمون الصلوات المفروضة، ويكثرون من النوافل، ويداومون على العبادة، ولا يكون معنى ذلك أنهم من "الصوفية"[١].

فيرى الإمام عبد الحليم محمود أن: "التصوف ليس خلقاً فحسب، ولا زهداً فقط، ولا عبادة لا غير، وهو وإن كان متضمناً للخلق الكريم، والزهد الرفيع، والعبادة المتجردة، فإنه مع كل ذلك شيء آخر"[٢].

ولكن إذا كان الإمام عبد الحليم، قد انتقد هذه الاتجاهات في تعريف التصوف، فما هو التعريف الصحيح ؟ يجيب – رحمه الله – بقوله: "نذكر الآن بعض التعريفات التي تتجه الوجهة الصحيحة فيما يتعلق بالمعنى الحقيقي لهذا الموضوع، وأورد عدة تعريفات منها: تعريف الكتاني (ت٣٤٨هـ.) التصوف: طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية، وسئل الشبلي عن التصوف، فقال: بدؤه معرفة الله، ونهايته توحيده، وإذا نظرنا إلى تعريف الكتاني، فإننا نجد أن عبارته المختصرة قد جمعت بين جانبين: هما اللذان فيما نرى يكونان. في وحدة متكاملة. تعريف التصوف، أحدهما: "الوسيلة "، والثاني: "غاية"، أما الوسيلة: فهي "الصفاء"، وأما الغاية: فهي

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، ص٣٨ وما بعدها بتصرف.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٢.

"المشاهدة". والتصوف من هذا التعريف طريق وغاية"[١]. هذه المشاهدة هي أسمى درجات المعرفة، وهي الغاية النهائية التي يسعى وراءها أولي الألباب. فالتصوف إذن معرفة – أسمى درجات المعرفة – إنه مشاهدة وهو طريق إلى المشاهدة"[٢].

أما تعريفات التصوف الأخرى فيراها الإمام أنها تعبر عن زاوية من زوايا التصوف، ولا يمكن أن يقال إنها تعبر عن الحقيقة الكاملة.

وهنا يقول الدكتور عبد الحليم محمود عبارة هامة جداً: "وما من شك في أن تعاريف التصوف الكثيرة التي نجدها منثورة هنا، وهناك، والتي تكاد تبلغ الألف، إنما تعبر في أغلب الأحايين عن زاوية من زوايا التصوف، تتصل بالوسيلة، أو تتصل بالغاية، فلا يمكن أن يقال عنها إذا ما كانت كذلك، إنها خطأ تام، ولكن الخطأ إنما هو في أخذها على أنها تعبر عن الحقيقة الكاملة، أما ما يعبر عن الحقيقة الكاملة فهو تعريف الكتاني، التصوف: صفاء، ومشاهدة"[٣]

ثانياً: نقده نظرية مصادر التصوف:

يؤكد الإمام عبد الحليم محمود على أن التصوف الإسلامي، ليس له مصدر سوى القرآن الكريم والسنة النبوية، وينتقد المستشرقين ومن تابعهم من خصوم الصوفية، في محاولاتهم اختلاق مصادر أخرى له، بأنهم ليسوا أهلاً للثقة العلمية، فيقول: "ولنضرب مثلاً يوضح: إلى أي مدي يبلغ الاستهتار العلمي: فالزهد والتصوف: أثران للقرآن، والحديث، ولحياة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ الشخصية. ومع ذلك: فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين، يأخذون في الجدل حول مصدر الزهد والتصوف في الإسلام: يراه بعضهم في المسيحية، ويراه آخرون: في الديانة الفارسية،

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، ص٤٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٤٧.

وقوم يرونه أثراً من آثار العقائد الهندية، وآخرون: يرون أصوله في الأفلاطونية الحديثة. ثم يتجادلون، ويصطنعون مظهر الجد في جدلهم، ويتسرب الجدل حول هذه المنابع والأصول: من الغرب إلى الشرق، فيتجادل الشرقيون أيضًا حول التصوف، ومنابعة ومصادره الأجنبية عن الإسلام. وفي حميا الجدل، وفي فورة المناقشة، تتناسى الحقائق الثابتة، وهي: أن الزهد، كان منذ ظهور الإسلام: وأن التصوف، نشأ مع الإسلام؛ وأن التشريع، وجد مع القرآن، وأن كل هذه المسائل، كانت في القرآن، وكان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ مثلاً حيًا لتطبيقها، وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه"[١]

إن مصدر التصوف الإسلامي كما سبق أن ذكر الإمام عبد الحليم محمود إسلامي، أساسه الشرع الحنيف، ومنبعه الكتاب والسنة النبوية المطهرة، وهذا ما أكده ابن خلدون، حيث يقول: "وهذا العلم من العلوم الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، نسبة إلى الصوف لاختصاصهم في الغالب بلبسه"[٢].

"فالتصوف هو أحد العلوم الشرعية التي جدت في الإسلام بناءً على سنة التطور وقبل أن يكون علمًا كان خلقًا وسلوكًا يتوارثه الناس وعليه يسيرون"[٣].

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٩٠

(٢) ابن خلدون: مقدمة تاريخه، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١/ ٣٩٠.

(٣) الشيخ عبد الحفيظ فرغلي: التصوف والحياة العصرية، ط: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، السنة الخامسة عشر، الكتاب الثاني، السنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١١٠ .

هذا ما ذهب إليه الإمام عبد الحليم محمود وابن خلدون وجل علماء الإسلام، في بحثهم عن الأصل الحقيقي للتصوف، لكن البعض من الباحثين في هذا العلم، خصوصاً من المستشرقين، لم يستحضروا في فكرهم عصر النبوة، وما كان فيه من تأسيس لحياة التصوف الحقيقية، وهي العبادة، والزهد، فنسبوه إلى الهنود، أو إلى فارس، أو النصارى، أو اليهود، نسبوه إلى كل شيء سوى الإسلام، حتى يقضوا على الحياة الروحية في الإسلام.

المبحث الثاني: (نقده للفهم الخاطئ لمسألة وحدة الوجود عند بعض صوفية الإسلام).

إن مشكلة وحدة الوجود واحدة من أصعب المشكلات التي تتناول خطأً في التصوف الإسلامي؛ لأن قول بعض الصوفية بوحدة الوجود مثل الشيخ محيي الدين بن عربي، والحلاج، قد أدى إلى سوء فهم البعض لها، فخلطوا بينها وبين وحدة الوجود اليونانية والهندية، ولكن الإمام عبد الحليم محمود يقدم قراءة جديدة لها، يعتمد فيها على الفهم المقاصدي لها عند صوفية الإسلام القائلين بها، ويبين سبب الخطأ من قِبل البعض في قراءتها، وهو أن البعض قد خلط بين وحدة الموجود التي يقول بها الملاحدة وبين وحدة الوجود عند الصوفية، فالصوفية لم يقولوا بوحدة الموجود، لأن الموجودات متعددة، وإنما قالوا بالوجود الواحد لله تعالى، وشتان بينهما، لأنه – تعالى – مستغني عن كل ما سواه من الموجودات الممكنة، أما الممكنات الموجودة فهي التي تفتقر في وجودها إليه..

فيقول: "نريد أن نبدأ مباشرة بملاحظة تزيل حدة المناقشة في هذا الموضوع، وذلك أننا بصدد "وحدة الوجود" ولسنا بصدد وحدة الموجود، والموجود متعدد: سماء، وأرض، وجبال، وبحار، وأناسي إلخ، ولم يقل أحد من الصوفيين الحقيقيين، ومنهم ابن عربي والحلاج. بوحدة الموجود. وما كان لمؤمن، ولا يتأتى لمؤمن، أن يقول بوحدة الموجود وما كان للصوفية. وهم الذروة من المؤمنين. أن يقولوا. وحاشاهم. بوحدة الموجود. وقد تتساءل: من أين إذن أتت الفكرة الخاطئة؟!

وتفسير ذلك لا عسر فيه: إن فريقًا من الفلاسفة في الأزمنة القديمة وفي الأزمنة الحديثة يقولون

بوحدة الموجود، بمعنى أن الله – سبحانه وتعالى عن إفكهم – هو والمخلوقات شيء واحد. قال بذلك "هيراقليطس" في العهد اليوناني: والله عنده نهار وليل، صيف وشتاء، ولوحدة الوجود ـ وحدة الموجود ـ أنصار في كل زمان. ولما قال الصوفية "بالوجود الواحد" شرح خصومهم الوجود الواحد بالفكرة الفلسفية عن وحدة الوجود بمعنى وحدة الموجود، وفرق كبير بينهما، ولكن الخصومة كثيراً ما ترضى عن التزييف وعن الكذب في سبيل الوصول إلى هدم الخصم، والغاية تبرر الوسيلة كما يقولون"[١].

من هنا نشأ الخطأ في قراءة هذه المسألة عند الصوفية، بسبب القراءة الذاتية غير المتجردة التي قدمها خصوم الصوفية لهذه المسألة في التصوف الإسلامي، وهذا هو موطن الداء، وهذا هو القصور في قراءات السابقين، كما حدده الإمام عبد الحليم محمود.

ويبين الإمام عبد الحليم محمود سببًا آخر أدى هذا الخطأ، فيقول: "وشيء آخر في غاية الأهمية كان له أثر كبير في الخطأ في فهم فكرة الصوفية عن الوجود الواحد، وهو أن الإمام الأشعري. رضي الله عنه. رأى في فلسفته الكلامية، أن الوجود هو عين الموجود، ولم يوافقه الصوفية على هذه الفكرة الفلسفية، ولم يوافقه الكثير من مفكري الإسلام وفلاسفته على رأيه. وهو رأي فلسفي يخطئ فيه أبو الحسن الأشعري أو يصيب، وما مثله في آرائه الفلسفية إلا مثل غيره في هذا الميدان يخطئ تارة ويصيب أخرى.

ورأى مخالفوه: أن الوجود غير الموجود، وأنه ما به يكون وجود الموجود، ولما قال الصوفية بالوجود الواحد، شرح خصومهم فكرتهم في ضوء رأي الأشعري، دون أن يراعوا مذهبهم، ولا رأيهم ففسروا قولهم: بالوجود الواحد على أنه قول بالموجود الواحد. وهذا التفسير بهذه الطريقة يسحب الثقة في آراء هؤلاء الخصوم"[٢].

ويوضح الشيخ عبد الغني النابلسي هذه النقطة ويؤكد على أنه ليس المراد بوحدة الوجود

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، ص١٥٤، ١٥٥.

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، ص١٥٥، ١٥٦.

خلاف ما عليه أئمة الإسلام؛ لأنه لا خلاف أن جميع العوالم على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى، فإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به هو وجود الله تعالى لا وجود آخر غير وجود الله تعالى.

"فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد وهو وجود الله تعالى فقط وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً وليس المراد بوجودها الذي هو وجود الله تعالى عين ذواتها وصورها بل المراد ما به ذواتها وصورها ثابتة في أعيانها وما ذلك إلا وجود الله تعالى بإجماع العقلاء وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده سبحانه فلا وجود لأعيانها أصلاً. وأما القائلون من علماء الكلام بأن الوجود اثنان وجود قديم ووجود حادث فمرادهم بالوجود الحادث: نفس أعيان الذوات والصور فقط، ولهذا كان مذهب الشيخ الأشعري ـ رحمه الله تعالى ـ بأن وجود كل شيء عين ذلك الشيء لا زائد عليه. وأما الوجود الذي به تلك الذوات والصور موجودة فلا شك بأنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء بلا خلاف وكلام المحققين من أهل الله تعالى عن هذا الوجود الذي هو عين ذات الموجود، فالخلاف في رد القول بوحدة الوجود مبني على تعيين المراد بالوجود، فمن فسره بعين ذات الموجود: يرد القول بوحدة الوجود لإثباته وجوداً حادثًا هو عين ذات الموجود الحادث"[1].

ولذا يرى النابلسي أن رد القائلين بالوجودين (القديم والحادث) للقول بوحدة الوجود محض خطأ؛ لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى؛ قائم عنده بوجود الله

(١) الشيخ عبد الغني النابلسي: مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود، تحت رقم ٧٥١٨ق ١٥٨٠/ ٦، تاريخ النسخ ١٣٣٣هـ، لوحة ٣، ٤ .

تعالى فرجع الوجود كله إلى وجود الله تعالى عنده أيضـًا، ومن فسر الوجود بما صار به الموجود الحادث موجوداً: فإنه يقبل القول بوحدة الوجود ويعتقده حقـًا وهو الصواب الذي ترجع إليه الأقوال جميعها؛ لأن وجود الله تعالى هو الذي به كل موجود بإجماع العقلاء"(١).

ويعد الشيخ النابلسي كون المراد بالوجود: ما به كل موجود موجود في القديم والحادث أقرب إلى التحقيق: "فإنه لا غنى للموجود الممكن عن الموجود القديم أصلاً فوجوده هو وجوده وذات الموجود الممكن وصورته غير الموجود القديم، فهما اثنان والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد هو للقديم بالذات وللحادث بالغير، فالقديم موجود بوجود هو عين ذاته، والحادث موجود بوجود هو عين ذات القديم، وليس الحادث هو عين ذات القديم ولا القديم هو عين ذات الحادث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به، فإن الوجود الواحد للقديم بذاته، وللحادث بالقديم لا بذاته، فالوجود الواحد في القديم مطلق، وفي الحادث مقيد"(٢).

فالوجود واحد مشترك معنوي، مشترك بين الواجب والممكن، وهو عند القائلين بوحدة الوجود: "الوجود الذي به صار الموجود موجوداً لا الوجود الذي هو مفروض مقدر للمكن من جنسه. فالوجود الحق هو عين ذات الحق تعالى وهو وجود واحد لا ينقسم ولا يتبعض ولا يتجزأ ولا ينتقل ولا يتغير ولا يتبدل أصلاً وهو مطلق عن الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان والجهات ولا يتصور فيه الحلول في شيء إذ ليس معه شيء غيره ولا يتحد مع شيء إذ لا شيء معه وإنما جميع الأشياء به موجودة، وبوجوده الذي هو عين ذاته ثابتة مشهودة وجميع الأشياء بالنظر إلى ذواتها مفروضة مقدرة. وإن أثبتنا وجوداً آخر غير وجوده تعالى مثل ما يقول به علماء الكلام

(١) الشيخ عبد الغني النابلسي: مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، لوحة ٤ .

(٢) المصدر السابق، لوحة ٥ .

سواء كان الوجود عين ذاتها أو زائداً على ذاتها فإن ذلك الوجود مفروض مقدر أيضًا مثلها فينتقل الكلام إلى ما به ذلك الوجود المفروض المقدر موجوداً أيضًا وهو وجود الله تعالى ويضطر الكل إلى القول بوحدة الوجود، لأن كل موجود قائم بوجود الله تعالى وهو مفروض مقدر في نفسه لأنه مخلوق فهو بالنظر إلى ذاته عدم صرف وإنما وجوده بوجود الله تعالى، فالوجود لله تعالى وحده وإن وجد به ما سواه"[1].

ولا يتصور فيه سبحانه أن يحل فيما فرضه وقدره من جميع المخلوقات ولا بعضها أصلاً؛ لأن المفروض المقدر في نفسه عدم صرف، وكيف الوجود يحل في العدم؟!، وبذلك يختلف الصوفية عن القائلين بوحدة الوجود الفلسفية العقلية التي ترمي إلى الإلحاد.

فالخلاف في المسألة لفظي راجع إلى تفسير المراد من لفظ الوجود، كما حققه الإمام عبد الحليم محمود والنابلسي. وقد ظهر أن الخطأ الذي وقع فيه البعض أنهم فسروا أقوال الصوفية في الوجود في ضوء تعريف الشيخ الأشعري للوجود على الرغم من اختلافه عند كل منهما.

لأن الشيخ الأشعري يقول بوجودين وجود قديم ووجود حادث، ولهذا قال وجود كل شئ عين ماهيته، أما الصوفية لا يقولون بوجودين قديم وحادث، وإنما يقولون بوجود واحد هو الله، الذي به الموجود موجوداً.

إذن ما مقصود الصوفية بوحدة الوجود؟

يوضح الإمام عبد الحليم محمود معنى (الوجود الواحد) عند الصوفية، فيقول: "هل في الوجود الواحد من شك؟ إنه وجود الله المستغني بذاته عن غيره، وهو الوجود الحق الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن، وليس لكائن غيره سبحانه الوجود من نفسه إنه سبحانه الخالق وهو البارئ وهو المصور، ونريد أن نوضح بعض مواقف القرآن في هذا الصدد: أرأيت إلى هذه الرمية التي ترميها:

(١) الشيخ عبد الغني النابلسي: مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود ، لوحة ٦، ٧ .

إنك ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى أرأيت إلى الانتصار في الجهاد. إن هذا الانتصار من عند الله، فأما القتلى "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم"..، هذه الهيمنة، وهذه القيومية، يمر بها قوم فلا يعيرونها التفاتاً، ..، إنهم يمرون بآيات الله فلا يشهدونها..، والطرف المقابل لهذا: هو هؤلاء الذين انغمسوا حقاً في محيط الإلهية: لقد اكتفوا بالله هادياً ونصيراً، فنصرهم على أنفسهم وعلى أعدائهم، وأخذوا شيئاً فشيئاً، يحاولون تحقيق التوحيد: قولاً، وعقيدة، وتذوقاً، وتحقيقاً، أخذوا يرون في "أشهد أن لا إله إلا الله" معاني لم يتطلع إليها غيرهم... ، واستقر في أحوالهم ومقاماتهم أنه ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾[١] ...، لقد أصبحوا ربانيين، وأصبح الله في بصرهم وسمعهم وجوارحهم وفي قلبهم من قبل ذلك ومن بعده: يشغله كله فلا يدع فيه مكاناً للأغيار"[٢].

⇐ **معنى وحدة الوجود عند الصوفية**: أن الصوفية لا يرون وجوداً حقيقياً إلا وجوداً واحداً، وهو وجود الله تعالى، لأنه الوجود الحق، أما وجود غيره بالنسبة لوجوده فباطل، لأنه لا وجود له إلا به، فوجودهم به. وهو عين ما قاله النبيﷺ "إن أصدق كلمة قالتها الجاهلية كلمة لَبِيدٍ:" أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ "[٣]، وقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ ﴾[٤].

ومن العلماء الذين حققوا في هذه المسألة، وفهموا المراد منها السيد مصطفى كمال الشريف، حيث يقول: "الوجود واحد، لأنه صفة ذاتية للحق سبحانه وتعالى، وهو واجب فلا يصح تعدده،

---

(١) {سورة البقرة: جزء من الآية ١١٥}.

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، ص١٥٦ – ١٥٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، بَابُ أَيَّامِ الجَاهِلِيَّةِ (٥/ ٤٢)ح ٣٨٤١، ومسلم في صحيحه، كتاب الشعر، بدون باب (٤/ ١٧٦٨)ح٢٢٥٦.

(٤) {سورة الحج: من الآية ٦٢}.

والموجود هو الممكن، وهو العالَمُ فصح تعدده باعتبار حقائقه. وقيامُه إنما هو بذلك الوجود الواجب لذاته، فإذا زال بقي الوجود كما هو، فالموجود غير الوجود، فلا يصح أن يقال الوجود اثنان: وجود قديم ووجود حادث، إلا أن يراد بالوجود الثاني الموجود من إطلاق المصدر على المفعول، فعلى هذا لا يترتب شيء من المحاذير التي ذكرها أهل النظر على وحدة الوجود القائل بها أهل التحقيق ...، إلى أن قال: الحسُّ لا يرى إلا الهياكل أي الموجود، والروح لا تشهد إلا الوجود، وإذا شهدت الموجود فلا تشهده إلا ثانيـًا، على حد من قال: ما رأيت شيئـًا إلا ورأيت الله قبله، وأراد بهذه الرؤية الشهودَ لا رؤية البصر، لأن الرؤية من خصائص البصر، والشهود من خصائص البصيرة، لذلك ورد: أشهد أن لا إله إلا الله، ولم يرد أرى: بل ولا يصح أن يقال: أرى"[1].

هذا هو فهم الصوفية لوحدة الوجود، ولذا لابد وأن نرجع فيه للصوفية أنفسهم ليفسروه لنا، لأنهم هم أهل الاختصاص، دون أن يتسرع أحد بتكفير أحد من المؤمنين، فيربط بين وحدة الوجود عند الصوفية وبين وحدة الوجود الوثنية والملحدة التي تقول إن الخالق هو عين المخلوق، وأن الإله هو عين الأشياء. فمعتقد هذا كفر وزندقة.

وقد صرح الصوفية أنه أهل رمز وإشارة وأنهم لهم اصطلاحاتهم الخاصة، فينبغي على من يقرأ لهم أن يعرف مصطلحهم ورمزهم أولاً، يقول الإمام محمد عبده: "لقد صرح الصوفية بأن كلامهم رموز واصطلاحات لا يعرفها إلا أهلها، كما صرحوا بأن من أخذ بظاهر أقوالهم ضل، فإن كتب محيي الدين بن عربي مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله، وكتاب "الإنسان الكامل" للشيخ عبد الكريم الجيلي، في الظاهر يخالف الإسلام، لكن الظاهر غير مراد، وإنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها

(١) الشيخ عبد القادر عيسى الحلبي: حقائق عن التصوف، منشورات دار العرفان بحلب ـــ سوريا، ط: الحادي عشرة ١٤٢١هـ ٢٠٠١م، ص٤٤٤، ٤٤٥ .

من عرف مفتاحها"[١].

كما يؤكد الإمام عبد الحليم محمود على أمر آخر: "يجب ألا نعيره أدنى التفات؛ لأنه أتفه ـ في منطق البحث ـ من أن نعيره التفاتاً، وهو هذه الكلمات التي تناثرت هنا وهناك، مخترعة، ملفقة، مزيفة، ضالة، في معناها، تافهة في قيمتها الفلسفية، غريبة على الجو الإسلامي، تنادي بصورتها ومعناها: أنها اخترعت تضليلاً وافتياتاً. إنها هذه الكلمات التي يعزونها إلى الحلاج، رضوان الله عليه، أو إلى غيره، لا توجد في كتاب من كتبه، ولم يخطها قلمه، لقد اخترعوها اختراعاً، ثم وضعوها أساساً تدور عليه أحكامهم بالكفر والضلال. ويكفي أن يتشبث بها إنسان فيكون في منطق البحث غير أهل للثقة"[٢]

وفي إطار نقد الإمام عبد الحليم لأعداء التصوف، يكشف عن حقيقة هامة، تتعلق بمصير الحلاج، فيقول: "وقد تتساءل: فيم إذن حوكم الحلاج وقضي عليه بالقتل!؟ إن أمر هذه القضية: قضية الحلاج: معروف سرها، وما كان سرًّا في يوم من الأيام. لقد كان الحلاج قوة جارفة، كان مركزاً للجاذبية لا يضارع، يلتف حوله الناس أينما حل، ويسيرون حوله أينما ارتحل. وكان ككل صوفي ـ : يحب آل البيت لأنه كان يحب الرسول ﷺ، وكان آل البيت إذ ذاك يطمحون أن تكون الدولة لهم، وما كان بنو العباس يطمئنون إلى شخصية كشخصية الحلاج المحبة لآل البيت، وما دام الحلاج دعاية قوية تسير في كل مكان، وتتجه إلى كل بلد، فيجب – للحفاظ على دولتهم – أن ينكل بالحلاج، وما كان مقتل الحلاج دينياً قط كلا، وإنما كان سياسياً بحتاً، وكان ما كان من التزوير، والرشى، فكان ما كان من قضية وقتل للحلاج، والدين من كل ذلك براء ...، من العدالة ألا يحكم على هذه القمم الشامخة ابن عربي، والحلاج، وابن الفارض، من لم يبلغ مداهم أو يقاربه.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، ٤/ ٣٩٤، ٣٩٥، ط: بيروت ١٩٧٢م .

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، ص١٥٦ .

والرأي الذي لا يتأتى غيره من المنصف، الرأي الحق، هو ما قاله الإمام الشعراني عن الصوفية عامة، وعن سيدنا محيي الدين خاصة: "ولعمري" إن عباد الأوثان لم يجرؤا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فكيف يظن بأولياء الله أن يدعوا الاتحاد بالحق سبحانه، هذا محال في حقهم، إذ ما مِن وليٍّ إلا وهو يعلم أن حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق، وأنها خارجة عن جميع معلومات الخلائق، لأن الله بكل شيء محيط". (١)

"والحلول والاتحاد لا يكون إلا بالأجناس، والله تعالى ليس بجنس حتى يحلَّ بالأجناس، وكيف يحل القديم في الحادث، والخالق في المخلوق!؟ إن كان حلولَ عرض في جوهر فالله تعالى ليس عرضًا، وإن كان حلولَ جوهر في جوهر فليس الله تعالى جوهراً، وبما أن الحلول والاتحاد بين المخلوقات محال: إذ لا يمكن أن يصير رجلان رجلاً واحداً لتباينهما في الذات: فالتباين بين الخالق والمخلوق، وبين الصانع والصنعة، وبين الواجب الوجود والممكن الحادث أعظم وأولى لتباين الحقيقتين"(٢).

وإن الناظر في تراث الشيخ محيي الدين بن عربي المدعى عليه بفرية وحدة الوجود بمعنى (وحدة الموجود الملحدة) يدرك بوضوح كذب هذه الفرية التي افتراها عليه أعداؤه وأعداء التصوف، فابن عربي نفسه يبين بطلان القول بالحلول والاتحاد، وينبه على فساده، ويحذر من ضلاله.

قال الشيخ محيي الدين بن عربي في عقيدته الصغرى: "تعالى الحق أن تحله الحوادث أو يحلها"(٣).

وقال في عقيدته الوسطى: "اعلم أن الله تعالى واحد بالإجماع، ومقام الواحد يتعالى أن يحل فيه شيء، أو يحل هو في شيء، أو يتحد في شيء"(٤).

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، في أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، ص١٦١ـ ١٦٣، وانظر أيضًا: الإمام الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: ١/ ٨٢، مطبعة الأزهرية المصرية، ١٣٠٥هـ.

(٢) الشيخ عبد القادر عيسى الحلبي: حقائق عن التصوف، ص٤٣٥، ٤٣٦ .

(٣) الإمام الشعراني: اليواقيت والجواهر، ١/ ٨٠ .

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وقال في الباب التسع والستين ومائة من الفتوحات: "القديم لا يكون قط محلاً للحوادث، ولا يكون حالاً في المحدَث"(١).

وقال في باب الأسرار: "من قال بالحلول فهو معلول، فإن القول بالحلول مرض لا يزول، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول"(٢).

وبحق: إن الإمام عبد الحليم محمود في هذه المسألة رأيه جديد، انطلق من نقطة هامة وهي حياة الصوفية الصالحين الطاهرة وتعلقهم بالله عز وجل وحده هو معنى الوحدة عندهم، ورؤيتهم للقيومية الإلهية على كل شيء، ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾(٣) ، والتي تنأى عن أي معنى وثني يحاول أعداء التصوف إلصاقه بهم، وهو لم يأتِ بخُلدهم ولا شعورهم.

المبحث الثالث: (موقفه من التصوف عند ابن سينا).

لقد قام الإمام عبد الحليم محمود بالبحث عن تصوف "ابن سينا" واعتمد فيه على كتاب: الإشارات. وخاصة على الفصول الثلاثة الأخيرة منه. وعلى الفصل التاسع بالذات، لأن هذا الكتاب يعبر عن رأي "ابن سينا" في دور النضج. وفي هذه الفصول الثلاثة يتحدث عن التصوف، حيث الدارس الواعي، وفي ذلك يقول "الفخر الرازي": (هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب فإن "ابن سينا" رتب علوم الصوفية ترتيبًا ما سبقه من قبله، ولا لحقه من بعده)(٤).

ولكن الإمام عبد الحليم محمود ينتقد التصوف عند "ابن سينا"، لأن التصوف الذي رسمه مجرد تصوف نظري لم يصل به إلى السلوك العملي، وهذا ليس منهج الصوفية، فيقول الإمام عبد

---

(١) الإمام الشعراني: اليواقيت والجواهر ، ١/ ٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٨١ .

(٣) سورة الرعد: من الآية ٣٣.

(٤) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٧٦.

الحليم محمود: "إن التصوف بحسب ما رسمه "ابن سينا"؛ لم يحد عن طريق التصوف البحت: تصوف "الجنيد" وغيره من أئمة العارفين، وليس "لابن سينا" في هذا شيء من الابتكار من ناحية الموضوع؛ إذ ليس في التصوف ابتكار من ناحية الموضوع، ولكن الفضل كل الفضل "لابن سينا" إنما هو في هذا العرض البارع؛ هذا العرض الذي لم يسبقه إليه من قبله، ولا لحقه من بعده، على حد تعبير "الإمام الرازي". نقول؛ إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار، من ناحية الموضوع، إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن الجادة، ويمكن أن يوجد فيه الخلط في رسم الطريق، والخطأ في اتباع السنن الصحيح. ليس هناك إذاً تصوف فلسفي، وتصوف صوفي، وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف، "وابن سينا" فهم التصوف الصحيح على حقيقته، وعرضه في قوة وفي براعة. وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف، أو إلى طريقه، لدى "ابن سينا": فإننا لا نجد فرقًا ما بينه وبين غيره من الصوفية، اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التي حام حولها "ابن سينا"، وعبروا البحر الذي لم يصل "ابن سينا" إلى حافته.."[1].

فالإمام عبد الحليم محمود ينتقد التصوف عند ابن سينا، لأنه تصوف نظري لم يرتقِ بعد إلى التصوف السلوكي، وما هو إلا مسجل لأحوال بعض العارفين الذين سمع عنهم وعاصرهم وقرأ آثارهم وأحوالهم.

كما يقول الإمام عبد الحليم محمود مؤكداً أن ابن سينا لم يكن صوفيًا، ويقارن بين التصوف عنده وتصوف الفارابي، فيقول: "ويحدثنا "كاراده فو" عن نزعة "الفارابي" الزهدية، والصوفية، وعن الفرق بينها وبين موقف "ابن سينا" من التصوف، فيقول: "التصوف لا يظهر في مذهب "ابن سينا"، إلا في آخره كتاج يتوجه، وهو جزء منفصل منه تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهبه. وقد عالجه بمهارة فائقة، على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من جهة

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٧٤.

موضوعية بحتة". والأمر على نقيض ذلك عند "الفارابي": فالتصوف: يتخلل جميع مذهبه، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبًا في كل أقواله. وكأنما التصوف عنده: ليس نظرية من النظريات، وإنما هو: حالة ذاتية"[١].

كما ينتقد الإمام عبد الحليم محمود هؤلاء الذين أرادوا أن يرتفعوا بتأريخ ابن سينا للتصوف على الصوفية أنفسهم، وأنه لم ير له أي تجديد يذكر في التصوف، فيقول: "ليس إذن تجديد، وليس مبتكراً، وليس صحيحًا ما تتجه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث من أن "تصوف "ابن سينا" متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين: فليس مذهبًا يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العالم، بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى انتصار الذهن، وإشراق العقل، وتزكية النفس، لتكون مستعدة لتلقي فيض العقل الفعال. أو من أن "ابن سينا" اعتنق مختلف آراء "الفارابي" الصوفية، وأن أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها "الفارابي" أنها قائمة على أساس عقلي. فليس تصوفه بالتصوف الروحي بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس. في رأيه. لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات".[٢]

ليس في التصوف مذاهب مختلفة، ولا مدارس متنوعة. وإنما هو منهج واحد يخطئه من يخطئه، وينهج سبيله من هم ميسرون له، بل إن أمثال هذه الآراء متناقضة، فإنه لا شك أن صفاء الذهن، وإشراق العقل، وتزكية النفس، ليس السبيل إليها التخمة، والانغماس في ضجيج العالم وعجيجه، وإنما ذلك يستلزم الزهد، والانصراف كلية إلى قدس الجبروت، على حد تعبير "ابن سينا" نفسه.ومما لا شك فيه أيضًا: أن العمل ليس غاية في نفسه، وليس هدفًا يطلب لذاته بالنسبة للصوفية،

(١) دائرة المعارف الإسلامية: الترجمة العربية. "مادة: أبو نصر الفارابي"، وانظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٤٢.

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٧٥.

وإنما هو مرحلة ضرورية لا بد منها لبعض الفطر التي للمادة عليها سلطان."[١]

نقده لدعوى تأثر ابن سينا في نظريته في التصوف بأرسطو:

ينتقد الإمام عبد الحليم محمود من يعتقد أن ابن سينا قد تأثر في نظريته في التصوف بأرسطو، فيقول: "لقد قال "ابن سينا" بالاتصال بالملأ الأعلى، فهل ابتدع نظريته تلك أم قالها متأثراً فيها بغيره؟ يعزو بعض المؤرخين للفلسفة، هذه النظرية إلى "أرسطو"؛ ولست أدري حقًا كيف تعزى إلى "أرسطو" نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها كل البعد؟!. إن "أرسطو": واقعي: يتطلع إلى الأرض، وهذه النظرية روحية تستشرف إلى السماء. ولعل الأقرب إلى المعقول: أن تعزى هذه النظرية إلى "أفلاطون" أو "أفلوطين" كما زعم كثيرون.

ولكننا حقيقة: يأخذنا العجب من أن بعض الناس يحاولون دائمًا إيجاد مصدر قديم: يوناني أو فارسي، أو هندي، لكل ما هو إسلامي، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التي نحن بصددها. إن فكرة الاتصال بالملأ الأعلى، وتلقي المعلومات عن السماء: كانت شائعة ذائعة في جميع أرجاء المملكة الإسلامية. لقد كان يعرفها الرجال والنساء، وكان يعرفها الكبار والصغار. لقد كان الكل يعرف أن رسول الإسلام ﷺ على صلة بالسماء، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى. والقرآن مفعم بأخبار الأنبياء والرسل الذين اتصلوا بالله، وسمعوا كلامه، وأشرقت نفوسهم ببهائه. وفي القرآن قصة العبد الصالح الذي آتاه الله من لدنه علمًا.

لقد كانت البيئة الإسلامية على سعتها قائمة على تصديق الرسول ﷺ في أخباره بأنه على صلة بالسماء. أفيعقل بعد هذا أن نعزو فكرة الاتصال، عند "ابن سينا"، إلى "أرسطو" أو إلى "أفلوطين" أو إلى "أفلاطون"؟ اللهم إن هذا تَجَنٍّ على الحق لا نرتضيه"[٢].

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٦.

المبحث الرابع: (موقفه من المعرفة الإشراقية عند الكندي).

يذكر الإمام عبد الحليم محمود أن الكندي – ككل الفلاسفة – ذهب إلى أن "المعرفة تأتي عن طريق الحس: بيد أن من يقتصر على الحس ـ فيما يرى الكندي ـ يبتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا. وتتأتى المعرفة عن طريق العقل، وهي ـ فيما يرى الكندي ـ: الطريق لمعرفة الأجناس والأنواع. وكثير من الفلاسفة: من يقتصر في تحديد آلات المعرفة على هذين الطريقين. أما "الكندي": فإنه يرى ـ ككثير من الإشراقيين ـ أن هناك طريقًا آخر للمعرفة، هو: الطريق الإشراقي: وهو في ذروته خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة"(١)

وهذه المعرفة الإشراقية ليست مقصورة على من يصطفيهم الله تعالى من الأنبياء والرسل بل يصل إليها أهل البصائر من أصحاب الصفاء الروحي والقلبي، لكنهم أقل من مرتبة الأنبياء، فيقول الكندي، "إن هذا النمط من العلم ليس مصدره حسًا ولا عقلاً: إن مصدره الوحي، إنه علم إلهي، وإذا كان ذلك خاصًا بمن يصطفيهم الله، فإن في أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشراقي الذي يتأتى عن صفاء النفس، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية"(٢)

ويبين الكندي فكرة الإدراك الإشراقي والسبيل إليه، في رسالة: "القول في النفس"، والتي ذكر أنه اختصرها من كتاب "أرسطو"، و"أفلاطون"، و"فيثاغورث" وسائر الفلاسفة، ولا شك أنها تعبر عن رأي الكندي: وتركز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن. ولكنها أحيانًا، بل في أغلب الأحايين تكون صدئة، ومثلها كمثل المرآة "إذا كانت صدئة، لم يتبين صورة شيء فيها بتة، فإذا زال منها الصدأ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور، كذلك النفس العقلية: إذا

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢١٧

(٢) انظر: المصدر السابق ، ص١٩٩، وانظر أيضًا: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود العقاد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥م.

كانت صدئة دنسة، كانت على غاية الجهل، ولم يظهر فيها صور المعلومات: والسبيل إلى صقلها معروف: "إن النفس، إذا كانت، وهي مرتبطة بالبدن، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس، كثيرة البحث والنظر، في معرفة حقائق الأشياء، انصقلت صقالة ظاهرة، واستنارت بقبس من نور الباري، بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبته من التطهر، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة، إذا كانت صقيلة، وإذا بلغت هذه النفس مبلغًا في الطهارة، رأت في النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التي فارقت الأبدان، وأفاض عليها الباري من نوره ورجمته فتلتذ حينئذ لذة إلهية روحانية ملكوتية"(١).

اختلاف المنهج في الاتجاه الصوفي عن المنهج في الاتجاه العقلي:

ينتقد الدكتور عبد الحليم محمود الكندي؛ لأنه لم يسلك بنفسه هذا الطريق الذي اعترف به، وإنما كان عقليًا طوال حياته، فيقول: "وإذا كنا نعتقد: أن "الكندي" يرى ذلك كله منسجمًا فيه، مع "أفلاطون، وفيثاغورث"، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يصل إلى المعرفة عن هذا الطريق. ومثله في ذلك مثل "ابن سينا" الذي أقر هذا الطريق، ولكنه لم يأخذ فيه، واستمر "الكندي" ـ فيما نرى ـ فيلسوفًا عقليًا طيلة حياته"(٢)

فالإمام عبد الحليم محمود يتوجه باللائمة على الكندي لكونه يعرف المعرفة الإشراقية ويقر بصدقها لكنه لم يخُض التجربة الصوفية الذوقية التي تنقلها عنده من علم اليقين إلى عين اليقين، ومن عين اليقين إلى حق اليقين. وهو طريق مبني كله على المجاهدة للنفس والهوى والشيطان، والخلوة والذكر والقيام والصيام، وقلة المنام، وقلة الكلام، وقلة الأنام، ولا تعتمد على النظر العقلي والفلسفي.

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٢٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٢١، ٢٢٠.

إن المسلك الصوفي يختلف عن الاتجاه العقلي: لأن أقوال الصوفية تعتمد على تجاربهم الخاصة بمعنى أننا لا نجد رأيًا من الآراء الصوفية إلا ويمكن أن يعد على وجه ما ثمرة لخضوع صاحبه للرياضات والمجاهدات الروحية، فمر فيها بمختلف الأحوال والمقامات.

كما أن اليقين عندهم يتمثل في مطالعات القلوب والمشاهدة، فكل ما رأته العيون نسب إلى العلم، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين"[١].

معنى هذا كله أن الحكمة عندهم ليست نوعًا من العلم يكتسب بالنظر العقلي، بل هو العلم الإلهامي (اللدني) الذي يلقى في القلب إلقاء. ولهذا تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد، طالما أن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو العقل، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي"[٢].

ويوضح ذلك ويؤيده ما تجده في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي[٣]، وفي كتاب اللمع للطوسي[٤]: من أن المتصوفة لا يعرفون الله بالعقل. قيل للنوري: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهو لا يعرف الله إلا بالله.

المبحث الخامس: (حلّ إشكالية المعرفة بالتجربة الصوفية "الغزالي نموذجاً")

يقول الإمام عبد الحليم محمود في بيان طرق الإنسان للوصول إلى المعرفة، وعن مدى اليقين الناتج عنها أو الشك الذي يجعل الإنسان يظل في بحث حتى يصل إلى الحقيقة: "كلنا يعلم أن هناك طريقين للمعرفة: هما الحواس، والعقل: فمعرفتي بالشيء تنتج عن أني أراه، أو أحسه، أو أستنتجه،

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، ط: الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ص١٠٣.

(٢) د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف . القاهرة، ط: الأولى ١٩٦٣م، ص١٨٨، ٢٤٧ .

(٣) الإمام الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٦٣ .

(٤) انظر: الطوسي: اللمع، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية بسيدنا الحسين بالقاهرة، ب . ت.، ص٤٤ .

بدليل عقلي. كثير من الناس يأخذون المعرفة الناشئة عن هذين الطريقين قضية مسلمة، لا يحيط بها شك. ولكن في العالم أيضًا ذلك الشخص، الذي يرى أنه ما دامت الحواس تخطئ فهي ليست أهلاً للثقة إني أرى السراب فأحسبه ماء، والأمثلة لا تحصى كأدلة على خطأ الحواس، فهل بعد هذا نثق بمعرفة تأتي عن طريقها؟ كلا. بقى العقل ولكن ما قيمته؟ كل ينتسب إليه، ومع ذلك فلا تجد اثنين على اتفاق تام. إن المذاهب الفلسفية التي لا تكاد تعد كلها مبنية على العقل ..."[١].

لقد أخطأت الحواس فلا ثقة فيها، وأخطأ العقل فلا ثقة به، فهل معنى ذلك أن لا سبيل إلى المعرفة الحقيقية؟

يقوم الإمام عبد الحليم محمود بحل إشكالية المعرفة، من خلال تجربة الإمام الغزالي مع الفلسفة لإثبات إخفاقها في البحث في الإلهيات، وكيف مر بمرحلة الشك حتى أنعم الله عليه باليقين والاطمئنان، فيقول: "لحظ الإمام الغزالي أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون، ..، وتفحص عن عقيدة كل فرقة. وكان نتيجة ذلك أن فقد ثقته في العلم، ووجد نفسه عاطلاً عن علم يقيني، فأراد أن يبدأ من البسائط، وأن يجعل أساسه قويًا متينًا حتى ينتهي إلى اليقين المطلق فيما يعلم. ولكنه اختبر الثقة في المحسوسات فلم تسمح نفسه بالتسليم باليقين فيها وامتحن الثقة بالعقليات فانهارت العقليات[٢]، فاستمر على الشك شهرين هو فيها على مذهب السفسطة "بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال[٣]، ثم شفاه الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال. ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود، قضية التصوف، أبحاثه على المنقذ من الضلال، ص١٩٧، ١٩٨.

(٢) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٩٧.

(٣) المصدر السابق، ص٢٩٧.

بنور قذفه الله تعالى في الصدر. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف"[١].

خرج "الإمام الغزالي" من هذه التجربة على نور من ربه، وعلى بصيرة من أمره، فحاول ما استطاع أن يرسم الطريق الصحيح إلى العلم بالملأ الأعلى.

إن الأساس الخادع الذي لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون، إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل؛ فما العقل بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة إلا السراب الخادع الذي غرر بكثير من الظامئين إلى معرفة الغيب. ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه: إنه من جانب انصراف عن النص الإلهي إلى العقل. ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة. وفي ذلك صرف للناس عن التأمل في النص المقدس، كمصدر لمعرفة الإلهيات وفيه تقليل من شأن النبوة. وهجم "الإمام الغزالي"، بكل ما يستطيع، على هذا المنهج، ولم يفتر قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم "تهافت الفلاسفة" إلى أن انتهت به الحياة.

يقول الأستاذ "بلاسيوس" بحق: "إن "الغزالي" حينما سمى كتابه "تهافت الفلاسفة" كان يريد أن يمثل أن لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعًا يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمي نفسه عليه، وتهافت فيه، ولكنه يخطئ مخدوعًا بأقيسة منطقية خاطئة. فيهلك كما يهلك البعوض".

فكأن الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية، فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي.

والمعرفة عند الفلاسفة العقليين مصدرها إذن العقل، والعقل وحده، بيد أن الإمام الغزالي يرى، عن تجربة، أن وراء طور العقل طوراً آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما يكون في المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عند إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن

(١) الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، أبحاثه على المنقذ من الضلال، ص٢١٨.

إدراكات التمييز،[1]، هناك إذن البصيرة، وموضوعها الذي يتكشف لها إنما هو الغيب.

وإذا تساءلنا مع "الإمام الغزالي" عن مراتب المعرفة بالغيب التي هي، الإيمان، فإننا نجده يحدد ثلاث مراتب.

١ـ **المرتبة الأولى**: إيمان العوام، وهو إيمان التقليد المحض.

٢ـ **المرتبة الثانية**: إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته حسبما يرى الإمام قريبة من درجة إيمان العوام.

٣ـ **المرتبة الثالثة**: إيمان العارفين، وهو المشاهدة بنور اليقين.

ولا شأن لنا في حديثنا هذا بالمرتبة الأولى، أما المرتبة الثانية وهي مرتبة المتكلمين، وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، أو أرباب البحث والاستدلال، فإنهم يشاركون الفلاسفة بهذا الاعتبار في منهج البحث. والإمام الغزالي يرى أن درجتهم قريبة من العوام. ومن جانب آخر لا يرى في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف الحقائق، إنه يقول حرفيًا عن علم الكلام: "وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي، ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قله بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود.

ويرى في موضع آخر أن المتكلم لا يزيد على العامي إلا في صنعة الكلام. ولأجله سميت صناعته كلامًا.[2]

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٩٩، وانظر أيضًا: الإمام عبد الحليم محمود: في أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، ص٢٢٠.

(٢) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٣٠٠، وانظر أيضًا: الإمام عبد الحليم محمود، قضية التصوف، أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، ص٢٢٠، ٢٢١.

أما المرتبة العليا فإنها الهدف الأسمى، وهو مقصد الطالبين، ومطمح نظر الصديقين، إنها مشاهدة روحية، إنها يقين مطلق. إنها المشاهدة بنور اليقين. ولكن مشاهدة ماذا؟ ويقين في ماذا؟ ما هو موضوع هذه المرتبة؟ إنه الغيب.

والنهج الصحيح في معرفته إنما هو جلاء البصيرة. ولو اتبعوا الكشف عن البصيرة لارتفع الغطاء حتى تتضح للإنسان جلية الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه. وهذا ممكن في جوهر الإنسان.

أهذا ممكن حقًا في جوهر الإنسان؟ إنها دعوى من "الإمام الغزالي" تحتاج إلى إثبات، وهي دعوى ينكرها الكثيرون. ولكن "لإمام الغزالي" يرى أن الدليل القاطع على صدق هذه المعرفة: **أمران**:

أحدهما: عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضًا في اليقظة، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغاله بالمحسوسات، فكم من مستيقظ عاص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه.

والثاني: إخبار رسول الله ﷺ. عن الغيب وأمور المستقبل، وإذا جاز ذلك للنبي ﷺ جاز لغيره، إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور، وشغل بإصلاح الخلق فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق. وهذا لا يسمى نبيًا: بل يسمى وليًا، فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بالبصيرة، أو بتعبير آخر، أن يقر بباب القلب ينفتح على عالم الملكوت، هو باب الإلهام، والنفث في الروع والوحي"[١]

"والإمام الغزالي" يتشبث بالرؤيا كبرهان ودليل على أن هناك آلة للمعرفة غير الحس والعقل؛ ويردد ذلك في كثير من كتبه، إنه يتحدث في المنقذ عن النبوة، فيقول: "وقد قرب الله تعالى ذلك عن خلقه،

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام،ص٣٠٢، وانظر أيضًا: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف، أبحاث على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، ص٢٢٣، ٢٢٤.

بأن أعطاهم أنموذجًا من خاصية النبوة، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحًا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: إن من الناس من يسقط مغشيًا عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب، لأنكره وأقام البرهان على استحالته. وقال القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبألا يدركها مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة. (١)

ولكن الإمام "الغزالي" لا يكتفي بهذين الوجهين من الاستدلال، بل يأتي بشواهد الشرع، مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ ﴾(٢)، وقوله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللهُ تَعَالَى عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»(٣)، وعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ ﷺ قَالَ: تَلَا نَبِيُّ اللهِ ﷺ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ ﴾(٤)، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ انْشِرَاحُ صَدْرِهِ؟ قَالَ: «إِذَا دَخَلَ النُّورُ الْقَلْبَ انْشَرَحَ وَانْفَسَحَ» ...." الحديث.(٥)، وقال ﷺ «لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عُمَرُ»(٦)، وقال ﷺ أيضًا «لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رِجَالٌ، يُكَلَّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَعُمَرُ»(٧).

قَالَ ابْنُ وَهْبٍ: "تَفْسِيرُ مُحَدَّثُونَ: مُلْهَمُونَ"(٨)، فالمحدث هو الملهم، والملهم هو الذي

---

(١) الإمام الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٣٨٢.

(٢) {سورة العنكبوت: من الآية ٦٩}.

(٣) ذكره الكلاباذي في "بحر الفوائد المسمى بمعاني الأخبار" (ص: ١٠٠).

(٤) {سورة الزمر: من الآية ٢٢}.

(٥) أخرجه البيهقي في القضاء والقدر (ص: ٢٧١)ح ٣٨٩.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، بَابُ مَنَاقِبِ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ ﷺ (٥/ ١٢)ح٣٦٨٩.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، بَابُ مَنَاقِبِ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ ﷺ (٥/ ١٢)ح٣٦٨٩.

(٨) صحيح مسلم (٤/ ١٨٦٤).

انكشف له الحق في باطن قلبه من جهة الداخل، لا من جهة المحسوسات الخارجية. ولم يكن علم الخضر – عليه السلام – علمًا حسيًا، أو عقليًا، وإنما هو العلم الرباني، إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[1][2].

كيف تنجلي البصيرة؟ إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. ومتى حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم.

ولتوضيح قيمة المعرفة الإلهامية: يذكر الإمام عبد الحليم محمود، بعض الآثار التي كانت لهذا النهج، والتي تظهر من خلال المقارنة التي عقدها المفكر الإسلامي "محمد إقبال" بين كل من "الغزالي" و "كانط " في منهجهما النقدي للمعرفة العقلية، وانتهاء الغزالي من نقده إلى اليقين، بخلاف "كانط " الألماني، يقول الدكتور "إقبال": "على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها "الغزالي" تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها "كانت" في ألمانيا في القرن الثامن عشر، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفًا للدين، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيًا، فكان الطريق الوحيد إذن أن تنمحي العقيدة الدينية من سجل المقدسات، وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، وبذلك مكّن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد. تلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر "كانط" وكشف كتابه "العقل الخالص" عن قصور العقل الإنساني، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل، وصدق عليه القول بأنه كان أجلَّ نعم الله على وطنه، وإن التشكيك الفلسفي الذي اصطنعه "الغزالي". على تطرفه بعض الشيء. قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي؛

---

(١) {سورة الكهف: من الآية ٦٥}.

(٢) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٣٠٣.

إذ قضى على المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضحالته، وهو المذهب الذي سار في الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل "كانط".

غير أن هناك فارقًا هامًا بين "الغزالي"، و"كانط"، فإن "كانط" تمشى مع مبادئه تمشيًا لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة. أما "الغزالي" فعندما خاب رجاؤه في التفكير التحليلي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألفى فيها مكانًا للدين قائمًا بنفسه. وبهذه الطريقة وفِّق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم، وعن الفلسفة الميتافيزيقية"[١]

أي أن الصوفي. بعد أن شك في قيمة الحواس والعقل، وفي قيمة المعرفة الناشئة عنهما، يعود فيثبت المعرفة عن طريق آخر: هو الإلهام، أو البصيرة، أو العلم اللدني.

المبحث السادس: (المعرفة الصوفية وتحقيق الأمن الفكري والسِلْم الاجتماعي).

قال ابن سينا: "الـمُعْرِض عن متاع الدنيا وطيباتها: يخص باسم: الزاهد. والـمُوَاظِب على فعل العبادات: من القيام والصيام ونحوهما: يخص باسم: العابد. والـمُنْصَرِف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق في سره، يخص باسم: العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض "[٢].

وفي قراءة الإمام عبد الحليم محمود لتراث ابن سينا في التصوف، وتفرقته بين الزاهد والعابد والعارف، يكشف الإمام عبد الحليم محمود مسألة مهمة، وهي كيف تحقق الصوفية والعارفون بالأمن الفكري والسلم الاجتماعي الذي يبنى على أساس معرفتهم بالله تعالى، وكيف يحققونه في المجتمع، فيقول الإمام عبد الحليم محمود: (قد خلط الناس ولا يزالون يخلطون بين الزاهد، والعابد، والعارف.. "وابن سينا" يفرق بينهم تفريقًا دقيقًا، من ناحية السلوك، ومن ناحية الهدف،

(١) أ/ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: أ/ عباس العقاد، ص١٠، ١١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥م، وانظر: د.عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٣٠٤.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، القسم الرابع، ص٥٧، ٥٨.

إنه يرى: إن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، يخص باسم: "الزاهد"، وهو في زهده إنما يجري مجرى تاجر يشتري بمتاع الدنيا، متاع الآخرة، ..، وإذا كان قد ترك اللذات في دنياه، فإنما تركها عن كره، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها. وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده به من مثوبة. والمواظب على فعل العبادات: من القيام والصيام ونحوهما: يخص باسم: "العابد". والعبادة عند هذا معاملة ما: إنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب، إنه يعبد الله لا لذاته، وإنما ليبعث في الآخرة إلى مطعم شهي، ومشرب هني، ومنكح بهي، وإذا اطلعت على آماله ومطامحه فلا تجدها تتعدى لذة البطن واللذة الحسية. وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة. والمنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق في سره: يخص باسم: "العارف". وإذا كان الزاهد قد يكون في الوقت نفسه عابداً، والعابد زاهداً: فإن العارف: ينطوي على الزهد والعبادة، ولكن زهده إنما هو: تنزه عما يشغل سره عن الحق، وعبادته إنما هي؛ تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، حتى يتجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد، أو وهم ضال، أو شهوة جامحة، والعارف. خلافاً للزاهد والعابد. يريد الحق الأول لا لشيء غيره؛ ولا يؤثر شيئاً عن عرفانه، إنه لا يعبده لهدف آخر يرجو من ورائه، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله، أو مثوبة يطمع فيها، إن الحق غايته، إنه مبتهج به، لقد عرف اللذة الحق، وولى وجهه سمتها، فكان من المستبصرين بهداية القدس. ولقد أنزل الله تعالى الدين هداية ورحمة، فاستفاد منه بعض الناس الأمن والطمأنينة، واستفاد منه بعض آخر. زيادة على ذلك. الأجر الجزيل في الحياة الأخرى. أما العارفون فقد غمرتهم نعمة الله: لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنينتهم في هذه الحياة، ولن يحرمهم الله مثوبته يوم القيامة، هذا فضلاً عما ينعمون به في حياتهم الدنيا، وحياتهم الأخرى من البهجة بالحق، ومن الاستمتاع بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر!!)[1].

(١) الإمام عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٧٧، ٢٧٨.

ثم يتابع الإمام عبد الحليم محمود حديثه في هذه المسألة الهامة، شارحًا قول ابن سينا: "إن العارف دائمًا: طلق الوجه، بسام المحيا"، فيقول: "ذلك أنه دائمًا يفرح بالحق، بل إنه فرح بكل شيء، لأنه يرى الحق أينما ولى وجهه، والناس عنده سواء، لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير، ويهش للخامل كما يهش للنبيه. ولأنه مستبصر بسر الله في القدر، فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة، وإذا أمر بمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير، ثم يقول "ابن سينا" في روعة رائعة: العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟!، وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل!!، وصفاح، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر؟!، ونسَّاء للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟!"[1].

وهنا يبين لنا الإمام عبد الحليم محمود كيف أن الصوفية بوصولهم إلى اليقين الذي لا يخالطه شك، والذي من خلاله يتحقق الصوفي بالنفس المطمئنة، الهادئة المُتَّزِنَة التي ترى الله تعالى في كل شيء، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ ﴿٢٨﴾ ﴾[2]، فالصوفية إذن هم الذين تحققوا بالأمن الفكري والسلم الاجتماعي، وهذا الأمن والسلام هو الذي تبحث عنه الإنسانية بعد أن تاهت في ظلمات الشك والإلحاد والإرهاب.

(١) المصدر السابق، ص٢٨٠.

(٢) {سورة الرعد: الآية ٢٨}.

الخاتمـة

أما عن أهم النتائج التي انتهيت إليها في هذا البحث فهي كالتالي:

١. لقد كان الإمام عبد الحليم محمود مدرسة فكرية بمفرده، يعتبر من كبار المجددين في الفكر الإسلامي، يمتلك رؤية واسعة للفكر الإسلامي، بما منحه المولى عز وجل إياه من الإخلاص والفتح والفهم، الذي لا يهبه إلا لأوليائه، فهو ممن قال فيهم النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»(١).

٢. لقد استطاع بهذه الرؤية النقدية أن يعالج كثيراً من الإشكاليات، وأن يحدد موطن الخطأ في الفكر، وأن يصحح كثيراً من المفاهيم الخاطئة، وأن يعيد كثيراً من الأمور إلى نصابها الصحيح، ونستطيع أن نضع النتائج في هدف واحد يجمعها عند الإمام عبد الحليم محمود.

فإننا رأينا أن آرائه يجمعها قاسم مشترك، فإنها كلها تصب في اتجاه هام هو (توحيد الأمة وجمع صفها والحفاظ على لُحمتها)، فلو نظرنا إلى رأيه في مسألة تقسيم الفرق، فإنه رأى أن الشيعة حزبًا دينيًا وليس فرقة دينية، وذلك للتقريب بينها وبين أهل السنة.

٣. يرى الإمام عبد الحليم محمود عدم تكفير أحداً من هذه الفرق الإسلامية المختلفة في مسألة الصفات؛ لأن غرض الجميع تنزيه الباري تعالى.

٤. ونراه مجدداً في عرضه لعلم الكلام، فهو لم يرتضِ إقحام المسائل التي تفرق الأمة، مثل مسألة الصفات، والقدر؛ لأنها من المتشابهات والخلاف حولها يفرق الأمة.

٥. دافع عن أصالة الفلسفة الإسلامية ضد شبهات المستشرقين، وأثبت بالأدلة العلمية، وشهادات الغربيين أنفسهم فضل فلاسفة الإسلام وعبقريتهم ونبوغهم وابتكارهم وفضلهم على الغرب،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يُذكَرُ في قَرْنِ المِئَة (٦/ ٣٤٩)ح ٤٢٩١ من حديث أبي هريرة ﷺ بإسنادٍ صحيح.

وأنهم ليسوا مقلديين أو مرددين لفلسفة أرسطو أو أفلاطون، بل يعود إليهم الفضل في المناهج العلمية التي يعتمد عليها الغرب اليوم.

٦. انتهى إلى أن الفلسفة هي الكشف عن الإله والاتصال به، ولذا كان الفلاسفة العقليون مثل الفارابي وابن سينا وأرسطو أنصاف فلاسفة لأنهم لم يحققوا إلا الشطر النظري العقلي منها، أما الشطر الثاني وهو السلوك والتصفية والاتصال بالله فإنهم لم يحققوه.

٧. أن الفلاسفة الكُمل والأحق بلقب الفلاسفة عند الإمام عبد الحليم محمود هم الصوفية وعلى رأسهم الإمام الغزالي، لأنهم حققوا شطري الفلسفة، كشفوا عن الله واتصلوا به عن طريق التصفية والتجريد.

٨. رأى الإمام عبد الحليم محمود أن ابن طفيل هو الفيلسوف الكامل من بين فلاسفة الإسلام أما غيره فهم أنصاف فلاسفة، لأنه حقق الطريق النظري العقلي، وحقق السلوك والطريق العملي وخاض التجربة للاتصال بالله ونجح فيها وعبر عنها، واتخذ الرياضة الصوفية منهجاً له.

٩. لم يوافق الإمام عبد الحليم محمود ما ذهب إليه الإمام الغزالي من تكفير الفلاسفة في الثلاث مسائل، فلم يؤيده في هذا الحكم، لأنهم قالوا أقوال تتنافي مع ما ذهب إليه. بل أثبت الإمام عبد الحليم محمود أن الفلاسفة ما قالوا بقدم العالم، وإنما قالوا بالقدم الزماني، والحدوث الذاتي، أي أن العالم مخلوق بالله تعالى، كما أثبت من نصوصهم قولهم بعلم الله تعالى بالجزئيات والكليات معاً.

١٠. كما أن رأيه في وحدة الوجود عند صوفية الإسلام كان جديداً كل الجدة، فنجده يبنيها على أصول إسلامية مستمدة من القرآن الكريم. فهم يشاهدون القيومية لله تعالى في كل شيء وعلى كل شيء، لأنهم ما اطمئنوا إلا بذكر الله فأمِن الناس في رحابهم وتسامحوا في حقهم، فكان السِلْم مع خلق الله دأبهم، لأن الجميع هم خلق الله.

إنه كان يريد أن يوحد الأمة على أصولها الثابتة المشتركة وهي القرآن الكريم، وما كان عليه النبي ﷺ هو وأصحابه. وهو الذي لا يختلف عليه اثنان في الأمة الإسلامية كلها، أما ما حدث بعد ذلك فهي مجرد آراء فلسفية قابلة للأخذ والرد في ضوء هذين المصدرين، إنه كان يحاول أن يحل كثير من الإشكاليات والخصومات التي يحاول أن يشعلها البعض بينهم. وذلك عن طريق المنهج النقدي، وهو لا شك منهج هام في التجديد.

توصية:

أوصي بأن تضيف جامعتنا العريقة الشامخة (جامعة الأزهر الشريف) إلى مناهجها مادة جديدة وتسمى بمادة: (تصحيح المفاهيم الخاطئة في التراث الإسلامي) ونضع فيها ما قام به المجددون من تصحيح للمفاهيم في شتى علوم الإسلام، وما قدموه من فهم صحيح للتراث الإسلامي بشتى فروعه، فنحن في حاجة إلى أفكار المجددين والمفكرين المسلمين ولهذه القراءات النقدية الجديدة.

(وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم)

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

كتب السنة النبوية.

١. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان، ط: الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، بشرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ب.ت.

٣. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، القسم الرابع.

٤. ابن منظور: لسان العرب، بيروت ١٩٥٥م.

٥. إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي العجلوني "كشف الخفاء ومزيل الإلباس"(١/ ١٦٩، ١٧٠) طبعة: المكتبة العصرية، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٦. أبو العلا عفيفي (الدكتور): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف ـ القاهرة، ط: الأولى ١٩٦٣م.

٧. أحمد السيد علي رمضان (الدكتور)، تجديد الخطاب الديني، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٨. أحمد عبد الله الطيار (الدكتور): تأويل الخطاب الديني في الفكر الحداثي الجديد، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، ٢٠٠٥م ، العدد ٢٢، المجلد الثالث.

٩. التفتازاني (الإمام): شرح العقائد النسفية، ط: الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.

١٠. الجرجاني (الإمام): شرح المواقف للإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١١. الحافظ ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري.

١٢. الذهبي (الإمام): سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين، بإشراف: الشيخ شعيب

الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة ١٩٨٥م.

١٣. الرازي (الإمام): مختار الصحاح، عيسى الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.

١٤. الزمخشري (الإمام): أساس البلاغة، بيروت، ١٩٦٥م.

١٥. الشعراني (الإمام): اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، مطبعة الأزهرية المصرية، ١٣٠٥هـ.

١٦. شوقي ضيف (الدكتور): النقد، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٩.

١٧. طه عبد الباقي سرور (الأستاذ): محي الدين بن عربي، دار الحسين الإسلامية ـ الأزهر.

١٨. طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، دار الحسين بالقاهرة.

١٩. الطوسي (الإمام): اللمع، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية بسيدنا الحسين بالقاهرة.

٢٠. عبد الحفيظ فرغلي (الشيخ): التصوف والحياة العصرية، ط: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، السنة الخامسة عشر، الكتاب الثاني، السنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢١. عبد الحليم محمود (الإمام): التفكير الفلسفي في الإسلام. الطبعة الثامنة، دار المعارف ـ مصر.

٢٢. عبد الحليم محمود (الإمام): التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، دار الكتب الحديثة، مصر.

٢٣. عبد الحليم محمود (الإمام): الحمد لله هذه حياتي، ط ٤، دار المعارف.

٢٤. عبد الحليم محمود (الإمام): القرآن والنبي، الطبعة الخامسة، ٢٠١٧م.

٢٥. عبد الحليم محمود (الإمام): فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، الطبعة الثانية، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.

٢٦. عبد الحليم محمود (الإمام): قضية التصوف، أبحاثه على المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، الطبعة الثامنة، دار المعارف.

٢٧. عبد الغني النابلسي (الشيخ): مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، مخطوط بمكتبة دامعة الملك سعود، تحت رقم ٧٥١٨ق ١٥٨٠/ ٦، تاريخ النسخ ١٣٣٣هـ.

٢٨. عبد القادر الجزائري (الأمير)، المواقف، الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، العدد٢٠٣، لسنة ٢٠١١م.

٢٩. عبد القادر عيسى الحلبي (الشيخ): حقائق عن التصوف، منشورات دار العرفان بحلب ـ سوريا، ط: الحادي عشرة ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

٣٠. عصام أحمد (الدكتور): التجديد في الفكر الإسلامي (المفهوم والمعالم) بحث منشور في المؤتمر٢١، للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية المنعقد في القاهرة ٥ ـ ٨ مارس ٢٠٠٩، تحت عنوان: تجديد الفكر الإسلامي.

٣١. الغزالي (الإمام): الاقتصاد في الاعتقاد، بعناية: أنس محمد عدنان الشرقاوي، دار المنهاج، جدة، ط: الأولى، الإصدار الثاني ١٤٣٦هـ.

٣٢. الغزالي (الإمام): تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، الطبعة الثامنة، دار المعارف.

٣٣. الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبوع ضمن رسائل الفارابي (المجموع)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

٣٤. الفارابي: عيون المسائل، ضمن رسائل الفارابي، طبعة الهيئة المصرية العامة.

٣٥. الفارابي: فصوص الحكم، مطبوع ضمن رسائل الفارابي(المجموع). الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

٣٦. الكلاباذي (الإمام): التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، ط: الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٣٧. محمد أبو زهرة (الإمام) تاريخ المذاهب الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤م.

٣٨. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: أ/ عباس العقاد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥م.

٣٩. محمد حسين هيكل (الدكتور): حياة حمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.

٤٠. محمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف، تَكملَة مُعجم المُؤلفين، وَفيات (١٣٩٧ – ١٤١٥هـ) = (١٩٧٧ – ١٩٩٥ م)، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت –

لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٤١. محمد صالح السيد (الدكتور): إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، الناشر: دار قباء ١٩٩٨م.

٤٢. محمد عبد الفضيل القوصي (الدكتور): هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، ط: الثانية، مكتبة الإيمان ـ القاهرة، مطبعة المدني ـ المؤسسة السعودية بمصر.

٤٣. محمد عبده (الإمام): الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة: د. محمد عاطف العراقي، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٧م.

٤٤. محمد عبده (الإمام): الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، ط: بيروت ١٩٧٢م .

٤٥. محمد عبده (الإمام): بين الفلاسفة والمتكلمين، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، البابي الحلبي، ط١، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.

٤٦. محمد عبده (الإمام): حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط: عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٨ .

٤٧. محمد مجتهد (الدكتور): مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي ـــ بيروت الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٨. محمود حمدي زقزوق (الدكتور): الدين للحياة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.

٤٩. مصطفى الشكعة (الدكتور): الفرق والجماعات الإسلامية إسلام بلا مذاهب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧م.

٥٠. مصطفى عبد الرازق (الشيخ): التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الناشر مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.

٥١. المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩م.

٥٢. المناوي (الإمام): فيض القدير شرح الجامع الصغير، تحقيق: أحمد عبد السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

فهرس موضوعات البحث

المحتويات

الملخص.....١٢٤٨
المقدمـــة ١٢٥٠
تمهيـــد.....١٢٥٣
أولاً: التعريف بالإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود. رحمه الله. (شيخ الأزهر)...١٢٥٣
ثانيًا: التعريف بمصطلحات البحث.....١٢٥٦
الفصل الأول (أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد علم الكلام) ١٢٦٥
المبحث الأول موقف الإمام عبد الحليم محمود من قضية الفرقة الناجي. ١٢٦٦
المبحث الثاني: (موقفه من صلة العقل بالنقل عند المعتزلة). ١٢٨٤
المبحث الثالث:(رؤيته التجديدية لعلم الكلام).....١٢٨٧
الفصل الثاني (أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد الفلسفة) ١٢٩٥
المبحث الأول: (نقده لمفهوم الفلسفة). ١٢٩٥
المبحث الثاني: (نقده للشُبه المثارة حول أصالة الفلسفة الإسلامية). ١٢٩٧
المبحث الثالث:(نقده لنظرية المعرفة عند الفلاسفة). ١٣٠٥
المبحث الرابع:(موقفه من مسألة قدم العالم عند الفلاسفة). ١٣٢٠
المبحث الخامس: (موقفه من مسألة علم الله تعالى بالجزئيات عند الفلاسفة). ١٣٢٤
الفصل الثالث (أثر الاتجاه النقدي عنده في تجديد التصوف).....١٣٢٨
المبحث الأول: (نقده لبعض الاتجاهات في تعريف التصوف وتعدد مصادره) ١٣٢٨
المبحث الثاني: (نقده للفهم الخاطئ لمسألة وحدة الوجود عند بعض صوفية الإسلام).١٣٣٢

المبحث الثالث: (موقفه من التصوف عند ابن سينا). ١٣٤١
المبحث الرابع: (موقفه من المعرفة الإشراقية عند الكندي). ١٣٤٥
المبحث الخامس: (حلّ إشكالية المعرفة بالتجربة الصوفية "الغزالي نموذجًا") ١٣٤٧
المبحث السادس: (المعرفة الصوفية وتحقيق الأمن الفكري والسِلْم الاجتماعي). ١٣٥٤
الخاتمة ١٣٥٧
ثبت المصادر والمراجع ١٣٦٠