

الفصل الثاني

عملنا في هذا الفصل سينصب على مظاهر العقلانية عند الفلاسفة المسلمين وذلك من خلال تتبع محاولاتهم الفكرية التي كانت ترمي، بطريقة أو بأخرى، إلى التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل ممثلاً في الفلسفة اليونانية والنقل ممثلاً في الرسالة السماوية المحمدية.

ويمكن القول منذ البداية إن ثمة اتفاقاً بين فلاسفة الإسلام على موافقة الفلسفة للدين بحكم اتفاقها في الموضوع والغاية وإن اختلفت حقيقة آرائهم في هذا التوفيق.

فموضوع الفلسفة والدين واحد وغايتهما واحدة. فكلاهما يتناول الحق الأول الذي هو، في منظورهما، علة كل شيء وهو الله تعالى ثم العمل بالفضائل المرتضاة عنده، وفي هذا يقول الفيلسوف الكندي (ت 260هـ): «لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراز منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها»⁽¹⁾ وكل من هاجم الفلسفة وردها ورمى أصحابها بالكفر - ويقصد هنا الكندي أولئك الفقهاء ضيقي الفطنة الذين قصدوا

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ج 1، تحقيق د/محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 35.

الرؤس والتجارة بالدين_ يقول فيهم الكندي: «يحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً»⁽¹⁾.

والكندي يقول هذا، وهو كله إيمان وإيقان - فضلاً على أن الدين نفسه دعا إلى التماس هذا العلم، علم الاستدلال والبرهان - بضرورة اللجوء إلى طريق العقل. فحتى أولئك الذين لا يحبون النظر الفلسفي مضطرون إلى اقتنائه لأنه في حالة عدم إجابته مطالبون بإحضار علة ذلك، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم⁽²⁾.

وإلى مثل هذا ذهب باقي الفلاسفة المسلمين كالفارابي (ت 339هـ) وابن سينا (ت 428هـ) وابن طفيل (ت 581هـ) وابن رشد (ت 595هـ) وإن اختلفت رؤاهم في كيفية ذلك.

وتبعاً لهذا الاختلاف يمكن القول بوجود ثلاث اتجاهات في هذا الأمر:

الاتجاه الأول: يمثله الفيلسوف أبو إسحاق الكندي، ويعد امتداداً للاتجاه الكلامي الاعتزالي، وإنتاجه الفكري وتداخله مع الفكر المعتزلي خير دليل على ذلك⁽³⁾.

وهذا الاتجاه وإن دافع عن العقل والفيلسوف فهو لم يقتنع - كما ذهب إلى ذلك الفارابي - من أن العقل والفيلسوف أسمى من النقل والني بل، وعلى العكس من ذلك، لم تفتنه الفلسفة، ورأى أن الفلسفة وإن اتفقت مع النقل في الموضوع والغاية فإن طريقتهما ليس واحداً. فأما الفلسفة فهي أقسام تختلف

(1) المصدر نفسه، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) أنظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د/ كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص 109.

طريقها باختلاف منابع المعرفة الإنسانية. فهناك أولاً منبع المعرفة الحسية وهي إدراك مباشر لما هو خارجي، وفعل الإحساس هذا يفضي إلى تكون صور في القوة المصورة لتنتقل فيما بعد إلى القوة الحافظة العقلية لتختزن فيها، وعندها فقط تكتسب نوعاً من الثبات. وتأتي بعدها المعرفة العقلية وإن كانت أقرب من طبيعة الأشياء بحكم أنها علم الأشياء بحقائقها فهي فوق الإدراك الحسي وموضوعها الكلي المفارق للمادة فهو علم تجريدي فضلاً على أن إدراكه إدراك غير مباشر يتم بتوسط الاستدلال القائم على المبادئ الفطرية الأولى للمعرفة، فصحة النتائج عند ذاك تحصل بعد استنتاج قائم على سلسلة من المقدمات المسلمة ترتبط فيما بينها ارتباطاً منطقياً ضرورياً⁽¹⁾. ولهذا خص الكندي الماورائيات والرياضيات بالبرهان.

ويرى الكندي أن أهم القضايا الأساسية التي جاء بها الدين هي معرفة الله تعالى ووحدانيته وإضافة صفات الكمال لذاته جل وعلا وإرسال الرسل والإيمان بالبعث وهذا ما تقول به الفلسفة أيضاً.

فالأدلة العقلية التي يقدمها الكندي على إثبات وجود الله أدلة تعتمد على بداهة الحس والعقل معا الموجهة نحو النظر إلى ما في الكون وما فيه من اتساق وعناية فضلاً عن النظر إلى النفس الإنسانية ذاتها، وهو الطريق نفسه الذي نبه إليه الشرع وحث عليه. وهذا نفسه ما جعل أحد الباحثين يقول: «الكندي قدّم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله ووحدانيته. منها ما يستند إلى فكرة حدوث العالم (...) ومنها ما يستند إلى الصعود من التركيب والكثرة التي نراها في العالم إلى ذات إلهية واحدة تعد خارج هذا العالم. ومنها ما يستند إلى التمثيل بفكرة النفس في البدن الإنساني ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبر العالم. وأخيراً يسوق لنا

(1) أنظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، في الفلسفة الأولى، ص 37. وما بعدها.

الكندي دليله الذي يستند إلى تقرير الغائية والعناية..»⁽¹⁾، ويكفيينا من هذه الأدلة، وكمظهر من مظاهر العقلانية عند الكندي، نموذج واحد نقدمه وهو دليل وجود الله. ويعمد الكندي في هذا إلى جملة من الأدلة تنطلق إما من حدوث العالم أو عوارض هذا الكون كالكثرة والتركيب هي ليست ذاتية فيه، أو من فكرة التمثيل بين النفس في البدن وتديرها له والله بالنسبة للعالم كله، وكلاهما قوتان خفيتان مدبرتان، أو إلى فكرة أن النظام والتدبير في هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له.

فدليل حدوث العالم مثلاً يعني أن العالم عند الكندي إذا كان محدثاً فإن هذا المحدث يقتضي ضرورة وجود علة أحدثته عن (ليس) أي من عدم وهذه العلة هي الله، وفي هذا يقول الكندي في رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم - وقد أثبت أن ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له مع نفي اللاتناهي في الحركة والزمان بوصف الزمان غير مستقل عن الحركة والحركة تابعة للجرم - : «وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة فآنية الجرم ليست لانهاية لها، وآنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذا محدث اضطراراً، والمحدث محدث المحدث، والمحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطراراً عن ليس»⁽²⁾. فحدوث الزمان إذن يفضي إلى حدوث الحركة وحدوث الحركة إلى حدوث الجرم اضطراراً ومنه فواء كل منهما أي الآنية والجرم محدث اضطراراً. ويمكن ترجمة هذا الدليل إلى الصورة المنطقية الصناعية الآتية:

(1) أنظر: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ط6، دار المعارف، 1978، ص87-88.

(2) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، في الفلسفة الأولى، ص57.

أ/ كل ماله نهاية فهو محدث ب/ وكل محدث له محدث
الجرم له نهاية بنهاية آنيته الجرم محدث

إذن الجرم محدث. إذن الجرم له محدث وهو الله.

وهكذا يخلص الكندي إلى القول بحدوث العالم كدليل على وجود الله، فالعالم محدث وله محدث هو الله تعالى وهو المذهب نفسه الذي ذهب إليه المتكلمون معارضين بذلك ما ذهب إليه أرسطو ومن تبعه من المشائين المسلمين. وقد التزم الكندي في إثبات ما ذهب إليه لغة فلسفية ومنطقاً قوامه المقدمات الرياضية والبديهيات المحكمة، وهذه هي أهم ميزات العقلانية الكندية.

وأما عن علوم الأنبياء فطريقها ليس التحصيل والاكتساب بل طريق الإلهام الإلهي، وتكون بلا طلب ولا تكلف. وإذا كان الفلاسفة يحتاجون إلى تدريب وتجربة وطول بحث وحيل تعتمد المبادئ المنطقية والرياضية وتأتي خلال الزمان، فإن الرسل، يقول الكندي: «فلا بشيء من ذلك، بل بإرادة مرسلها جل وتعالى بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره، تستيقن القول أن ذلك من عند الله جل وتعالى»⁽¹⁾.

وطريق هذه العلوم فوق طريق علوم الفلسفة ومقدم عليها في نظر الكندي بالرغم من إشاداته بالفلسفة وبالفلاسفة الذين سبقونا وإن كانوا من الأمم المبينة لنا⁽²⁾ وذلك للأسباب الآتية:

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، تحقيق وتقديم، د/محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، ص373.

(2) المصدر نفسه، في الفلسفة الأولى، ص102.

أ/ قوة الإقناع في التعبير القرآني تفوق طرق البشر في ذلك. فطريق الأنبياء يمتاز بالإيجاز والشمولية والبداهة. ويقدم لنا الكندي في هذا المجال مثالا من القرآن عن أولئك الذين أنكروا البعث حيث يورد لنا القرآن أولا تساؤل المنكر ثم يردفه بالجواب، فيقول تعالى: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ»⁽¹⁾.

وفي محاولة منه لإظهار هذا الدليل يقول لو سئل الفيلسوف مثل هذا السؤال المتعلق بالأمور الخفية الحقيقية، حتى وإن استعان بكل ما يملك من حيل وتحصيل لما أجاب بمثل هذا الجواب الموجز والمتميز بشدة البيان وقلة الكلم والإحاطة بالمطلوب وقوة الإقناع المستمدة من قوة البداهة في الطرح.

سأل المنكر للبعث وهو كله اعتقاد أن محمدا عليه الصلاة والسلام لن يجد لسؤاله جوابا، يا محمد: «من يحيي العظام وهي رميم؟» فكان الجواب المفحم من عند الواحد الحق جل وعلا: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ». وهنا يقول الكندي: فأني دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكّن، إذا بطلت بعد أن كانت، وصارت رميمًا، أن تكون أيضاً؟ فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه وأيسر من إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكّن أن تنشئ ما أثمرت، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلا عن العقل، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى مقرّ أنه كان بعد أن لم يكن، وعظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطراراً، بعد أن يكن، فإعادتها وإحيائها كذلك أيضاً، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، فممكّن أيضاً أن تصير حيّة، بعد

(1) القرآن الكريم، سورة يس، الآيات 78-79-80.

إذ هي لا حية. ثم يبين أن كون الشيء من نقيضه موجود: إذ قال: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ» فجعل من لا نار ناراً أو من لا حار حاراً فإذا الشيء يكون من نقيضه اضطراراً... فأى بشر – كما يعقب الكندي – يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله عليه السلام فيها من إيضاح أن العظام تحي بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلت من مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية⁽¹⁾.

ودليل هذه السورة القرآنية البسيط والمفحم يمكن نقله إلى الصورة المنطقية الصناعية الآتية وقد ذكر الكندي أن ما ذكره الوحي لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية⁽²⁾:

كل من انشأ العظام أول مرة من (ليس) قادر على أن يحييها وهي رميم من (أيس).

والله أنشأها أول مرة من (ليس)

إذن الله قادر على أن يحييها وهي رميم من (أيس).

وهذا شاهد على موافقة صريح العقلانية لصحيح المنقول مع فوقية المنقول عند الكندي لما فيه من مميزات تفوق مميزات العقلانية البشرية.

(1) أنظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ص 373-374-376.

(2) المصدر نفسه، رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجل، ص 244.

ب/ يسجل الكندي أيضاً أن طريق الأنبياء فوق طريق الفلاسفة لأن مصدر العلم عند كليهما متفاضل لدرجة لا مجال فيها للماثلة، فيقول: «كعلم الرسل صلوات الله عليهم (...) إنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث (...) بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه، ورسالاته، فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر»⁽¹⁾.

وفي هذا إشارة واضحة من الفيلسوف الكندي إلى أن الوحي مقدم على الفلسفة لأنه أكثر وثوقاً من حيث المصدر وأشد إقناعاً من حيث المنهجية التي يتم من خلالها إيصال المعرفة، بل وأكثر من ذلك فإن ثمة من الأمور المعرفية ما لا يمكن للعقل أن يبلغها إلا بطريق الوحي، ومع ذلك فلا تعارض بين العقلانية الكندية والوحي بل العقل شارح للدين ومبرهن على صحته، فالموضوع عندهما واحد والغاية واحدة. والكندي بهذا، مع إعجابه بالفلسفة ممثلة في أرسطو وأفلاطون، فهو بقي أصيلاً في فكره، وأنزل العقل منزلته وألزمه قدره ومكانته. فالعقل مرهون بناموس العلة حيث أجري الله الطبيعة بحسب هذا الناموس في الأصول العادية ولا مانع لخرقها إذا ما أراد الله ذلك، ومن ذلك معجزات الأنبياء.

وإذا كانت الشريعة قد نصت على أن الله خلق الكون من (ليس) ورأت الفلسفة أن لا (أيس) من (ليس) ففي ذلك تكامل لا تعارض لأن الخلق من لا شيء هو أمر خاص بالله وحده إذ ليس كمثله شيء، وما رأت الفلسفة فذلك تابع للقدرة الإنسانية التي لا يمكن لها أن تصنع إلا إذا توفر لها: المادة والزمان والآلة التي يتم بها الصنع... أما أمره تعالى إذا أراد شيئاً فإنما يقول له ﴿كُنْ﴾

(1) المصدر نفسه، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس...، ص 372-373.

فَيَكُونُ»⁽¹⁾ ⁽²⁾ ومن هنا يظهر التكامل القائم بين العقل والنقل ويدحض كل تعارض بينهما.

والذي نريد أن نلفت النظر إليه في أعقاب هذا العرض، هو أن الكندي قد بيّن لنا، بالدليل العقلي الذي لا يمتلكه إلا من كانت له بحق مواصفات الفيلسوف الجاد، موافقة عقلانية الفيلسوف للنظرة العقلانية في القرآن وأخرج الفلسفة (العقل) من محال كانت الفلسفة اليونانية قد أوقعتها فيه وهي استحالة تقبل العقل الإيجاد من عدم. فبيّن أن العقل لكونه مرهون بقانون العلة وبأن القدرة الإنسانية على الإيجاد لا تكون إلا بوجود المادة والزمان وآلة الصنع، اعتقد أن لا إيجاد إلا من شيء، وفات هذا العقل أن صفات الخالق هي غير صفات المخلوق وإلا تساوا في القدرة. فمن صفاته - بحكم أنه المسبب الأول - الإيجاد من عدم الذي بموجبه أي الخلق يمكن للعقل أن يفصل بين الخالق والمخلوق ويكشف عن أصل وجود الكون والإنسان معا من غير أدنى غموض أو ملابسة.

كما بين الفيلسوف الكندي، انطلاقاً من مقارنة بين الدين والفلسفة، فوقية النظرة العقلانية في القرآن على عقلانية الفيلسوف وفوقية طريق النبي على طريق الفيلسوف، كما تتبعنا ذلك من قبل، ولم يكن ذلك من باب التحامل على الفلسفة أو القصد المبيّت للتقليل من شأنها، وقد علمنا موقفه من الفلسفة، وإنما أوصلته إلى هذا الموقف وإلى الذي من قبله عقلانية هي من الدرجة الثانية مقارنة «بعقلانية القرآن»، تمتلك كل مواصفات العقلانية التي تسعى، بحسب تعبير الكندي - إلى قنية الأشياء بحقائقها.

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 117.

(2) أنظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس...، ص 375 وما بعدها.

فحقيقة الوحي كانت أقوى وأوثق من حقيقة الفلسفة لأنها تقوم من حيث المصدر على إرادة الله في تطهير الأنفس وإنارة الحق وتسديد الأنفس إليه، وهي حقيقة خاصة بالرسول دون سائر البشر. وكذلك هي من حيث المنهج لأنها تتميز بالإيجاز والشمولية والبداهة تفوق طرق البشر في ذلك.

أما حقيقة الفلسفة – وإن كان لا يستهان بها – فمنبعها الحس والعقل كما عرفنا من قبل. ولما كانت لهذه المعرفة عوارض تجعل معرفتها ليست دائما يقينية أو متفاوتة اليقين، كانت أقل في القوة والثاقة من حقيقة الوحي، ولنا في اختلاف آراء الفلاسفة أقوى دليل.

ولا شك في أن العقل الصريح لا ينازع في أن ما كان مصدره الإرادة الإلهية المتصفة بالكمال هو فوق ما كان مصدره عالم الحس والإنسان المخلوق المتصف بالنقص. ولكن، ومع هذا التفاوت، فبالعقل الصريح تحصل قنية الأشياء بحقائقها من ذلك حصول الإيقان بالحق الذي هو من عند الله، وأن لا تعارض بين الفلسفة في صفاء نظرتها والدين في نقله الصحيح ولو اهتمت العقلانية نفسها إلى أفضلية «العقلانية القرآنية» على العقلانية الفلسفية للأسباب السالف ذكرها.

الاتجاه الثاني:

اتجاه يمثل الفيلسوف أبو نصر الفارابي (ت 339هـ). وهو اتجاه معاكس تماما لما ذهب إليه الفيلسوف الكندي، فعلم الفيلسوف عنده أيقن من علم النبي.

لقد نهل الفارابي من الفلسفة اليونانية إلى حد جعله يقدر العقل. فالعقل عنده فوق كل اعتبار، فهو أفضل المصادر المعرفية وأيقنها وقد تجسد في الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، وهذا التقدير دفع به إلى محاولة التوفيق بين فكرين مختلفين

كل الاختلاف⁽¹⁾ اعتقاداً منه أن العقل واحد والفلسفة واحدة وإن اختلفت المظاهر وطرق التعبير.

وجاء على لسان الدكتور إبراهيم مذكور⁽²⁾ أن هدف الفارابي هو بناء نظام للكون يوفق بين ما يقتضيه العقل وبعض الضروريات الدينية، وفي مثل هذا النظام تصبح نقطة البداية والدعامة الأولى للبناء الفلسفي بأسره هي قضية العلاقة بين الواحد والكثرة أي بين الموجود الأول وباقي الموجودات. وهي القضية التي تم عرضها في ما يعرف بنظرية الفيض عند الفارابي.

ولما كان العقل عند الفلاسفة المشائين هو أساس المعرفة اليقينية فإننا سنحاول تتبع تحليلهم العقلي الذي أدى بهم إلى إقامة نظرية الفيض هذه، وهل اعتمادهم على مجرد العقل كان كافياً لأن يصلوا في نهاية تحليلهم إلى ما يقنع العقل نفسه؟

إذا كان الفارابي يرى أن نظرية الخلق هي ما يستحيله العقل، فقد اعتقد أن نظرية الفيض هي البديل الذي يجب التسليم به. ولبناء هذه النظرية نجده يقسم الموجودات إلى قسمين: «أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود»⁽³⁾.

وإذا كان ممكن الوجود يحتاج في وجوده إلى علّة وهذه إلى علّة أخرى... إلخ، فإن سلسلة العلل تنتهي جميعها إلى واجب الوجود بذاته الذي هو

(1) محاولة التوفيق كانت بين أفلاطون وأرسطو وقد ألف في ذلك كتاباً سماه: «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو».

(2) Voir : Madkour (Ibrahim), La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934, P.46.

(3) الفارابي، عيون المسائل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907، ص 23.

السبب الأول لوجود الأشياء جميعها. ونجد تفسير هذا في صدور الموجودات عن هذا الأول وفق ما يعرف عند الفارابي بنظرية الفيض بعد أن سلّم بأن لا شيء من لا شيء ومن ثم بفكرة قدم العالم، وهي نظرية مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، ومؤداها أن واجب الوجود بذاته - وهو الله - يعقل ذاته، ويعقله لذاته يتم صدور العالم عنه على الترتيب. فأول فيض عن الأول يسميه الفارابي بالعقل الأول الذي لزم عنه الفلك الأعلى. وبنفس الطريقة يتواصل الفيض إلى أن يقف عند العقل العاشر ويطلق عليه الفارابي اسم العقل الفعال الذي هو: «العقل الأخير منها. [وهو] سبب وجود الأنفس الأرضية من وجهه وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر»⁽¹⁾.

ومن ثم فمصدر المعرفة القريب - في نظر الفارابي - هو العقل الفعال، ولا وجود للمعرفة الإنسانية الحقة إلا بالاتصال به.

ولعل أول ما يشد انتباه الباحث وهو يطلع على نظرية الفيض هذه، والتي جاء بها الفارابي كبديل لنظرية الخلق من عدم التي استحالتها العقل الفارابي، أنها نظرية يلفها الكثير من الغموض والصعوبة في الطرح ولا ترقى إلى درجة المعرفة اليقينية التي اعتقد الفارابي أن مصدرها العقل وحده. فهناك جملة من التساؤلات تبحث عن جواب لها من ذلك: كيف يتم على وجه التدقيق، صدور العالم عن واجب الوجود الذي هو الله إن لم يكن بالخلق من عدم؟! يجيبنا الفارابي بأنه يتم عن طريق الفيض. لكن ما نوع هذا الفيض؟ أهو عبارة عن تخلي واجب الوجود (العلة الأولى) عن جزء منه لما أسماه الفارابي بالعقل الأول؟ أم أن الفيض هو مجرد مفهوم مجازي ينوب عن مفهوم الخلق اقتضته مجرد اللغة الفلسفية؟

(1) الفارابي، عيون المسائل، ص 25.

الفيض لغة هو كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله. فالفيض ماء زائد على موضعه ثم نقل الفيض إلى الوهّاب بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونها سببا في التجاوز إلى الغير. أو قل إلى المواهب أولا أي تشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع النافعة في الطرفين ثم قل منه إلى الوهاب بطريق المجاز المرسل. فالنقل على الأول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة.

والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود.. والفيض في قولهم المبدأ الفيض على المعنى الأول بمعنى النسبة أي ذو الفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مرّ من جعله بمعنى الوهّاب مجازاً⁽¹⁾.

فإذا أخذنا بفكرة المبدأ الفيض مجازا بمعنى الوهاب الذي يهب الحياة كما يهب الوجود قلنا أن الفيض والخلق شيء واحد، ومنه نفهم قول ابن سينا (370-428هـ): «فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مبايناً لذاته»⁽²⁾ فيكون معنى قوله «فيضاً مبايناً لذاته» أنه مخلوق من عدم وليس جزءاً من المبدأ الفيض.

أما إذا فهمنا من قوله «فيضاً مبايناً لذاته» بمعنى أنه جزءاً مستقل عن المبدأ الكل استقلالاً مبايناً لذاته فهمنا ضرورة أن المبدأ الفيض أو واجب الوجود هو وجود مركب من أجزاء والعالم جزء منه اكتسب وجوداً مستقلاً بطريقة الفيض.

فإذا ثبت هذا قلنا إن الفيض هو وجه من الوجوه المعبرة عن فكرة وحدة الوجود المقررة بقدوم العالم. وإن كان هناك تقدم لواجب الوجود على ممكن

(1) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص1294-1295.

(2) ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، 1331هـ، ص450.

الوجود إنما هو في الرتبة لا في الزمان كتقدم العلة على المعلول عندهم لأنه لا يتصور في مفهومهم أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلاً⁽¹⁾. وهذه نظرية تتعارض والنظرة الفلسفية الإسلامية الأصلية التي ترى أن العالم ليس بقديم وأن العقل لا يستحيل صدور محدث من إرادة قديمة.

ثم إن نظرية الفيض هذه تبدأ، عند المشائين، عندما يعقل الله ذاته أي أن علة وجود الأشياء هي علمه بما يجب عنه، بمعنى آخر أن سبب الفيض هو التعقل ومنه: «فالأول ليس وجود لأجل غيره، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه»⁽²⁾.

وإذا أقر المشائيون أن الأول ليس وجوده لأجل غيره وذلك لسبب تعقله الذاتي قلنا: فلماذا التعقل؟ أي لماذا يتعقل الأول ذاته؟ وماذا لو تعقل ذاته من غير فيض؟ أم أن التعقل الذاتي يوجب الفيض ضرورة؟ وعند ذاك نقول: أهو مجبور على أن يتعقل ذاته؟ أم هو مختار في تعقل ذاته؟ فإن قلنا بالأول كان وجوده لأجل غيره ضرورة وإن قلنا بالثاني كان مصدر التعقل إرادته. وإذا ردّ التعقل إلى إرادته فالأولى أن يرد العالم إلى إرادته ومن ثم القول بنظرية الخلق بدلا من القول بنظرية الفيض التي كان قد قال بها أفلوطين.

ومن ضعف هذه النظرية أن المشائين، وعلى رأسهم الفارابي، عندما يُسألون عن سبب التوقف الفجائي غير المبرر لعملية الفيض عند العقل العاشر (العقل الفعال)، لا نجد عندهم تعليلاً غير أن تسلسل الموجودات بعضها عن بعض

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط وتعليق د/جيرار جهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993، ص39.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق (المكتبة الكاثوليكية)، بيروت، 1986، ص 55.

لا يمكن أن يكون بلا نهاية. فالعقول المفارقة إذا فاضت عن الأول: «حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته (...) ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً»⁽¹⁾. فما الذي كان وراء استحالة التخطي إلى ما دون العقل العاشر؟ هل خلا العقل الفعال من التركيب المنتج للكثرة أم عجز على أن يعقل ذاته ويعقل العقل الذي هو قبله؟ أم أن ثمة إرادة فوقية قضت أن لا تكون غير الذي كان؟ ثم ما الذي أدرى الفارابي أن الوجود محصور فقط فيما وصف؟ وفي هذا يقول ابن خلدون: «اعلم أن هذا الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك: «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»⁽²⁾ وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام...»⁽³⁾.

أما عن علاقة واجب الوجود بموجوداته فإن نظريته هذه لا تجعل منه غير أنه يتسبب في وجود العقل الأول عن طريق تعقل ذاته وفي إيجاد العقل الثاني عن طريق تعقل الأول لواجب الوجود ليوكل بعدها الأمر كله إلى ما دونه من العقول المفارقة وإلا قلنا، حسب منطق الفارابي، أن الكثرة التي لزمت العقول المفارقة هي من واجب الوجود، ومن ثم كان علمه لا يعدو أن يكون علماً بالكليات، كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة المشائيون، دون الجزئيات لأن الجزئيات، في نظرهم،

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 57.

(2) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 8.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 595-996.

تفضي إلى التغير والتغير ليس من صفات الواحد؛ وكل هذا من غير شك يجعل من إله الفارابي أبعد ما يكون عن موجوداته التي أوجد.

وخلاصة ما ذهب إليه الفارابي أنه، واعتماداً على العقل، أراد أن يوفق بين الوحي كحقيقة إلهية وبين الفلسفة كحقيقة عقلية أرسطية فكان لزاماً عليه أن يوفق أو يجمع بين المتناقضين: بين فلسفة أرسطو القائلة بقدم العالم وبين الوحي المصرح بخلقه من عدم. غير أنه لم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي اقتبسها من الأفلاطونية الحديثة. ولو تأتى الفارابي وأمعن النظر ملياً في الموضوع لكان فكراً في أن ينتقد هذه النظرية التي هي وليدة النظرة الأفلاطونية ولو من وجهة نظر أرسطية بدلاً من أن يحاول أن يقدمها كبديل لنظرية الخلق ولو على حساب الجمع بين المتناقضات.

أما عن تولد المادة من هذه العقول المفارقة فإننا لم نجد له تفسيراً واضحاً منه غير قوله أنها تصدر عن تعقل العقل ذاته أو لطبيعة الإمكان المندرجة في ذاته⁽¹⁾. وكل هذا يكشف لنا كيف كان العقل الفارابي ينتقل من محال إلى محال عقلي وهو الذي حاول أيضاً أن يجمع بين فكرين متناقضين ممثلين في فكري أفلاطون وأرسطو وذلك في كتابه الذي أسماه: «الجمع بين رأي الحكيمين».

ولعل محاولة الجمع بين المتناقضات عند هذا الفيلسوف المشائي وأمثاله من الأمور التي شجعت الغزالي من أن يرد عليهم بالعقل نفسه والدفاع عن نظرية الخلق التي جاءت بها الشريعة المحمدية فكشف عن جملة من التهافقات ذكرها في كتابه: «تهافت الفلاسفة».

وأما عن مقارنة الفارابي بين معرفة الفيلسوف ومعرفة النبي فإن ذلك، في نظره، يعود إلى الآلة التي يتلقى بها كل منهما المعرفة لا إلى مصدرهما لأن

(1) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 7-8.

مصدرهما واحد. وعلى هذا الأساس يرى أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العقل الفعال، ولا وجود للمعرفة الحقة إلا بالاتصال به.

ولما كان العقل عنده يقال على: العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال، والثلاثة الأولى منها عقول إنسانية⁽¹⁾. فإن غاية العقل الإنساني هو أن يتصل بهذا العقل الواهب للصور (العقل الفعال) ويتشبه به. وبهذا يكشف لنا الفارابي أن المعرفة الحقة واليقينية هي ما يفيض به هذا العقل الفعال من صور بكيفية إشراقية على العقل الإنساني الذي يسعه فيما بعد أن يبني على هذه المعرفة التي يسميها الفارابي بالعلم الأول باقي المعارف النظرية الاستدلالية وهذه درجة لا يبلغها إلا الحكيم أو الفيلسوف: «فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل، وروية وذكر، وتشوق إلى الاستنباط...»⁽²⁾ والغاية القصوى (منها) أن: «هذه المعقولات إنما جعلت ليستعملها في أن يصير إلى استكمالها الأخير...»⁽³⁾.

وأما القوة المتخيلة فهي مجال ترسم للصور إذ تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، ولها أن تفرد بعضها عن بعض أو تركيبها تركيبات مختلفة. ولفعل تخيلها وجهان: تخيل شيء مضى أو تخيل شيء يرجى ويتوقع. ولها فعل ثالث وهو المحاكاة فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس، ولأن هذه القوة ليس لها أن تقبل المعقولات التي تتلقاها من القوة الناطقة فإنها تحاكيها بما تحاكيها في المحسوسات⁽⁴⁾، وليس

(1) انظر: الفارابي، مقالة في العقل، مطبعة السعادة، ط1، القاهرة، 1907، ص12 وما بعدها. / وكذلك: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص101 وما بعدها.

(2) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص105.

(3) المصدر السابق.

(4) أنظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص89. / وكتابه: السياسة المدنية (أو السياسات المدنية)، تحقيق د/فوزي مزي نظار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص37. / وكتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص108-110.

المتلقي للعلم اليقيني كالحاكي له في نظر الفارابي. والوحي الذي يتلقاه كل نبي هو من أثر هذه المخيلة، لأنه: «لا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته نهاية الكمال، فيقبل، في يقضته، عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محركاتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهها. فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية»⁽¹⁾.

وما يلاحظ على هذه النظرة العقلانية الفارابية أنها نظرة ميتافيزيقية قامت على أساس متناقض أرسطو - أفلوطيني فضلاً على أنها تتعارض والنظرة القرآنية فيما ذهبت إليه من تأويلات تجاه أهم القضايا الفلسفية الأصولية المعالجة: فإلى جانب قولها بنظرية الفيض التي تعارض كلية نظرية الخلق القرآنية، فهي تذهب إلى أن الوحي ليس منة من الله على من يختار من عباده رسلاً إلى من يشاء من الأقسام إنما هو نتاج عملية سيكولوجية. فالنبوة عند الفارابي تنال بالجهد والاكتساب الإنساني أي أن كل إنسان بوسعه أن يصير نبياً بمحض اجتهاده لا غير، وهذا طبعاً مخالف ومعارض صراحة لما ذكر في القرآن من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾⁽²⁾ مخاطباً موسى عليه السلام، فضلاً على أن الوحي، كما جاء ذكره في القرآن، يأتي من عدة طرق لا من طريق واحد.

وعلى كل فالفيلسوف والنبي، في نظر الفارابي، هما الوحيدان المؤهلان لأن يتصلا بالعقل الفعال. فمصدر الحقيقة واحدة، والحقيقة التي تفيض عن هذا المصدر واحدة، وفي هذا المقام تظهر لنا أيضاً محاولة التوفيق عند الفارابي بين العقل والوحي أو بين الفيلسوف والنبي، ولا اختلاف بينهما إلا في طريقة الاتصال: فالأول يعتمد طريق التأمل والنظر البرهاني، ويعتمد الثاني طريق المخيلة

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 115.

(2) القرآن الكريم، سورة طه، الآية 13.

لأن التعليم يلتزم بشيئين: أولاً تفهيم ذلك الشيء وإقامة معناه في النفس وثانياً إيقاع التصديق بما فهم وأقيم معناه في النفس. ويتم التفهيم: إما بأن تعقل ذاته أو يتخيل بمثاله الذي يحاكيه، وإقاع التصديق يتم إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل العلم بالموجودات، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن طريق الإقناعية كان ذلك طريق الملة أي الدين⁽¹⁾.

ولما كان ناتج العقل (الفلسفة) يقينيا وكان ناتج المخيلة (الوحي) اقناعياً، ومعلوم أن درجة اليقين فوق درجة الإقناع، لزم عن ذلك، في نظر الفارابي، أن يكون النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف بالرغم من أن كليهما ينهلان من معين واحد – وهذا غير الذي أثبتته لنا العقلانية الكندية من قبل إذ رأت أن العكس هو الأسلم والأصح لاعتبارات أكثر عقلانية وواقعية، من ذلك أن مصدر المعرفة عند كليهما ليس معيناً واحداً بل معينين يختلفان كل الاختلاف.

ولهذه الأسباب، رأى الفارابي أن رئيس المدينة لا يخلو من أن يكون فيلسوفاً أو نبياً أو كليهما لأن الإنسان إذا ما استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل وقد استكملت قوته المتخيلة: «كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي»⁽²⁾. وكلاهما ضروري في المجتمع لأن الطرق

(1) أنظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 88-89.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 125.

الإقناعية والتخيلات في نظر الفارابي إنما تستعمل في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن. وطرق البراهين اليقينية من أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة، تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً⁽¹⁾.

وبناء على هذا الذي انتهى إليه الفارابي نقول: إذا كان الفيلسوف هو أعلى مرتبة من النبي فلماذا يقبل الفارابي بالرئيس الأدنى (النبي) للمدينة مع وجود الرئيس الأعلى (الفيلسوف) وهو مؤهل عند الفارابي لأن يكون أفضل رئيس لها؟ أ لأن الفيلسوف هو للخاصة فقط ولا يمكنه التعامل مع العامة؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون حال الفيلسوف الرئيس في مدينته عند غياب النبي؟ أم أن الفيلسوف يمتلك الطريقتين (طريقة البرهان وطريقة الإقناع) في حين أن النبي لا يمتلك إلا طريقة الإقناع وبهذا استحق الفيلسوف العلوية..؟ ثم إذا صحت علوية الرئيس الفيلسوف فلماذا كان الأنبياء والرسل في الأمم والفيلسوف بعلمه اليقيني في وسعه أن يرفع البشرية إلى أرقى مرتبة ممكنة يعجز النبي بعلمه الظني أن يرفعها إلى تلك المرتبة؟ والجواب أنه: إما لأن الفيلسوف هو من طينة الخاصة وللخاصة هو فقط أي لا يعقل عنه غير الفلاسفة ومن ثم يصير وجوده في المدينة، بالنسبة للعامة، كعدمه لأنه لا يملك وسيلة تمكنه من أن ينزل إلى مستوى العامة ليرتفع بها ولو إلى مستوى فوق العامة وما دون الخاصة كما كان مطلوباً فعلة من فيلسوف مغارة أفلاطون وفي هذا عجز والعجز صفة نقص وقدح في فوقيته. وإما الخاصة والعامة على حد سواء كلاهما يحتاجان إلى النبي لأن في علمه المطلق (الوحي) ما يغني العامة ويستلهم الخاصة، والمحتاج دون المحتاج إليه، ومن ثم فالحالتان تستدعي ضرورة وجود نبي يهتم بهداية الخاصة والعامة على حد سواء وفي هذا بطلان فوقية الرئيس الفيلسوف وأفضليته.

(1) أنظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 85.

ثم بماذا كان يجيبنا الفارابي، وهو يعلم أن الفيلسوف ليس في حاجة إلى النبي، لو سألناه: كيف نفهم قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁽¹⁾ أو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾⁽²⁾ أكان سيتأول الآيتين ويخرج الفلاسفة من دائرة العالمين ويكون بذلك قد أخرج نصا محكما إلى دائرة المتشابهة؟! وليس أمامه، في اعتقادنا، غير ذلك أو الرجوع عما انتهى إليه بعقله.

وهكذا نلاحظ أن الفارابي، رغم محاولة التوفيق هذه، كانت مرجعيته الفكرية في الأصول يونانية أكثر مما هي قرآنية وكان من الممجدين للعقل الميتافيزيقي، ولهذا قيل عنه: «كان الفارابي يعيش في عالم العقل، ابتغاء الخلود، وكان ملكا في عالم العقل»⁽³⁾ لكن ملكيته هذه لم تأمنه الوقوع، في الكثير من الحالات، في محال عقلي وهو يسعى إلى الخروج، في نظره، من محال عقلي سابق. ولعل هذا لدليل قاطع على أن العقل بمفرده لا يمكنه الخوض في كل المسائل الميتافيزيقية خاصة المسائل التفصيلية الأكثر غورا في الغيبات مما يستدعي ضرورة استرشاد العقل فيها بالوحي.

وهذا الآن نموذج فكري تطبيقي يعكس لنا مظهرها من مظاهر الاستدلالات العقلانية الفارابية وهو الاستدلال على وجود الله.

يعتمد الفارابي في هذه البرهنة على ما يسميه العلم الأول (البديهيات) وهو ما فاض من العقل الفعال على العقل الهولاني ليستنبط منه غيره من العلوم، من

(1) القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية 1.

(2) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 158.

(3) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص154.

ذلك إثبات وجود الله. فبالفحص المرتب بدءاً بالمستوى الطبيعي ثم المستوى ما بعد الطبيعي تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها⁽¹⁾.

وبناء على هذا يرى الفارابي أنه بالنظر إلى قانون العلة الساري في الكون كله يمكن أن نصل إلى معرفة الصانع، السبب الأول لوجود الأشياء. غير أن الفارابي يميز في هذا بين طريقين: الطريق الأول هو الاستدلال على الصانع عن طريق النظر في آثاره في الكون. والطريق الثاني هو النظر العقلي المحض لفكرة الوجود وهو أوثق الطريقين في نظره بحكم أن الإنسان قد يصعب عليه التخلص من الحس.

وخلاصة هذا الدليل يبدأها الفارابي بالتمييز بين نوعين من الوجود: واجب الوجود وممكن الوجود، فيقول: إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود.

وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول.

أما واجب الوجود فمتى فرض غير موجود لزم عنه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود⁽²⁾.

(1) أنظر مثلاً: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 39 وما بعدها.

(2) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 23.

ويظهر من هذا البرهان العقلي المؤسس على بداهة أن الوجود لا يخلو من واجب وممكن⁽¹⁾ أن الفارابي ذهب إلى حصر جملة الاحتمالات الممكنة الواردة بين العلل والمعلولات.

أولها: أن تكون سلسلة العلل والمعلولات بلا نهاية.

وثانيها: أن تكون علاقة العلل بالمعلولات على سبيل الدور.

وثالثها: أن تنتهي العلل إلى أول.

فأبطل الاحتمالين الأولين بالرجوع إلى مقدمة ممكن الوجود التي لزمّت عنها مقدمة أخرى مفادها أن الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا لأن وجودها بذاتها ممكن وبغيرها واجب وعند ذاك فلا غنى لوجودها عن علة، ومن ثم لا يجوز كونها على سبيل الدور لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء سببا لنفسه وهذا محال عقلاً.

ويترتب عن هذا كله، وهو الاحتمال الثالث، أنه لا بد من انتهاء العلل إلى واجب الوجود وهو الموجود الأول والذي إذا فرض غير موجود - وهذا على عكس ممكن الوجود - لزم عنه محال ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء.

والناظر المنصف، إذا تأمل هذا الاستدلال، وطرح جانبا فكرة قدم أو حدوث ممكن الوجود وكيفية صدور الموجودات عن الأول (واجب الوجود)، وقد سبق مناقشة هذه المسائل، قلنا أن العقل الفارابي لم يكن في مجمله متهافتا وأن

(1) هذه المقدمة البديهية شبيهة بمقدمة المتكلمين القائلة بأن الموجود لا يخلو من قديم ومحدث، بل فكرة الممكن والواجب نفسها نجدها عند المتكلم الماتريدي كما نجدها متداولة عند الإمام الجويني والرازي وغيرهما.

استدلالاته منها ما هو غاية في الدقة من ذلك هذا الاستدلال المفضي إلى إثبات واجب الوجود.

الاتجاه الثالث: وأما الاتجاه الثالث فهو ذلك الذي يمثل الفيلسوف ابن رشد (520 - 595هـ) ومذهبه أقرب إلى التوسط لأن الحقيقة عنده واحدة وإن كان لها مظهران: مظهر ديني ومظهر فلسفي.

غير أن إعجاب ابن رشد بأرسطو إلى درجة التعصب الأعمى جعله يرى فيه الإنسان الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل وأن مذهبه إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، ومن ثمة فأرسطو - في نظره - يمثل أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني حتى أنه ليميل إلى تسمية بالفيلسوف الإلهي⁽¹⁾.

وبناء على هذا جاز لنا أن نقول، إن مظاهر العقلانية الرشدية تظهر لنا من خلال توظيف العقل في إثبات أن «الحقيقة الأرسطية» لا تتعارض وحقيقة الوحي، كما وظف أفكار أرسطو - لا كما فهمها المشايخ المسلمون الذين قولوه، في اعتقاده، ما لم يقله - في فهم العقيدة الإسلامية خاصة منها ما تعلق بالمتشابه من أي القرآن وقد أدرك، انطلاقاً من الشرع ذاته، أن الواجب فيه، في حق الخاصة، التأويل، ومن هنا فقط، في نظره، يمكن رفع كل تعارض ظاهري في الشرع وفصل المقال فيه وتقرير ما بين الشريعة والحكمة الأرسطية من الاتصال.

وكان أول ما اهتم به ابن رشد في كتابه «فصل المقال» هو أن يبين بالدليل العقلي المدعم بالدليل النقلي أن الشرع يحث على وجوب النظر عموماً والنظر المنطقي الفلسفي خصوصاً. ففعل الفلسفة في نظره ليس شيئاً أكثر من النظر في

(1) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 256-257.

الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ثم إنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم. ولما كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فلم يبق سوى معرفة إذا ما كان الفيلسوف واجبة بالشرع أم مندوب إليها.

وعند ذلك يلجأ ابن رشد إلى إظهار بعض الآيات القرآنية التي تثبت دعوة الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به منها قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽¹⁾. وهذا نص، يقول ابن رشد، على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا. ويذكر قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽²⁾، ليقول: وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات، وقد ذكر غيرها من النصوص، ليخلص إلى القول: وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. ويبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس – وهذا هو المسمى برهاناً⁽³⁾ – وما القياس البرهاني في نظر فيلسوفنا إلا ما ذهب إليه من قبل الفيلسوف أرسطو.

ولما تقرر هذا عند ابن رشد، ووجد أن التعليم عند أهل العلم بالكلام صنفان: تصور وتصديق، وكانت طرق التصديق لا تخرج عن كونها برهانية أو

(1) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 2.

(2) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 184.

(3) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط3، دار الشروق

(المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، 1986، ص27 وما بعدها.

جدلية أو خطابية، وطرق التصور اثنان: إما الشيء نفسه وإما مثاله، ونظر في الناس فوجد طباعهم في التصديق متفاضلة، فعامّة الناس وهم الأكثرية لا تسعهم طرق الجدل فضلا عن طرق البرهان. والجدليون فوق العامة ودون البرهانيين فكان الناس ثلاثة أصناف: أهل خطابة وأهل جدل وأهل برهان. وتبيّن له بما لا يدع مجالا للشك أن مقصود الشرع كان تعليم الجميع.. استلزم من هذا وأوجب أن الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور، وقد وجد هذا في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁾ وليست الحكمة عند ابن رشد شيئا أكثر من معرفة الأسباب⁽³⁾ أي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع وهذا عين فعل الفلسفة.

وهكذا ثبت بالدليل العقلي المدعم بالدليل النقلي أن الفلسفة واجبة شرعا. غير أن المشكلة لا تكمن في شرعية وجوب الفلسفة أو عدم شرعيتها بقدر ما تكمن في نوعية الفلسفة المعتمدة ونسبة أو إطلاق أحكامها وتأويل ما عارضها من نصوص شرعية على أساس أنها أي الفلسفة الأرسطية، في نظر ابن رشد، هي الحق الذي لا يشوبه باطل.

أما عن حصر الحقيقة في فلسفة أرسطو دون غيرها من الفلسفات فإننا نقول: هذا أشبه ما يكون بتأليه العقل الأرسطي إذ اعتقد أن كمال العقل والحقيقة قد تجسدا فيه وصارت فلسفة أرسطو هي المعيار أو المحك الذي به يعرف الحق من

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

(2) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، ص 34-35.

(3) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق د/ محمود قاسم، ط2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1969، ص 145.

الباطل. ومن غير شك، فإن في هذا الموقف الرشدي انتقاص من العقل الرشدي ذاته. ثم إن الحكم إذا ما كان منشأه التعصب والانبهار لا يخلو من أن يكون حكماً متهافتاً لا روية فيه.

وأما عن شرعية التأويل للمتشابه من آي القرآن، فإن ابن رشد يثبتها انطلاقاً من إحدى القراءات لآية التأويل، القراءة التي ترى عند تلاوة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽¹⁾ الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ بدلاً من الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ مع العلم أن القراءات الرسمية تقر بالوقف الثاني. غير أن ابن رشد وضع لهذا التأويل ضوابط محكمة قد تمنع الزيغ والشطط.

ولما كنا قد عرفنا مع ابن رشد، من طريق العقل والشرع كيف أن طريق العوام في تحصيل المعرفة تختلف عن طريق الخواص في تحصيلها وذلك بعد أن بين أن طبائع الناس في التصديق متفاوتة فقد تبين له أن للمعرفة مصدرين: البداهة الحسية والبداهة العقلية. فأما البداهة الحسية فهي الطريق التي يحصل منها إدراك الجزئيات أي إدراك المعنى في هيولى. وأما البداهة العقلية فهي الطريق التي يحصل منها إدراك الكليات أي إدراك المعنى مجرداً من الهيولى.

وتبعاً لهذا كان انقسام القوة الناطقة إلى قوة نظرية وقوة عملية وتسمى الأولى بالعقل النظري وتسمى الثانية بالعقل العملي.

(1) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7.

وهاتان البداهتان هما اللتان عرفتا عند ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» ببداهة الجمهور وبداهة الخاصة، وعلى أساس هذه البداهة عموما انتقد المتكلمين وبدعهم في كثير مما ذهبوا إليه.

فأما بداهة الجمهور فقد أقرها ابن رشد عقلا وشرعا، فحركة العقل الاستنباطية البسيطة تنبني على البداهة. والشرع وإن قصد جميع أصناف البشر فتركيزه على طرق تصديق الجمهور كان أكثر إذ هي مشتركة بين جميع الأصناف، ولهذا قال ابن رشد: «وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت، في الأكثر، قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى»⁽¹⁾ وهي: «البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به»⁽²⁾.

ولهذا أيضا لما تعرض ابن رشد لفكرة نفي الجسمية عن الخالق عند المتكلمين والتصريح بها للجمهور رأى أن مثل هذا التصريح لا يليق بتصورهم ذلك أنه من العسير أن يجمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجودا ليس بجسم خاصة وأن: «العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل؛ بل ما لا يتخيلون هم عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن التصديق بوجود ما ليس يتمخيل غير ممكن عندهم، لهذا عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل (...) مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه»⁽³⁾ ومنه فالذي لا تعرض فيه شبهة عند سليمان الفطرة هو أن لا يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها وهذا هو ظاهر الشرع.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 148-144.

(2) المصدر نفسه، ص 144.

(3) المصدر نفسه، ص 190.

وأما بداهة الخواص فقد أقرها أيضا ابن رشد عقلا وشرعا إذ العمليات العقلية المجردة والمركبة ما كانت لتكون لولا بناؤها على البداهة فضلا على أنها مشتركة بين الجميع. والشرع فيه ظاهر يحمل على ظاهره وباطن يقبل التأويل. وفهم هذا الباطن لا يليق إلا بأهل التأويل أي أهل البرهان دون سواهم وهم الذين ذكرهم الله في قوله تعالى على غرار باقي الأصناف: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁽¹⁾. فالحكمة هي البرهان وهي معرفة الموجودات بأسبابها في نظر ابن رشد، وهي درجة فوق المجادلة فضلا عن الخطابة، بل وأكثر من ذلك ففي الكتاب آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات، وحرري بالمتشابه ألا يؤخذ على ظاهره وإلا جهلنا على الكتاب وقلنا بتعارض آياته سواء علينا أصرحنا بذلك أم لم نصرح.

أما المتفطن فإنه يدرك أن ورود الشرع فيه ظاهر وباطن وتنوعه راجع إلى وجود اختلاف في نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. ثم ورود الظواهر الشرعية المتعارضة هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل المؤدي إلى رفع وتجاوز التعارض. وعند ذاك استظهر ابن رشد قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ...» إلى قوله: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»⁽²⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7. وهي كاملة: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: 7) «مع ملاحظة أن ابن رشد قرأ الجزء الأخير من الآية على طريقته إذ سجل وقفاً بعد قوله تعالى «والراسخون في العلم» بدلاً من الوقف عند «إلا الله» وبهذا اعتبر الله والراسخين في العلم فقط هم الذين يعلمون تأويل المتشابه.

ومن هنا فمحمل القول أنه لما كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة هذا الحق، يقول ابن رشد: فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإن ظهر عدم موافقة ظاهر النص لما أدى إليه البرهان فذلك لأن ظاهر النص عند ذاك يقتضي التأويل⁽¹⁾، التأويل الذي لا يصرح به إلا لأهل التأويل.

وبناء على ما سبق وضع ابن رشد ضوابط للتأويل إذ ليس كل ما ذكر في الكتاب قابل للتأويل ولا كله يحمل على ظاهره. فبيّن أولا أن معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة على حد قول ابن رشد، ويعني من ظاهر الدلالة إلى باطنها [ولو أن العبارة كانت تكون أصح في اعتقادنا لو عكست وقيل: إخراج دلالة اللفظ من المجاز إلى الحقيقة] ويتم هذا من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التحوز، ولا أن يخرج المؤول عن روح النص.

ثم بيّن ابن رشد أن ما أجمع على ظاهره بطريق يقيني أو أجمع على تأويله فلا يصح فيه غير ما أجمع عليه. وأما إن كان الإجماع على ظاهره ظنيا فقد يصح فيه التأويل. وذكرنا عند ذاك بما ذهب إليه أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) وأبو حامد الغزالي (ت 505هـ) وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع الظني باللجوء إلى عملية التأويل.

ثم إن للشرع، في نظر ابن رشد، أصولا ثلاثة من لم يقر بها كان كافرا وهي: الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الآخروي، ولا سبيل إليها إلا من طريق الدلائل الثلاث أعني الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية. وظاهر الشرع هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان. فإن كان الظاهر من نحو

(1) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، ص 35-36.

الأصول فالمتأول له كافر وهذا يعني أن ههنا ظاهر من الشرع متعلق بالمبادئ لا يجوز تأويله، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهناك أيضا ظاهر كان على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر أو بدعة⁽¹⁾، من ذلك آية الاستواء وحديث النزول. كل هذا حتى يتم التصديق لكل من طريقه، ويسلم المجتمع من كل انقسام شيعي أو تفكك. ولهذه الأبعاد فقط التي يراعى فيها طرق وطبائع الناس في التصديق أيضا يكون التوفيق بين المعقول والمنقول أو قل بين الفلسفة الصريحة والشرعية الصحيحة لأن: الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة (...). المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجواهر⁽²⁾.

وقد اختار لنا ابن رشد نماذج من الشرع تمثل صوراً من صور العقلانية الفطرية التي من مميزات أن طرقها جاءت بسيطة، قليلة المقدمات المعروفة بنفسها⁽³⁾، وهي أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة للأكثر من الناس في وقوع التصور والتصديق.

فبعد أن قام - في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة.. - بنقد الفرق الكلامية والفلاسفة وقارع العقل بالعقل وكشف - في نظره - عن بعض أخطائهم من

(1) يذكر لنا ابن رشد في «فصل المقال» أيضا أربع طرق مشتركة للأكثر من الناس في وقوع التصور والتصديق: 1- مشتركة خاصة في التصور والتصديق وصنف الأقاويل فيه لا يؤول. 2- أن كان نتائجه مشالات للأمور فتأويل نتائجه جائز. 3- عكس السابق إذ قد يتطرق التأويل إلى المقدمات دون النتائج. 4- صنف يقرره الجمهور على ظاهره ويؤوله أهل التأويل.

(2) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، ص44-45-46-51-58.

(3) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص193. أو عد إلى الفصل الرابع من الباب الأول لهذه الرسالة.

ذلك أنهم ابتدعوا في طرق التدليل على وجود الله أو وحدانيته أو طرق حدوث العالم، كشف لنا في المقابل عن أدلة منطقية فطرية استقرأها من صميم الشرع ذاته، منها: دليل العناية ودليل الاختراع.

أ- دليل العناية الدال على وجود الله.

ومفاد الطريق هذا هو الوقوف على العناية بالإنسان وأن جميع ما خلق من موجودات هو من أجل هذه العناية، ومبناه على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد وليس يمكن أن تكون بالاتفاق. وهذا أمر ظاهر يبين بالعقل والحس معا. فاليقين حاصل لكل ذي فطرة سليمة أن الليل والنهار والشمس والقمر موافق وجودهما لوجود الإنسان مثلما هو موافق لوجودهما وجود الأزمنة الأربعة والأرض التي مهدت له، وكذا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وغيرها كثير من الموجودات... بل العناية ظاهرة في أعضاء الإنسان ذاته وأعضاء الحيوان... ولهذا كله وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات⁽¹⁾.

ويمكن صياغة هذا الدليل وفق الصورة المنطقية البسيطة الآتية:

كل موافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد

جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان

إذن جميع الموجودات هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد وهو الله.

(1) المصدر نفسه، ص 150 - 151.

وهذا قياس حملي من الشكل الأول من الضرب الأول، وهو أتم الأشكال..
وأما عن الآيات المنبهة إلى هذا فهي كثير منها قوله تعالى: ﴿لَمْ نَجْعَلِ
الْأَرْضَ مِهَادًا. وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾⁽¹⁾.
ب- دليل الاختراع الدال على وجود الله.

وهذه الدلالة - يقول ابن رشد - يدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود
النبات ووجود السماوات... وهي تنبني أيضا على أصلين موجودين بالقوة في
جميع فطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة. فرويتنا المحسوسة المتكررة
لأجسام جمادية ثم تحدث فيها الحياة لتجعلنا نعلم قطعاً أن ههنا موجدًا للحياة
ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى، وكذا السماوات المسخرات والمأمورة بالعناية
بما ههنا لدليل على أن المسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. والأصل
الثاني: هو أن كل مخترع له فاعل مخترع بداهة. فيلزم من هذين الأصلين أن
للموجود فاعلاً مخترعاً له ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته
أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات في
مقابل الاختراع الإنساني الذي يتم في نطاق ما خلق الله⁽²⁾.

ويمكن صياغة هذا الدليل أيضا وفق الصورة المنطقية البسيطة الآتية:

كل مخترع له فاعل مخترع

الموجودات مخترعة

إذن الموجودات لها فاعل مخترع هو الله

(1) القرآن الكريم، سورة النبأ، الآيات من 6 إلى 16.

(2) أنظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 151.

وهذا قياس حملي هو كذلك من الشكل الأول من الضرب الأول. وأما الآيات المنبهة إلى مثل هذا الدليل فهي الأخرى كثيرة منها قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾⁽¹⁾ وهناك آيات أخرى تنبئه إلى الدليلين معاً.

أما دليل الحدوث أي حدوث العالم، فقد كشف ابن رشد انطلاقاً من الشرع دائماً، أن دليل العناية، ومن طريق آخر غير الذي سلف، قد اعتمد للتدليل على حدوث أو اختراع وتقدير العالم، وأن هذا العالم لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه؛ ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فوجده قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يدرك أنه لو وجد على غير هذه الحال لم توجد فيه تلك المنفعة، علم، على القطع، أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وأنه ما كان ليحصل هذا عن مجرد اتفاق. فضرورة وجود الموافقة هذه يعني ضرورة وجود الاختراع والمخترع، والأمثلة على هذا تتعدد بتعدد الموجودات.

وهذا الدليل القطعي والبسيط يقوم على أصلين بديهيين تلزم عنهما بالضرورة نتيجة مفادها أن العالم مصنوع وأن له صانع، ويمكن صياغة هذا الدليل وفق الصورة المنطقية البسيطة الآتية:

كلما كان الشيء المحسوس في وضعه وتقديره موافقاً كل الموافقة للمنفعة الموجودة فيه والغاية المطلوبة فهو مصنوع ضرورة.

والعالم في وضعه وتقديره موافق كل الموافقة للمنفعة الموجودة فيه والغاية المطلوبة.

(1) القرآن الكريم، سورة طارق، الآيتان 5-6.

إذن العالم مصنوع ضرورة وله صانع⁽¹⁾.

هذه إذن بعض النماذج التطبيقية للعقلانية الفطرية التي كشف عنها ابن رشد والتي هي من صميم الشرع، وهي أساس العقلانية البرهانية أي الصناعية المركبة التي هي من اختصاص أهل البرهان دون سواهم، وكان الشرع - مع تركيزه على العقلانية الفطرية - قد نبه أيضا إليها بحكم أن في الشرع ما لا يمكن إجراؤه على ظاهره بل التأويل من حقه واجب، وفق شروطه وإن كانت نتائجه تبقى في حدود الاجتهاد، ولا يتسنى التأويل إلا لأهله، وأهله هم البرهانيون، والبرهان في أكثره يستدعي استدلالات ومقاييس مركبة وطويلة، ونتائج البوح بها إلى غير أهلها كفر في نظر ابن رشد.

وخلاصة القول هنا إن ابن رشد حاول بالدليل العقلي والنقلي أن يثبت أن العقلانية الفطرية هي مقصد الشرع في تعليم الجمهور وهي السبيل التي سلك بالناس في تقرير الأصول. أما العقلانية البرهانية المركبة فهي السبيل التي نبه إليها الشرع، وبها يتم رفع كل تعارض بين كل منقول صحيح ومعقول صريح، ولهذا قال ابن رشد: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»⁽²⁾.

(1) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 193 وما بعدها.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص 36.

وبهذا يكون ابن رشد، من جهة نظر منهجية، قد سلك فيما يبدو مذهباً
وسطاً بين المذهبين اللذين سلف ذكرهما، وكشف لنا من خلاله عن عقلانية
بلغت من الاتصال مع الشرع حداً - بغض النظر عن نتائج اجتهاده - جعل
منهما على حد قوله، الأختين المتراضعتين المتحابتين بالجوهر والغريزة.