

منهج التعقيل عند فلاسفة الإسلام: (الكندی، الفارابی، ابن رشد)

عبد الله موسى
أستاذ مكلف بالدروس

- إن معظم المؤرخين ينسبون الفكر العربي إلى فترة العصور الوسطى، كونهما تحمل الكثير من الدلالات والمميزات على اعتبار فترة العصور الوسطى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً، باعتبار المسلمين واليهود والمسيحيين على السواء اشتركوا في هذه التجربة*. وكان العامل الفلسفي الرئيسي في كل حالة هو النصوص الأرسطية الحاملة في معظمها للأفلاطونية الجديدة التي أثرت على تفسير أرسطو، والتي استطاعت أحياناً أن تعبر عن نفسها تعبيراً مستقلاً. إذ واجهت الأديان الثلاثة جميعاً الاختيار بين أولوية اللاهوت، وأولوية الفلسفة، وإمكان وضع مركب منسجم يعبر عنهما، وأضحت الجهود التي بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير في تلك الفترة، ومنها خصوصاً جهود الفلاسفة المسلمين. فلم يعد الاهتمام منصبا على توافق أو اختلاف النقل مع العقل - هذا العقل الذي هو قاسم مشترك بين الناس، والذي بفضلُه تحصل المعارف، كلها كما قال بذلك المعتزلة والأشاعرة على السواء - وإنما أصبح منصبا على موضوع التوفيق بين النقل (الدين) والفلسفة، كنتاج خاص من بين نتائج العقل المتعددة، مما يحول إشكالية العقل والنقل عند علماء الكلام إلى إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، عند فلاسفة الإسلام، عند من لم يعملوا على التوفيق بين الدين وبين الفلسفة أو الفكر الفلسفي بإطلاق، وإنما عملوا على التوفيق بين الدين وفلسفة خاصة ومحددة هي الفلسفة اليونانية بصورة مختلفة ومتناقضة أحياناً*، فأضحت غايتهم تحديداً تقوم على إمكانية التوفيق بين

* أنظر إميل برهيه، في كتابه، تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة حثت يشير إلى تأثير كتب اليونان التي نقلت إلى السرائية (النصارى) في القرن السابع، ككتاب الأورغانون لـ أرسطو، ومؤلفات جالينوس، في القرن التاسع.. وشروح الاسكندر وفوريوس وتامسليوس وأمونيوس ويوحنا فيليبيون.. وأثار ترجمات هذه الكتب على الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط.

القرآن خاصة وبين نزعات يونانية مختلفة ومتناقضة أحياناً كثيرة، تتأرجح ما بين فلسفة أفلاطون وأرسطو، خاصة، وبين فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة* بعناصرها اليونانية والغنوصية عموماً.. لذا، نجد أثر النقل بارزاً في الفلسفة الإسلامية كونها اشتقت من الفلسفة اليونانية أهم قضاياها، بل نقلتها في أكثر الأحيان نقلاً، ثم راح أهلها يوفقان بين ما تنافر من مذاهب اليونان، وبين ما تناقض من هذه الفلسفة وإيمانهم، فكانت لنا هذه الفلسفة التي نعرف، والتي لم تكن لنا لو لم يكن فيها نقل⁽¹⁾. فالعرب في عهدهم الأولى بالفلسفة اليونانية، أخذوا عن أفلاطون أشياء كثيرة في السياسة وفي روحانية النفس وصلتها بالبدن، وفي عناصر العالم وتكوينه وتغلب خيره على شره... وأخذوا عن أرسطو منطق، وجل ما جاء في الطبيعيات والإلهيات والأخلاق، فقالوا بنظرية القوة والفعل، والهيولى والصورة، والعلل الأربع، والمحرك الأول وقدم الحركة، كما اقتبسوا من كتاب النفس أهم ما حوى حد النفس وقواها ومعرفتها، وجعلوا من العلم والفضيلة أساس السعادة.. وأخذوا عن أفلوطين، عبر كتاب «الربوبية المنحول»، وظنهم أنهم يأخذون عن أرسطو⁽²⁾ نظريتي الفيض والإشراق، بل وفلسفة ك «الفارابي»، و«ابن سينا»، و«ابن رشد»، أخذوا عن فلسفة اليونان، إما اقتباساً ونقلاً، وإما ملاءمة أو محاولة ملاءمة.

كما نجد، أن هذا الأثر لم يقتصر على الفلسفة وحسب، بل كان لهذه الفلسفة المنقولة أثران متناقضان على الدين أيضاً، أثرٌ في الاستعانة بالفلسفة لفهم تعليم القرآن، وأثرٌ في الاستعانة بالمنطق لتنظيم ذلك التعليم، كون القرآن عمد في ما علم إلى الأمثال والتشابهية، فاختلف فهم الناس له، وتأويلهم، مما أدى إلى الاهتداء بالعقل، وبما اكتشف هذا العقل بالتفكير من حقائق فلسفية⁽³⁾.

* الأفلاطونية المحدثة: نسبة إلى أفلوطين (205-270م) وفيلون الاسكندراني (25ق - 4م) وتسمى الأفلاطونية المحدثة في أدبيات الفلسفة العربية بـ «مذهب الاسكندرانيين»، نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره في مدينة الإسكندرية منذ أواخر القرن الأول قبل الميلاد وقد امتد هذا المذهب إلى عصر نشوء الفلسفة العربية.

(1) أنظر يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت طب الخامسة 1983 ص 136.
(2) أميل برهيه. تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة. ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت ط1 ص 119، 120.
(3) يوحنا قمير. نفس المرجع. ص 137.

فكان لهذا الأثر الأخير دور سلبي في نظر بعض المفكرين العرب المحدثين، باعتبار تأويل الفلاسفة لبعض عقائد الإسلام كان تأويلاً مخطئاً، لأن تلك العقائد جاءت مخالفة لفلسفة أرسطو، الذي يعتبر في نظر الفلاسفة العرب أجلاً من أن يخطئ. نذكر على سبيل المثال في هذا الصدد، أفكار ابن رشد، في العقيدة ومسألة الخلق، - لأن أرسطو أحال إيجاد شيء من لا شيء - وإنكاره بعث الأجساد... ولأن هذا البحث يؤدي إلى عدد من الأجساد لا نهاية له بالفعل، وأرسطو أحال مثل هذا العدد (1).

فمن مثل هذا الخلاف الكلامي أو غيره، والناجم عن التأثير اليوناني أو من فهم الفلاسفة المسلمون. استقر الخلاف في مسائل العقائد إلى موقفين، الأول لأرباب الشريعة من الفلاسفة، والثاني لأنصار الفلسفة من الشريعة، فأرباب الشريعة كانوا يرون أن أنصار الفلسفة قد غالوا في تأويل النص المنزل، في حين كان أنصار الفلسفة يزعمون أن أرباب الشريعة قد غالوا في التقييد بالنص الحرفي، ففاتهم الكثير من معاني الشريعة وأغراضها... فصار لكلا الجانبين محاولته الخاصة في فهم الشريعة على الوجه الأفضل، الشيء الذي أصّل لبعث حركة فلسفية جديدة، تعالج صلة الفلسفة بالشريعة، غرضها التوفيق بين أحكام الشريعة ومبادئ الفلسفة، والتأليف بين دافع الإيمان وحافز العقل (2). فبأى منهج كان التوفيق بين الدين والفلسفة؟ وهل كان نتيجة أم سبباً؟ بل وهل كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هي التي دفعت إلى محاولة التوفيق، تلك أم أن هناك دوافع حملت العرب على ترجمة التراث اليوناني والعمل على دمجها في الفكر الإسلامي؟.

لقد حارول المعتزلة قبل الفلاسفة أن يوفقا بين الشريعة والفلسفة في نطاق قضايا معينة منها التسيير والتحصير والصفات والتوحيد، والسمع والعقل. من هذه المحاولة الاعتزالية وغيرها، أخذ البحث الفلسفي يعم تدريجياً ليشمل التوفيق بين الشريعة والفلسفة ككل، إلا أن الفلاسفة المسلمين حينما تناولوا هذه الإشكالية، حتى وإن سلخوا

(1) أنظر يوحنا قميير. نفسه. ص 137. 138.

(2) أنظر كمال البازجي - الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط. الدار المتحدة للطباعة والنشر. بيروت ط 1. 1975. ص 65.

طريق النظر المحض فى أحوال الوجود استنادا إلى تراث اليونان - فإنهم نظروا فى أمر النبوة والوحى - باعتبار الوحى بشكل أصل الاعتقاد وأساس الشريعة ومرجع الأدلة. فكان عليهم أن يفتحوا على هذه الظاهرة ويسعوا إلى عقلها ومن ثم تعقلها. فنظروا إلى ماهية المعرفة الإلهامية، وفحصوا الحقائق التى أنت بها الشريعة، وبحثوا فى حدود النقل. «فى مقام الشريعة وماهيتها وحدودها ومقاصدها». فأقاموا بذلك ضربا من الصلة بين الحكمة والشريعة وبين العقل والنقل⁽¹⁾. إلا أن مسألة «التوفيق» هذه، لا تؤدى بالضرورة إلى الاتفاق - كما اعتقد جلّ الفلاسفة المسلمين - بل تفترض التعارض بين المعقول والمنقول وبين النظر والإيمان. إذ الجمع بين أمرين لا ينفى وجود التضاد بينهما، بل هو ينطلق بالأصل من هذا التضاد⁽²⁾. كما أن هذا التعارض بين العقل والنقل لم يكن مصطنعا ولا هو من اختلاق الروم بل له أساسه فى الواقع وفى التاريخ* فثمة تضاد بين متطلبات الإيمان ومقتضيات العقل، بين من يرتضى بالنقل والسمع ومن ينزع إلى البحث والتعليل، بين من يسلم بالأمر ويعترف ومن يجادل فيه ويطلب الدليل عليه. يقول المستشرق «هنرى كوربان»: «لما كان تاج العقل اليونانى يشمل جميع المعارف لم يشعر العرب فى بداية أمرهم بالحاجة إلى إضافة شئ عليها لذلك لم تجد الحضارة الهيلينية فى العالم الإسلامى أفكارا تصطمم بها ليحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع اللهم إلا فى حقل الدين، حيث قام صراع بين أهل النقل وأهل العقل، بين أتباع الوحى وأتباع الفلسفة... فلو أن الإسلام لم يكن سوى الدين الشرعى أى دين الشريعة لما وجد الفلاسفة مكانهم فيه، ولوجدوا أنفسهم أمام باب مشتبه، وعلى كل حال فإنهم لم يتوانوا فى إثبات ذلك طيلة قرون طويلة خلال الصعوبات التى واجهتهم مع

(1) أنظر على حرب فى مقاله: «المعقول والمنقول». مجلة دراسات عربية عدد صيف. السنة العشرين 1984.

(2) أنظر على حرب. نفسه. ص 6 و 7.

* فى تاريخ الفكر الإسلامى كثرت الفرق واختلفت المذاهب وتباينت الاجتهادات والتأويلات وأدى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء إلى منازعات وحروب تعددت أشكالها وظروفها من أوجه هذه المنازعات الصراع العقائدى (الكلامى) الذى نشأ بين أهل المنطق والبرهان وأهل النقل والسمع وبين أهل البحث والنظر وأهل المكاشفة والمشاهدة، بين أهل النص وأهل الإجماع.

الفقهاء،⁽¹⁾ مما يثبت لنا من جهة أولى أن رغبة الفلاسفة المسلمين في التوفيق بين الوحي والعقل. أى بين الدين والفلسفة حملتهم على مخالفة الكثير من آراء اليونان، فلم يقتصروا على التقريب والترتيب، والشرح والتعليق كما اعتقد بعض المفكرين العرب والمستشرقين - «بل تعمقوا في دراسة كثير من المسائل الفلسفية والعلمية وأربو* على من تقدمهم فيها،⁽²⁾».

ومن جهة ثانية نلاحظ أن وجود التعارض بين الإيمان والنظر لم يمنع «العقل العربي» من البحث عن أمر جامع بينهما فلما نجد مفكرا إسلاميا معروفا لم يتناول هذه المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر، فمعظم الفلاسفة والمتكلمين نظروا في مسألة العقل والنقل وكانت لهم آراؤهم في طبيعة الصلة بين الأمرين. لكن هل ثمة إمكان نقل من دون نظر؟ وما المدى الذى يبلغه العقل فى تعقيل النقل؟ بل وما هى حدود النقل والعقل ووظيفة كل منهما؟ إنها الأسئلة التى حاول الفلاسفة المسلمون الإجابة عنها بشكل متفاوت، كل من موقفه ومن رؤيته وإن اشتركوا فى منهج التعقيل.

مع الإشارة، أن الفلاسفة المسلمون لم يكونوا أول من حاول التوفيق، بل سبقهم إلى هذه المسألة فلاسفة قبل الإسلام**.

1) «الكندى، وحالة التعقيل بالفعل»

لقد كان «الكندى، أبو يوسف بن إسحاق (260هـ/ 296م) (حوالى 260هـ/ 873م) من الفلاسفة العرب الأوائل الذين تطرقوا لمسألة التوفيق. إذ برر العمل الفلسفى بكونه ذا غاية هى غاية الشرع نفسها، وغاية الحقيقة الموصلة إلى الخير. إذ يقول: «إذا كانت حقيقة الشرع تنقل بالوحى وحقيقة الفلسفة تكتشف بالجهد العقلى، فلا مبرر لقيام صراع تلاغ بينهما. فوسيلة نقل الشرع

(1) هنرى كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، حسن قبيسى منشورات بيروت طب 3 1983 ص 38.

* أربو. بمعنى تفوقوا.

(2) انظر جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبنانى بيروت طب 1981 ص 117.
** «ففلبيون الأسكدرانى، (المتوفى سنة 50 بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلا عقليا، «كليمنتن، (المتوفى سنة 217م) و«أوريجنس، (المتوفى سنة 254 م...) والقديس «أوغسطين، لاحقا (المتوفى سنة 430م)،. لقد عمل هؤلاء على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ومهدوا بذلك السبيل لظهور الفلسفة المدرسية.

لا تلغى وسيلة الفلسفة، ولا وسيلة الفلسفة تلغى وسيلة الشرع بل كلتاهما تتكاملان فتساعد الشريعة على سلامة مسيرة الفلسفة وتساعد الفلسفة على تيسير فهم الشريعة، ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة الأكيدة بدون الأخذ بالعقل وبالنقل في آن معا. وإذا ظهر الخلاف بين النتائج العقلية والحقيقة الموحية فلن يكون خلافا في الأصل بل خلاف عارض في الشكل وفي الفروع، ناتج إما عن سوء تأويل النقل وإما عن سوء القياس بالعقل،⁽¹⁾ فمحاولة الجمع، عنده قامت على أساس وحدة الغاية، بما أن غاية الشريعة في نظره، تعليم الحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن غرض الفلسفة أيضا، الوقوف على الحقيقة والتوجيه إلى الخير، والتحويل عن الشر، والهدف الجامع بينهما هو معرفة الحق وعمل الخير، أما الفارق الظاهر بينهما هو الوسيلة لا غير، لأن سبيل الحق في الشريعة الكلام المنزل الوارد على لسان الأنبياء، وهو في الفلسفة الجهد الفكري والبحث النظري⁽²⁾. وهذا الفارق في الوسيلة استتبع فارقاً آخر، هو أن الحق جاء في الكلام المنزل واضحا مؤيدا بالصور المحسوسة ليكون في متناول الجمهور، وجاء في الفلسفة بحثا نظريا موعلا في التجريد. والغموض معقدا بالقياس المنطقي لا يصلح إلا لكبار المفكرين، فكان الظن بوجود معارضة بين الشريعة والفلسفة⁽³⁾. حتى وإن اعتمد الكندي، في توفيقه بين الشريعة والفلسفة على محاولة إيجاد تكامل بينهما إلا أنه أبقاهما مستقلتين، فخصّ كلا منهما بالوسيلة الملاءمة الموصلة إلى المعرفة. واعتبر وسيلة الفلسفة النظر الاستنباطي، ووسيلة الشريعة الإلهام الإلهي. وأبى إخضاع الشريعة لأحكام العقل في التفسير، كما رفض إلحاق مبادئ العلم بمقررات الشرع، واعتبر الواحد منهما متمما للآخر لا ناقضا له. إذ يقول: «أن الله أجرى الطبيعة بحسب ناموس العلة في الأحوال العادية، لكنه متى عرضت ضرورة ما - نظير ضلال شعب برمّة - أوقف عمل ناموس العلة، أجرى المعجزة على يد أحد أنبيائه، ثم أعاد فعالية

(1) انظر - أفرام البعلبكي، مدخل إلى تاريخ الفكر العربي، - منهجية في النقد - دار الحدائق، بيروت ط 8، 1984. ص. 189، 190.

(2) نفسه أفرام البعلبكي - مدخل إلى تاريخ الفكر العربي - المرجع السابق. 190.

(3) أنظر - حسام محي الدين الألويسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة بيروت ط 1984. ص. 25.

الناموس، فتكون المعجزة على يد أحد أنبيائه، ثم أعاد الناموس، فتكون المعجزة شاهدا على صدق النبي، وداعيا لرجوع الضالين إلى حظيرة الإيمان وهي بهذا الاعتبار، متممة لناموس العلة، كذلك نصت الشريعة على أن الله خلق الكون من لا شيء وعلمت الفلسفة أن لا شيء من لا شيء فقل: أن الخلق من لا شيء خاص بالله وحده، وأن لا شيء من لا شيء يصح في نطاق القدرة الإنسانية وذلك أن الله يقول للشئ كن فيكون، أما الإنسان فلا بد له في ما يصنع من مادة يصنع منها وزمان يصنع فيه، وآلة يصنع بها، وهذه جميعها يتم العمل الإلهي بدونها لأن قدرة الله بلا حد، وإرادته نافذة بلا شك، (1).

وعلى هذا النحو يحصر الكندي، موضوع الفلسفة في العلوم العقلية، العملية منها والنظرية، ويجعل الأمور الروحية من شؤون الدين. ويقر باتفاق الموضوعين على نحو من التكامل الرائع، لأن صدق المعارف الدينية لديه تعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل، والمعرفة العقلية والمعرفة الدينية عنده لا تختلفان إلا في الظاهر.. إذ وصفه البيهقي 565هـ، في موقفه هذا، بقوله: «أنه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»، (2).

لكن في اعتقادنا، موقف الكندي، لا يخرج عن الإطار المعرفي الناتج عن نظرية المعرفة، القائمة لديه على مصدرين: المصدر الإلهي والمصدر البشري، الأول: وهو المعرفة التي تصلنا عن طريق الأنبياء والرسل، والثاني: وهو ما يحصل عليه الإنسان من علم الأشياء بحقائقها بقدر استطاعته⁽³⁾. إلا أن الكندي، وفي موقف آخر، لا يحصر العلم الإلهي، بالأنبياء والرسل، بل يرى أن علم الأنبياء والرسل هو أحد الطرق الموصلة إلى المعرفة الإلهية والفلسفة تدخل ضمن هذه الطرق. مما يعني أن العلم البشري محدود ودون العلم الإلهي.. ذلك ما أبرزه في رسالة

(1) انظر. كمال اليازجي. (نفس المرجع) ص 67-68.

(2) كمال اليازجي. نفسه ص 68. كما أورده حسام الألوسي في كتابه «فلسفة الكندي». كما ورد في رسائل الكندي، الفلسفية طبعة القاهرة (1950).

(3) حسام محي الدين الألوسي. «فلسفة الكندي»، نفس المرجع ص 304.

العقل، الجوهري في نظرية العقل الأرسطية والمتمثل في تقسيمه الرباعي لأنواع العقل القائم على تصنيف الجانب المعرفي من النفس إلى حالات ثلاث: حالة الإمكان المطلق (العقل بالقوة) وحالة التعقل بالفعل. وهذه تتضمن حالتين فرعيتين: أولاهما اكتساب المعرفة كقدرة من غير استعمال لها. وثانيتها: حالة الاستعمال المباشر لتلك القدرة المعرفية وقد سمي الحالة الأخيرة «بالعقل الظاهر»* وهو الرابع من حيث الترتيب. فتركيز «الكندي» على قيمة دور العقل في المعرفة لم يكن من باب التساؤل عن الكيفية التي يصل العقل البشرى بفضلها إلى معرفة الحقيقة وحسب، بل كان يتخذ صيغة التساؤل عن الحدود التي تقف عندها تلك المعرفة - وإن كان المعتزلة قبل «الكندي» قد أثاروا نفس المسألة - أي أن معظم الاتجاهات الفكرية التي كانت قبل «الكندي» وحتى بعده، كانت تؤكد على حدود قدرة العقل البشرى على المعرفة، من حيث أن تلك القدرة تقف في نظره عند معرفة العالم الطبيعي⁽¹⁾.

لذلك نجد «الكندي» يعترف بمشروعية قدرة العقل على معرفة العالم الطبيعي الحسي، وعلى معرفة الموضوعات التي تجاوز الحس، ويتخذ موقفاً هو استمراراً للموقف العقلي الاعتزالي من الحقيقة. كما أن مسألة التوفيق وربطها بمشكلة المعرفة لديه تظهر لنا الفترة التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة العربية الإسلامية - لم تشهد مجرد مسائل نظرية يثيرها التأمل الفلسفي، بل شهدت أيضاً مواقف أو التزامات فرضها السياق التاريخي والفكري لعصره - مما قد يفسر موقفه المتردد وغير الحاسم في مسألة التوفيق، على اعتبار أن علاقة الأزواج والتداخل في ما بين الدين والفلسفة كانت سبباً لنشوء أول شكل لثنائية الحقيقة في الفكر العربي الإسلامي.

ومن هذه الثنائية بالذات انتقل الفكر العربي الإسلامي من الالتزام بالحقيقة الوحيدة (الحقيقة الدينية) إلى التحرك بين حقيقتين (الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية) وهو ما أصبح يعرف بالحركة التاريخية الفارقة بين مرحلتين: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة الفكر الفلسفي المستقل⁽²⁾.

* هناك نوع من العقل وصفه الكندي «العقل الذي بالفعل أبداً، هو نفس العقل الذي وصفه «أرسطو» بالعقل الذي بفعله تحدث كل الأشياء، وهو خارج النفس البشرية (أنه جوهر مفارق) لأنه يمثل حلقة انتقال النفس من حالة المعرفة بالقوة إلى حالة المعرفة بالفعل.

(1) أنظر حسين مروة. النزعات المادية. ج 2. دار الفارابي. ط 4. ص. 98.96.54.

(2) حسين مروة. نفسه ص 54.

II) «الفارابي، ومسألة تعقيل العقل.

لقد جاء «الفارابي، (259هـ / 972م) // (339هـ / 950م) بعد «الكندي، فنظر في موضوع الشريعة والفلسفة وإشكالية التوفيق والجمع بينهما، وأقام موقفه على أساسين:

الأول: وحدة المصدر: باعتبار أن الشريعة وحى من الله، والفلسفة علم بأصول الطبيعة، وهى من صنع الله. والثانى: وحدة الواسطة أو (الثقة بالوسيط)، فالنبي يتلقى الوحي من الله عن طريق «جبريل»، والفيلسوف يستمد المعرفة من الأول المطلق بواسطة العقل الفعال.. فلا بد إذن، من اتفاق الموضوعين جوهرًا وإن تباينا أسلوبًا وشكلًا(1).

وأما الخلاف الظاهر بين الشريعة والفلسفة فيرجعه «الفارابي، إلى أمرين: الأول، كيفية حصول العلم والثانى، كيفية أداء العلم. فالنبي يتلقى الحقائق متجلية بصورها وأشكالها وأشخاصها، فتبدو له كأنها ماثلة فى عالم الحس، على حين يستخرجها الفيلسوف نت قرائنها بالاستقراء أو الاستنتاج، فتجيبه مجردة خالصة من ملاسبات المادة.

لأن كما يقول: لقد جاءت «رسالة النبي موجهة إلى جميع الناس، فينبغى أن تكون فى متناول الخاصة منهم والعامّة، لكن علم الفيلسوف مقصور على أعلامهم وأفئذهم(2).

ولذا جاءت الشريعة على سبيل التشبيه والتمثيل، ووردت الفلسفة على سبيل التلميح والتجريد. وقد أجزم «الفارابي، أنه بالتأويل الصحيح والإدراك البعيد، تنتظم الشريعة إلى جانب الفلسفة وتصهران فى وحدة تامة. لكن ما هى الدواعى التى دفعت به «الفارابي، إلى اتخاذ مثل هذا الموقف اتجاه مسألة التوفيق؟.

ما يلاحظ عن الفترة التاريخية التى عاشها «الفارابي، وهو أن الصراع بين أهل

(1) حسين مروة. نفسه. ص (6). ج 2.

(2) انظر كمال اليازجى. معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط، دار العلم للملايين بيروت ط 4، 1966 ص 208.

الدين الإسلامى (أهل السنة خاصة) وبين أهل الفلسفة فى الإسلام يمكن حله بفهمهم جميعا حقيقة الأمر التالية، وهى أن ما فى الدين هو مجرد مثالات لما هو فى الفلسفة لأن الفلاسفة فى الإسلام و(الفارابى، بالذات). قد أدركوا فعلا أن ما فى الدين هو مثالات لما فى الفلسفة. ولذلك كفوا عن معاندة الدين كدين، ولكن أهل الدين لم يدركوا بعد هذا الأمر، ولذلك فهم يعاندون أهل الفلسفة ويحولون دونهم ودون الرئاسة، والتصدر فى الأمور النظرية والعملية، فى أمور العقيدة والشريعة والسياسة المدنية(1). وبناء على ذلك فإن مهمة الفلاسفة المسلمين، ومهمة (الفارابى، بالذات) هى إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يصاد الفلسفة، وذلك بأسلوب البرهنة، التاريخية والمنطقية على أسبقية الفلسفة على الدين، لكى يضىء المشروعية والمعقولة على مشروعه الأساسى: المدينة الفاضلة التى يندمج فيها الدين والسياسة فى الفلسفة. لذا نجد (الفارابى، فى بلوغ غرضه من الجمع بين الدين والفلسفة يمكن تلخيص موقفه فى ثلاثة أمور:

أ- مذهبه فى الخلق، والذى أراد فيه التوفيق بين الإله كما تصوره (أرسطو، والإله كما جاء به الإسلام)*.

ب- محاولة جعله لكل من الوحى والعقل مكانا بجانب الآخر، وذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات والعقائد الإيمانية الكلامية السمعية، مع تفسير كل ذلك عقليا(2).

ج- ومحاولته التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس. مع جعل لكل منهما تعليما خاصا، لكى يتوطد السلام بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى. على شاكلة - مبدأ التفرقة هذا الذى رسخه ونظر له (ابن رشد، فيما بعد.

وعليه، لم يفرد (الفارابى، بحثا للتوفيق بين الشريعة والحكمة على غرار بحثه فى الجمع بين رأبى الحكيمين، فلا نكاد لا نرى غياب التوفيق فى أى بحث من

(1) كمال اليازجى. نفسه ص 209.

* الله فى الإسلام هو الخالق لكل شئ لا يوجد شئ إلا بأمره ولا يدوم إلا بحفظه ولا واسطة بينه وبين أحد من خلقه. الله الذى لا ينفق مع إله (أرسطو، وهو المحرك الأول، الذى لا يتحرك، ولا مع فكرة الواحد، كما تقول الأفلاطونية الحديثة.

(2) أنظر: عابد الجابرى «نحن والتراث، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء المغرب - ودار الطليعة بيروت ط 1982 ص 101 و 102.

أبحاثه، فالمعرفة «عقلنة، وفيض لدنى، ورئيس المدينة الفاضلة نبي وفيلسوف، والنبي نفسه عقل متطور ومتخيلة خصبة فيستفيد بكمال العقل، عقلا من العقل الفعال ويستفيد بكمال المتخيلة،* ونبوة من العقل الفعال نفسه الذي هو فى النهاية عقل فائض عن واجب الوجود بالوسيط. ثم إن مصدر العلم واحد عنده، وهو العلم الإلهي، وغاية العلم واحدة وهى الحق الموصل إلى الخير، وواسطة العلم واحدة وهى الملاك سواء أسميته جبريل أو العقل الفعال، فالعقول ملائكة عنده⁽¹⁾. أما اختلاف الأسلوب فى نقل الروحى فى اكتشاف الحقيقة الفلسفية فلا يمكن أن يؤدى إلى تلاغى الحقيقتين بل يؤدى إلى تكاملهما - كما ذكرنا - .

على اعتبار أن مصدر العلم بالنسبة «للفارابى» حاصل عن تقسيمه للعلم بالأشياء إلى:

أ- علم يكون بالقوة الناطقة.

ب- وعلم يكون بالمتخيلة.

ج- وعلم يكون بالإحساس.

فهناك معرفة أعلى من المتخيلة ومن المعرفة الحسية، وهى معرفة القوة الناطقة. (أى معرفة الفيلسوف). ف «الفارابى» يضع الفيلسوف فى مرتبة أعلى من النبي من حيث المعرفة، بل ومن حيث الكمال البشرى⁽²⁾. إذ يقول: «أن القوة الفكرية هى التى تكون بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط»⁽³⁾. والمعرفة الحاصلة بواسطة القوة الناطقة هى مصدر هذا النوع من المعرفة. إنها صورة متخيلة وليست مادة لقوى أخرى، فهى صورة لكل صورة تقدمها⁽⁴⁾.

* إذ أن كمال الإنسان وسعاده الحقيقتين - عند «الفارابى» - منوطان بالمعرفة التى تأديها المتخيلة، أى معرفة النبي، أى الشريعة.. والتوفيق بين الشريعة والفلسفة هو إخضاع الشريعة للفلسفة - لكن يعود «الفارابى» فيساوى بين النبي والفيلسوف فى آراء أهل المدينة الفاضلة. (1) نظر محمد يوسف موسى «بين الدين والفلسفة» دار المعارف بمصر ط 2 1968 ص 62.

(2) انظر أفرام البعلبكي. المرجع السابق، ص 190. كما يمكن الرجوع إلى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

(3) أنظر. حسين مروة. النزعات ج 2. نفس المرجع. ص 296-497.

(4) «الفارابى» أبو نصر. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. تقديم وتحقيق د. البير نصرى نادر. المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1959. ص 38.

وبالتالى أن القوة الناطقة أعلى من المتخيلة، أما المعرفة الحاصلة بواسطتها، هي أعلى مرتبة من المعرفة الحاصلة عن طريق المتخيلة⁽¹⁾. مما يبرر عنده القول بأن معرفة الفيلسوف أعلى مرتبة من معرفة النبي. لكنه يعود مرة أخرى فى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، ليساوى بين النبي والفيلسوف فيضع مراتب للعقل على نحو مستمد أساسا من «أرسطو» إذ يرى، أن للإنسان عقلا بالقوة، وهو القوة الناطقة - ويسميا هنا بالهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير (أى العقل بالقوة) «عقلا بالفعل» ويعنى بها الاستعداد الفطرى لتلقى المعرفة - . إن هذه «الهيئة الطبيعية» مشتركة للجميع. فإذا أدرك الإنسان «المعقولات»، كلها فقد استكمل عقله المنفعل وصار هذا العقل بالفعل، ومعقولا بالفعل⁽²⁾. بمعنى، أنه يدرك ذاته. وهو ما يطلق عليه «بالعقل المستفاد» الذى هو أكثر تجريدا ومفارقة للمادة... وعليه تكون مراتب العقل كالتالى:

- 1- القوة الناطقة (العقل بالقوة).
- 2- العقل المنفعل (العقل بالفعل).
- 3- العقل المستفاد.
- 4- «الاتصال بالعقل الفعال»***.

على ضوء هذا الترتيب، يكون الإنسان حكيما فيلسوفا بواسطة «العقل المستفاد» أو يكون نبيا بواسطة «المتخيلة»، فى أكمل مراتب الإنسانية، وفى أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى ذكرنا، وذلك أول شرط لرئيس المدينة الفاضلة. وعلى هذا الترتيب، يبنى «الفارابى» العلاقة بين الفلسفة والشريعة. فإنه يجعل من «الروحى» ذا طبيعة عقلية لأن سببه «عقل»، ولأن الله هو العقل الأول، بل هو «مادية المعقولات»، فالعقل لا يفيض إلا عما هو معقول بما أن أدواته عقل، ومن ثم العقل الإنسانى هو هيئة فى المادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، وهذه الهيئة إذا كانت فائقة فى إنسان ما قوية الاستعداد، فإنها تستكمل نفسها بالمعقولات كلها فتترسم فيها صور جميع الموجودات وتماهى مع تعقله، فيصير العقل هو المعقول بعينه - كما ذكرنا - أما الفلسفة فهى تضم «كليات» أى الآراء الموجودة فى الشريعة وتعطى

(1) نفسه. ص 39.

(2) نفسه. ص 23.

«براهين، ما يؤخذ في الملة بلا براهين، بمعنى أن أكثر الناس في نظر «الفارابي، ما عدا الحكماء، لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي بنفسها أو معرفتها ببراهينها، وإنما يدركونها بمثالاتها ورموزها.

وكل إنسان يدرك من الحقائق رسومها وخيالاتها، وكل فئة أو مرتبة أو ملة أو أمة تحاكيها بالمثالات الأعراف والأشهر عندها. لذا عبّرت الشريعة عن الحقيقة متخيلة لا متصورة أو معقولة⁽¹⁾.

غبر أن «الفارابي، ذهب في بنائه هذا، إلى تعقيل «الوحي، أى إلى إدراك ما لا يدرك. مما يضمنى على فلسفته الجانب التعقيلي، أو النسق العقلي الخالص. فالعقل عنده مبدأ ومنهج ومعيار، وهو سبب الوجود وطريق المعرفة الأيقن، وهو المحدد لكل رأى يرى والموجه لكل فعل يفعل. فلا وجود في فلسفته إلا للعقل. وكما أن الحق ذو طبيعة عقلية، فالحق عقل وعقل ومعقول وما عداه «مثال للحق». ولذلك فإن الفلسفة عند «الفارابي، تفضل النبوة، والعقل يتقدم على النقل. كما يقرّ «الفارابي، أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق المؤدية إليها، فالإيمان بوحدة الحقيقة هو الذى حملته على الجمع بين رأبى أفلاطون وأرسطو (الحكيمين)، وبين معطيات العقل ومعطيات الوحي. وعليه يمكن القول، إذا كان «الفارابي، قد بذل مجهودا عظيما فى إثبات النبوة إثباتا عقليا وعلميا، فمرد ذلك إلى رغبته فى الرد على الذين يحاربون جميع الأديان وينكرون النبوة، فكثيرا ما كانت تؤول النصوص الدينية تأويلا مرافقا لنظرياته الفلسفية⁽²⁾.

لكن هل وفق «الفارابي، فيما أراده من التوفيق بين العقل والوحي؟ أو بين الفلسفة والدين؟.

يصعب الجزم بذلك، فعلى الرغم من محاولته إلى حل مسألة «الواحد، وصدور العالم عنه وكيفية هذا الصدور.. قد بقى «إله، «أرسطو، غير مقبول فى الإسلام مع ما نال نظرية «أرسطو، من تعديل يرجع إلى أفلاطون ومدرسة الإسكندرية⁽³⁾. فإله

(1) نفسه. ص 24.

(2) أنظر على حرب. مجلة دراسات عربية. نفس المرجع. ص 8-9.

(3) أنظر. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية. نفس المرجع. ص 456-457.

يصدر العالم عنه بلا إرادة وخلق منه ولا نشاط له، وبينه وبين العالم وسطاء عديدين ولا يعلم إلا ذاته - إله بهذا التصور لا يمكن أن يتفق والمقائد الصحيحة التي جاء بها الإسلام - حتى وإن عني «الفارابي»، في «نظرية الفيض»، التي أراد بها التوفيق بين «أرسطو» و«الإسلام»*. إلا أنه يجب الإشارة من أن «الفارابي»، وسائر الفلاسفة العرب الممثلين للنيار العقلي، شأنهم شأن المتكلمين الإسلاميين والصوفية الإسلاميين. ينطلقون من مبدأ التوحيد بمفهومه التنزيهي الإطلاقي (إنه منطلق ثابت مشترك بينهم جميعا)، فالصوفية مثلا، يقيمون صلة العالم مع الله مباشرة بطرق الكشف والمشاهدة، في حين الفلاسفة العقلانيين يقيمون العلاقة على أساس الوسائط - كما لاحظنا عند «الفارابي» - على أساس «نظرية الفيض»، التي يسرت لهم فكرة الوسائط أو (العقول المفارقة)**.

بناء على ما قدم، نخلص إلى أن فلسفة «الفارابي»، فلسفة توفيقية، قائمة على التوحيد والتأليف والتنسيق، فلسفة جامعة بين آراء أرسطو وآراء أفلاطون، وتلك طريق الأفلاطونية الحديثة في توضيح صدور الموجودات عن السبب الأول على جهة الفيض.

فمذهبه ليس مشائيا ولا رواقيا، ولا أفلاطونيا حديثا فقط وإنما كل هذا في وقت واحد⁽¹⁾. وإذن فأهم ما يتميز به «الفارابي»، هو إيمانه بوحدة الفلسفة، ووحدة الحقيقة والمعرفة.

* لمزيد من تفصيل هذه المراتب يمكن الرجوع إلى الكتاب المذكور ص 83 وما بعدها. إذ نجد بصنف العقل الفعال في نظرية الفيض كآخر العقول العشرة التي ينتهي عندها الفيض. إذ من الجانب المعرفي فإن العقل الفعال «هو ذات ما جرهه عقل ما بالفعل ومفارق للمادة... يعطى العقل الهيلولاني الذي هو بالقوة عقل بمثابة منزلة الضوء الذي تعطيه الشمس للبصر، أي هو الذي تحتاج إليه المعقولات التي بالقوة» لكي ينقلها من القوة إلى الفعل.

** وكذلك تسمية «الفارابي» للعقول التي ذهب إليها ليفسر صدور الكثير - وهو العالم - عن الواحد ملائكة ليوافق القرآن في التسمية لا يجعلها حقا ملائكة كما جاء في الإسلام. فإن هذه العقول عنها صدر العالم في رايه، فهي خالقة على هذا النحو، وملائكة القرآن لا شيء لها مطلقا من الخلق أو الأمر، بل هم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يأمرن)، فكيف وتلك العقول! (1) انظر محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط2. 1968. ص 63.

III) ابن رشد: جدل العقل الفلسفي والديني

يعد أبو الوليد ابن رشد، (520هـ / 1126م) (595هـ - 1198م) إلى البحث في كفاءة العقل، باعتباره الوسيلة الإنسانية الصالحة لطلب الحق، سواء في تفسير الشريعة أو في استنتاج الطبيعة، وذلك شرط التقيد بأصول المنطق وشروط البرهان، فهو لا يحد من كفاءة العقل أصلا ولا يعصمه من الخطأ كلياً، وإنما يرد عثراته إلى الغفلة عن قواعد البرهان.. وبعد أن يثبت إيمانه بالعقل على هذا النحو يأخذ في تبرير وإثبات شرعية الاشتغال بالفلسفة، بالاستناد إلى دليلين: الأول نقلي: يستخرجه من نص الشريعة، (أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء) (الأعراف 185). (فاعتبروا يا أولى الأبصار) (الحشر. 52) - الاعتبار بمعنى القياس واستخراج الحكمة، وكلاهما بمعنى الدرس والتفحص - وكلاهما صميم العمل الفلسفي. والثاني عقلي: ينتهي إليه بالقياس البرهاني، على اعتبار الفلسفة هي محاولة معرفة الصانع من مصنوعاته، ويقرر على الأثر أن الفلسفة التي تعنى بدرس الطبيعة من أجل معرفة صانعها معرفة أعمق وأجود لا تعارض الشريعة بوجه، بل توافقها في الغرض وتؤديها في الهدف لأن معرفة الخالق هي أيضا غرض الشريعة. يقول في فصل المقال: «وإذا كانت هذه الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، 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. فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك. وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق، أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقا، فلا قول هنالك وإن كان مخالفا، طلب هنالك تأويل» (1).

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر (ب ت) . ص 31. 32.

فالدين والفلسفة لا يتصادمان في نظره، وإنما يمثلان مرحلتين من الفكر، فالدين يلقى حجاباً دون الحقائق التي يكشفها الفلاسفة، لكي يجعلها في متناول فهم العوام. ولكن معرفة هذه الحقائق هي العبادة التي يؤديها الفيلسوف لله. - على حد تعبير «أميل برهيه»⁽¹⁾. لكن ما هي إمكانية تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معا ويحفظ لها استقلالهما؟.

لقد بحث «ابن رشد» من خلال «مقاله المنهجي»* في العلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ أساسي وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلاً جذرياً أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهرياً عن طبيعة الآخر⁽²⁾. ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية أساسية، وهي تأكيده على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل وفي معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة. وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس - فالبحث عن الاتفاق أو التوفيق لا يعنى الإدماج بأى حال - . لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظره إلا بالتضحية إما بأصول الدين ومبادئه وإما بأصول الفلسفة ومبادئها، فللدين مبادئ وأصول خاصة وللفلسفة مبادئ وأصول خاصة مما يبرر حتمية اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي، ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك⁽³⁾.

ذلك ما يؤكد عليه «ابن رشد» مراراً، من أن تشويه تلك الأجزاء يعنى تشويشاً على البنائين معاً. وبالمثل، فإنه من غير المشروع كذلك مناقشة أو معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس. لأن مناقشة من هذا النوع ستكون عبارة عن مناقشة النتيجة التي عزلت عن مقدماتها وإطارها. ولذلك نجد «ابن رشد» في أكثر من موضع

(1) انظر إميل برهيه. نفس المرجع. ص 130.

* المقصود كتابه «فصل المقال» الذي هو عبارة عن مقال منهجي واضح إذ يعد نقداً للأروحة السائدة، أطروحة النصيين الذين حرموا تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك بدعة وضلالة وكفراً.

(2) انظر كمال اليازجي. الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية...م. السابق ص 110. 111.

(3) د. عابد الجابري. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/ المغرب + دار الطليعة. بيروت ط 1982.. ص 339.

على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة⁽¹⁾. فالمبادئ والمقدمات في الدين كما في الفلسفة، مبادئ موضوعية، يجب التسليم بها دون برهان. فإذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولاً أن يسلم بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة أية فلسفة، فعليه أن يسلم أولاً بالمبادئ التي شيدت عليها هذه الفلسفة. إذ يقول: «إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك،⁽²⁾ ويضيف إلى هذه العلاقة بين البنائين، من أننا إذا نظرنا إلى الدين والفلسفة من خلال الهدف الولحد الذي يسعيان إليه وجدناهما متفقين تمام الاتفاق، ولا يجوز أن يصدر القول بتعارضهما إلا من لم يقف على كنههما، أما إذا وجد هناك رأى يخالف الدين وينسب إلى الفلسفة أو رأى يعارض الفلسفة وينسب إلى الدين، فإن هذا الرأى هو إما رأى مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأى خطأ في الحكمة. أعنى تأويل خطأ عليها⁽³⁾.

وعليه، فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة - أى تأويل خاطئ لها إذ كيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين وكلاهما يطلب الحق نفسه، بل كيف يمكن ذلك والحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ولأن الحق لا يضاد الحق*⁽⁴⁾. فلا الدين بديل عن الفلسفة ولا الفلسفة بديلة عن الدين عن طريق الدمج أو التوفيق بينهما. «فابن رشد، اجتهد بأن يحتفظ لكل منهما باستقلاله ويقيم بينهما نوع من التوازن يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة...

(1) نفسه ص 349.

(2) ابن رشد. تهاقت التهاقت القسم الثانى تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر 1965 ص 790.

(3) نفسه ص 791 الجزء الثانى.

(4) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الأمة، تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية - طب 3 1969. ص 101.

وبالتالى، يمكن القول أن قراءة ابن رشد، للشرعية فى ضوء معرفته بالفلسفة، ما كان لها أن تكون أصيلة لو لم يطلع عليها. فالاطلاع على الفلسفة أفضى به إلى إعادة اكتشاف الشرع والنقل معا، كما أن الاعتقاد بالشرع أفضى إلى إعادة معنى العقل أى إلى الاعتقاد بما «فوق العقل»⁽¹⁾. ومن ثم نشهد على المنهج التعقيلى «الرشدى» من خلال تحرره معرفيا من هيمنة النظام المعرفى الذى كرسه فى المشرق مدرسة «حران» بكيفية خاصة والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامة، وتحرر من جملة العوامل الاجتماعية التاريخية التى صاغت حلم «المدينة الفاضلة الفارابية»، و«الحكمة المشرقية السينوية». فاتجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة «بتعقيل واقعى»* يحفظ لكل من الفلسفة والدين هويته واستقلاله، وتسير بهما فى اتجاه واحد، أى اتجاه البحث عن الحقيقة⁽²⁾. أما فى «مسألة التأويل» يلتمس ابن رشد، الإجابة على السؤال التالى: وهو كيف يجب أن «يقرأ القرآن؟ أو كيف يجب أن يفهم ويؤول هذا الأصل الأول فى الفكر الإسلامى؟. فالتأويل فى نظره هو: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشيء بشيبيه أو بسببه أو لا حقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التى عدت،⁽³⁾. بهذا المعنى، يفلسف التأويل ويضع له أسسه العقلية والشرعية معا، فاستعاد بذلك التمييز الذى وضعه «الفارابى» بين طريقتى تصور الحقيقة أى (بين التصور والتخيل) وبين الحق ومثاله. كما استعاد التمييز اليونانى بين «أنواع القياسات وهو ما سماه بطرق التصديق»*. ليضفى من خلال

(1) الحق الذى تنشده الفلسفة كما ينشده الدين ليس شيئا آخر سوى الفضيلة أو السلوك الفاضل.

فصل المقال (نفس المرجع) ص 50.

(2) انظر «على حرب، التأويل والحقيقة» قراءات تأويلية فى الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر. طب 2 1995 ص 104.

* تلتزم العقلانية الرشدية كعقلانية واقعية من خلال: 1: الفصل بين الدين والفلسفة.. أن لكل منهما مجاله لكل من البناء الدينى والبناء الفلسفى نظرة تحرص على ربط القضايا بمظوماتها الفكرية الأصلية 2- والإقناع بصعوبة الإمساك بالحقيقة بل استحالة الإمساك بها كاملة سواء فى مجال الدين أو الشرعية: فى الطبيعة أسباب فاعلة وفى الشرعية أسباب غائبة.

(3) انظر عابد الجابرى: مقال «الخطاب الفلسفى فى الإسلام ووظيفته الاجتماعية التاريخية» مجلة أعلام (المغربية) السنة 15. عدد 4. ص 16.

** لقد صنف ابن رشد. البشر إلى ثلاث أنواع من القياسات: I- القياس البرهانى: كمعرفة يقينية ترتكز على مبادئ العقل وهو قياس فلسفى حقيقى. والبرهانىون هم الفلاسفة ذوو الأدلة ---

ذلك مزيداً من المعقولية على النص وإن يقدم نظرة مفتوحة على الشريعة⁽¹⁾. كما أن استعمال التأويل في مواطن أخرى عند ابن رشد، ومردة إلى انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، بين محكم ومتشابه، والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع يعود إلى تباين الناس في فطرتهم وعقولهم، أي في تباين طرقهم في التصور والتصديق. على اعتبار أن «العامة، في نظره، لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي بنفسها، بل يتصورونها بمثالاتها، فقد ضربت لهم الشريعة الأمثال على تلك الأشياء. إذ يقول: «الظاهر هو هذه الأمثال، والباطن هو المعاني الغامضة التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان والتأويل هو الخروج، بالدلالة من الظاهر والباطن، ومن المجاز إلى الحقيقة»⁽²⁾. غير أن هذا الأمر لا يصدق على جميع الأقاويل الشرعية، فلا يمكن أن تكون جميع الأشياء التي تحدثت عنها الشريعة لا تدرك إلا بالبرهان أو أن تكون جميع المعاني التي صرح بها أغمض من أن يدركها الجمهور، وإلا لاستحال تصور هذه المعاني والتصديق بها من قبل الناس جميعهم.. «والحال، أن الشريعة إنما قصدت تعليم الجميع العلم الحق والعمل الحق»⁽³⁾. ولذلك انقسمت الأقوال الشرعية إلى قسمين: محكم ومتشابه. ولذا يعد التأويل «الرشدي، طريقاً لعقل النص ومن ثم تعقيله، وأداة استنباط المعقول من المنقول. وإذا كان التأويل ليس في طباع الجمهور ولا ينبغي أن يصرح به أمامهم، فإن النظائر (جمع الناظر) على السواء جميعهم متأولون. وكما أن الفرق بين العامة (الجمهور) والعلماء هو فرق بين صنفين من الاستدلال، كذلك فإن الفرق بين النظائر هو الفرق بين صنفين من التأويلات، بين تأويل أهل الكلام وهو ظني وتأويل الحكماء وهو يقيني»⁽⁴⁾. فكل قول على الشريعة يعد بمثابة تأويل لها وكل ما نطق به ظاهر الشرع وأدى إلى مخالفة البرهان كان مما يقبل «التأويل». فالجامع بين الشريعة والحكمة، وهو الطريق إلى استكشاف معقولية النص

الصحيحة. 2- القياس الجدلي: كمعرفة تعمل على الترجيح والإحتمال دون اليقين والجدليون هم المتكلمون يصلون إلى شاطئ اليقين دون الخوض فيه. 3- القياس الخطابي: كمعرفة ضعيفة تستند إلى مقدمات وأهية وهو قياس عاطفي يهدف للتأثير أكثر مما يهدف للإفهام والإقناع والخصابيون هم عامة الناس ذوو الفطر الناقصة.

- (1) ابن رشد. فصل المقال (نفس المرجع) ص 32.
- (2) على حرب. التأويل والحقيقة (نفس المرجع) ص 104.
- (3) انظر. ابن رشد. فصل المقال. نفس المرجع. ص 34.
- (4) ابن رشد. فصل المقال. نفس المرجع. ص 54.

وبالتالى لا سبيل للعقل عن استعادة نفسه عبر النظر فى النص وتأوله* . فالتأويل صناعة لغوية فى جزء منه - أو كما يقول ابن رشد، إخراج دلالة للفظ من الدلالة الحقيقية** المباشرة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ.

بهذا النوع من التأويل أو الاجتهاد يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع العالم الدينى إضفاء ما يلزم من المعقولة والصرامة المنطقية على معانى القول الدينى وبذلك يدرك أن الشريعة والحكمة على وفاق⁽¹⁾. وما اعتماد ابن رشد، على العقل كأداة إجرائية لتأويل النص الدينى إلا بحثا عن المعقول فيه ومحاولة لتعقيبه، لأن النص المقدس لا تتكشف حقيقته إلا إذا كانت الآلة فى ذلك هى العقل⁽²⁾. النص الذى نعى به قوة النفس التى يحصل بها تصور المعانى وتأليف القضايا والأقيسة، كما ورد عند الفلاسفة الإسلاميين عموما. فالمعقول يكون مستترا فى ثنايا الظاهر، ولا يبرز إلا بفعل الذات العاقلة.

لذا وجب التأويل فى نظر ابن رشد، لرفع كل تناقض ظاهر بين الآيات المتشابهات، باستعمال العقل أداة للتأويل. إذ يؤكد بقوله: «أنه فى صورة تناقض ظاهر الآية مع العقل وجب الأخذ بما يقتضيه العقل»⁽³⁾. مما يعد انتصارا للعقل، لكن دون نيل من الجوهر الدينى، فالحق لا يضاد الحق.. تلك هى العلاقة بين العقل الفلسفى والعقل الدينى، بل ومخرج لجدل العقل الفلسفى والدينى. إنه موقف يفتح النص على فعل العقل.. وبذلك يكون التعويل «الرشدى» استثمارا للنص فى دائرة المعقول العقل لا خارجه. على أساس يكون فيه النص قابلا للتعويل.

* التأويل فى جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الدينى نفسه، كما أنه البحث عن المعنى المقصود وراء التعبيرات المجازية والأمثلة الحية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الدينى على وفاق مع ما يقدره البرهان العقلى، والضابط الأساسى فى عملية التأويل.

** وإن كان ابن رشد، يطلق من فهم للحقيقة يقوم على التطابق بين الفكر والواقع، بين العقل والمعقول... غير أن هذا الفهم لا ينطبق على واقع الثقافة العربية.. لأن الحق فى اللسان العربى ليس ذا دلالة منطقية (ابستمولوجية) وحسب بل له دلالاته الانتمولوجية فضلا عن دلالاته الحقوقية. (1) نفسه ص 35.

(2) عابد الجابرى: نحن والتراث. نفس المرجع. ص 352.

(3) أنظر محمد نجيب عبد المولى مقال: «العقلنة فعل تدويرى فى الفكر العربى الإسلامى، مجلة الوحدة عدد 81. 1991. ص 53.

وإذن ما هي المجالات التي حددها للعقل؟.

لم يجز «ابن رشد» التعرض لمبادئ الشريعة بنفى أو إثبات، حتى لا تبطل الغاية من وجودها، وهي تدبير الإنسان وبلوغه سعادته، بل بالمقابل نظر في مقاصد الشريعة للوقوف على الغايات المطلوبة من ظهورها وانتشارها، كما أنه نظر أيضا في مبادئها العامة على جهة التأول لا على جهة الجحود والإنكار⁽¹⁾. فالأمر الإلهي وأن كان يفوق العقل، فإنه يتجسد في كلام ونص. والنص وإن كان توقيفا وتعيينا، فإنه يؤلف جملة أقاويل. بحيث لا يمكن أن تؤخذ الأقاويل الشرعية دون نظر أو تأول. فلا وجود لنقل خالص. وكل أخذ وسماع ينطوي على ضرب من التمثل والفهم. والتسليم بالمنقول لا يغني عن استنباط ما فيه من المعقول فلا غنى لأحد عن أن ينظر في النص ولو أدنى نظر، ولا محيص لعاقل عن اللجوء إلى تأول الشرع. فالفرق بين واحد وآخر هو فرق بين نظر ونظر بين تأويل وتأويل. وعليه يؤكد «ابن رشد»، على الإنسان الذي يتخذ من العقل المعيار الحاسم في فهم واستيعاب القضايا للوصول إلى شئ حقيقي، وذلك خلافا للفقهاء الذي بإمكانه الوصول إلى شئ ظني فقط. إذ يقول: «الفلاسفة بـ «حكمتهم» التي ليست أكثر من بحث وتقصي الأسباب الحقيقية للأشياء»⁽²⁾. فهم يبحثون عن هذه الأسباب وفيها، داعمين ذلك ببراهين مقنعة. وعليه فالحديث مرة أخرى عن سمة التعقيل الواقعية التي تميز فيها فكر «ابن رشد» فإنها تعني الانطلاق من أن ما يعرفه العقل محدود بحدود الأسباب التي يكتشفها في مجال الطبيعة ويحدود المقاصد الإلهية التي يهتدى إليها في الشريعة*. إنه تعقيل مفتوح، قائم على النظر والاجتهاد. وما التأول الذي قام به وأكد عليه «ابن رشد» إلا سعى من هذا العقل إلى استعادة ما عقله وبالتالي اكتشاف لا معقوليته⁽³⁾.

(1) انظر على حرب. المرجع السابق. ص 97.

(2) ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة (المصدر السابق) ص 33.

* لقد أكد «ابن رشد» عن العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية وربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب.

(3) على حرب. نفس المرجع ص 118.

هوامش ومراجع

* انظر إميل برهيه، فى كتابه، تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة حتث يشير إلى تأثير كتب اليونان التى نقلت إلى السرائية (النصارى) فى القرن السابع، ككتاب الأورغانون لـ أرسطو، ومؤلفات جالينوس، فى القرن التاسع.. وشروح الاسكندر وفوريوس وتامسطيوس وأمونيوس ويوحنا فيليبيون.. وأثار ترجمات هذه الكتب على الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط.

** الأفلاطونية المحدثة: نسبة إلى أفلوطين (205-270م) وفيلون الاسكندراني (25ق - 4م) وتسمى الأفلاطونية المحدثة فى أدبيات الفلسفة العربية بـ مذهب الاسكندرانيين، نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره فى مدينة الإسكندرية منذ أواخر القرن الأول قبل الميلاد، وقد امتد هذا المذهب إلى عصر نشوء الفلسفة العربية.

- (1) يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت الطبعة الخامسة 1983.
 - (2) أميل برهيه. تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة. ترجمة جورج طراييشى. دار الطليعة. بيروت ط 1.
 - (3) أنظر كمال اليازجى - «الموجز فى مسائل الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط». الدار المتحدة للطباعة والنشر. بيروت ط 1. 1975.
 - (4) على حرب فى مقاله: «المعقول والمنقول». مجلة دراسات عربية عدد صيف. السنة العشرون 1984.
 - (5)* فى تاريخ الفكر الإسلامى كثرت الفرق واختلفت المذاهب وتباينت الاجتهادات والتأويلات وأدى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء إلى منازعات وحروب تعددت أشكالها وظروفها من أوجه هذه المنازعات الصراع العقائدى (الكلامى) الذى نشأ بين أهل المنطق والبرهان وأهل النقل والسمع وبين أهل البحث والنظر وأهل المكاشفة والمشاهدة، بين أهل النص وأهل الإجماع.
 - (6) هنرى كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، حسن قبيسى منشورات بيروت طب 3 1983.
 - (7) جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبنانى بيروت طب 1981.
- * فيليون الأسكندراني، (المتوفى سنة 50 بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً

عقليا، «كليمنتن»، (المتوفى سنة 217م) و«أوريجنس»، (المتوفى سنة 254م ...). والقديس «أوغسطين»، لاحقا (المتوفى سنة 430م). لقد عمل هؤلاء على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ومهدوا بذلك السبيل لظهور الفلسفة المدرسية.

(8) جورج طرابيشي معجم الفلاسفة. دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط 1 1987.

(9) د. افرام البعلبكي «مدخل إلى تاريخ الفكر العربي» - منهجية في النقد - دار الحدائق. بيروت ط 8. 1984.

(10) حسام محي الدين الألوسي «فلسفة الكندي»، دار الطليعة بيروت ط 1984 ص. 25.
* أورده حسام الألوسي في كتابه «فلسفة الكندي». كما ورد في رسائل «الكندي، الفلسفة» طبعة القاهرة 1950

* هناك نوع من العقل وصفه الكندي «العقل الذي بالفعل أبدا، هو نفس العقل الذي وصفه «أرسطو، بالعقل الذي بفعله تحدث كل الأشياء، وهو خارج النفس البشرية (أنه جوهر مفارق) لأنه يمثل حلقة انتقال النفس من حالة المعرفة بالقوة إلى حالة المعرفة بالفعل.

(11) حسين مروة. النزعات المادية. ج 2. دار الفارابي. ط 4.

(2) حسين مروة. نفسه ص 54.

(1) حسين مروة. نفسه. ص 60. ج 2.

(12) انظر كمال اليازجي. معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، دار العلم للملايين بيروت ط 4، 1966.

* الله في الإسلام هو الخالق لكل شئ لا يوجده شئ إلا بأمره ولا يدوم إلا بحفظه ولا واسطة بينه وبين أحد من خلقه. الله الذي لا يتفق مع إله «أرسطو، وهو المحرك الأول، الذي لا يتحرك، ولا مع فكرة «الواحد، كما تقول الأفلاطونية الحديثة.

(13) عابد الجابري «نحن والتراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب - ودار الطليعة بيروت ط 2 1982.

* إذ أن كمال الإنسان وسعادته الحقيقيتين - عند «الفارابي، - منوطان بالمعرفة التي تأديها المتخيلة، أي معرفة النبي، أي الشريعة.. والتوفيق بين الشريعة والفلسفة هو إخضاع الشريعة للفلسفة - لكن يعود «الفارابي، فيساوي بين النبي والفيلسوف في آراء أهل المدينة الفاضلة.

- (14) محمد يوسف موسى «بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر ط 2 1968 .
(15) «الفارابي، أبو نصر. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. تقديم وتحقيق د. البير نصرى نادر. المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1959 .

* لمزيد من تفصيل هذه المراتب يمكن الرجوع إلى الكتاب المذكور ص 83 وما بعدها. إذ نجده بصنف العقل الفعال فى نظرية الفيض كآخر العقول العشرة التى ينتهى عندها الفيض. إذ من الجانب المعرفى فإن العقل الفعال «هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة... يعطى العقل الهولانى الذى هو بالقوة عقل بمثابة منزلة الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر، أى هو الذى تحتاج إليه المعقولات التى بالقوة «لكى ينقلها من القوة إلى الفعل» .

* وكذلك تسمية «الفارابي، للعقول التى ذهب إليها ليفسر صدر الكثير - وهو العالم - عن الواحد ملائكة ليوافق القرآن فى التسمية لا يجعلها حقا ملائكة كما جاء فى الإسلام. فإن هذه العقول عنها صدر العالم فى رأيه، فهى خالقة على هذا النحو، وملائكة القرآن لا شئ لها مطلقا من الخلق أو الأمر ، بل هم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يأمرون)، فكيف وتلك العقول!.

- (16) محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط 2. 1968 .
(17) بن رشد، «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر (ب ت) .

* المقصود كتابه «فصل المقال، الذى هو عبارة عن مقال منهجى واضح إذ يعد نقد للأروحة السائدة، أطروحة النصيين الذين حرموا تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك بدعة وضلالة وكفرا.

- (18) ابن رشد. تهافت التهافت القسم الثانى تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر . 1965

(19) ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الأمة، تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية - طب 3 1969 .

* الحق الذى تنشده الفلسفة كما ينشده الدين ليس شيئا آخر سوى الفضيلة أو السلوك الفاضل. فصل المقال (نفس المرجع)

(20) انظر «على حرب، التأويل والحقيقة» قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر. طب 2 1995 .

* تلمس العقلانية الرشدية كعقلانية واقعية من خلال: 1: الفصل بين الدين والفلسفة.. أن لكل منهما مجاله لكل من البناء الديني والبناء الفلسفي نظرة تحرص على ربط القضايا بمنظومتها الفكرية الأصلية 2- والإفتناع بصعوبة الإمساك بالحقيقة بل استحالة الإمساك بها كاملة سواء في مجال الدين أو الشريعة: في الطبيعة أسباب فاعلة وفي الشريعة أسباب غائية .

(21) أنظر عابد الجابري: مقال «الخطاب الفلسفي في الإسلام ووظيفته الاجتماعية التاريخية، مجلة أقلام (المغربية) السنة 15 . عدد 4 .

* لقد صنف ابن رشد. البشر إلى ثلاث أنواع من القياسات: 1- القياس البرهاني: كمعرفة يقينية ترتكز على مبادئ العقل وهو قياس فلسفي حقيقي. والبرهانيون هم الفلاسفة ذرو الأدلة الصحيحة. 2- القياس الجدلي: كمعرفة تحمل على الترجيح والإحتمال دون اليقين والجدليين هم المتكلمون يصلون إلى شاطئ اليقين دون الخوض فيه. 3- القياس الخطابي: كمعرفة ضعيفة تستند إلى مقدمات واهية وهو قياس عاطفي يهدف التأثير أكثر مما يهدف الإفهام والإقناع والخطابيين هم عامة الناس ذرو الفطر الناقصة.

* التأويل في جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، كما أنه البحث عن المعنى المقصود وراء التعبيرات المجازية والأمثلة الحية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقدره البرهان العقلي، والضابط الأساسي في عملية التأويل.

* وإن كان «ابن رشد» ينطلق من فهم للحقيقة يقوم على التطابق بين الفكر والواقع، بين العقل والمعقول... غير أن هذا الفهم لا ينطبق على واقع الثقافة العربية.. لأن الحق في اللسان العربي ليس ذا دلالة منطقية (ابستمولوجية) وحسب بل له دلالة الانتولوجية فضلا عن دلالاته الحقوقية.

(22) أنظر محمد نجيب عبد المولى مقال: «العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي» مجلة الوحدة عدد 81 . 1991 .

* لقد أكد «ابن رشد» عن العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية وربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب.