٢ ـ فلاسفة الاسلام

والتوفيق بين الفلسفة والدين

للدكتور ابراهيم بيومى مدكور
مدرس الفلسفة بكلية الآداب

لاحظنا فيما سبق أن الفارابى وابن سينا وقفا موقفاً وسطاً بين الآراء الفلسفية والتعاليم الدينية فيما يتعلق بالصلة بين الله والعالم . أما مشكلة الروح وخلودها فقد فارقا فيها أرسطو تمام المفارقة ، ذلك لأن الذى ينكر هذا الخلود يهدم المسئولية من أساسها ، ويقضى على غاية الأخلاق والقوانين والشرائع ، ونحن نعلم أن أرسطو ينقد نظريات الفيثاغوريين والأفلاطونيين الذين يقولون إن النفس جوهر روحى متميز من الجسم تمام التميز ، ويعلن أن النفس صورة الجسم ؛ ويقرر بجانب هذا أن الصورة لا تستطيع البقاء بدون المادة ، وإذن فمنطق مذهبه يؤدى الى النتيجة المحتمة ، وهى أن فناء الجسم يستلزم فناء صورته وهى النفس ، وعلى الجملة فأرسطو لا يتكلم عن مشكلة الخلود إلا عرضاً ، وليته حين تعرض لها جاء بشىء مقبول ، بل أفكاره فيها متناقضة متهافتة ، على العكس من هذا نجد رأى الاسلام فى هذه النقطة واضحاً وضوحاً لا يقل عن النقطتين السابقتين ، فان تعاليمه تقضى ببقاء الروح وخلودها وإلا لم يكن للثواب والعقاب معنى ، وهذا هو الرأى الذى أخذ به الفارابى بعد تردد ، وانتصر له ابن سينا انتصاراً عظيماً ودافع عنه دفاعاً مجيداً ، يقول : « إذا حصلتَ ما أسَّلْتُه لك علمت أن كل شىء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات ، فانه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقِل ذاته . . . وكل ما يكون من هذا القبيل ، فغير جائز عليه التغيير والتبديل[1] » وفى كتاب النجاة بحث طويل عنوانه « فصل فى أن النفس لا تموت بموت البدن[2] » . وفى هذا الفصل يحاول ابن سينا من طريق عميق ومضن اثبات خلود النفس

(١) ابن سينا ، « الاشارات » ص ١٣٤
(٢) ابن سينا ، « النجاة » ص ٣٠٢ — ٣٠٩

هنا تنتهى أيها السادة الشعبة الأولى من شعب التوفيق بين الفلسفة والدين . وقد رأيتم انه كلما اصطدم رأى أرسطو بأصل دينى مال الفلاسفة المسلمون نحو تعاليم الدين أو فسروها تفسيراً ينطبق مع ما ذهب اليه فيلسوف الاغريق . ونحن لا ننكر أن الفارابى وابن سينا كونا نظرية كلامية جديدة متعلقة بالإله وصفاته . وهذه النظرية تقربهما من مبادئ الاسلام بقدر ما تبعدهما عن أستاذهما أرسطو . إلا أنها فى الوقت نفسه متعارضة فى لفظها وروحها مع كثير من النصوص الدينية . لذلك كانت مثار اعتراض وموضع أخذ ورد لدى مختلف الطوائف والفرق الاسلامية . ونستطيع أن نقول إن المدرسة الفلسفية العربية إذا كانت قد نجحت فى أن تلفت الأنظار نحوها فذاك راجع الى أبحاثها الدينية ، غير أنها لقيت كذلك حتفها من هذا الطريق . وفكرة الخلق أو « الفيض » التى قال بها الفارابى وابن سينا لا تقنع رجل الدين فى شىء كثير ، وليس لها من الخلق إلا اسمه وصورته دون حقيقته ومعناه . وهذا بالدقة ما أخذه عليها الغزالى وحمل عليه حملة عنيفة سنعرض لها بعد قليل

* * *

والآن ننتقل الى الشعبة الثانية حيث نفسر بعض الأمور الدينية تفسيراً علميا . وأول هذه الأمور النبوة التى هى عماد الدين وأساسه . فان قيمة الاسلام وكل دين سماوى موقوفة على التسليم بالوحى وقبوله عقلا . وأن من ينكر الوحى أو يستبعد حصوله يطعن الدين فى ركنه الأول وأساسه المتين . لهذا لجأ الفلاسفة المسلمون الى إدعام النبوة على قواعد فلسفية وسيكولوجية . وأثبتوا أن الالهامات الخفية التى يصل اليها الأنبياء ليست إلا ضربا ساميا من المعلومات الانسانية . وسنعرض لهذه النظرية بوجه خاص بعد

وأخيراً لم يبق أمامنا إلا السمعيات ، وهى كما تعلمون تلك الحقائق الدينية التى أخذت عن الكتاب والسنة واعتمد فيها على السمع وحده كالرسل ومعجزاتهم والملائكة وصفاتهم واليوم الآخر وما فيه من سعادة وأهوال ، وسنكتفى بذكر أمثلة من هذه السمعيات لنتبين كيف حملها الفارابى وابن سينا على محمل فلسفى . قد يكون من الفضول أن أنقل اليكم رأى المتكلمين

وأهل السـ خاصة فى الملائكة والعرش واللوح والقلم والحشر والنشر . فهم يذهبون إلى أن الملائكة كائنات نورانيـة لطيفة قابلة للتشكل بمختلف الأشكال ، لا تأكل ولا تشرب ولا تعصى الله أبداً ، ويفهم بعضهم العرش واللوح والقـلم على حقيقتها الحسية ، ويعتقدون أن الحشر والنشر لن يكونا للأرواح فقط ، بل سترد الينا أجسامنا ونعاد سيرتنا الأولى . أما الفارابى فيرى أن الملائكة ليست شيئاً آخر سـوى تلك العقول التى تحرك الأفلاك المختلفة والتى حدثتكم عنها من قبل . واللوح والقلم لا يقبلان تفسيراً آخر غير هذا التفسير المعنوى الروحى . وهاهو ذا الفارابى يعبر عن رأيه قائلا : « لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بساط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحانى واللوح ملك روحانى والـكتابة تصوير الحقائق . فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ويستودعه اللوح بالـكتابة الروحانية فيُبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح . أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات ثم يُقبض إلى الملائكة التى فى الأرض ثم يحصل المقدر فى الوجود [1] » . والحشر والنشر والثواب والعقاب منصبة كذلك على الروح فهى التى تسعد وتنعم أو تشقى وتألم . فليس هناك صراط ولا ميزان حسيان ، بل تلك أمثلة وتصويرات يراد بها التعبير عن الحقيقة الروحية ، وقد سار ابن سينا على طريقـة الفارابى ففسر العرش تفسيراً فلـكياً عقلياً ، وصور الجنة والنار بصور روحيـة تناسب نعيم النفس وشقاءها

هـذه هى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التى قام بهـا الفارابى وابن سينا . وإذا ما تتبعنا تاريخ الفلسفة وجدنا أن الافريق من قديم احتفظوا بمكان للدين فى مذاهبهم الفلسفية . وقد عنيت مدرسـة الاسكندرية بهذه المسألة عناية خاصة ، وكثيراً ما أثبت أفلوطين أن الأفـكار الدينية لا تتعارض مع الآراء الفلسفية . إلا أن المسلمين قد برهنوا فى هـذا المضمار على مقدرة وكفاءة لم يسبقوا إليهما . ولئن كان رجال الكنيسة قبلهم قد أدخلوا بعض المبادئ الرواقية والأرسطية فى تعاليمهم فانهم لم يوفقوا فى أن يكونوا من ذلك مزيجاً صالحاً متناسق الأجزاء

بيد أن محاولة التوفيق التى قام بها الفارابى وابن سينا و تكن محكمة وممتازة على سابقاتها لم ترق لدى الغزالى كما قل لـكم من قبل . وقد ألف كتابه تهافت الفلاسـفة ليناقش آراء الفلاسفة وينقضها جميعاً ، ويحتوى هذا الـكتاب على عشر مسألة ، ثمان منها تتعلق بالبارىء وصفاته ، وأكبر مأخذ يأخ الغزالى فى هذا الجزء على فلاسفة الاسلام هو أنهم ألغوا الصفا وأنـكروا علم الله بالجزئيات ، وقد تهكم عليهم تهكما شنيعاً هذا الصدد قائلا : « وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى آخر نظرهم إلى أن رب الأربا ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجرى فى العالم ، وأى فر بينه وبين الميت إلا فى علمه بنفسـه ؟ وأى كمال فى علمه بنف مع جهله بغيره ؟ وهـذا مذهب تنفى صورته فى الافتضاح م الأطناب والايضاح [1] » ، وفى ثمانى مسائل أخرى يرد ع فـكرة الخلق التى ذهب إليها الفلاسـفة مبيناً أنها ترمى إ خلق صورى لا يكاد يبدو له أثر فى الوجود . ثم ينتقل بعد هذ إلى خلود الروح فيبين فى مسألتين أخريين أن الفلاسفة يستطيعوا البرهنة على هذه النقطة فى وضوح . ولا يقبل الغزال كذلك التفسير النفسى السيكلوجى للنبوة ويرفض رأى الفلاسف فيـه . وأخيراً يهاجم حجة الاسـلام الفلاسفة هجوماً عنيف فيما يتعلق بالحشر والنشر ويأخذ عليهم أنهم ينكرون أصلا ثابتاً من أصول الدين . وفى نهاية هذه القضية الطويلة يعلن حكمه وبما الفلاسفة السابقين مبتدعين فى سبع عشرة نقطة وكفاراً لثلاث هى قولهم بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات وادعاؤهم قدم العال وأبديته وانكارهم لحشر الأجساد

لسنا بصدد أن نستأنف فى هذه الجلسة حكم الغزالى السابق ، لا سيما وقد صادف عين الحقيقة فى مواطن كثيرة . إلا أنا نلاحظ أن صاحبه متحد أحياناً ومبالغ فى نقده . ولا أدل على هذا من أنه اعتنق بعض الآراء التى نقدها والتى قال بها الفلاسفة فهو يفسر مثلا علم الله تفسيراً يشبه كل الشبه تفسير الفلاسفة ويعتقد بخلود الروح وبعـده مبدأ ثابتاً من مبادىء الاسـلام . وموقف الغزالى هنا ضعيف فى الحقيقة الغاية ، فان صوفياً ومتكلما يرد على أشخاص يثبتون خلود الروح بناقض نفسه تمام المناقضة . وفكرة النبوة الفلسفية التى يرفضها الغزالى فى تهافته يقول بها

(١) الفارابى « الثمرة المرضية » ص ٧٧

(١) الغزالى « تهافت الفلاسفة » ص ٤٤

ابه المنقذ من الضلال [1]

أمام هـذا التناقض لم يتردد ابن رشد فى أن يرفض ما قاله لى وأن يثبت « تهافت التهافت » . وقد بذل عناية كبيرة لدفاع عن أرسطو وإخوانه الفلاسفة المسلمين . ذلك لأنه كان مثلهم ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة وترك كل واحد ما آمناً بجانب الآخر . ويعلن أن شبه الخلاف بين هـذين فيف راجعة إلى الخرافات التى ألحقت بالدين ، أو إلى عاءات الفلسفية التى يدعيها من يزعمون أنهم حكماء وليس من الحكمة نصيب . وهذه الأباطيل جنت على الدين والفلسفة لدت بينهما ؛ « فان الأذية من الصديق هى أشد أذية من دو ، أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة بغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر غريزة [2] » . غير أن ابن رشد سلك إلى التوفيق بين الفلسفة دين سبيلا أخرى غير تلك التى سلكها الفارابى وابن سينا . كان يعتقد أن سلامة الدين والفلسفة أن يعزل كل واحد هما عن الآخر ، فلا تضاف عناصر فلسفية إلى تعاليم الدين ، لا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية . لأن لغة رجال الدين يجب أن تلف عن لغة الفلاسفة ما دام الدين للشعب والفلسفة للخاصة . كم عاب فيلسوف الأندلس على صاحب تهافت الفلاسفة تقديمه جمهور بعض المشاكل العويصة التى لا يستطيع فهمها ولا ستساغتها [3]

بيد أن هجوم الغزالى كان فيما يظهر عنيفاً ، وصدمة الفلسفة على يديه كانت قوية . لهذا لم يفلح فيها علاج ابن رشد ولم يرفع من شأنها انتصار فيلسوف قرطبة لها ، وبقيت مهملة منظورا اليها نظرة ازدراء واحتقار أو توجس وخيفة طوال السبعة قرون الأخيرة . وكأن حملة الغزالى صادفت هوى فى تلك العقول الضعيفة التى لا تقوى على البحث والنظر ، فرأت أن أيسر سبيل لديها أن تهجر الفلسفة وشؤونها وتحاربها بكل الوسائل ولست فى حاجة لأن أذكركم بتلك السنة التى سار عليها مؤلفو هذه القرون المظلمة من التساؤل عن حكم الدين فى كل فن من الفنون ، هل دراسته واجبة أو مسنونة أو مستحبة أو مكروهة أو محرمة . وكثير منكم يذكر هذه الأبيات المشهورة التى صدرت بها حواشى الكتب فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر :

إن مبادى كل فن عشرة ... الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبة والواضع ... والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ... ومن درى الجميع حاز الشرفا

فباسم الشرع حرمت علوم وأبيحت أخرى ، وتحت تأثير هذه الرقابة أهملت أجزاء الفلسفة المختلفة ، ولم يدرس منها إلا المنطق الذى كان نفسه موضع تحريم أو تحليل واستحباب أو إباحة . وقد عقد الأخضرى أحد مناطقة القرن العاشر الهجرى فى سلمه فصلا عنوانه . « فى جواز الاشتغال به » وتحت هذا العنوان يبين حكم الشرع فى دراسة المنطق وآراء الباحثين فى هذا الصدد ، ويوضح ذلك فى أبيات طريفة بلد لى أن أسردها عليكم

والخلف فى جواز الاشتغال ... به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوى حرما ... وقال قوم ينبغى أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحه ... جوازه لكامل القريحه
ممارس السنة والكتاب ... ليهتدى به الى الصواب [1]

والباحثون الأول ما كانوا يقفون عند نقطة كهذه ، ولا يرون غضاضة عليهم فى أن يدرسوا أية مادة كيفما كان نوعها . والغزالى بوجه خاص زج بنفسه فى المدارس والفرق الاسلامية المختلفة . فدرس العلوم الكلامية على اتساعها ، واتصل بالباطنية وتعرف أسرارها ، ولم يخش بأساً من قراءة الكتب الفلسفية واعتناق الطرق الصوفية . ومعرفته بدقائق الفلسفة وجزئياتها لا تقل عن الفلاسفة المختصين أمثال ابن سينا وابن رشد . وما كان يضير أحداً فى ذاك الزمان أن يقرأ شيئاً ويتفهمه ، فان ارتضاه قبله وإلا نبذه ، ولم يخطر ببالهم أن مادة ما تستطيع أن تهدم الدين أو تنتقص أصوله . فلما قصر الجهد وعجز الناس عن الدراسة والبحث لجأوا إلى حماية أنفسهم بوسائل سلبية واستتروا وراء حجاب واه من حرمة الدين أو كراهيته فجنوا على أنفسهم ودينهم فى آن واحد . وهكذا شأن كل عقيدة لا يرجع تدهورها غالباً إلى نقص فى طبيعتها ، بل إلى ضعف معتنقيها وفساد عقولهم وعجزهم عن مسايرة الزمن

يجدر بنا ، أيها السادة ، وقد أتممنا هذه النظرة التاريخية العجلى أن نستخلص منها درساً ينفع للحاضر . فان الماضى

(١) الغزالى « المنقذ من الضلال » ص ٣٣
(٢) ابن رشد « فصل المقال » ص ٢٥ — ٢٦
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ — ١٨

(١) الأخضرى « السلم » وعليه حاشية « الباجورى » ص ٢٢ — ٢٤

لايدرس فقط ، بل لما عليه من نصائح وعبر مفيدة فى الحاضر والمستقبل ، ونصيحة اليلة أن نفسح المجال للدراسة والبحث أيا كان نوعهما دون أن نخشى على الدين بأساً . لندع العلم يقرر قضاياه ويوضح نظرياته ، فهو إن لم ينصر الدين فلن يخذله ، وإن لم يؤيده فلن يقوى على هدمه . والعلماء الذين يبدو عليهم أنهم تجردوا عن تقاليد الأديان هم أكثر الناس اصطداماً بالمشاكل الدينية . ولئن كان القرن الثامن عشر قد دفع بعض المفكرين ، تحت تأثير النهضات العلمية ، إلى التشبث بأهداب المذهب العقلى واطراح كثير من الحقائق الروحية والنقلية ، لقد جاء القرن التاسع عشر وأوائل القرن الحاضر مؤيدة للدين وواضعة إياه على أساس القوانين العلمية والنظم الاجتماعية . فأنصار مذهب البرجماتزم وعلى رأسهم جيمس ينادون بأن الحقيقة الدينية هى عماد الحقيقة العلمية ، ذلك لأن الأولى نتيجة التجربة النفسية والوحى المباشر . وأصحاب المدرسة الاجتماعية الحديثة قد أثبتوا فى جلاء أن جل النظم الاجتماعية ، إن لم يكن كلها ، نشأ فى حجر الدين وتحت كنفه . فالعلم والدين متضافران إذن ، أو على الأقل لا يستطيع واحد منهما أن يعدو على مكان الآخر . ومن الغريب أنه ما تجاهل باحث المبدأ الدينى الا واضطر للتسليم به أخيراً ؛ ولا حارب رجال الدين علما إلا وانتهوا الى دراسته بعد قليل . فأرسطو الذى لم يفكر مبدئيا الا فى الطبيعة وعللها والأفلاك ومحركاتها سيقى فى آخر الأمر الى اثبات محرك أكبر تتجه نحوه كل القوى وتشتاق اليه . و « كانت » الذى أنكر فكرة الآله فى الدائرة الميتافزيقية عاد فأثبتها فى أبحاثه الخلقية ، وفى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى حاربت الكنيسة الفلسفة الأرسطية وأحرقت كتبها ، وحكمت بأقسى العقوبات على قرائها . ولكنها لم تلبث أن عادت فاعتنقت هذه الفلسفة وأضحى أرسطو أستاذ اللاهوت المسيحى الوحيد . وفى القرن السابع عشر حوكم جاليليو من جراء قوله بحركة الأرض ، واليوم لا ترى الكنيسة ضيرا فى اعتناق هذه النظرية . فاذا كان لنا أن نستفيد من هذه التجارب فواجبنا أن نترفع عن الخصومات الباطلة والنزاع الفاسد بين العلم والدين ، وإذا كنا نريد أن نؤسس نهضتنا على أسس متينة فعلينا أن نفسح المجال للدراسة والبحث وأن نسير وراء الحقيقة كيفما كان مصدرها ؛ والحكمة ضالة المؤمن يطلبها أنى وجدها

ابراهيم مدكور

فى تاريخ الفقه الاسلامى

ثلاث محاضرات

للدكتور يوسف شخت

الأستاذ بجامعة كونيكسبرج ، والأستاذ بالجامعة المصرية

— ١ —

إن الغرض من المحاضرات الثلاث التى أتشرف بالقائها عليكم هو أن أتحدث اليكم عن الطريقة التى يجرى عليها العلم الأوربى فى درس الشرع الاسلامى ، وعن بعض النتائج الهامة التى أسفر عنها هذا الدرس . وقد بدا لى أن هذا الموضوع خليق بأن يثير اهتمامكم من أكثر من وجهة واحدة ، فان مصر كبلد اسلامى حديث لا يمكن إلا أن تهتم ببحوث علمية ترمى إلى إظهار خاصة من خصائص الاسلام ، والعلم الأوربى من جانبه ينبغى ألا يهمل الاتصال بالعلم الاسلامى الذى بهذا الموضوع . ورغم اختلاف المبادئ والطرق والمصالح التى تفصل هاتين المدرستين احداهما عن الأخرى ، فقد ألفت بين بحثهما فى الشرع الاسلامى آصرة مشتركة جوهرية ، هى روح البحث العلمى الذى يحدو المستشرقين الأوربيين اليوم ، كما كان يحدو علماء الاسلام من عهد القرون الوسطى . هذا العتاد المشترك يبعث على أشد التفاؤل بتعاون مثمر قائم على الاحترام المتبادل بين العلماء الشرقيين والغربيين فى هذا الباب ، تعاون لا يوهن فى تعلق فريق منهم بالتقاليد واستمساك الفريق الآخر بأساليبه العلمية ، وإنى لأرجو أن يكون فى مقدورى المساعدة على تنمية التفاهم بين الفريقين . وليس فى نيتى أن أعرض صورة عامة للشرع الاسلامى ، وأن أكرر كثيراً من الأشياء المعلومة لكثرتكم بلا شك ، بل أتكلم عن مسائل خاصة فى تاريخ هذا الشرع تناولها علماء أوربة متوخيا عرضها عليكم فى صورة قد تثير اهتمام حتى غير الاختصاصيين منكم .

ولنبدأ بالمسألة العامة — مسألة تاريخ الشرع الاسلامى ؛ فهذه المسألة تمكننى من اطلاعكم على ما بين وجهتى النظر من اتفاق تام ، فعلماء الاسلام يرون فى الشريعة تعبيراً عن الارادة