

الفلسفة والدين

عند فلاسفة الإسلام

للاستاذ عثمان أمين

ليسانسيه فى الفلسفة والآداب
وعضو بعثة الجامعة المصرية

هذا عنوان لمحاضرة ، ألقاها صديقنا الفاضل ، الأستاذ عثمان أمين ، فى كلية الآداب
بقسم الفلسفة .

وقد خصنا الأستاذ بنشرها . فنشكر له ثقته بنا ، وها نحن أولاء ننشرها فى هذا
الجزء ، بنصها وفصها ، ليطلع عليها حضرات إخواننا طلبة الفلسفة بالجامعة ، قبل امتحانهم
الآخر . كل الله مساعيمهم بالنجاح .

المحرر



يقول موريس ولف فى كتابه « تاريخ فلسفة القرون الوسطى » فى معرض
الكلام عن فلاسفة العرب : « إن التوفيق بين الفكر الفلسفى وبين العقيدة الإسلامية
كان من أكبر ما انصرفت إليه عناية فلاسفة العرب . غير أن أغلبهم يفرق بين
دين المستنيرين المبني على دراسة فلسفية ، وبين دين الدهماء القائم على تأويل
القرآن تأويلا حرفيا . ويتصل بهذه العناية المناقشات التى ثارت بين المتكلمين من
أهل السنة ، وبين غير واحدة من الفرق المارقة التى لا يسمح المقام بتقصي تاريخها ...
وكارادى فو وغيره يطلقون « المدرسية الإسلامية » (Scolastique musulmane)
على تلك المحاولة التى تبغى التوفيق بين القرآن والفلسفة . ومع ذلك

فلا ينبغي أن يغرب عن البال أن فلاسفة العرب نحووا في تفسير العالم منحى قائما بذاته مستقلا عن خضوعهم للقرآن ، (١)

ونحن إذا تقصينا آراء فلاسفة الإسلام واحداً واحداً في هذا الصدد ، أعني بصدد الفلسفة والدين ، لوجدنا مقالة ولف تشبه أن تكون صادقة منطبقة على الواقع في مجموعها . فقد كان فلاسفة الإسلام مسلمين مؤمنين مخلصين حقاً لدينهم يعتقدون اعتقاداً يقينياً كما يقول المستشرق « تمان » إن الإسلام هو أكمل وحى إلهي ، فلتن كانوا قد حاولوا التوفيق بين مذاهب الفلسفة التي يحبونها ، ويكرسون لها حياتهم ، وبين عقائد الإسلام الذي يؤمنون به ويقدمونه ، فلم يكن مرجع ذلك إلى أنهم نصبوا أنفسهم حماة للدين كما يقول ذلك المستشرق ، بل لكي يدرأوا عن أنفسهم شبه الأشعرية وغير الأشعرية مما كانوا يرمونهم بالزندقة والمروق ، لاشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل . وحسبنا . لكي نفهم هذا ، أن نورد بيتين من الشعر قبل أن نوصفهم على الفيلسوف ابن رشد بالنبي من بلاده واضطهاد أنصاره :

نفذ القضاء بأخذ كل مضلل متفلسف في دينه مترذق
بالمنطق اشتغلوا فقليل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

لقد كان أولئك الفلاسفة يرون للفلسفة مكانها وللدين مكانه . كل منهما يؤدي وظيفته في الحياة من غير أن يكون بينهما مصادمة ولا نزاع . فالفيلسوف يصل عن طريق العقل إلى إدراك الأمور النظرية ، وهو يلجأ بطرف من الحقائق العملية . مهمته إذن نظرية : البحث في العقائد والنظر في الحقائق العقلية . أما النبي فهو يدرك في سبيل الوحي الحقائق العملية ، وطرفاً من الحقائق النظرية : وهو يرى في حالة إشراق النظام الأكمل للكون ، فيحاول أن يهدي الناس إليه . فوظيفته إذن عملية تشريعية أكثر منها نظرية . كانوا يرون أن مهمة النبي

(١) تاريخ القرون الوسطى لموريس ولف . جزء أول ص ٢٠٩

هي تحقيق العدل في هذا العالم . ومهمة الفيلسوف هي التشبه بالله في كمال المعرفة .
وهذا المعنى يقول الفارابي في رسالته « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » :
وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير
متحرك . وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته
وعدله . . . وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة
الإنسان »

والفارابي لا يرى بين الفلسفة والدين تعارضا ولا منافرة . وإذا كان قد
وجد بينهما اختلاف ، فليس ذلك إلا في الظاهر . لأن الشريعة تخاطب الجمهور .
والجمهور لا قبل له أن يدرك من أسرار الأمور وبواطنها ما يدركه الفلاسفة
بالبراهين الحقيقية . لذلك خاطبهم الشرع بما استطاعوا تصوره وإدراكه .
ونحن نرى هذه الفكرة تنشأ عند الفارابي ولا تلبث أن تنمو وتترعرع مع
الزمن عند خلفائه من الفلاسفة حتى تبلغ القمة في الوضوح والصراحة لدى
الفيلسوف ابن رشد .

ولننظر قول الفارابي في رسالته المسماة « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون
وارسطو » وهي رسالة كتبها وفسر فيها العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين
الأسلامي : « والبرهانيات موكولة إلى ذوى الآراء السديدة . والشرعيات موكولة
إلى ذوى الألهامات الروحانية . وأعم هذه كلها الشرعيات . وألفاظها خارجة
عن مقادير عقول المخاطبين . لذلك لا يؤخذون بما لا يطبقون تصوره . فأن من
تصور في أمر المبدع أنه جسم ، وأنه يفعل بحركة وزمان . ثم لا يقدر بذهنه على
تصور ماهو أطف من ذلك وأليق به . ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل بلا
حركة وزمان . لا يثبت في ذهنه معنى متصور البتة . وإن أجبر على ذلك زاده غياً
وضلالاً ، وكان فيما يتصوره ويعتقده معذورا مصيبا ، ثم يقدر بذهنه أنه غير
جسيم وأن فعله بلا حركة ، غير أنه لا يقدر على تصور أنه لا في مكان ، وإن أجبر
على ذلك وكلف تصوره تبدل ، فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك

لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ، ويفسد لا إلى شيء . فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصويره وإدراكه وتفهمه . لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه إلى الخطأ والوهي . بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع منشأها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالأبداع الوحي والألهامات »

ونرى الفارابي يعرض في هذه الرسالة أيضا لآراء افلاطون وارسطو في مسائل عدة ، ويحاول أن يبين أنه لا خلاف فيهما من آرائهما من جهة ، ولا بين آرائهما وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى . وأخيرا يتناول فيها ثلاث مسائل مما كثر حولها التنازع بين أهل النظر العقلي وأصحاب النظر الشرعي . ويشير إلى مواضع الشبه ومداخل الشكوك فيها وهي : قدم العالم ، وإثبات الصانع ، والثواب والعقاب . ويحاول أن يثبت اتفاق أفلاطون وارسطو على أن العالم يحدث وليس بقديم ، واتفاقهما على أنه لا بد له من صانع ، وينفي عنهما شبهة الاعتقاد بنى الثواب والعقاب ، ويستدل على أن ارسطو كان يرى أن الجزاء واجب في الطبيعة برسالة كتبها ارسطو نفسه إلى والده الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه . . .



أما ابن سينا فكلامه في هذا المعنى أصرح وأجلى . فبعد أن أثبت الحاجة إلى وجود نبي يخاطب الناس لهدايتهم وإقامة العدل بينهم ويسن للناس في أمور معاشهم سنا بأمر الله تعالى ، ووحيه ، قال فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لها صانعا واحدا قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الآله والملائكة بالسمع والطاعة . ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لا شبيه له . فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم

أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان فلا ينقسم بالقول ؛ ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس - فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه . فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكبد . وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ؛ أو يقعوا في الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات التي تصدم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصالح المدينة ومنافية لواجب الحق . فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم . فما كل متيسر له في الحكمة الإلهية . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة . بل لا يجب أن يرخص في التعرض بشيء من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أغنى أنه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه . أما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا بحملا : وهو أن ذلك شيء .

لا عين رآته ولا أذن سمعته ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعى المستعدين بالجيلة للنظر إلى البحث الحكيم في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة . . . » (١)

و بعد هذا يمضي ابن سينا منها إلى ما ينبغي أن يسن النبي للناس من فروض العبادات ووسائل القربى إلى الله . ثم يقول : « فهذه الأحوال (أحوال العبادات والقربى) ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله - عز اسمه - في أنفسهم فيدوم لهم التثبيت بالسنن والشرائع بسبب ذلك وإن لم يمكن لهم مثل هذه

المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين . و ينفعهم أيضا في المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم على ما عرفته . وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الاشياء إياهم في المعاد . فقد قررنا حال المعاد الحقيقي ، وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس ، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة »

فظاهر من كلام ابن سينا أنه يقسم الناس إزاء الدين فريقين : خاصة وعامة . فالخاصة هم أهل النظر في العقائد والعبادات . أما العامة فينبغي ألا يلقي إليهم من ذلك إلا ما تقبله أفهامهم وتتسع له مداركهم خشية أن تضطرب آراؤهم وتترزل عقائدهم

فقصدهم الدين هداية الناس لبلوغ السعادة في الدارين ، ومقصدهم الفلسفة تأهيل الفيلسوف لدرك « السعادة الحقيقية » . ولكن ماهي هذه السعادة الحقيقية التي ينشدها الفيلسوف وكيف السبيل إلى تحقيقها ؟

يرى ابن سينا أنه للوصول إلى « السعادة الحقيقية » ، ينبغي أن يتوفر في حق الفيلسوف ركنان : أحدهما نظري والآخر عملي . أما الركن النظري فهو كمال المعرفة كما رأينا لدى الفارابي . ولكن كمال المعرفة عند ابن سينا على ضروب : أحدها : تصور المبادئ ، المفارقة تصورا حقيقيا والتصديق بها تصديقا يقينيا . والثاني : معرفة العلل الغائية للأمر الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية . الثالث : معرفة النظام الكلي والترتيب الذي عليه الكائنات من المبدأ الأول إلى أخس الموجودات .

الرابع : تصور العناية الإلهية وكيفيةها - ثم لابد أخيرا من توثيق العلاقة مع العالم الآخر والشوق إليه .

هذا هو الركن النظري في تحقيق السعادة

أما الركن العملي فتزويه النفس أي تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة . وهذا التزويه يحصل بأخلاق وملكات . والأخلاق والملكات

تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها المعدن الذي لها ، حتى تركو وتشتاق إلى كمالها وتطلبه . فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل ولم تتأثر من الأحوال البدنية . وإن دامت هذه الأفعال من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق والأعراض عن الباطل ، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد مفارقة البدن .



ولنخط الآن إلى الغزالي ذلك الجبار الذي أمعن في الفلسفة طعنا وتجريحا ونادى بوجوب زجر كل من يدرس في علومها بحجة أن بعض الذين مارسوها ركبوا شططا وانحرفوا عن جادة العقيدة الشرعية (١)

ولسنا نفهم كيف ساغ للغزالي أن يطعن على الفلسفة ويرميها بتشويش آراء العوام وعدم معتقداتهم الدينية . مع أن العامة هم أبعد الناس عن الاطلاع على آراء الفلاسفة والوقوف على دقائق مباحثهم . ومع أن الفلاسفة أنفسهم ما طمعوا يوما في استرضاء الجماهير ولا النزول إلى مجادلة العوام والجهال . ولكنهم توخوا من مبدأ الأمر أن يخاطبوا طبقة الخواص والعلماء ، على ما أوضحنا بيانه فيما سبق من القول :

وليت شعري أكان الغزالي منطقيا مع نفسه في الجهر بهذه الصيحة ضد الفلاسفة ؟ مع أننا نراه يقول في مفتتح كتابه « إجماع العوام عن علم الكلام » مانصه : « أما بعد فقد سألتني - أرشدك الله - عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلال ، حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجري مجراه . . . » ثم يقول بعد ذلك « وحققة مذهب الساف - وهو الحق عندنا - أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من

(١) راجع المنقذ من الضلال للغزالي : فصل في أقسام علوم الفلاسفة

عوام الخلق ، يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة . . . »
أليس هذا هو عين ما يقول به الفلاسفة ، على ما رأينا ، من وجوب صرف العامة عن البحث في حقائق أمور الدين ووجوب عدم التصريح لهم بما يعسر عليهم إدراكه ، بل يترك ذلك إلى أهل المعرفة والعلماء ؟
الحق أنه إذا كان هناك من هو أولى باللوم والمواخذة لتصريحه في بعض كتبه بما لا يجب التصريح به للجمهور ، فهو الغزالي نفسه ومعه فريق من المتكلمين .



أما الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل فسا علينا إلا أن نقرأ قصته الفلسفية الرائعة التي سماها « حي بن يقظان » فتجد ذلك المنى الذي أشرنا إليه مثلاً فيها أبلغ تمثيل . وخلاصة هذا الرأي عنده أن الحقيقة المجردة الخالصة لا يمكن أن يصرح بها للعامة المبكّلين في أغلال الحواس . وأنه لأجل النفاذ إلى تلك الأذهان الجامدة والتأثير على هذه الإرادات العانية . اقتضت الحكمة أن تحاط الحقيقة بالرموز والأشارات . وذلك شأن الأديان المنزلة .



أما ابن رشد فقد كتب في هذا الموضوع وأسهب . كتب فيه رسالته « فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » . وهو يبين في « فصل المقال » أن الحكمة تطابق الشرع ولا تخالفه . فأن الشرع قد أوجب النظر في الموجودات واعتبارها . ولما كان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس العقلي - فوجب أن نجعل نظراً في الوجود بالقياس العقلي . وإذا كان قد عرض لصناعة القياس العقلي سوء استعمال من قبل بعض الناس كما عرض لغيرها من الصناعات ، فليس معنى هذا أن يصدف سائر الناس عنها ،

أو أن ينهوا عن ممارستها . وليس يلزم كما يقول ابن رشد (من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزل زال ، إما من قبل نقص فطرته ، أو من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها - أن تمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها . فأن هذا النحو من الضرر الداخلى من قبلها ، هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات . وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض)

إذن فالشرع يدعو إلى النظر البرهانى . ولكن كيف السبيل إذا أدانا النظر البرهانى إلى نحو من المعرفة يخالف لظاهر ما نطق به الشرع ؟
هنا يقرر ابن رشد أنه إن أدى النظر البرهانى إلى نحو من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكنت عنه فى الشرع أو عرف به
فإذا كان مما سكنت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكنت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا . فأن كان موافقا فلا قول هناك . وإن كان مخالفا طالب هناك تأويله . والتأويل معناه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشيئه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى

وابن رشد يقطع قطعا بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . على أنه ليس ينبغى أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولأن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل فالتأويل أحكام يجب مراعاتها .

والشريعة إذن قسمان : ظاهر وباطن . وسبب ذلك اختلاف فطر الناس

وتبين قرائحهم في التصديق . والظاهر هو فرض الجمهور . أما المؤول فهو فرض العلماء ولا يصح أن يفصح بتأويله للجمهور : إذ يجب ألا يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ، كما روى البخاري عن علي كرم الله وجهه أنه قال : « حدثوا الناس بما يعرفون . أتريدون أن يكذب الله ورسوله » . ولهذا ينبغي ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو أهل البرهان وهم الخاصة والعلماء . وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشرعية والخطائية أو الجدلية خطأ على الشرع وعلى الفلسفة . ومن أجل هذا تعيب ابن رشد على الغزالي أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه في كتابه (مقاصد الفلاسفة) . وكان الصواب أن يقر الشرع على ظاهره وألا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة . لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وهذا غير جائز : لأن المصرح إليه لا يكون حينئذ لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . واذن فالغزالي في نظر ابن رشد قد أدخل في كتبه بالشرع والحكمة جميعا : أدخل بالشرع لأفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به . وأدخل بالحكمة لأنه أفصح بمعان يجب ألا يصرح بها إلا في كتب البرهان .

فإذا رأى قوم من المنتسبين إلى الشرع أو إلى الحكمة أن الحكمة مخالفة للشرعة فليعلبوا أنها ليست تخالفها . وليعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة . . . ثم يقول ابن رشد بعد هذا « إن الرأي في الشريعة الذي أعتقد مخالفته للحكمة فهو رأي إما مبتدع في الشريعة ليس من أصاها . وإما هو رأي خطأ في الحكمة أعنى أنه تأويل خطأ عليها » كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل . والمتأمل لأصول الشريعة يجد أنها أشد مطابقة للحكمة مما أول منها . مثال ذلك ما وقع في مسألة القضاء والقدر فأن الشرع يوافق فيها العقل مع أن المتأولين قد خرجوا بها عن مقصد الشرع . وقد وقعوا في حيرة حين

رأوا تعارضاً في الأدلة السمعية وتعارضاً في الأدلة العقلية :

بعض الأدلة تدل على أن الإنسان مجبور، وبعضها على أنه مخير. لكن ابن رشد يرى في التوفيق بين هذا التعارض في المعقول والمسموع - يرى رأياً يتفق مع الشرع ولا يخالف حكم العقل، فعنده أن الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين هذين الاعتقادين أعنى الجبر والاختيار، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط : وذلك أن الله خلق لنا قوى نقدر بها على اكتساب أفعالنا. لكن الاكتساب لتلك الأفعال لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله من خارج وزوال العوائق عنها. فأرادتنا إذن مقيدة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها، بحيث أن الأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بأرادتنا وبموافقة الأفعال التي من خارج لها. وهي المعبر عنها « بقدر الله » ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب مقدر، فوجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعنى أنها توجد في أوقات محدودة وبمقدار محدود. وليس هناك ارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فحسب، بل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة. هو « القضاء والقدر ». وعلم الله بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب. لذلك كان الله هو العالم بالغيب وحده. وكذلك استطاع ابن رشد أن يبين كيف أن لنا اكتساباً في أفعالنا، وكيف أن جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق. وذلك في نظر ابن رشد هو الجمع الذي قصده الشرع في مسألة القضاء والقدر. وعلى هذا النحو جرى الفيلسوف في عدة مسائل أخرى تمس الفلسفة والدين.

ولابن رشد نظرية في التأويل، يبحث فيها فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز. فيرى أن المعاني الموجودة في الشرع صنفان : أولهما : أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه الموجود بنفسه. وهذا الصنف لا يقبل التأويل، وتأويله خطأ من غير شك. الثاني : ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا انصنف على أربعة أقسام :

(١) فأما أن يكون المسمى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل ، وصنائع حمة . وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة . وكذلك لا يعلم لماذا هو مثال إلا بعلم بعيد . وهذا القسم تأويله خاص بالراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين .

(٢) أن يعلم كونه مثالا ، ولماذا هو مثال - الأمران يعلمان جميعا بعلم قريب . وهذا تأويله هو المقصود والتصريح به واجب .

(٣) أن يعلم أنه مثال لشيء بعلم قريب . و يعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد مثل قوله عليه السلام (الحجر الأسود يمين الله فى الأرض) ؛ فهذا لم يأت التمثيل فيه من أجل بعده عن أفهام الجمهور ، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه . والواجب فيه ألا يتأوله إلا الخواص والعلماء . ويقال للذين شعروا أنه مثال ، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال ؟ إما أنه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون . وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال .

(٤) أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد إلا إنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ؟ وهذا القسم فيه نظر : فيحتمل أن يقال إن الأولى ترك التأويل فى حق من لا يدرك أنه مثال إلا بشبهه ، ويدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو مثال ؟ ويحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشيء وذلك الممثل به .

لكن ابن رشد يرى بأن القسمين الأخيرين متى أيسح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة . وأنه لما كان قد تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم يتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا . . . ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات الإيمان وقال آخرون بل أول الواجبات النظر ، فلم يعرفوا أى الطرق الثلاثة (يعنى الخطائية والجدلية والبرهانية) هى المشتركة للجميع والتى دعا الشرع من أبوابها جميع

الناس . وظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطأوا مقصد الشارع . مع أنه إذا قوبل الكتاب العزيز وجد فيه الطرق الثلاثة « فن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه ، أو أظهر منها للجميع وذلك شئ غير موجود ، فقد أبطل حكمها »
 فإذا تقرر هذا وكنا نعتقد معشر المسلمين أن ديننا حق ، وأنه يدعو إلى النظر المؤدى إلى الحق ، فأنا نعلم قطعاً أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ماورد به الشرع . لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .
 والخلاصة أن ابن رشد يرى أن الحكمة هي صاحبة الشريعة بل هما كما يمثلهما بعبارة الجذابة « أختان رضيعتان » .

* * *

والواقع أن فلاسفة الإسلام جميعاً - وعلى رغم الغزالي - كانوا يشعرون شعوراً عميقاً بجلال الفلسفة وشرف مكانها من العلوم . وكانوا من ناحية أخرى يقدرون حق التقدير ما للدين من نفع اجتماعي عظيم الخطر ، ويشعرون شعوراً قوياً بأنه من أشد الأمور لزوماً للجمهور .
 فلم يكونوا يرون لذلك بين الدين والفلسفة خصومة ولا تضالاً . وإنما هما يمثلان مرحلتين من مراحل الفكر الإنساني : كلاهما له مجاله الخاص ، وكلاهما يؤدي في الحياة مهمة ليس عنها غناء . مهمة الشرع عملية تتناول تبرير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معاشهم ومصالح معادهم . ومهمة الفلسفة نظرية تتعرض للبحث في حقائق الأمور وأسرار العقائد . ثم إن الشريعة تخاطب جمهور الناس وكافتهم في حين أن الفلسفة بطبيعتها لا يمكن أن تقصد بدعوتها إلا إلى الخاصة الممتازين أو أهل (الفطر الفائقة) على حد تعبير ابن رشد .
 والدين يلقي حجاباً على بعض الحقائق ، فتصبح مقبولة سائغة لدى العوام ، من أن يغفل تنبيه الخواص للفحص عن الخفى المستور . . .
 والفلسفة هي التي تهتك بنور الفكر ذلك الحجاب ، فيسفر لها وجه الحقيقة .
 وقد يجعل الفيلسوف من معرفة هذه الحقيقة عبادة لله وزلي .

وفرق بين موقف الفلسفة من الدين عند فلاسفة الإسلام ، وبين موقفها منه عند فلاسفة المسيحية في القرون الوسطى .

لم يكن للفلسفة في عهود المسيحية الوسطى سلطان مستقل عن غيرها ، ولم يكن ثمة مبرر للاشتغال بها إلا باعتبار ما تستطيع أن تؤدي إلى الكنيسة من خدمات ، وبالقدر الذي كانت تصلح به أن تتخذ سلاحا للذب عن الدين .

كان الدين حيثئذ هو الغاية ولم تكن الفلسفة إزاءه إلا وسيلة . أما فلاسفة الإسلام ، فكانت نظرهم إلى الفلسفة أسمى وأرفع : - كانوا يرون لها مكانها الأول الذي لا ينازع ، وسلطانها المعبر الذي لا تستمده إلا من جلال ذاتها .

نعم إنها في يقينهم لا تناكر الدين ولا تبغضه ، غير أنها مع هذا ليست له تابعة ولا خادمة . بل إنها تبدو في الغالب تلك السيدة الآمرة التي يملؤها الشعور بشرفها وتفوقها على أتربائها .

أليس في التفريق الذي رأيناه بين طائفتي الخاصة والعامة ، ما يشعرنا بهذه السيادة ؟ ألم ينص الفارابي نفسه على أن أول شرط في رئيس (المدينة الفاضلة) أن يكون بعد كبر السن حكيما ؟

لعلنا إذا قلنا بعد هذا إن موقف الفلسفة من الدين في نظرهم يشبه أن يكون موقف الاستقراطية المفكرة المستنيرة من الديموقراطية الشعبية المغمورة ، لم نكن في قولنا متجنين ولا مسرفين ؟

عثمان أمين

نشكر للأستاذ عنايته الفائلة التي تجلت في هذا البحث ، وكنا نود لو وضع رأيه عن الغزالي توضيحا أكثر من هذا ، لنستطيع الحكم على ما قرره عنه ، حكما صحيحا لا شائبة فيه ، فلعلة يتفضل ببيان ذلك وله الشكر مرة أخرى ؟

المحرر

عادة هندية



فتاة هندوسية يحتفل بها بلونها درجة الأنوثة، وترى جالسة على
عرش يمثل الطاووس، وهو رمز الحكمة عندهم

عروس بوجية
ترى في حالة تخدير أيام زفافها



(إقرأ التفصيل على الصفحة التالية)

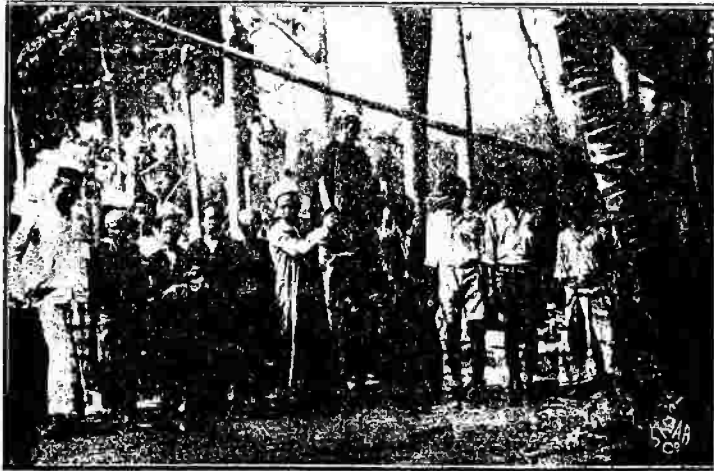
تخدير العروس أيام زفافها



قبيلة البوجي من القبائل الإسلامية النصف متحضرة ، تعيش في إحدى جزر الهند الشرقية . ومن عاداتها الموروثة . أنه عند زفاف العروس ؛ تزين أحسن زينة ، وتلبس أغزر الملابس المزركشة ، ثم تخدر بمخدر خاص ، يفقدها بعض شعورها وذلك قبل ذهابها إلى منزل زوجها بثلاثة أيام . وذلك لكي لا تقع عينها على رجل غيره . والصورة التي إلى أعلا الكلام ، تمثل العروس بين العائلة . وترى على الصفحة السابقة . صورتها منفردة

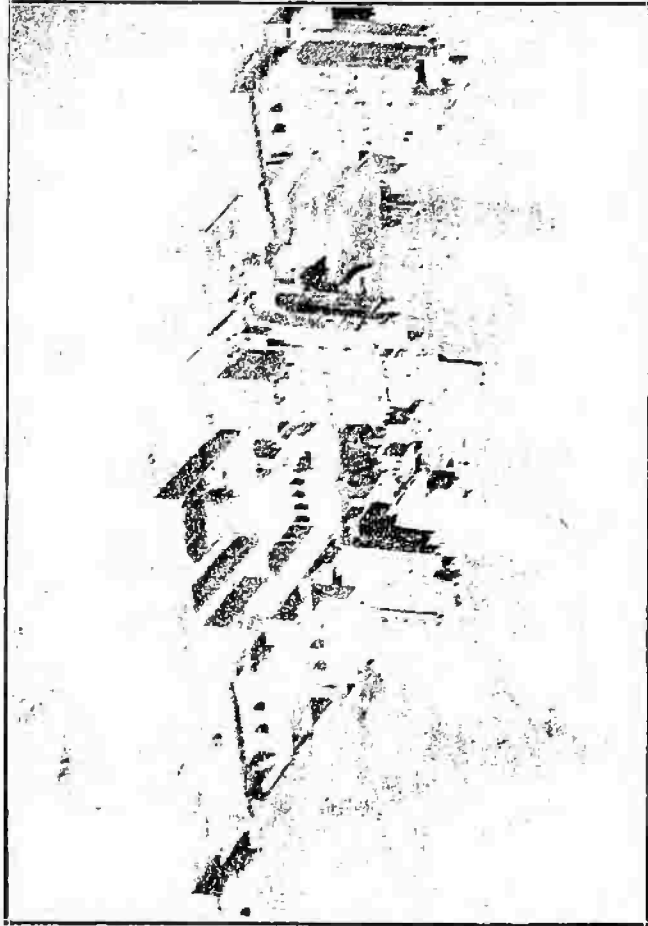


(العروس يحملها كبير العائلة ، ويجانتهما زوجها لكي لا تمس قدمها الأرض)



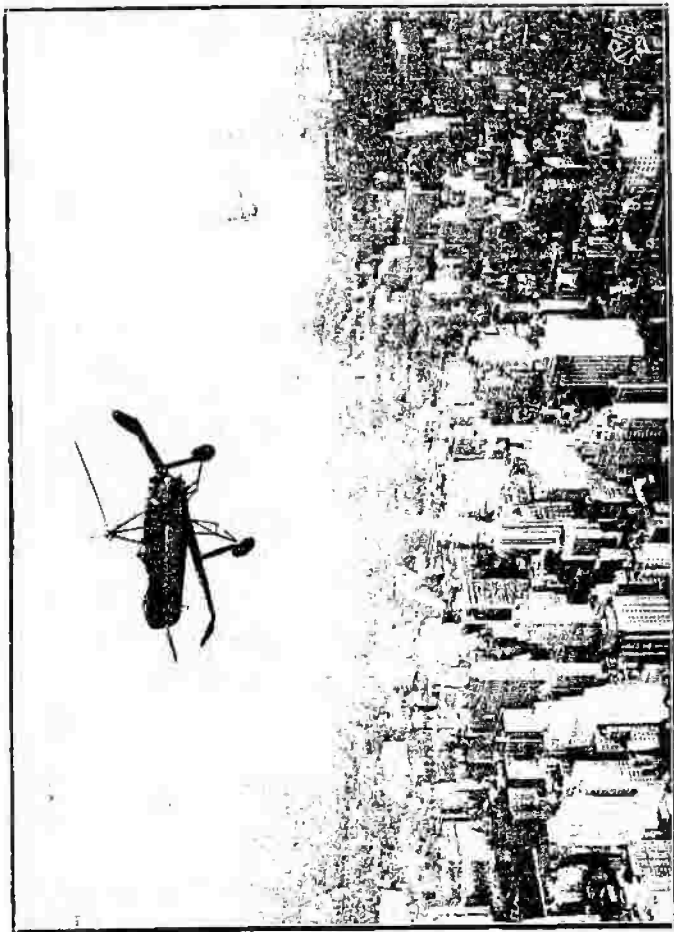
(صورة تمثل احتفال العائلة بالعروس)

ناطحات السحاب في الشرق



قلعة بواي حضر موت يجذب بلاد العرب و ترتفع مبانيها إلى سبع طباق مبنية بالطوب
وهي قرية الشبه بناطحات السحاب التي يرى القاري صورتها على الصفحة التالية

ناطحات السحاب في الغرب



أخذت هذه الصورة بالطيارة، وهي تمثل جزءاً من مدينة فيلادلفيا. مرتفع المباني جداً
ويلاحظ أنها قرية الشبه من المباني العربية التي ترى صورتها على الصفحة السابقة