منهج التعقيل عند فلاسفة الإسلام:
(«الكندى»، «الفارابى»، ابن رشد»)

عبد الله موسى
أستاذ مكلف بالدروس

– إن معظم المؤرخين ينسبون الفكر العربى إلى فترة «العصور الوسطى»، كونها تحمل الكثير من الدلالات والمميزات على اعتبار فترة العصور الوسطى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما، باعتبار المسلمين واليهود والمسيحيين على السواء اشتركوا فى هذه التجربة*. وكان العامل الفلسفى الرئيسى فى كل حالة هو النصوص الأرسطية الحاملة فى معظمها للأفلاطونية الجديدة التى أثرت على تفسير «أرسطو»، والتى استطاعت أحيانا أن تعبر عن نفسها تعبيراً مستقلا. إذ واجهت الأديان الثلاثة جميعاً الاختيار بين أولوية اللاهوت، وأولوية الفلسفة، وإمكان وضع مركب منسجم يعبر عنهما، وأضحت الجهود التى بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير فى تلك الفترة، ومنها خصوصا جهود الفلاسفة المسلمين . فلم يعد الاهتمام منصبا على توافق أو اختلاف النقل مع العقل – هذا العقل الذى هو قاسم مشترك بين الناس، والذى بفضله «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 الفلسفى بإطلاق، وإنما عملوا على التوفيق بين الدين وفلسفة خاصة ومحددة هى «الفلسفة اليونانية «بصورة مختلفة ومتناقضة أحيانا*»، فأضحت غايتهم تحديدا تقوم على إمكانية التوفيق بين

---

* أنظر إميل برهييه «فى كتابه» تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة حتث يشير إلى تأثير كتب اليونان التى نقلت إلى السرانية (النصارى) فى القرن السابع، ككتاب الأورغانون لـ «أرسطو»، ومؤلفات «جاليدوس»» فى القرن التاسع.. وشروح الاسكندر وفوريوس وتامسطيوس وآمونيوس ويوحنا فيليبون.. وآثار ترجمات هذه الكتب على الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط.

القرآن خاصة وبين نزعات يونانية مختلفة ومتناقضة أحياناً كثيرة، تتأرجح ما بين فلسفة أفلاطون و«أرسطو» خاصة، وبين فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة* بعناصرها اليونانية والغنوصية عموما.. لذا، نجد أثر النقل بارزا فى الفلسفة الإسلامية كونها اشتقت من الفلسفة اليونانية أهم قضاياها، بل نقلتها فى أكثر الأحيان نقلا، ثم راح أهلها يوفقان بين ما تنافر من مذاهب اليونان، وبين ما تناقض من هذه الفلسفة وإيمانهم، فكانت لنا هذه الفلسفة التى نعرف، والتى لم تكن لنا لو لم يكن فيها نقل[1].

فالعرب فى عهودهم الأولى بالفلسفة اليونانية، أخذوا عن أفلاطون أشياء كثيرة فى السياسة وفى روحانية النفس وصلتها بالبدن، وفى عناصر العالم وتكوينه وتغلب خيره على شرّه... وأخذوا عن «أرسطو» منطقه، وجلّ ما جاء فى 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»، وظنّهم أنهم يأخذون عن «أرسطو»[2] نظريتى الفيض والإشراق، بل وفلاسفة كـ «الفارابى» و«ابن سينا» و«ابن رشد» أخذوا عن فلسفة اليونان، إما اقتباسا ونقلا، وإما ملاءمة أو محاولة ملاءمة.

كما نجد، أن هذا الأثر لم يقتصر على الفلسفة وحسب، بل كان لهذه الفلسفة المنقولة أثران متناقضان على الدين أيضا، أثرّ فى الاستعانة بالفلسفة لفهم تعليم القرآن، وأثرّ فى الاستعانة بالمنطق لتنظيم ذلك التعليم، كون القرآن عمد فى ما علّم إلى الأمثال والتشابيه، 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 الاسكندرانى (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) أنظر يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت طب الخامسة 1983 ص 136.

(2) أميل برهييه. تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة. ترجمة جورج طرابيشى. دار الطليعة. بيروت ط1 ص 119.120.

(3) يوحنا قمير. نفس المرجع. ص 137.

فكان لهذا الأثر الأخير دور سلبى فى نظر بعض المفكرين العرب المحدثين، باعتبار تأويل الفلاسفة لبعض عقائد الإسلام كان تأويلاً مخطئاً، لأن تلك العقائد جاءت مخالفة لفلسفة «أرسطو»، الذى يعتبر فى نظر الفلاسفة العرب أجلّ من أن يخطئ. نذكر على سبيل المثال فى هذا الصدد، أفكار «ابن رشد» فى «العقيدة ومسألة الخلق» - لأن «أرسطو» أحال إيجاد شئ من لا شئ - وإنكاره بعث الأجساد... ولأن هذا البعث يؤدى إلى عدد من الأجساد لا نهاية له بالفعل، و«أرسطو» أحال مثل هذا العدد[1].

فمن مثل هذا الخلاف الكلامى أو غيره، والناتج عن التأثير اليونانى أو من فهم الفلاسفة المسلمون. استقر الخلاف فى مسائل العقائد إلى موقفين، **الأول** لأرباب الشريعة من الفلسفة، **والثانى** لأنصار الفلسفة من الشريعة، فأرباب الشريعة كانوا يرون أن أنصار الفلسفة قد غالوا فى تأويل النص المنزل، فى حين كان أنصار الفلسفة يزعمون أن أرباب الشريعة قد غالوا فى التقيد بالنص الحرفى، ففاتهم الكثير من معانى الشريعة وأغراضها... فصار لكلا الجانبين محاولته الخاصة فى فهم الشريعة على الوجه الأفضل، الشئ الذى 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 سببا؟ بل وهل كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هى التى دفعت إلى محاولة «التوفيق»، تلك أم أن هناك دوافع حملت العرب على ترجمة التراث اليونانى والعمل على دمجه فى الفكر الإسلامى؟.

لقد حاول المعتزلة قبل الفلاسفة أن يوفقا بين الشريعة والفلسفة فى نطاق قضايا معينة منها التسيير والتحضير والصفات والتوحيد، والسمع والعقل. من هذه المحاولة الاعتزالية وغيرها، أخذ البحث الفلسفى يعم تدريجيا ليشمل التوفيق بين الشريعة والفلسفة ككل، إلا أن الفلاسفة المسلمين حينما تناولوا هذه الإشكالية، حتى وإن سلكوا

---

(1) أنظر يوحنا قمير. نفسه. ص 138.137.

(2) أنظر كمال اليازجى - «الموجز فى مسائل الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط». الدار المتحدة للطباعة والنشر. بيروت ط1. 1975. ص 65.

طريق النظر المحض فى أحوال الوجود استنادا إلى تراث اليونان – فإنهم نظروا فى أمر النبوة والوحى – باعتبار الوحى يشكل أصل الاعتقاد وأساس الشريعة ومرجع الأدلة. فكان عليهم أن ينفتحوا على هذه الظاهرة ويسعوا إلى عقلها ومن ثم تعقيلها. فنظروا إلى ماهية المعرفة الإلهامية، وفحصوا الحقائق التى أتت بها الشريعة، وبحثوها 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 الوهم بل له أساسه فى الواقع وفى التاريخ* فثمة تضاد بين متطلبات الإيمان ومقتضيات العقل، بين من يرتضى بالنقل والسماع 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 تصطدم 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 العشرون 1984.

(2) أنظر على حرب. نفسه. ص 6 و7.

* 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 فى التوفيق بين الوحى والعقل. أى بين الدين والفلسفة حملتهم على مخالفة الكثير من آراء اليونان، فلم يقتصروا على التقريب والترتيب، والشرح والتعليق كما اعتقد بعض المفكرين العرب و المستشرقين - «بل تعمقوا فى 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 العربى» من البحث عن أمر جامع بينهما فلّما نجد مفكرا إسلاميا معروفا لم يتناول هذه المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر، فمعظم الفلاسفة والمتكلمين نظروا فى مسألة العقل والنقل وكانت لهم آراؤهم فى 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 أوّل 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.

** «فيلون الأسكندرانى» (المتوفى سنة 50 بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلا 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.

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 فى آن معا. وإذا ظهر الخلاف بين النتائج العقلية والحقيقة الموحية فلن يكون خلافا فى الأصل بل خلاف عارض فى الشكل وفى 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 فى نظره، تعليم الحق، والأمر بالمعروف والنهى 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 فى الشريعة الكلام المنزل الوارد على لسان الأنبياء، وهو فى الفلسفة الجهد الفكرى والبحث النظرى[2]. وهذا الفارق فى الوسيلة استتبع فارقاً آخر، هو أن الحق جاء فى الكلام المنزل واضحا مؤيدا بالصور المحسوسة ليكون فى متناول الجمهور، وجاء فى الفلسفة بحثا نظريا موغلا فى التجريد. والغموض معقدا بالقياس المنطقى لا يصلح إلا لكبار المفكرين، فكان الظن بوجود معارضة بين الشريعة والفلسفة[3]. حتى وإن اعتمد «الكندى» فى 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 الاستنباطى» ووسيلة الشريعة الإلهام الإلهى. وأبى إخضاع الشريعة لأحكام العقل فى 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 فى الأحوال العادية، لكنه متى عرضت ضرورة ما - نظير ضلال شعب برمة - أوقف عمل ناموس العلة، أجرى المعجزة على يد أحد أنبيائه، ثم أعاد فعالية**

---

(1) انظر - افرام البعلبكى «مدخل إلى تاريخ الفكر العربى» - منهجية فى النقد - دار الحداثة. بيروت ط8. 1984 ص. 189. 190.

(2) نفسه افرام البعلبكى - مدخل إلى تاريخ الفكر العربى - المرجع السابق. 190.

(3) أنظر - حسام محى الدين الألوسى «فلسفة الكندى» دار الطليعة بيروت ط1984 ص. 25.

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

وعلى هذا النحو يحصر «الكندى» موضوع الفلسفة فى 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 فى الظاهر.. إذ وصفه «البيهقى 565هـ» فى موقفه هذا، بقوله: «أنه جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»[2].

لكن فى اعتقادنا، موقف «الكندى» لا يخرج عن الإطار المعرفى الناتج عن نظرية المعرفة، القائمة لديه على مصدرين: المصدر الإلهى والمصدر البشرى، **الأول**: وهو المعرفة التى تصلنا عن طريق الأنبياء والرسل، **والثانى**: وهو ما يحصل عليه الإنسان من علم الإشياء بحقائقها بقدر استطاعته[3]. إلا أن «الكندى» وفى موقف آخر»، لا يحصر «العلم الإلهى» بالأنبياء والرسل، بل يرى أن علم الأنبياء والرسل هو أحد الطرق الموصلة إلى المعرفة الإلهية والفلسفة تدخل ضمن هذه الطرق.

مما يعنى أن العلم البشرى محدود ودون العلم الإلهى.. ذلك ما أبرزه فى «رسالة

---

(1) انظر. كمال اليازجى. (نفس المرجع) ص 67-68.
(2) كمال اليازجى. نفسه ص 68. كما أورده حسام الألوسى فى كتابه «فلسفة الكندى». كما ورد فى رسائل «الكندى» الفلسفية طبعة القاهرة 1950.
(3) حسام محى الدين الالوسى. «فلسفة الكندى» نفس المرجع ص304.

العقل، الجوهرى فى نظرية العقل الأرسطية والمتمثل فى تقسيمه الرباعى لأنواع العقل القائم على تصنيف الجانب المعرفى 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. وثانيتهما: حالة الاستعمال المباشر لتلك القدرة المعرفية وقد سمى الحالة الأخيرة «بالعقل الظاهر»* وهو الرابع من حيث الترتيب. فتركيز «الكندى» على قيمة دور العقل فى المعرفة لم يكن من باب التساؤل عن الكيفية التى يصل العقل البشرى بفضلها إلى معرفة الحقيقة وحسب، بل كان يتخذ صيغة التساؤل عن الحدود التى تقف عندها تلك المعرفة – وإن كان المعتزلة قبل «الكندى» قد أثاروا نفس المسألة – أى أن معظم الاتجاهات الفكرية التى كانت قبل «الكندى» وحتى بعده، كانت تؤكد على حدود قدرة العقل البشرى على المعرفة، من حيث أن تلك القدرة تقف فى نظره عند معرفة العالم الطبيعى(1).

لذلك نجد «الكندى» يعترف بمشروعية قدرة العقل على معرفة العالم الطبيعى الحسى، وعلى معرفة الموضوعات التى تجاوز الحس، ويتخذ موقفا هو استمرارا للموقف العقلى الاعتزالى من الحقيقة. كما أن مسألة التوفيق وربطها بمشكلة المعرفة لديه تظهر لنا الفترة التاريخية التى نشأت فيها الفلسفة العربية الإسلامية – لم تشهد مجرد مسائل نظرية يثيرها التأمل الفلسفى، بل شهدت أيضا مواقف أو التزامات فرضها السياق التاريخى والفكرى لعصره – مما قد يفسر موقفه المتردد وغير الحاسم فى مسألة التوفيق، على اعتبار أن علاقة الازدواج والتداخل فى ما بين الدين والفلسفة كانت سببا لنشوء أول شكل لثنائية الحقيقة فى الفكر العربى الإسلامى.

ومن هذه الثنائية بالذات انتقل الفكر العربى الإسلامى 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 المعتزلى، ومرحلة الفكر الفلسفى المستقل(2).

---

* هناك نوع من العقل وصفه الكندى «العقل الذى بالفعل أبدا» هو نفس العقل الذى وصفه «أرسطو» بالعقل الذى 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. ج2. دار الفارابى. ط4. ص. 54.96.98

(2) حسين مروة. نفسه ص 54.

II) «الفارابى» ومسألة تعقيل العقل.

لقد جاء «الفارابى» (259هـ/ 972م)/ (339هـ/ 950م) بعد «الكندى» فنظر فى 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)، فالنبى يتلقى الوحى من الله عن طريق «جبريل»، والفيلسوف يستمد المعرفة من الأول المطلق بواسطة العقل الفعال.. فلابد إذن، من اتفاق الموضعين جوهرا وإن تباينا أسلوبا وشكلا[1].

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

لأن كما يقول: لقد جاءت «**رسالة النبى موجهة إلى جميع الناس، فينبغى أن تكون فى متناول الخاصة منهم والعامة، لكن علم الفيلسوف مقصور على أعلامهم وأفذاذهم**»[2].

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

ما يلاحظ عن الفترة التاريخية التى عاشها «الفارابى» وهو أن الصراع بين أهل

---

(1) حسين مروة. نفسه. ص 60. ج2.

(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، و«مهمة «الفارابى» بالذات) هى إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يضاد الفلسفة، وذلك بأسلوب «البرهنة» التاريخية والمنطقية على أسبقية الفلسفة على الدين، لكى يضفى المشروعية والمعقولية 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] .

جـ- 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 رأيى الحكيمين، فلا نكاد لا نرى غياب التوفيق فى أى بحث من

---

(1) كمال اليازجى . نفسه ص 209 .

* الله في الإسلام هو الخالق لكل شئ لا يوجد شئ إلا بأمره ولا يدوم إلا بحفظه ولا واسطة بينه وبين أحد من خلقه . الله الذى لا يتفق 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 ط2 1982 ص 101 و102 .

أبحاثه، فالمعرفة «عقلنة» وفيض لدنى، ورئيس المدينة الفاضلة نبى وفيلسوف، والنبى نفسه عقل متطور ومتخيلة خصبة فيستفيد بكمال العقل، عقلا من العقل الفعال ويستفيد «بكمال المتخيلة»* ونبوة من العقل الفعال نفسه الذى هو فى النهاية عقل فائض عن واجب الوجود بالوسيط. ثم إن مصدر العلم واحد عنده، وهو العلم الإلهى، 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 الوحى 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.

جـ- وعلم يكون بالإحساس.

فهناك معرفة أعلى من المخيلة ومن المعرفة الحسية، وهى معرفة القوة الناطقة. (أى معرفة الفيلسوف). فـ «الفارابى» يضع الفيلسوف فى مرتبة أعلى من النبى من حيث المعرف، 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 وسعادته الحقيقيتين – عند «الفارابى» – منوطان بالمعرفة التى تأديها المتخيلة، أى معرفة النبى، أى الشريعة.. والتوفيق بين الشريعة والفلسفة هو إخضاع الشريعة للفلسفة – لكن يعود «الفارابى» فيساوى بين النبى 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 البعلبكى. المرجع السابق، ص 190. كما يمكن الرجوع إلى كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة.

(3) أنظر. حسين مروة. النزعات ج2. 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، هى أعلى مرتبة من المعرفة الحاصلة عن طريق المتخيلة[1]. مما يبرر عنده القول بأن معرفة الفيلسوف أعلى مرتبة من معرفة النبى. لكنه يعود مرة أخرى فى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، ليساوى بين النبى والفيلسوف فيضع مراتب للعقل على نحو مستمد أساسا من «أرسطو» إذ يرى، أن للإنسان عقلا بالقوة، وهو القوة الناطقة - ويسميها 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 «الوحى» ذا طبيعة عقلية لأن سببه «عقل»، ولأن الله هو العقل الأول، بل هو «مادية المعقولات» فالعقل لا يفيض إلا عما هو معقول بما أن أداته 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 فترسم 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 فى الملة بلا براهين، بمعنى أن أكثر الناس فى نظر «الفارابى» ما عدا الحكماء، لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هى 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].

غير أن «الفارابى» ذهب فى بنائه هذا ، إلى تعقيل «الوحى» أى إلى إدراك ما لا يدرك. مما يضفى على فلسفته الجانب التعقيلى، أو النسق العقلى الخالص. فالعقل عنده مبدأ ومنهج ومعيار، وهو سبب الوجود وطريق المعرفة الأيقن، وهو المحّدد لكل رأى يرى والموجه لكل فعل يفعل. فلا وجود فى فلسفته إلا للعقل. وكما أن الحق ذو طبيعة عقلية، فالحق عقل وعاقل ومعقول وما عداه «مثال للحق». ولذلك فإن الفلسفة عند «الفارابى» تفضل النبوة، والعقل يتقدم على النقل. كما يقرّ «الفارابى» أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق المؤدية إليها، فالإيمان بوحدة الحقيقة هو الذى حمله على الجمع بين رأيى أفلاطون وأرسطو (الحكيمين)، وبين معطيات العقل ومعطيات الوحى. وعليه يمكن القول، إذا كان «الفارابى» 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 «الفارابى» فيما أراده من التوفيق بين العقل والوحى؟ 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 عديدون ولا يعلم إلا ذاته – إله بهذا التصور لا يمكن أن يتفق والعقائد الصحيحة التى جاء بها الإسلام – حتى وإن عنى «الفارابى» فى «نظرية الفيض» التى أراد بها التوفيق بين «أرسطو» و«الاسلام»* . إلا أنه يجب الإشارة من أن «الفارابى» وسائر الفلاسفة العرب الممثلين للنيار العقلى، شأنهم شأن المتكلمين الإسلاميين والصوفية الإسلاميين. ينطلقون من مبدأ التوحيد بمفهومه التنزيهى الإطلاقى (إنه منطلق ثابت مشترك بينهم جميعا) ، فالصوفية مثلا، يقيمون صلة العالم مع الله مباشرة بطرق الكشف والمشاهدة، فى حين الفلاسفة العقليين يقيمون العلاقة على أساس الوسائط – كما لاحظنا عند «الفارابى» – على أساس «نظرية الفيض» التى يسرّت لهم فكرة الوسائط أو (العقول المفارقة)** .

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

فمذهبه ليس مشائيا ولا رواقيا، ولا أفلاطونيا حديثا فقط وإنما كل هذا فى وقت واحد[1] . وإذن فأهم ما يتميز به «الفارابى» هو إيمانه بوحدة الفلسفة، ووحدة الحقيقة والمعرفة.

---

* لمزيد من تفصيل هذه المراتب يمكن الرجوع إلى الكتاب المذكور ص 83 وما بعدها. إذ نجده يصنف العقل الفعال فى نظرية الفيض كاخر العقول العشرة التى ينتهى عندها الفيض. إذ من الجانب المعرفى فإن العقل الفعال «هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة... يعطى العقل الهيولانى 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 «الفارابى» للعقول التى ذهب إليها ليفسر صدور 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!.

(1) انظر محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط2. 1968 . ص 63 .

III) ابن رشد: جدل العقل الفلسفى والدينى

يعمد أبو الوليد «ابن رشد» (520هـ/ 1126م) (595هـ - 1198م) إلى البحث فى كفاءة العقل، باعتباره الوسيلة الإنسانية الصالحة لطلب الحق، سواء فى تفسير الشريعة أو فى استنطاق الطبيعة، وذلك شرط التقيد بأصول المنطق وشروط البرهان، فهو لا يحد من كفاءة العقل أصلا ولا يعصمه من الخطأ كليا، وإنما يرد عثراته إلى الغفلة عن قواعد البرهان.. وبعد أن يثبت إيمانه بالعقل على هذا النحو يأخذ فى تبرير وإثبات شرعية الاشتغال بالفلسفة، بالاستناد إلى دليلين: الأول نقلى: يستخرجه من نص الشريعة، (أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ) (الأعراف 185). (فاعتبروا يا أولى الأبصار) (الحشر. 52) - الاعتبار بمعنى القياس واستخراج الحكمة، وكلاهما بمعنى الدرس والتفحص - وكلاهما صميم العمل الفلسفى. والثانى عقلى: ينتهى إليه بالقياس البرهانى، على اعتبار الفلسفة هى محاولة معرفة الصانع من مصنوعاته، ويقرر على الأثر أن الفلسفة التى تعنى بدرس الطبيعة من أجل معرفة صانعها معرفة أعمق وأجود لا تعارض الشريعة بوجه، بل توافقها فى الغرض وتؤديها فى الهدف لأن معرفة الخالق هى أيضا غرض الشريعة. يقول فى فصل المقال: «**وإذا كانت هذه الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع، أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو عرف به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك. وهو بمنزلة ما سكت 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، فإن كان موافقا، فلا قول هنالك وإن كان مخالفا ، طلب هنالك تأويل**»[1].

---

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

فالدين والفلسفة لا يتصادمان فى نظره، وإنما يمثلان مرحلتين من الفكر، فالدين يلقى حجابا دون الحقائق التى يكشفها الفلاسفة، لكى يجعلها فى متناول فهم العوام. ولكن معرفة هذه الحقائق هى العبادة التى يؤديها الفيلسوف لله. - على حد تعبير «أميل برهيه»[1]. لكن ما هى إمكانية تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معا ويحفظ لها استقلالهما؟.

لقد بحث «ابن رشد» من خلال «مقاله المنهجى»* فى العلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ أساسى وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلا جذريا أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التى تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر[2]. ومن هنا كان الفصل فى قضية منهجية أساسية، وهى تأكيده على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد فى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل وفى معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة. وبالتالى التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين فى قضايا الفلسفة أو العكس - فالبحث عن الاتفاق أو التوفيق لا يعنى الإدماج بأى حال -. لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة فى نظره إلا بالتضحية إما بأصول الدين ومبادئه وإما بأصول الفلسفة ومبادئها، فللدين مبادئ وأصول خاصة وللفلسفة مبادئ وأصول خاصة مما يبرر حتمية اختلاف البناء الدينى عن البناء الفلسفى، ولذلك كان من غير المشروع فى نظره دمج أجزاء من هذا البناء فى البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك[3].

ذلك ما يؤكد عليه «ابن رشد» مرارا، من أن تشويه تلك الأجزاء يعنى تشويشاً على البنائين معا. 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 التى عزلت عن مقدمتها وإطارها. ولذلك نجد «ابن رشد» فى أكثر من موضع

---

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

* 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.

(2) انظر كمال اليازجى. الموجز فى مسائل الفلسفة الإسلامية ...م. السابق ص110 .111.

(3) د. عابد الجابرى. نحن والتراث. المركز الثقافى العربى. الدار البيضاء/ المغرب + دار الطليعة. بيروت ط1982.. ص 339.

على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة[1]. فالمبادئ والمقدمات فى الدين كما فى الفلسفة، مبادئ موضوعة، يجب التسليم بها دون برهان. فإذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولاً أن يسلم بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الدينى أن يناقش قضايا الفلسفة أية فلسفة، فعليه أن يسلم أولا بالمبادئ التى شيدت عليها هذه الفلسفة. إذ يقول: «إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال فى مبادئ الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم بمباءئها، ولا يتعرض لها بنفى ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك»[2] ويضيف إلى هذه العلاقة بين البنائين، من أننا إذا نظرنا إلى الدين والفلسفة من خلال الهدف الولحد الذى 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 فى الشريعة لا من أصلها، وإما رأى خطأ فى الحكمة. أعنى تأويل خطأ عليها[3].

وعليه، فالقول الذى يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع فى الدين لا من أصله، والقول الذى يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع فى 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 هى 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. تهافت التهافت 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» للشريعة 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 كرسته 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 الشئ بشبيهه أو بسببه أو لا حقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التى عدّدت»** [3]. بهذا المعنى، يفلسف التأويل ويضع له أسسه العقلية والشرعية معا، فاستعاد بذلك التمييز الذى وضعه «الفارابى» بين طريقى 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.

* تلتمس 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 بمنظومتها الفكرية الأصلية 2- والإقتناع بصعوبة الامساك بالحقيقة بل استحالة الإمساك بها كاملة سواء فى مجال الدين أو الشريعة: فى الطبيعة أسباب فاعلة وفى الشريعة أسباب غائية.

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

** لقد صنف ابن رشد. البشر إلى ثلاث أنواع من القياسات: 1- القياس البرهانى: كمعرفة يقينية ترتكز على مبادئ العقل وهو قياس فلسفى حقيقى. والبرهانيون هم الفلاسفة ذوو الأدلة-- --

ذلك مزيدا من المعقولية على النص وان يقدم نظرة متفتحة 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 فطرهم 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: **«فالظاهر 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 النظار (جمع الناظر) على السواء جميعهم متأولون. وكما أن الفرق بين العامة (الجمهور) والعلماء هو فرق بين صنفين من الاستدلال، كذلك فإن الفرق بين النظار هو الفرق بين صنفين من التأويلات، بين تأويل أهل الكلام وهو ظني وتأويل الحكماء وهو يقيني[4]. فكل قول على الشريعة يعد بمثابة تأول 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 تحمل على الترجيح والإحتمال دون اليقين والجدليون 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 والخصابيون هم عامة الناس ذوو الفطر الناقصة.

(1) ابن رشد. فصل المقال (نفس المرجع) ص32.

(2) علي 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 الحقيقة** 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 المعقولية والصرامة المنطقية على معانى القول الدينى وبذلك يدركان أن الشريعة والحكمة على وفاق[1]. وما اعتماد «ابن رشد» على العقل كأداة إجرائية لتأويل النص الدينى إلا بحثا عن المعقول فيه ومحاولة لتعقيله، «لأن النص المقدس لا تتكشف حقيقته إلا إذا كانت الآلة فى ذلك هى العقل»[2]. النص الذى نعنى به «قوة النفس التى يحصل بها تصور المعانى وتأليف القضايا والأقيسة»، كما ورد عند الفلاسفة الإسلاميين عموما. فالمعقول يكون متسترا 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 العقلى الفلسفى والعقلى الدينى، بل ومخرج لجدل العقل الفلسفى والدينى. إنه موقف يفتح النص على فعل العقل.. وبذلك يكون التعقيل «الرشدى» استثمارا للنص فى دائرة المعقول العقلى لا خارجه. على أساس يكون فيه النص قابلا للتعقيل.

---

* التأويل فى جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الدينى نفسه، كما أنه البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير 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» 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 فى اللسان العربى ليس ذا دلالة منطقية (ابستمولوجية) وحسب بل له دلالته الانتولوجية فضلا عن دلالته الحقوقية.

(1) نفسه ص 35.

(2) عابد الجابرى: نحن والتراث. نفس المرجع. ص352.

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

وإذن ما هى المجالات التى حددها للعقل؟.

لم يجز «ابن رشد» التعرض لمبادئ الشريعة بنفى أو إثبات، حتى لا تبطل الغاية من وجودها، وهى تدبير الإنسان وبلوغه سعادته، بل بالمقابل نظر فى مقاصد الشريعة للوقوف على الغايات المطلوبة من ظهورها وانتشارها، كما أنه نظر أيضا فى مبادئها العامة على جهة التأول لا على جهة الجحود والإنكار[1]. فالأمر الإلهى وأن كان يفوق العقل، فإنه يتجسد فى 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 ينطوى على ضرب من التمثل والفهم. والتسليم بالمنقول لا يغنى عن استنباط ما فيه من المعقول فلا غنى لأحد عن أن ينظر فى 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 الذى يتخذ من العقل المعيار الحاسم فى فهم واستيعاب القضايا للوصول إلى شئ حقيقى، وذلك خلافا للفقيه الذى بإمكانه الوصول إلى شئ ظنى فقط. إذ يقول: **«الفلاسفة بـ «حكمتهم» التى ليست أكثر من بحث وتقصى الأسباب الحقيقية للأشياء»**[2]. فهم يبحثون عن هذه الأسباب وفيها، داعمين ذلك ببراهين مقنعة. وعليه فالحديث مرة أخرى عن سمة التعقيل الواقعية التى تميز فيها فكر «ابن رشد» فإنها تعنى الانطلاق من أن ما يعرفه العقل محدود بحدود الأسباب التى يكتشفها فى مجال الطبيعة وبحدود المقاصد الإلهية التى يهتدى إليها فى الشريعة*. إنه تعقيل مفتوح، قائم على النظر والاجتهاد. وما التأول الذى قام به وأكد عليه «ابن رشد» إلا سعى من هذا العقل إلى استعادة ما عقله وبالتالى اكتشاف لا معقوليته[3].

---

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

(2) ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة (المصدر السابق) ص33.

* لقد أكد «ابن رشد» عن العلاقة السببية فى 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 برهييه ،فى كتابه، تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة حتث يشير إلى تأثير كتب اليونان التى نقلت إلى السرانية (النصارى) فى القرن السابع، ككتاب الأورغانون لـ ،أرسطو، ، ومـؤلفـات ،جـالينوس،، فى القـرن التـاسع.. وشـروح الاسكندر وفـوريوس وتامسطيوس وآمونيوس ويوحنا فيليبون.. وآثار ترجمات هذه الكتب على الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط.

** الأفلاطونية المحدثة: نسبة إلى أفلوطين (205-270م) وفيلون الاسكندرانى (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 برهييه. تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة. ترجمة جورج طرابيشى. دار الطليعة. بيروت ط1 .

(3) أنظر كمال اليازجى - ،الموجز فى مسائل الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط، . الدار المتحدة للطباعة والنشر. بيروت ط1 . 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 .

*فيلون الأسكندرانى، (المتوفى سنة 50 بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلا

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 طرابيشى معجم الفلاسفة. دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت طب 1 1987.

(9) د. افرام البعلبكى «مدخل إلى تاريخ الفكر العربى» – منهجية فى النقد – دار الحداثة. بيروت طب 8. 1984.

(10) حسام محى الدين الألوسى «فلسفة الكندى» دار الطليعة بيروت ط1984 ص. 25.

* أورده حسام الألوسى فى كتابه «فلسفة الكندى». كما ورد فى رسائل «الكندى» الفلسفية طبعة القاهرة 1950

* هناك نوع من العقل وصفه الكندى «العقل الذى بالفعل أبدا» هو نفس العقل الذى وصفه «أرسطو» بالعقلالذى 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. ج2. دار الفارابى. ط4.

(2) حسين مروة. نفسه ص 54.

(1) حسين مروة. نفسه. ص 60. ج2.

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

* 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 يتفق مع إله «أرسطو» وهو «المحرك الأول» الذى لا يتحرك، ولا مع فكرة «الواحد» كما تقول الأفلاطونية الحديثة.

(13) عابد الجابرى «نحن والتراث» المركز الثقافى العربى الدار البيضاء المغرب – ودار الطليعة بيروت ط2 1982.

* إذ أن كمال الإنسان وسعادته الحقيقيتين – عند «الفارابى» – منوطان بالمعرفة التى تأديها المتخيلة، أى معرفة النبى، أى الشريعة.. والتوفيق بين الشريعة والفلسفة هو إخضاع الشريعة للفلسفة – لكن يعود «الفارابى» فيساوى بين النبى والفيلسوف فى آراء أهل المدينة الفاضلة.

(14) محمد يوسف موسى ،بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر ط 2 1968 .

(15) ،الفارابى، 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 كاخر العقول العشرة التى ينتهى عندها الفيض. إذ من الجانب المعرفى فإن العقل الفعال ،هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة ... يعطى العقل الهيولانى 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 ،الفارابى، للعقول التى ذهب إليها ليفسر صدور 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 ويفعلنو ما يأمرون)، فكيف وتلك العقول!.

(16) محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط2. 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 فى الثقافة العربية» دار التنوير للطباعة والنشر. طب 2 1995 .

* تلتمس 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 بمنظومتها الفكرية الأصلية 2- والإقتناع بصعوبة الامساك بالحقيقة بل استحالة الإمساك بها كاملة سواء فى مجال الدين أو الشريعة: فى الطبيعة أسباب فاعلة وفى الشريعة أسباب غائية.

(21) أنظر عابد الجابرى: مقال «الخطاب الفلسفى فى الإسلام ووظيفته الاجتماعية التاريخية» مجلة أقلام (المغربية) السنة 15 . عدد 4.

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

* التأويل فى جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الدينى نفسه، كما أنه البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير 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» 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 فى اللسان العربى ليس ذا دلالة منطقية (ابستمولوجية) وحسب بل له دلالته الانتولوجية فضلا عن دلالته الحقوقية.

(22) أنظر محمد نجيب عبد المولى مقال: «العقلنة فعل تنويرى فى الفكر العربى الإسلامى» مجلة الوحدة عدد 81 . 1991 .

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