الفصل الثانى

الحكمة والشريعة

أولا: الكندى وابن سينا.

الحكمة والشريعة لفظان موروثان وليسا وافدين آثرهما ابن رشد على لفظى الفلسفة والدين عند باقى الحكماء. الفلسفة لفظ وافد والدين لفظ موروث لا يدل على حكم شرعى من الأحكام الشرعية الخمسة، الوجوب والحظر أو الندب والكراهة ثم الاباحة. وقد شاع هذان اللفظان تحت أثر نفس الاشكال فى الفلسفة الغربية فى العصرين الوسيط والحديث. وربما أيضا تحت أثر المستشرقين وامتداداتهم فى الدراسات الاسلامية.

والموضوع ليس كبيرا فى علوم الحكمة، أقرب إلى أن يكون موضوعا هامشيا. لم يكتب فيه كتابا خاصا إلا ابن طفيل على نحو رمزى قصته الشهيرة "حى بن يقظان"، وابن رشد فتواه الشهيرة "فصل المقال"، وربما الكندى فى أحد أجزاء رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، وإخوان الصفا فى مجموع الرسائل. أما ابن سينا فلم يمسه إلا عرضا. والفارابى مارسه عملا دون التعرض إليه نظرا. وكذلك ابن باجه. كما مارسه نظرا وعملا الفكر الشيعى خاصة عند أبى يعقوب السجستانى. وقد تضخم تحت أثر الفلسفة المسيحية. فهو أهم موضوع فيها نظرا لتعارض الفلسفة والدين أو العقل والايمان. وكل النسق العقائدى اللاهوتى إنما جاء نتيجة لهذا التعارض المبدئى وهو ما يعادل نظرية المعرفة فى الفلسفة العامة. أما نقد علم الكلام فهو الموضوع الأهم والأكبر والأكثر شيوعا فى مؤلفات الحكماء. لم ينتبه إليه الاستشراق وامتداداته حتى يظل الفكر الاسلامى دينيا عقائديا بعيدا عن الفلسفة والعقل الخالص استئثارا للغرب واحتكارا له منذ اليونان.

وهو تطوير لموضوع داخلى محض، النقل والعقل بمصطلحات المعتزلة كأحد موضوعات العدل أو السمع والعقل أو الوحى والعقل بمصطلحات الأشاعرة كما هو الحال عند الشهرستانى فى "الملل والنحل". وقد استمرت مصطلحات المعتزلة عند الفقهاء خاصة ابن تيمية فى "درأ تعارض النقل والعقل" أو "موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول". هو استئناف لعلم الكلام بعد ظهور عامل جديد هو الوافد اليونانى وبداية ظهور إشكالية ازدواجية مصادر المعرفة، الداخل والخارج، الموروث والوافد أى النقل والعقل.

وقد استمرت هذه الازدواجية حتى الآن فى وريث اليونان الجديد الغرب الحديث منذ اتصالنا مع الغرب منذ فجر النهضة العربية الحديثة وظهور نفس التقابل القديم من جديد بين الوافد الغربى بعد عصر الترجمة الثانى منذ القرن الماضى، والموروث القديم الذى مازال متواصلا، حيا فى القلوب، حاضرا فى الأذهان، مكونا رئيسيا من مكونات الثقافة الوطنية.

١ – الكندى. عرض الكندى إتفاق الفلسفة والدين فى أطول رسالة له وهى "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى" من أجل تربية ابنه أحمد مما يدل على اهتمام الخلفاء بتربية الأبناء، وأن الفلسفة كانت وسيلة هذه التربية من أجل تنشأة الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك. كتبت الرسالة لتحقيق هذه الغاية، إثبات الاتفاق بين الفلسفة والدين. هدف الفلسفة دينى فى الأساس، وهو إثبات وجود الله بطريق الفلسفة والبرهان وليس عن طريق الكلام والجدل بألفاظ العلوم الدينية مثل الكافرين والمعاندين تجاوزا لعلم الكلام، الذب عن العقائد الدينية وحمايتها من تشويش أهل البدعة. فى الكلام الفلسفة خادمة للدين، وفى الفلسفة، الفلسفة والدين طريقان إلى غاية واحدة، وهى الحقيقة، منهجان مختلفان وغاية واحدة[١].

وواضح وعورة الأسلوب وغرابة الألفاظ مثل "سدف سجوفة". فالفلسفة تنشأ فى بدايتها من عملية تخلق أسلوب. وهو ما يخف عند الفارابى، ويختفى كلية عند ابن سينا. ثم يتحول إلى إبداع أسلوبى وفلسفى عند السجستانى ممثلا للفكر الشيعى وابن رشد ممثلا للفكر السنى. ويستعمل مصطلحات لم تعش مثل "سرابيل"، "قنية"، "الفلج" بالرغم من اشتقاقها من اللغة العادية مما يكشف عن نشأة المصطلح الفلسفى قبل استقراره. ومع ذلك فى الأسلوب بعض الجدة فى أول الرسالة فى الهجوم على الفلاسفة ورجال الدين المزيفين وكأننا مع ابن حزم وابن تيمية وابن الصلاح ولكن لصالح الفلسفة فى البداية وليس لصالح الدين فى النهاية، مما يدل على أزمة العصر.

ويبدو التعارض بين الفلسفة والدين لأسباب داخلية وخارجية، الداخلية مثل ادعاء الفلسفة وسوء تأويل الدين من العلماء المزيفين الغرباء عن الحق، وضيق الفطن عن أساليب الحق. فأهم شىء فى الحق هى طرق التعبير عنه، وقلة المعرفة بأساليب الاجتهاد وطرقه، فالفلسفة استدلال، والحسد متمكن فى القلوب. الفلسفة تطهير للقلب، وصفاء

---

(١) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٨١-٨٣.

للنفس، والأنفس البهيمية المانعة عن إدراك الحق وتمثل الفضائل وممارستها، فالفلسفة مزاج وتصفية للنفس.

أما الأسباب الخارجية فترجع لأوضاع الفلاسفة ورجال الدين فى النظم السياسية والاجتماعية وأحوال العصر والبحث عن المناصب والرغبة فى الترؤس والتجارة بالدين من عدماء الدين. ومن تجر بشىء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، ومن تجر بالدين لم يكن له دين. يدافعون عن المناصب والمكاسب الاجتماعية التى لا يستحقونها، فيصبحون عبيدا لها. الفلسفة إذن ليست منعزلة عن العصر كما تبدو بل هى تعبير عنه ورد فعل عليه. الفلسفة هم الفلاسفة كما أن العلم هم العلماء. يعيش الفلاسفة فى مجتمع، يعارضون ويتملقون، ينقدون أو يداهنون، يثورون أو يقبلون. الفلسفة ليست انعكاسا على الموروث القديم بعيدا عن أحوال العصر ومتطلبات الواقع بل هو خطاب إلى المعاصرين.

ويستعمل الكندى ثلاث حجج عقلية لاثبات اتفاق الفلسفة والدين، متداخلة فيما بينها قبل أن يتحول الفكر الفلسفى إلى أقسام عقلية واضحة وهى:

١- علم الربوبية من الفلسفة. ومن ثم يكون موضوع الفلسفة والدين موضوعا واحدا وهو الربوبية. استعمل الكندى لفظ الربوبية وليس الألوهية أو الرب أو الله من أجل التأكيد على عناية الله بالعالم فى مقابل التصور اليونانى، ومتجاوزا التشخيص، الرب أو الله إلى الألوهية والربوبية، انتقالا من علم الكلام إلى الفلسفة. ليس من الدين معاندة حقائق الأشياء. ومن ثم لا يمكن معارضة الدين للفلسفة. غرضهما واحد وهو التعرف على حقائق الأشياء أو البحث عن الحقيقة. فمن سمى البحث عن الحقيقة كفرا تعرى عن الدين لأن العلم بالحقائق هو علم الربوبية. إذا كانت الفلسفة علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، وكان غرض الفيلسوف إصابة الحق والعلم به فانها تصبح مرادفة للدين، وطريقا إلى الحقيقة. الغاية واحدة وان اختلف المنهج، الفيلسوف بالنظر، والدين بالنبوة. وكلاهما عمل. فى الفيلسوف يتوحد النظر والعمل لا فرق لديه بين الفكر والممارسة. والنبوة أيضا دعوة إلى العمل والفضيلة. لا فرق بين الحقيقة النظرية والحقيقة العملية. كل ذلك فى نطاق هذا العالم، وليس على الاطلاق، طبقا للطاقة الإنسانية فينتهى الفعل بتحقيق غايته[١].

---

(١) السابق ص ٨٢-٨٣.

٢- موافقة ما جاءت به الرسل لحقائق الفلسفة وبتعبير الكلام لا فرق بين السمعيات والعقليات أو بين النقل والعقل. العلم بحقائق الأشياء هو علم بالربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وعلم كل نافع، والسبيل إليه والاحتراز عن كل ضار. هذا ما أتت به الرسل. الطريق إلى الله طريق بعدى كونى كما هو الحال فى علم أصول الدين. ليس بالنظر فى الخلق من أجل معرفة الخالق ولكن بالنظر فى مصالح الناس، فى الأخلاق والاجتماع والسياسة كما هو الحال فى أصول الفقه.

٣- الفلسفة تجب أولا تجب. فان لم تجب وجب إثبات ذلك. والاثبات هو البرهان، والبرهان منطق، والمنطق أحد أقسام الحكمة. وهى حجة جدلية ضد الخصوم تقوم على برهان الخلف، إثبات خطأ الموقف المعارض، وهو عدم وجوب الفلسفة ومن ثم يثبت وجوبها. هى حجة سلبية لا تقوم على إثبات الوجوب بل على نفى عدم الوجوب. تثبت وجوب الفلسفة وهى أحد طرفى الثنائية المتقابلة دون أن تحدد معنى الدين. ويبدو أنه يعنى ضمنا الدين الفلسفى الذى لا يتعارض مع وجوب الفلسفة. كما تثبت حق الفلسفة فى تناول الدين ولكنها لا تتضمن بالضرورة النتيجة النهائية لذلك، وهو الاتفاق دون التعارض. فالنتيجة متضمنة فى المقدمة. لذلك كان الجدل أقل قيمة من البرهان. الجدل يمكن الاعتراض عليه بجدل نقيض أما البرهان فواحد عند جميع العقلاء.

لذلك تظهر فى الفلسفة بعض مصطلحات الكلام الدينى مثل "الله جل ثناؤه"، "الرسل الصادقة"، "صلوات الله عليها" أو علم الكلام الفلسفى مثل "الألوهية"، "الربوبية"، "الوحدانية".

٢- ابن سينا. وبالرغم من وجود إخوان الصفا والفارابى والسجستانى والعامرى بين الكندى وابن سينا إلا أن ابن سينا أقرب الفلاسفة إلى الكندى فى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة. لقد مارسها الفارابى عملا دون عرضها نظرا. وخصصها إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية وليست الفلسفة فى حد ذاتها. وأفرد السجستانى للنبوة المصطلحات الخاصة والمعارف الالهية والسياسات الشرعية ومخاطبة الجمهور فى حين أن الحكمة بها الفاظها العامة وبراهينها النظرية وسياسة المدن. وهو ينظر للواقع الفلسفى تنظيرا مباشرا، ويستعمل لفظ الحكمة ويخصص الفلاسفة بالحكماء المنطقيين بالمعنى العام وليس بالمعنى الخاص، فى مقابل الجهلاء والسفهاء. ومع ذلك الحكمة علم وعمل مثل النبوة.

ويفترق الناس إلى خاصة وعامة فى الحكمة والنبوة[1].

ويستعمل ابن سينا لفظى الحكمة والشرع قبل استعمال ابن رشد لفظى الحكمة والشريعة، تحولا من اللفظ الوافد الفلسفة، واللفظ الموروث العام، الدين، إلى اللفظ الموروث الاصطلاحى، الحكمة، واللفظ الشرعى، الشرع، والغريب استعمال ابن سينا لهذا اللفظ وهو ليس فقيها كابن رشد.

وقد تناول ابن سينا الموضوع فى "أقسام العلوم العقلية" من أجل وضع الوحى ضمن منظومة العلوم كما فعل الكندى من قبل. إذ تدل أقسام الحكمة عند ابن سينا على أنه ليس فيها ما يخالف الشرع. فان ادعاء الحكمة ثم الزيغ عن منهاج الشرع ضلال وعجز وتقصير. الحكمة نفسها بريئة عن هذا الادعاء وذلك الزيغ، مازال إشكال الكندى موجودا فى عصر ابن سينا وممتدا حتى ابن رشد بل وربما فى كل عصر حتى الآن، وهو ادعاء الحكمة والزيغ عن الشريعة. ليس الخلاف بينهما فى نفسيهما بل عند مدعى كل منهما. يستعمل ابن سينا لفظى "منهاج"و"زيغ"، وهما نفس اللفظان اللذان يستعملهما ابن رشد فيما بعد فى "مناهج الأدلة"، بالاضافة إلى لفظى حكمة وشرع بعد أن حول ابن رشد لفظ الشرع إلى شريعة[2].

وفى "الجوهر النفيس" يستعمل ابن سينا لفظ العقل والنقل الأثيرين عند المتكلمين والفقهاء مثل ابن تيمية. فالعقل الصريح يطابق النقل الصحيح. الحق واحد من جميع الجهات سواء تم الوصول إليه عن طريق النقل أو عن طريق العقل. وهو ما عبر عنه الكندى من قبل فى الاتحاد فى الغاية والاختلاف فى المنهج. كل معرفة تدل على حكمة الصانع الحكيم تكون أفضل من الجهل[3].

ثانيا: إخوان الصفا.

استعمل إخوان الصفا لفظى الحكمة والشريعة قبل ابن رشد وبنفس هدف الكندى ولكن إلى المنتصف لأن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات ولا سبيل

---

(١) المجلد الثانى: التحول، الباب الثالث: التراكم، الفصل الثانى: تنظير الموروث . ثالثا: آليات الابداع.
(٢) أقسام الحكمة، فى تسع رسائل ص ١١٨.
(٣) الجوهر النفيس ص ٢٧٢.

إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. فالتزييف أتى للشريعة وليس إلى الحكمة، والضلال وقع فى الدين وليس فى الفلسفة. والدين هى الشريعة، وتشمل الشريعة العقيدة. الشريعة عقلية طبيعية مثل الحكمة لذلك يسهل بيان اتفاقهما فى حين أن العقيدة فى حاجة إلى تأويل. اتفاق الحكمة والشريعة ليس نقلا للموروث على مستوى الوافد ولكن تعقيل له على مستوى العصر، وتوحيدا للثقافة بدلا من ثنائية المصدر وخلق ثقافة جديدة قادرة على الدخول فى تحديات العصر. ولم يرد لفظ توفيق عند كل الحكماء المسلمين، وهو اللفظ الشائع ظلما فى الدراسات الاستشراقية وتوابعها العربية. إنما ورد لفظ اتفاق. التوفيق اصطناعى، خارجى، إرادى، قد ينجح وقد لا ينجح فى حين أن الاتفاق طبيعى، داخلى، تلقائى، خارج منطق النجاح والفشل. وقد أدرك أبو حيان هذا الاتفاق بين الحكمة والشريعة عند إخوان الصفا فروج لهم وانتسب إليهم نظرا لطابعهم الاشراقى ونزعتهم الصوفية.

وقد تعاونت الحكمة والشريعة عبر التاريخ. مكان الحكماء يلحنون الموسيقى فى الهياكل وبيوت العبادات. وسبب تحريم الموسيقى فى بعض الشرائع هو استخدام البعض لها من أجل اللهو واللعب وإثارة الغرائز وشهوات الدنيا وملاذها والغرور بأمانيها وهو غير استخدام الحكماء لها.

لذلك يخطىء من أعرض عن الحقائق الدينية وصدق بالآراء الحكمية وحدها وهما شىء واحد. وذلك لقصور فهمهم عن تلك الأمور التى جاء بها الأنبياء فى إشاراتهم ورموزهم فعجزوا عن إدراك حقائقها التى ألفتها لهم الملائكة من الوحى والالهام والتأييد والاشارات لصفاء نفوسهم ومجانسة أرواحهم لأرواحها لا لقياسات منطقية أو رياضات حكمية. فمن يأتى الحكمة يصدق بالنبوة. ومن يصدق بالحكمة يقبل النبوة.

وأكثر المبتدئين والمتوسطين فى علوم الحكمة يتهاونون بأمر الناموس وأحكام الشريعة، يزرون بأهله، ويستنكفون من الدخول تحت أحكامه إلا خوفا أو كرها من قوة الملك أخ النبى لقصور فهم الفريقين جميعا عن معرفة حقائق الأشياء المذكورة ولقلة علمهم بماهيات الكائنات. أما الاخوان فينظرون فى الأمرين معا، الحكمة والشريعة للكشف عن حقائق الأشياء وهو الغرض من تأليف الرسائل على طريق الايجاز مع نكت لا يفهمها إلا اللبيب وأمثاله لتفهيم المبتدىء فيسهل تصور الحقائق.

تكلم الحكماء الأولون فى فنون من العلوم والآداب والحكم كلاما لا يحصى مثل تركيب الأفلاك وأحكام النجوم. وتكلموا فى الطب والطبائع والكائنات التى تحت فلك القمر، وهو ما ينكره بعض العلماء والشرعيين إما لقصور أفهامهم أو لتركهم النظر فيها واشتغالهم بعلم الشرع وأحكامه أو لعناد بينهما. هناك إذن خلاف بين الحكماء وأصحاب الشرائع فى الموضوعات والأسلوب أو صراع على الجاه والسلطان. يحدث إذن التعارض بين الحكمة والشريعة ليس لأسباب ذاتية داخلية فيهما بل لأسباب عرضية خارجية. فمن بين الفلاسفة متفلسفون لا يعرفون من الفلسفة إلا اسمها. ومن دعاة الأنبياء والشرائع أقوام لا يعرفون من أسرار الشريعة إلا رسومها. يتكلمون فيها بمالا يحسنون، ويتناظرون فيما يجهلون. يناقضون الفلسفة بالشريعة مرة أو الشريعة بالفلسفة مرة أخرى. فيقعون فى الحيرة والشك فيضلون ويضلون. والسبب هو الحكم بالظاهر فى الحكمة والشريعة[1].

ويعبر أبو حيان عن رأى المقدسى، أحد الاخوان، فى الشريعة والفلسفة بعد اتهامه بايثار الفلسفة على الشريعة بأن الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء. والأنبياء يطيبون المرضى حتى لا يزيد مرضهم بل يزول ويستردون عافيتهم. والفلاسفة يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلا. النبوة علاج، والفلسفة وقاية. غاية الطبيب برء المريض إذا كان الدواء ناجعا، والطبع قابلا، والطبيب ناصحا. وغاية الفيلسوف حفظ الصحة حتى يتم كسب الفضائل، والفوز بالسعادة العظمى، فيستحق الحياة الالهية، الخلود والديمومة. بل إن مريض الأبدان يكسب أيضا من طبيب النفوس لأن فضائل الأول تقليدية، وفضائل الثانى برهانية. الأولى ظنية، والثانية يقينية. الأولى جسمانية، والثانية روحانية، الأولى زمانية، والثانية أبدية. وهو قريب مما عرضه الرازى فى الطب الروحانى.

غرض الأنبياء وواضعى النواميس الالهية غرض واحد، وقصد واحد وان اختلفت شرائعهم وسننهم وأوقات عباداتهم وقرابينهم وصلواتهم. الغرض واحد والوسائل متعددة طبقا للزمن والتطور. وكذلك غرض الأطباء واحد فى حفظ الصحة الموجودة واسترجاع الصحة المفقودة وان اختلفت وسائل العلاج والأدوية بحسب اختلاف الأمراض العارضة للابدان فى الأوقات المختلفة والعادات المتغايرة. وهو نفس غرض الحكماء والفلاسفة

---

(١) رسائل جـ١/٢١٠-٢١١ جـ٣/١٢-١٣ جـ٤/٣٦.

لأنهم أطباء النفوس، وغرضهم نجاة النفوس الغريقة فى بحر الهيولى وإخراجها من هاوية الكون والفساد وإيصالها إلى الجنة فى عالم الأفلاك وتذكيرها ما قد نسيت من مبدئها ومعادها.

هناك وحدة الغرض فى الحكمة والشريعة، فى طب الأبدان وطب النفوس فى دين الوحى ودين الطبيعة، الترقى فى المطالب العالية بالنظر فى العلوم الالهية والسلوك فى المذاهب الروحانية، والتعبد فى الأمور الحكمية على المذهب السقراطى والتصوف والزهد على المذهب المسيحى، والتعلق بالدين الحقيقى. سقراط وابراهيم والمسيح على دين واحد ولغاية واحدة[1].

مصدر الحكمة والشريعة واحد، وهو الله، يأخذ منه الحكيم عن طريق الالهام، والنبى عن طريق الوحى حسب ما اتفق لكل قوم فى أصول مواليدهم وبحسب اجتهاد رتبهم وعمل فكره ونتاج قريحته ووجوب رويته بتأييد من الله وإلهامه. يأخذ صور الحروف، ويلقى عليها أسماء من ذاته. إن كان حكيما فبتأييد من الله وإلهامه، وإن كان نبيا فبوحى من الله أو من وراء حجاب أو بارسال رسولا يفيدها بصورة خرى، وينطق بها بلسان أخر غير اللسان الأول. الوحى بالمعنى واللفظ من وضع الزمان والمكان. المعنى أبدى، واللفظ زمانى. والمحددات الزمانية المواليد أى العصر والرئيس أى شخص النبى أو الحكيم وهو الذى يجتهد ويفكر بتأييد من الله. ويسمى الاخوان المعانى "صور الحروف"، والألفاظ الأسماء التى يلقيها عليها من ذاته. وكلاهما بتأييد من الله، الحكيم إلهاما والنبى وحيا.

وهناك ثلاث طرق للمعرفة. الأول طريق تنال منه النفس العلوم بقوة الفكر الذى تدرك به النفس المعقولات، وهو الطريق الذى أخذ منه الأنبياء الوحى عن الملائكة. والثانى طريق السمع الذى تقبل منه النفس معانى اللغات وما تدل عليه الأصوات من الأخبار الغائبة. والثالث طريق النظر الذى به تشاهد النفوس الموجودات الحاضرة. ويقصر الاخوان الطريق الأول، قوة الفكر على الأنبياء بالرغم من مشاركة الحكماء فيه. ويقصرون الطريق الثانى، طريق السمع على التاريخ وليس الوحى مع أنه يأتى سمعا. ويقصرون الطريق الثالث، طريق النظر على الصوفية. والحكمة ضائعة بين الوحى

---

(١) رسائل جـ١/٦-٧ جـ٢/١٤١ جـ٣/٨.

والتاريخ والتصوف. أما التقليد فليس طريقا للمعرفة، معرفة الدين عن طريق السمع بين الشك واليقين، الشك مرض النفوس واليقين صحتها[1].

الحكمة والشريعة أمران إلهيان يتفقان فى الغرض وهو الأصل ويختلفان فى الفرع، وهى قسمة أصولية، الأصل والفرع. غرض الحكمة التشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية. وتقوم على أربع خصال: معرفة حقائق الموجودات، إعتقاد الآراء الصحيحة، التحلى بالأخلاق الجميلة والسجايا الحميدة، الأعمال الزكية والأفعال الحسنة. اثنتان نظريتان، المعرفة والاعتقاد. واثنتان عمليتان، الأخلاق والأفعال. الغرض منها تهذيب النفس والارتقاء من النقص إلى الكمال، والانتقال من القوة إلى الفعل لنيل البقاء والدوام والخلود فى النعيم مع الملائكة. وهذا هو الغرض من النبوة والناموس، تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم الكون والفساد وإيصالها إلى الجنة والنعيم فى فسحة عالم الأفلاك وسعة السموات والنعيم من الروح والريحان. القصد واحد من الحكمة والشريعة. وواضح أنه قصد ضرورى روحى وليس قصدا اجتماعيا سياسيا. ويختلفان فى الفرع، وهى الطرق المؤدية إليها بسبب اختلاف الطبائع والأعراض المتغايرة للنفوس. فاختلفت النواميس وسنن الديانات وأحكام الشرائع. كما اختلفت عقاقير الأطباء وعلاجاتها لاختلاف الأمراض العارضة للأجساد وآلامها وأوجاعها بحسب اختلاف الزمان والمكان، ومثل اختلاف طرق القاصدين نحو البيت الحرام وتوجههم شطره بحسب مواضع البلدان ومراحلهم ومرافقهم[2].

الشريعة والحكمة ليسا طريقين مزدوجين متوازيين يلتقيان نحو غاية واحدة أو موضوع واحد بل هما طريق واحد شقه الأنبياء وسار فيه الحكماء. هنا تبدو الحكمة تابعة للشريعة وليست موازية لها أو متلاقية معها فى النهاية مثل ضلعى المثلث متساوى الساقين، القاعدة فى الأرض، والقمة فى السماء، طريقة سلكها الأنبياء واتبعهم الأخيار الفضلاء من العلماء أو الحكماء.

ومما يدل على أنهما طريق واحد أن كل متعلم له معلم، وكل معلم له معلم حتى يتسلسل الأمر إما إلى معلم يتعلم بقوة نفسه وفكر وروية واجتهاد كما يدعى المتفلسفون أو

---

(١) رسائل جـ٣/١٣-١٤/١٤٩-١٥٠.

(٢) رسائل جـ٣/٣٠-٣١.

أخذه عن معلم ليس من البشر كما يقول الأنبياء لا يحيط بعلمه الفلاسفة ولا الأنبياء إلا الله وحده مع أن النبى يأخذ تعليمه من الوحى، وهو من العلم الالهى.

ويبدو أن إخوان الصفا يرفضون الدين الطبيعى دفاعا عن دين الوحى وكأنهما متناقضان. فاستخراج العلوم والصنائع بقوة العقل وجودة الفكر والروية زعم من المتفلسفة. ولكنهم شاهدوا مصنوعات الطبيعة وقاسوا عليها فكانت لهم كالتعليم لأن الطبيعة أيضا مؤيدة بالنفس الكلية، وهذه مؤيدة بالعقل الكلى، أول الموجودات من الله، مؤيد الكل، صانع الأسباب. والعلم الانسانى، فيما يبدو، مستحيل، والعلم الالهى وحده هو الممكن. وإذا تعلم الفيلسوف من الطبيعة فلأنها مؤيدة من الله. وإن قال أحد الأطباء الطبيعيين إن هذه كلها أفعال الطبيعة فان الطبيعة كما قالت القدماء فعل النفس. وفى الشريعة أن هذه كلها للخالق يفعل ما يشاء ويصور ما يريد. والنفس من فعل البارى لأنه لا يباشر الأفعال بذاته بل تصدر عنه على سبيل الأمر. يكفى الانسان الانتباه من الغفلة والجهالة، ويفكر فى نفسه، ويشاهد هذه العجائب والأسرار، ويعلم أن الصانع عليم حكيم، وأن المصنوع مبدع للحكيم متقن، ويبين حكمة الصانع، ويستدل بها عليه[1].

والفلسفة والشريعة طريق واحد من حيث الفعل والممارسة. فان اجتهد الانسان وفعل ما رسم فى الشريعة من لزوم الأحكام والفروض وعمل بما وصف فى الفلسفة وصبر عليها يخف فيه تجاذب الطبيعتين، ويصبح ذا طبيعة روحية واحدة. ويعزى للحكيم قوله إن مكث الانسان العاقل تحت الأمر والنهى بموجب العقل أو بطريق السمع بأوامر الناموس ونواهيه وفى طول عمره الطبيعى تتم له فضائل النفس، وتستكمل أخلاقها ومعارفها بالتأمل والبحث فى النظر والسعى والاجتهاد فى العمل لما كان حد الفلسفة أنها التشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية أو لما رسم فى الناموس من الوصايا والأوامر والنواهى لاستكمال فضائل الملائكة فى النفس[2]. والعجيب استعمال الاخوان للفظ المعرب الناموس مع لفظ الشرع ويجعلونه ضمن عنوان الجزء الرابع[3].

ويسهل اتفاق الحكمة والشريعة فى إطار الفلسفة الاشراقية. ويصبحان معا رياضة

---

(١) الرسائل جـ١/٢٧٥/٨/٢٩٤-٢٩٥ جـ٢/٣٩٤.

(٢) رسائل جـ٢/٤٤٩/٤٥٤.

(٣) وقد يكون لفظ "الناموس" عربيا أصيلا وهم اسم الحشرة المعروفة ولو أنه إلى التعريب أقرب.

ومجاهدة كما هو الحال فى الطريق الصوفى. يدعو الاخوان القارىء إلى ترويض النفس بالسيرة العادلة كما وصفت فى كتب الأنبياء والنظر فى العلوم التى كان يروض بها أولاد الحكماء لتعود فهمهم على النظر فى الأمور الالهية، وهى الغرض الأقصى من المعارف. والسبيل إلى ذلك الزهد فى غرور الدنيا كما زهد الأنبياء والأولياء والفلاسفة والحكماء لأنها ليست بدار المقام بل ودار الارتحال والانتقال بالاختيار قبل فناء العمر ودنو الأجل[1].

الفلسفة إحضار الخارج إلى الداخل من سطح العالم إلى عمق النفس. والشريعة إحضار الداخل إلى أعلى، من عمق النفس إلى الأفق الأعلى. فهما مساران متكاملان. الفلسفة من الطبيعة إلى النفس، والشريعة من الحكمة إلى الله. وفى كلتا الحالتين تبدأ المعرفة من النفس. فهى ملتقى الطريقين، من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى أعلى. وكلما كانت النفس أكثر قبولا كانت أفضل وأشرف من سائر النفوس. وتصبح مثل نفوس الأنبياء التى تقبل الفيض بصفاء جوهرها من النفس الكلية، وتأتى بالكتب الالهية التى حوت العلوم الخفية والأسرار المكنونة التى لا يمسها إلا المطهرون من أدناس الطبيعة وما وضعت من شرائع عملية نافعة وسنن عادلة فانقذت نفوسا من الغرق فى بحر الهيولى وأسر الطبيعة، ومثل نفوس المحققين من الحكماء التى استنبطت علوما كثيرة حقيقية، واستخرجت الصنائع البديعة، وبنت الهياكل الحكيمة، ونصبت الطلسمات العجيبة، ومثل نفوس الكهنة التى تخبر بالكائنات قبل كونها بدلائل فلكية وعلامات زجرية. ولا يذكر الاخوان موضوع التأويل كما يذكره ابن رشد لأن المعارف إشراقية تتجاوز النصوص. إذ تحتوى كتب الأنبياء على أسرار ورموز تحتاج إلى ترويض لمعرفتها حتى تنتبه النفس من الغفلة ورقدة الجهالة، وتحيا بروح المعارف الربانية، وتعيش بحياة العلوم الالهية، وتسلم من الآفات. لذلك كانت الفلسفة التشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية، ولأن من خاصية العقل المنفعل قبول الجزء من صورة الكل. وهنا يبدو الاخوان من أنصار نظرية الفيض. فأفعال الله تصدر عنه. وتبدو المعرفة الاشراقية جماع المعرفة الإنسانية، والمعرفة الالهية طريق الفلاسفة وطريق الأنبياء. ويستعمل الاخوان لغة المحبة بين المحب والحبيب لبيان هذا الجانب الاشراقى فى المعرفة. فالمحبوب جزء من الحبيب، وصورة المحبوب فى نفس الحبيب، وشكله منقوش فى قلبه. وفى النهاية يعرف الاخوان

---

(١) الرسائل جـ٢/٢١/٦٠.

الحكمة مثل الصوفية، اسقاط الاوصاف الدنية والتحلى بالأوصاف السنية، اسقاط الأوصاف الإنسانية والتحلى بالصفات الالهية، لا فرق بين الحكمة والتصوف حتى ولو ضحى الاخوان بالعقل والواقع وجعلوا الحكمة والشريعة مثل الكهانة والاخبار بالغيب[1].

والفلسفة والشريعة متفقتان فى الموضوع وهو التوحيد. فالله لا شريك له، واحد بالحقيقة من جميع الوجوه. وكل ما سواه من موجودات مؤلف مركب. كما تتفق الحكمة والشريعة فى دلائل الخلق. فكل جسم ذو نهاية. وفى النبوة كل جسم مخلوق، وكل مخلوق ذو نهاية فى أولية العقل. وفى الفلسفة كل جسم مركب من هيولى وصورة، وكل مركب ذو نهاية فى أولية العقل. ولما كانت المنازعة والخلف أمرا طبيعيا بين أهل كل صناعة فقد اختلف الحكماء وأصحاب الشرائع فيما بينهم فى قدم العالم وحدوثه. فالأنبياء مع بعض فضلاء الفلاسفة والراسخين فى العلم يعتقدون بحدوث العالم. أما المتفلسفة الناقصون فيشكون فى ذلك، ويعتقدون بقدم العالم. وظلوا يتجادلون ويتخاصمون حتى دبت فيهم روح الفتنة والبغضاء. ويثبت الاخوان بأقاويل خطابية وأمثلة تشبيهية حدوث العالم بما فيه من عجائب وأجناس الموجودات وغرائبه وصنوف الصنائع، وينقدون طرق الفلاسفة العويصة الطويلة، وألفاظهم مثل الهيولى والصورة، والعنصر والطبيعة الغريبة ومعانيها البعيدة التصور. والأنبياء قضاة عدول. والأب شفوق رحيم باعث الأنبياء، قضاة بين خلقه فيما هم فيه مختلفون. الله هو الجامع للشريعة والحكمة. ويبدو من تصور الاخوان أنه أشعرى، يستعمل التشبيه والأقوال الخطابية. والاجابة على قدر العقول والأفهام. لذلك يحتاج الناظر فى ذلك إلى نفس زكية، وفهم دقيق، وقوة روية، وصور روحانية. وإذا كان الاخوان قد بينوا أن بعض الحكماء يشاركون الأنبياء القول بحدوث العالم فانهم لم يبينوا مشاركة بعض الشرائع الحكماء فى القول بالقدم مثل الصابئة الحرانية[2].

ومن تعلم علم الشريعة وعرف أحكام الدين وتحقق أمر الناموس فان النظر فى الفلسفة لا يضر بل يفيد فى علم الدين تحققا وفى أمر المعاد استبصارا، وبثواب الآخرة وعقابها يقينا، وإليها اشتياقا والى الآخر رغبة، والى الله قربى. الفلسفة والشريعة متفقتان فى أمر المعاد. والمحسوسات فى المعاد أشرف مما هى هنا حتى يكون للنفوس إليها

---

(١) السابق جـ١/٢٤٠/٤٢٨ جـ٢/١٠/٢١.

(٢) السابق جـ٢/٢٩ جـ٣/٢٥-٢٨.

تشويق. فترغيب الفلاسفة فى الرجوع إلى عالم الأرواح وترغيب الأنبياء وتشويقهم إلى نعيم الجنان واحد. ولا تعرف أمور المعاد بالتجربة ولا بالخبر القائم على المشاهدة. وإذا سمعها أكثر الناس وتوهموا أنه لا يوجد لذة ولا نعيم ولا فرح ولا سرور إلا هذه المحسوسات، وأن ما أخبرت به الأنبياء باطل، وما أخبرت به الحكماء من سرور عالم الأرواح وفضله وشرفه كذب وزور يقعون فى الشك والحيرة. ومن ثم فالايمان بما أخبر به الأنبياء، والتصديق بما أعلن عنه الحكماء يذهب هذا الشك وهذه الحيرة. ومع ذلك يظل السؤال: أين البرهان على الايمان بما جاء به الأنبياء وللتصديق بما أعلن عنه الحكماء؟ هل تلك مهمة الحكمة فى المساعدة على البرهنة على صدق النبوة؟

ليس غرض الأنبياء فقط من وضع النواميس والشرائع وغرض الحكماء من وضع السياسات إصلاح الدنيا لأن الغرض الأقصى لهما معا نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاء أهلها وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها. وما يمنع النفس عن الإدراك غفلتها عما وصفته الكتب الالهية والنواميس الشرعية النبوية من نعيم الجنان وما فى عالم الأرواح من الروح والريحان والنعيم والسرور واللذة والكرامة وبقاء الأمد وقلة تصديقها بما أخبرت به الأنبياء وما أشارت إليه الفلاسفة والحكماء من لطيف المعانى ودقائق الأسرار. فاذا ما صفت النفس فانها تدرك النبوة والحكمة وتصدق بأمور المعاد. وفى طباع العقلاء الفضلاء اشتياق إلى أحوال الملائكة وتشبه بهم. فالفلسفة هو تشبه بالاله بحسب الطاقة الإنسانية. ويستشهد الاخوان بأقوال الأنبياء والحكماء على خلاص النفس من البدن وهى العقيدة الأساسية للاخوان. ولا يصلح للقاء الله إلا المهذبون بالتأديب الشرعى والرياضيات الفلسفية. فالشرع والفلسفة كلاهما طريق إلى لقاء الله[1].

ويضرب المثل على هذا الاتفاق بين الحكمة والشريعة فى حالة خاصة اتفاق الحكمة اليونانية والشريعة الاسلامية. فاذا انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية مع الشريعة العربية حصل الكمال. وتسمى الفلسفة اليونانية الاجتهادية، والشريعة الاسلامية العربية تخصيصا للوافد باليونان، وللموروث بالعرب. وبالتالى يكون السؤال: هل هناك حكمة على الاطلاق وشريعة على الاطلاق، صفتان فى ذاتيهما أم أن هناك حكمة فى عصر معين وشريعة فى زمان معين؟

---

(١) السابق جـ١/٢٢/١٥٧/٢١٠-٢١١/٢٣٩/٤٢٨ جـ٣/١٧/١٤٣.

وتتفق الحكمة اليونانية مع الشريعة الاسلامية كما لاحظ الاخوان فى عدة خصائص مشتركة هى التى جعلت نقل الفلسفة اليونانية إلى الحضارة الاسلامية وشرحها وتلخيصها سهلا ميسورا بل وتصحيح ما علق بالشريعة الاسلامية من خزعبلات عن طريق الفلسفة اليونانية. فأمكن تزاوج الوافد مع الموروث فى وحدة جديدة لا هى باليونانية الوافدة ولا بالاسلامية الموروثة، بل فكر فلسفى جديد، وافد يكتمل بالموروث من حيث المضمون، وموروث يتهذب بالوافد من حيث الصورة وأدوات التعبير.

كلاهما عقلانى، يسهل فهمه بالعقل، والدفاع عنه بالعقل. وإذا ارتبط العقل بالدين فانه يظل هو الأساس والمقياس فى الالهيات العقلية. بل إن نظرية الاتصال ذاتها التى تكشف عن هذا البعد الجديد فى الحضارة الناشئة تقوم على الاعتزاز بالعقل وتقسيماته إلى منفعل وفعال بصرف النظر عن مواد تطبيقاتها. المنطق عقلانى، والطبيعة عقلانية، وما بعد الطبيعة عقلانى. والنفس والأخلاق والاجتماع والسياسة كلها علوم عقلانية. ومن ثم يكون السؤال: هل الفلسفة يونانية الطابع أم أنها عقلية بعد أن عرضت على العقل والشرع وتم قبولها؟ هل هى وافد فى الظاهر، ووافد موروث أو موروث وافد فى الحقيقة دون شبهة التبعية للوافد؟ هل هناك عقل خالص أم أنه بالضرورة عقل تاريخى، يونانى وإسلامى؟

ويمتاز العقل اليونانى والعقل الاسلامى بغياب العقائد والمسلمات والافتراضات المسبقة التى تند عن العقل والطبيعة أو العقل الطبيعى وكأنه عقل فطرى لا يبدأ إلا بنور الفطرة. لذلك قضت العقائد المسيحية عليه بجعله قاصرا عن إدراك وتجاوز الايمان له لادراك عالم الأسرار. ثم حررته الفلسفة الحديثة من جديد عندما جعلت العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ولا شىء يعلو فوق صوت العقل. وهو ما يتفق مع وظيفة العقل الاسلامى فى الحضارة الناشئة، العقل الفطرى، النور الطبيعى، استدلال ابراهيم. يقوم كلاهما على الاقناع والبداهة والبداية الفلسفية وبناء الموضوع شيئا فشيئا سواء كان فى المنطق أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعة.

وكلاهما طبيعى، متفق مع الطبيعة. وبالتالى يسهل تحليل كل منهما بالحس والمشاهدة. فالطبيعة منطقة التقاء ومراجعة يحال اليها الفكران. فى اليونانى من فقد حسا فقد علما. وفى الاسلامى المعرفة الحسية أحد مصادر المعرفة. الطبيعة عند اليونان صنو العقل. الطبيعة عاقلة. والطبيعة فى الاسلام دليل على وجود الله كما هو الحال فى أدلة المتكلمين. وهى الحق

فى وحدة الحق والخلق عند الصوفية. وهى أساس التشريع فى علم الأصول والاعترافات بحاجات الناس البدنية. والآية فى اللغة العربية نص ودليل، لغة وظاهرة.

كلاهما موضوعى يثبت وجود العالم ويعترف بالوجود بالرغم من المثالية العقلية فى كل منهما. الحضارة الناشئة أيضا تقوم على إثبات العالم وليس على نفيه كما هو الحال فى النصرانية والديانات الشرقية، البوذية والهندوكية، القسمة طبيعية: جوهر وعرض، علة ومعلول، واحد وكثير، صورة ومادة، علل أربع، عقل وحس، نفس وبدن، أدوات عقلية بسيطة وسهلة لاحكام الموضوع الذى هو من طبيعة الفكر. ومن هنا أتى اتفاق العقل والطبيعة. فالعقل قادر بمقولاته على احتواء الطبيعة، اتفاق الذات والموضوع فى بنية واحدة. المقولات العشر فى المنطق هى نفسها الجوهر والأعراض فى الطبيعة، والله والعالم في ما بعد الطبيعة. لذلك رفض كلاهما الشك واعترفا بوجود حقيقة يمكن معرفتها، عقليا ووجوديا. ومن هنا أتى الهجوم على الشكاك فى كلتا الحضارتين على اختلاف مذاهبهم.

وكلاهما مثالى. فالعقل والطبيعى صنوان. العقل والوجود واجهتان لشىء واحد. كلاهما يشارك فى مقدمة مثالية معرفية، يقدمان المعرفة على الوجود. لا شىء يسبق العقل عند اليونان. الله عقل والطبيعة معقولة. والانسان حيوان ناطق. والعقل أول ما خلق الله فى الحضارة الاسلامية. هكذا كان فهم القدماء، يونان ومسلمين. ربما يكون فهم المحدثين مغايرا، أولوية الواقع على الفكر، والعالم على الله. وبدون أسباب النزول ما كان يمكن أن يأتى وحى. ودون العالم ما كان يمكن معرفة الله[1]. ومع ذلك يقوم على التمايز بين المستويات. لا يرد الأعلى إلى الأدنى ولا يرد الأدنى إلى الأعلى. ويحرص على التمييز بين الواقع والفكر، الشىء والدلالة، اللفظ والمعنى، الوجود والماهية .. الخ.

وكلاهما إنسانى يضع الانسان مركز الكون. الانسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير. الطبيعة وما بعد الطبيعة عند اليونان انسانية. والعلة الأولى والمحرك الأول عند اليونان صورة الأرستقراطى النبيل. الفلسفة اليونانية ذات طابع إنسانى مفتوح. تتناول موضوعات إنسانية، يسهل فهمها، قريبة إلى النفس، الانسان، العالم، الفكر، السعادة،

---

(١) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

الخير، الأخلاق، السياسة. ويبدو الجانب الانسانى كما لو كان العقل مسقطا على الطبيعة مقولاته. الحال والملكة وباقى المقولات العشر إنسانية، وكذلك الملكية وأن يفعل وأن ينفعل. ولا يتعلق الأمر فقط بالمنطق بل أيضا بالالهيات مثل العقل، وبالطبيعيات مثل الزمان والمكان، والحركة والتغير، والكون والفساد.

وتقوم الفلسفة اليونانية على التوحيد بين الخير والجميل والنافع، بين القيم الثلاث. وهى خاصية مشتركة مع الفكر الاسلامى فى التوحيد بين الحق والخير والجمال. كلاهما لا يفصل بين الواقع والقيمة. الواقع قيمة، والقيمة واقع. بل إن بعض عبارات اليونان وأقوال الفلاسفة أشبه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية مثل قول سقراط "اعرف نفسك بنفسك" وتحولها إلى حديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه". ومثل أقوال فلاسفة اليونان فى تمجيد العقل وحديث "أول ما خلق الله خلق العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتى وجلالى ما خلقت إلى أعزمنك". وهى أحاديث نظرية فلسفية صرفة فى حين أن الطابع العام للحديث الصحيح توجهه نحو العمل وبيان أنماط السلوك. ومثل "أن يتهم الضعيف بارتكاب العنف أو أن يتهم الفقير القبيح بالزنا" ومقابلته بحديث "إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد". وقول أمفيدوقليس "أنه لا ينبغى أن تقتل ذوات الانفس" وقول القرآن الكريم ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾. وقد قام ابن حزم بعد ذلك بعرض المنطق ابتداء من القرآن الكريم. كما تم عرض الأحاديث النبوية ابتداء من اشكال القياس كما هو الحال فى "أقيسة الرسول"[1].

وكثير من الموضوعات اليونانية إسلامية صرفة مثل الشهود والعقود والاعترافات المنتزعة بالاكراه، والايمان ... الخ. وكذلك الحديث عن الأسلوب والنظم والشعر والعرب أهل فصاحة وبيان. كما يربط أرسطو بين الغنى والأخلاق كما يفعل القرآن ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية أملاق﴾، ﴿ومن كان غنيا فليستعفف﴾. وكثير من موضوعات المنطق تقترب من أبواب فى الفكر الاسلامى فى علم الأصول مثل دور السائل ودور المجيب، وأحكام السؤال والجواب، وأحكام المفتى والمستفتى. بل إن بعض العبارات توحى بأن أقوال الصحابة مثل دور المجيب يتوقف على طريقة السؤال.

هل شرح القدماء فلاسفة اليونان على التساوى خاصة أفلاطون وأرسطو أم أنهم

---

(١) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه . الامام ناصح عبد الرحمن الانصارى كتاب أقيسة النبى المصطفى.

فضلوا أرسطو على أفلاطون؟ أفلاطون وأرسطو هما الفلسفة اليونانية بل كل فلسفة على الاطلاق لأنهما يقدمان نموذجيين متكاملين للفلسفة، المثال والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، النفس والبدن، الله والعالم، الاستنباط والاستقراء، الداخل والخارج، الاشراق والعقل، الدين والفلسفة. وهما النموذجان اللذان حاول الفارابى الجمع بينهما فى "الجمع بين رأيى الحكيمين"(١).

الفلسفة اليونانية وحدة واحدة كما تبدو فى مرحلتها المتأخرة عند أرسطو مؤرخا للفلسفة اليونانية. ومن هنا أتت الاحالة إلى باقى الفلاسفة السابقين خاصة أفلاطون ومحاوراته. يتكلم أرسطو عن علوم الأوائل. ويشير إلى أخطاء السابقين. أرسطو مؤرخ مجدد، يعيد بناء الحضارة من منظوره الخاص. يجد لها قانونا، ويكمل نظرياتها، ويعيد التوازن إليها. وهو بالضبط ما يفعله الاسلام مع الديانات السابقة، آخر مرحلة من مراحل الوحى مع المراحل السابقة، الحضارة الاسلامية مع الحضارات الأخرى، الحضارة الاسلامية مع أرسطو نفسه. وتلك رؤية ابن رشد ، أيضا لتاريخ الفلسفة اليونانية تطورا وبناء ودورا. أرسطو فى اكتمال هذا التطور والبناء. وهو دور مماثل لدور ابن رشد فى الحضارة الاسلامية. ومن هنا جاء الاتفاق بين أرسطو وابن رشد كل منهما فى حضارته، تطورا وبناء. أرسطو مؤرخ يذكر آراء القدماء فى كل موضوع قبل أن يدلى فيه بدلوه تماما كما يفعل الاسلام عندما يقص تجارب الأمم السابقة قبل أن يعلن اكتمال الوحى. فبعد التطور يأتى البناء. أرسطو خاتم الفلاسفة، ومحمد خاتم الأنبياء.

وأرسطو أفضل بالرغم من أن الحضارة الاسلامية تقوم على رسالة ووحى وإشراق. واستقرت فى التاريخ على أنها حضارة دينية، وأن ما ابدعته فلسفة اشراقية، وأن ما استقر فى وجدان الناس هو التصوف وليس الفلسفة، الايمان وليس العقل. إلا أن القدماء فضلوا أرسطو لما تتسم به فلسفته من عقلانية تتفق مع عقلانية الحضارة الجديدة. فالعقل أساس النقل. ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. وطبيعته تتفق مع طبيعة الحضارة الناشئة. والدعوة إلى النظر فى سنن

---

(١) مازالت بعض الأسئلة قائمة: هل ترجم المسلمون كل محاورات أفلاطون ثم ضاع الكثير منها أم أنها لم تترجم؟ وما سبب عدم ترجمته؟ الأسلوب أم الفكر وهو أفلاطون الالهى؟ هل لأنه متدين وكفى المسلمون دينا؟ هل كانوا فى حاجة إلى فلسفة عقل وطبيعة ليعبروا من خلالها عن روح الدين الجديد فوجدوا ذلك فى أرسطو؟

الكون وآياته والمخلوقات وتسخير قوانين الطبيعة ﴿وفى الأرض آيات للموقنين﴾، ونزعة إنسانية تجعل الانسان مركز الكون والمدنية. تتحدث فى النفس والأخلاق والمجتمع والسياسة كما هو الحال فى العلوم الشرعية فى الحضارة الناشئة، واتزان واعتدال يتفق مع الروح الوسطية فى الحضارة الناشئة، الأخلاق الوسط، والأمة الوسط، لا إفرط ولا تفريط. روح فلسفة أرسطو وروح الضحارة الناشئة روح واحدة دفعت كل الحكماء بلا استثناء إلى بيان اتفاق الفلسفة ممثلة فى أرسطو، والدين الاسلامى نموذجا منذ "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى" حتى "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" لابن رشد، مرورا بقصة "حى بن يقظان" لابن طفيل. كما أنه نموذج الشمول والاحاطة والحديث فى كل شىء، منطق وطبيعيات وإلهيات. والناقض عنده يكمله له المسلمون استكمالا للمذهب حتى ولو لم يكن هو مؤلفه الفعلى. وبالتالى يمكن استخدامه للتعبير من خلاله عن الموروث. ويكون نموذجا إنسانيا للوحى الصاعد الذى يصل إليه "حى بن يقظان" بمفرده دون حاجة إلى أنبياء.

لا شىء فى أرسطو ينفر الذوق الاسلامى. بل كل شىء فيه علما أو سلوكا، قولا أو فعلا أقرب إلى الرؤية الاسلامية والذوق الاسلامى. فأرسطو متواضع. لا يدعى أنه أتى بالقول الفصل، وأتى بما لم يأت به أحد من المتقدمين أو المتأخرين. ينهى كتبه ومقالاته بالتعبير عن هذا التواضع والاعتذار عن التقصير وكأنه ينتهى كعادة المسلمين بالعبد الفقير إلى الله تعالى[1].

ثالثا: ابن طفيل.

١- الذوق والنظر. وقصة حى بن يقظان التى بدأها ابن سينا ثم سار على إثرها ابن طفيل من الحكماء حتى السهروردى من الصوفية أقرب إلى وصف المعرفة الاشراقية ابتداء من المعارف الطبيعية على درجات متفاوتة. فبينما يجعل ابن سينا والسهروردى الاشراق نتيجة لتصفية النفس وتجرد الحواس إلا أن ابن طفيل هو الذى فصل فى المعارف الطبيعية وإدراكها طبقا لارتقاء النفس وتطورها منذ الطفولة حتى الرجولة.

ونظرا لاستقاء ابن طفيل حى بن يقظان من ابن سينا كما يوحى بذلك العنوان فقد

---

(١) منطق حـ٣/١٠١٤-١٠١٦.

جعلها أكثر تفصيلا وجمع الصيغتين معا مع استبعاد السهروردى مع أنها أقرب إلى الرؤية الصوفية. ربما بسبب إغراقها فى الرمزية فى حين أن ابن طفيل كان يريد خطابا فلسفيا روائيا. فمن أين استمد ابن طفيل تصوفه؟ من الغزالى وابن سينا والحلاج والبسطامى والمصادر الشرقية أى من الأندلس ومدرسة ابن مسرة أم من تجربته الشخصية وحياته الروحية أو كرد فعل على الأوضاع الاجتماعية والسياسية فى الأندلس؟ تجربة ابن طفيل هى خلاصة تاريخ الفلسفة فى المشرق والمغرب. بدأ من ابن سينا ثم أضاف اليها الفلسفة فى زمانه عند منتحلى الفلسفة وهم أصحاب النظر دون الذوق والذين ينقلون الآراء دون أن يعيشونها. لا يعنى الانتحال هنا أى معنى قدحى بل مجرد التعامل مع الفلسفة نقلا لا معايشة. وهو اتهام قاس إذ كيف يستفيد ابن طفيل منهم أولا البحث والنظر وهم منتحلو الفلسفة؟ ربما كان ذلك أشبه بعلاقة سقراط بالسوفسطائيين الذين يعيشون من الفلسفة بينما يعيش سقراط لها.

وقد انحرفت الفلسفة العقلية عند ابن طفيل، تلك التى أسسها الكندى والرازى. وقد بدأ الانحراف عند إخوان الصفا والذى تحول إلى فلسفة إشراقية حتى أتى ابن رشد وحاول ردها إلى الفلسفة العقلية الأولى. لم تعد القضية الصلة بين الدين والفلسفة بتعبير الكندى أو الحكمة والشرع بتعبير ابن سينا أو الحكمة والشريعة بتعبير إخوان الصفا وابن رشد بل القضية هى المعرفة التى تشرق فى النفس بعد التأمل فى الطبيعة، الاتفاق بين التصوف والفلسفة. أصبح الموضوع أقرب إلى نظرية المعرفة وقوى النفس الحسية والعقلية منه إلى الصلة بين الحكمة والشريعة بالرغم من وجود شخصيتين عند ابن طفيل. الأول يرمز إلى الحكمة والثانى إلى النبوة، يلتقيان ويتفاهمان.

القصة أقرب إلى وصف حالة شخصية وتجربة فريدة، كما هو الحال عند الصوفية فى وصف الحالة الذاتية وتحليلها. لذلك يحيل ابن طفيل إلى أقوال الجنيد والبسطامى دون ذكرهما. وهى أحوال الاتحاد والحلول التى عبر عنها الحلاج فى شطحات مثل "أنا الحق"، "سبحانى ما أعظم شأنى"، "ليس فى الثوب إلا الله". أما الغزالى فقد صمت عن أحواله ثم حذقته العلوم وأدبته المعارف وأنشد.

فكان ما كان مما لست أذكره ∴ فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

فهل منعت الشريعة من الخوض فيها أم أن الغزالى هو الذى منع من الخوض فيها

من صورتها الكلامية فى "الجام العوام" أو الباطنية فى "المضنون به على غير أهله"؟ كما تظهر مصطلحات الصوفية مثل المشاهدة والذوق والحضور والولاية. وهى حالة من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يمكن كتمانها أو إخفاؤها بل تعبر عن حالة من الطرب والنشاط والمرح والانبساط[1].

ويخاطب ابن طفيل القارىء كى يشركه معه فى تجربته كما فعل إخوان الصفا من قبل، وكما هى العادة فى الفلسفة الاشراقية، مشاركة القارىء فى الحكم والتجربة وإلا كان مقلدا، فبين المؤلف والقارىء مودة وتجربة مشتركة ومراجعة ويقين، والأخذ بيد القارىء حتى يدرك ما يدركه المؤلف مما يستلزم الوقت والفراغ والعمر والزمن[2].

الاشكال إذن هو التباين بين نوعين من المعرفة، المعرفة العقلية والمعرفة القلبية، بين النظر والذوق وليس بين الفلسفة والدين. الخلاف بين منهجين فى المعرفة أو مستوين أو رتبتين لها. والموضوع واحد، والكشف واحد. ولا يمكن جعل التقابل بين النظر والذوق تقابلا بين الفلسفة والدين لأن الفلسفة قد تكون نظرا كما هو الحال عند الحكماء مثل الكندى والرازى وابن رشد أو ذوقا كما هو الحال عند الفارابى وابن سينا وأنصار الحكمة الاشراقية. والدين أيضا قد يكون نظرا وبرهانا كما هو الحال فى الاسلام، وهو طريق ابراهيم أو ذوقا كما هو الحال فى المسيحية وطريق المسيح ومريم العذراء والصوفية.

والفرق بين المنهجين أن المشاهدة لا يمكن وضعها فى كتاب. وإذا حدث ذلك لاستحالت وتحولت على علم نظرى حسى من عالم المشاهدة الحسية. واختلفت العبارات إذ لا يمكن التعبير عن المطلق بالنسبىّ وإلا تم الوقوع فى الشطحات ، والألفاظ عاجزة عن التعبير عنها. أما النظر فيمكن وضعه فى كتاب وعبارات ولكنه نادر. ومن حصل عليه يستعمل الرمز للتعبير عنه. ومنعت الشريعة من الخوض فيه. وحذرت منه. وهو شىء نادر لا سيما فى الأندلس. ولا يظفر باليسير منه إلا واحد بعد آخر. ومن ظفر بشىء لا يكلم الناس إلا رمزا. ولا تفى فلسفة أرسطو والفارابى وابن سينا بذلك ولا أحدا من الأندلس قبل شيوع المنطق والفلسفة. قطعوا الأعمار فى الرياضيات ولم يصلوا إلى شىء. ويعطى ابن طفيل صورة متشائمة للعلوم الإنسانية فى عصره، حقيقة لا يمكن الوصول إليها وباطل لا

---

(١) السابق ص ٥٢-٥٣.

(٢) السابق ٥٩-٦٠.

يفيد[1]. فهل الفلسفة ومنهج النظر نادران فى الأندلس؟ وماذا عن ابن باجه؟

وتجربة ابن طفيل أنه بدأ بالبحث والنظر ثم مشاهدة بالذوق عكس السهروردى صاحب "حكمة الاشراق" الذى حدث له ما حدث بالذوق ثم طلب البرهان عليه. وإذا كان التأليف مستحيلا فى علوم المشاهدة فكيف أمكن كتابة "حكمة الاشراق"؟[2]. وإذا كان ابن طفيل قد نقد طريق النظر فكيف يصبح هو من أهل النظر أولا قبل أن يصبح من أهل الكشف؟

يمتاز الذوق على النظر بميزتين: الأولى الوضوح، والثانية معرفتها بقوة على سبيل المجاز لأنه لا يوجد له مصطلح دقيق فى الألفاظ الشائعة أو فى الأسماء الاصطلاحية. أما منهج الذوق فلا يتم عن طريق النظر المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وانتاج النتائج. منهج الذوق مثل الأعمى الذى عرف بالفطرة والحدس سبيله فى المدينة وفجأة أبصر فوجد ما عرفه تماما مثلما شاهد ولكن زاد عليه أمران. الأول زيادة الوضوح، والثانى اللذة العظيمة. منهج الذوق إذن هو الابصار وهى مرتبة الولاية فى حين أن منهج النظر هو العمى، وهى مرتبة البحث. والسؤال: إذا كانت الولاية من الله فما فضل الانسان فيها؟ وإذا كان البحث اجتهاد إنسانى فأين استحقاقه؟ والسؤال الأعم: إلا يوجد إلا هذان الطريقان؟ وماذا عن تحليل التجارب الشعورية الذى يجتمع فيه الذوق والنظر، التجربة والحكم؟

٢- **الخلق أم التولد الذاتى؟** وتبدأ القصة بعرض نظريتى الخلق والتولد الذاتى كاحتمالين متقابلين لنشأة حى بن يقظان[3]. الأولى يقول به الدين، والثانى تقول به الفلسفة والفلسفة الطبيعية بوجه أخص. وكلا النظريتين محتملتان دون تفضيل أحدهما على الأخرى أو القطع بصحة أحديهما وخطأ الأخرى مما يبقى التساؤل حيا مثيرا للفكر والاختيار مفتوحا وهو نفس موضوع خلق العالم وقدمه ولكن بصيغة أخرى. الخلق هو الخلق من عدم، والتولد الذاتى صياغة جديدة لقدم العالم لأن المادة تنشأ من مادة، من درجة معينة من الحرارة ودرجة معينة من الرطوبة تنشأ الخلية. نظرية الخلق تفسر نشأة

---

(١) برح لى أن علوم الورى ∴ اثنان ما أن فيهما من مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها ∴ وباطل تحصيله ما يفيد السابق ص ٥٦

(٢) "استقام لنا الحق أولا بطرق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة"، السابق ص٥٩.

(٣) السابق ص ٦٢/٦٦.

الانسان بوجود آدم، والتولد الذاتى تصف وجود الانسان من غير أب وأم. وتتفق النظريتان فى تكوين الجنين لأن التولد الذاتى فى الحقيقة تخلق ذاتى. وهو ما أشار إليه الوحى فى وصف مراحل تكوين الطفل فى رحم الأم، العلقة فالمضغة فاللحم فالعظم. وقد يكون للاسم "حى بن يقظان" دلالته بالنسبة للنظريتين، الحياة ابنة اليقظة. وهو تصور مثالى يجعل الحياة المادية نتيجة ليقظة الوعى وفجر الضمير وليس العكس، انبثاق الوعى من الحياة كما هو الحال فى النظرية التطورية فى الغرب الحديث[1].

والسؤال الآن: هل كان ابن طفيل على وعى بدلالة هاتين النظريتين اللتين تجسدان التقابل بين الدين والعلم أو الدين والفلسفة أو بتعبير شائع الايمان والالحاد؟ ومن كان يمثلهما فى عصره؟ هل احتمال التولد الذاتى عند ابن طفيل من آثار ابن رشد وقوله دفاعا عن الفلسفة بقدم العالم على نحو جدلى لاثبات احتماله، وابن طفيل أستاذ ابن رشد؟ ولماذا لا يذكره ابن رشد وينتسب إليه ويحتمى به؟ وكيف يخرج العقلانى المعادى للاشراق وهو ابن رشد من جبة الاشراقى المعادى للعقل الخالص وهو ابن طفيل؟ وهل كان ابن طفيل يقصد فى نقده للمنتحلين للفلسفة الناقلين لها الشارحين لنصوصها دون أن تكون لهم تجربة شخصية أم أن الحسد بين الفلاسفة يأخذ التلميذ من الأستاذ ثم يقلبه رأسا على عقب ولا يذكره؟ [2]

وكيف يعرض ابن طفيل لنظرية التولد الذاتى وهو الاشراقى؟ هل هى أقرب إلى الفيض من حيث يمحى الفرق بين الله والعالم، بين الروح والمادة، بين النفس والبدن، حيث أن الخلاف بينهما فى الدرجة وليس فى النوع؟

ومن الصعب معرفة إلى أى من النظريتين ينتسب ابن طفيل؟ يبدو أحيانا أنه من أنصار التولد الذاتى لأنه يعرضها بطريقة معقولة ومسهبة. كما أنها تقوم على برهان ومن ثم فهى يقين. فى حين أن نظرية الخلق مجرد رواية عن الأنبياء. ويقين الخبر خارجى وليس داخليا، عن طريق السند وليس عن طريق المتن، بصحة التواتر. وهو التعارض بين النقل والعقل. يعرض نظرية التولد الذاتى ولا يحكم بخطئها أو صوابها.

---

(١) الإحالة إلى الغرب هنا فى صلب التحليل وليس فى الهامش مثل إحالة القدماء إلى اليونان وإحالة ابن خلدون إلى الفرنجة فى الشمال.

(٢) ابن طفيل كما هو معروف هو الذى قدم ابن رشد إلى السلطان يوسف.

هل هى وهم أم حقيقة؟ (١)

وفى نظرية الخلق تبدو صور القرآن من قصص الأنبياء فى إلقاء حى فى اليم كما ألقت أم موسى موسى فى اليم خوفا من الملك الغشوم الجبار العنيد. الطغيان السياسى طبيعى فى البشر. والهروب منه تجنبا له طبيعى أيضا. ويضيف الخيال الشعبى على القصص القرآنى برفض الملك القاهر تزويج أخته لأنه غير كفؤ لها، وهو الفيلسوف. فالقهر السياسى مقرون بالقهر الاجتماعى وبالوضع الطبقى. فلما تزوجها يقظان سرا طبقا لمذهبهم المشهور، ربما زواجا عرفيا مثل هذه الأيام، بعيدا عن مذهب الفقهاء وسطوتهم. حملت ووضعت وخافت على رضيعها فوضعته فى صندوق بعد الرضاع. وحملته مع خدمها إلى البحر وقلبها يخفق صبابة به وخوفا عليه. كانت مؤمنة تعرف الله وفى الذهن آية ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغا﴾. وقد رد موسى إلى أمه فى القص القرآنى كى تقر عينا. وأحيانا يظهر القرآن لفظا مثل ﴿ولم يك شيئا مذكورا﴾. أدخله اليم إلى أجمة، ملتقى الشجر. فلم يجرفه التيار. والمد عادة لا يأتى إلا بعد عام وكأن معجزة حملته إلى هناك. والانتقال من اليم إلى الجنة تصوير يمحى فيه الفرق بين الواقع والخيال. وتظهر الصوفية ورموزهم. فهو محجوب من حرارة الشمس. ثم انحسر الماء فى الجزر وظل على الشاطىء. وهنا يتداخل التفسير العلمى الجغرافى مع التفسير الرمزى الصوفى.

ولما بدأت مسامير التابوت فى الانفكاك بفعل صدأ الحديد وتفاعله مع الماء، واشتد الجوع بالطفل بكى واستغاث وتحرك فوقع صوته فى إذن ظبية فقدت طلاها خرج من مكناسه فحمله العقاب. الجوع انفعال أول، والصوت انفعال ثان، والحركة انفعال ثالث. والحيوان متصل بالانسان وقريب منه كما عرض إخوان الصفا. وجدت فيه الظبية التى فقدت وليدها بعد أن خرج من جحره فحمله العقاب، وحشية الغاب وقانونه. وجدت فيه البديل والاشباع النفسى. حنت الظبية اليه وألقمته حلمتها، وأرضعته ثديها، وأشربته لبنها. فالغذاء واحد فى الانسان والحيوان. تعهدته وربته ودفعت عنه الأذى. فلما عاوده الجوع عاودت الرضاع.ويظهر التصوير القرآنى من بعد مثل ﴿سائغا للشاربين﴾. ثم يعود الخط

---

(١) انظر دراستنا :من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢١٣.

الروائى بعد القوسين عن تخلق الجنين والجوع والصوت وحنان الأم والتعويض[1].

وينشأ التولد الذاتى من اجتماع الحار والبارد والرطب واليابس أى العناصر الأربعة فى قدر من الزمان. فالزمان عنصر مكون للظاهرة الطبيعية[2]. وتتخمر العناصر بنسبة معينة من التكافؤ والتعادل. ويبدو الوحى فى التصوير من بعيد، خلق آدم من الطين وهو أحد العناصر ثم نفخ الله فيه من الروح وهى النسبة المتعادلة. نشأة آدم طبقا للتولد الذاتى ونشأة بنى آدم طبقا للخلق جمعا بين النظريتين. لذلك كان آدم أبو البشر، وأول الأنبياء حتى لا توجد المادة بلا روح، والبدن بلا نفس، والعالم بلا إله. وأفضل النسب ما كان معتدلا منها وهو الوسط. وتمخض الطين منه. وحدثت فيها نفاخات الغليان للزوجتها. ونشأت لزوجة ونفاخة انقسمت قسمين بينهما حجاب رفيق ممتلئة بجسم لطيف هوائى معتدل فتعلق به الروح وهو من أمر الله بحيث لا تنفصل عنه فى الحس والعقل. وهذا الروح دائم الفيضان من الله، وهو مثل نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم. والروح فياض على باقى الموجودات بأمر الله. وهذا معنى حديث "إن الله خلق آدم على صورته". قوى فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور فيها، وتبقى وحدها مرآة تعكس نفسها محرقة لسواها كما هو الحال بالنسبة للأنبياء. وبفضل هذا التعلق للروح بالطين سجدت للانسان كل الموجودات وسخرها الله له. ويختلف التخمر بين الطرفين والوسط. الوسط أعدل مزاجا. والفرق بين الأجسام الخفيفة الشفافة والثقيلة فى عكس الضوء كالخلاف بين المرآة المقعرة والمحدبة فى شدة الضوء، وكذلك الخلاف بين الحيوان المعتم والانسان الشفاف فى عكس الضوء. والأنبياء أعلى صور الانسانية. ثم انقسمت القرارة الأولى، الخلية بتعبير المعاصرين فى الغرب، ثلاثا بينها حجب لطيفة ومسالك. وامتلأت بالهواء من نوع ألطف. هذه القسمة الثلاثية هو الوعاء لقوى النفس الثلاث. والرئاسة فيها للروح الأول. هناك رئيس ومرؤوس منذ الخلق الأول. وتختلف بينهما خفة وثقلا. الخفيف إلى أعلى، والثقيل إلى أسفل. والعلاقة بينهما علاقة الخادم بالمخدوم، والناقص بالكامل، علاقة السيد بالعبد فى العظم واللحم والدم، علاقة التسخير التى عبر عنها التصور الهرمى للعالم. وبعد التشريح والطب يأتى التاريخ والجغرافيا،

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٢-٦٤/٦٦.

(٢) وهذا ما تعرف به النظرية النسبية فى الغرب الحديث.

القلب فى المركز والأعضاء فى الأطراف، والمركز سابق على الأطراف كما أن الرئيس سابق على المرؤوس. ثم يحتاج القلب إلى الدماغ الذى يتكفل بالحس وإلى الكبد الذى يتكفل بالغذاء. ثم تنبثق الشرايين والعروق كما تنبثق الأدوية والوديان. وهى تشبيهات معروفة عند إخوان الصفا. ثم نشأت العواطف والانفعالات بعد أن ثبتت فى النفس أمثلة للأشياء بعد مغيبها عن المشاهدة، نزوعا إلى بعضها وكراهية للبعض الآخر. فالانفعالات مقاصد نحو الأشياء، والغائبة بعد حضورها[1].

ينتقل ابن طفيل إلى الطبيعيات الخالصة. ويترك الخط الدرامى للرواية، ويصور الروح فى المادة تصورا ماديا، هواء فى غشاء رقيق مملوء بالهواء فى لزوجة فى طين[2]. وأحيانا يبدو التولد الذاتى للبدن فقط ويظل الروح من أمر الله. بالرغم من أن النظرية بها إعلاء من شأن الروح أكثر من نظرية الخلق إلا أنها مخترقة بتدخل فيضان من الله وأمر الله والفعل الخارجى. لذلك تظهر عبارات الاشراق مثل الفيض والنور. وواضح منذ البداية استعمال لفظ الله عنه دون انتظار إثبات وجوده بعد أن يترقى حى، ويصبح قادرا على البرهان. فالقصة ليست بلسان حى من الداخل بل وصف ابن طفيل لتطور حى من الخارج. يستبق ابن طفيل الأحداث، ويسرع إلى النتائج قبل أن يرسى المقدمات. ويتحدث عن المطلوب إثباته وكأنه قد ثبت مثل استعمال بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والوحى لم يثبت بعد بل إن الوعى الانسانى لم يتخلق بعد[3].

٣- **مراحل تطور الوعى**. ويتطور الوعى فى مراحل ست، من سن الثمانية حتى الخامسة والثلاثين، نشأة وتكوينا، بداية واكتمالا. وهى نفسها مراحل التربية الطبيعية التلقائية. فالطبيعة خير معلم[4]. وبصرف النظر عن الاختلاف فى النشأة إلا أن التربية واحدة وكأن الوعى اكتساب وليس طبيعة، مسارا وليس بذرة، فى النهاية وليس فى البداية[5]. وفى تتبع مراحل الارتقاء يبدو الوحى وكأنه متحقق فى الطبيعة، لا فرق بين

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٣-٦٤.

(٢) ويبدو ذلك أيضا فى أدب الرحلات الحديث عند الطهطاوى فى "تلخيص الابريز" وعلى مبارك فى رواية "علم الدين" وكأن الرواية مناسبة لعرض المعلومات العلمية.

(٣) حى بن يقظان ص ٦٤-٦٦.

(٤) وذلك مثل وصف روسو فى هيلويز الجديدة.

(٥) وذلك مثل "ظاهريات الروح" عند هيجل.

التأويل والتنزيل، بين المعنى النازل من النص والمعنى الصاعد من الطبيعة. الأولى مرحلة الطفولة، والثانية الصبا، والثالثة الفتوة أو الرجولة المتقدمة، والرابعة الشباب أو الرجولة المتأخرة، والخامسة الكهولة المبكرة، والسادسة الكهولة المتأخرة.

ولا توجد علامات واضحة بين المراحل. فالمرحلة الأولى تتأرجح بين الميلاد حتى الثانية وبين الثانية حتى السابعة. فالثانية والخامسة سن المرحلة. كما تتأرجح المرحلة الأخيرة من الخامسة والثلاثين حتى الخمسين، مرحلة الرجولة المتأخرة وبين الخمسين حتى الستين، مرحلة الشيخوخة المبكرة وهو عمر الأنبياء ولا تذكر مرحلة الشيخوخة المتأخرة من الستين حتى نهاية العمر. وقد عاش أنبياء بنو اسرائيل فوق المائة عاما.

وهى مراحل غير متساوية. تتحدد ببداياتها وليس بنهاياتها: الثانية، السابعة، الواحد والعشرون، الثمانية والعشرون، الخامسة والثلاثون. الأولى سنتان، والثانية خمس سنوات، والثالثة أربعة عشر عاما، والرابعة سبع سنوات، والخامسة سبع سنوات، والسادسة خمسة عشر عاما. وواضح أن العدد سبعة هو وحدة الفترة الزمنية فى الغالب طولا وقصرا. جمعا وفرقا. الأولى والثانية سبع سنوات جمعا. والثالثة أربعة عشر عاما تضعيفا، والرابعة سبعة أعوام قصرا، والخامسة أيضا سبعة أعوام قصرا. والسادسة خمسة عشر عاما أى تضعيفا بالاضافة إلى عام زائد.

المرحلة الأولى وهى مرحلة الطفولة سنتان، التغذى فيها بلبن الظبية. ومتى عاد اللبن إليها أرضعته. فالطبيعة قادرة على تلبية الاحتياجات. ثم يكون الاطعام عن طريق الثمار الساقطة[1]. وتبدأ التربية البدنية بتعلم المشى والتدرج فيه. وتظهر الأسنان. وعندما تكسر الظبية القشر الجاف بأسنانها يتعلم حى بداية الصناعة من الطبيعة. ثم يبدأ الكلام بتقليد الأصوات، تابعا الظبية حيثما سارت. التعلم فى البداية عن طريق التقليد والتبعية. تحرسه الشمس نهارا، وتدفئه الظبية من البرد بريشها ليلا. فيتعلم كيفية التفاعل مع الطبيعة، الاستفادة بها والحماية منها. الطبيعة إيجاب وسلب، صديق وعدو، مع الانسان وضده. وتتراءى الصور القرآنية عن بعد عندما يجن الليل على إبراهيم. وتألفه الوحوش لأنه معها. ثم يبدأ الميل إلى بعضها والنفور من البعض الآخر بعد غيابها، فتنشأ انفعالات المحبة والكراهية. ويظهر التوهم. ويلاحظ أجسام الحيوان وكيفية استعمال أبدانها للدفاع.

---

(١) وهى المرحلة التى سماها فلاسفة التاريخ فى الغرب مرحلة لقط الثمار وبداية الجهد البشرى مع عطاء الطبيعة.

فيتعلم الانسان من الحيوان أن يصنع آلات تشبه مخالب الحيوان للدفاع. ويقارن جسده بجسد الحيوان فيجد مخارج الحيوان مغطاة حماية طبيعية للحيوان، والانسان دون غطاء فيكتشف العورة. ويفكر فى سلامة البدن من العاهات قبل سلامة الروح[1]. إذ يكتشف الانسان بدنه قبل روحه. البدن ظاهر، والروح خفية. ويبدأ التفكير دون بحث عن العلل لأن التفكير بالعلة يمثل مرحلة أعلى فى ظهور الوعى.

والمرحلة الثانية مرحلة الصبا من الثانية حتى السابعة. فبعد أن يكتشف العورة فى المرحلة الأولى، الحيوان مغطى والانسان معرى يقصف بأوراق الشجر العريض عليه من الامام والخلف ثم يلف حزاما من الخوص لتعليق الأوراق. وهى صور قرآنية عن هبوط آدم إلى الأرض. ثم تتساقط الأوراق بعد أن تجف حتى لو كثرت. فالكم لا يغنى عن الكيف. ثم يكتشف قوة الجلد من نسر ميت مستر العورة، ويضعه لباسا عليه على الظهر والسرة والعضدين أكسبه مهابة ودفئا ومستفيدا بالطبيعة وما تقدمه من نماذج ومواد. فالطبيعة خير معلم. ثم يأخذ من أغصان الشجر يصنع عصيا للدفاع عن نفسه فيكتشف الأسلحة والنبالة أى إطلاق السلاح والاصابة به عن بعد. ويكتشف آلات الصيد التى يقوى بها على الحيوان فيأسره. لم تدن منه إلا الظبية، وتتعرف عليه مهما تغير. ومن ثم تنشأ العواطف مثل الأمومة نشأة طبيعية. ولا تخطىء فى الحيوان أو فى الانسان[2]. ويكتشف الموت بعد سكون الظبية وعفونه رائحتها، والتعلم من الغراب طريقة الدفن عندما نبش فى التراب ليوارى الغراب الميت كما تعلم قابيل بعد قتله هابيل. الصورة القرآنية فى الذهن تتحول إلى واقع حى. وهو نوع من التأويل الطبيعى بالعودة من الصورة إلى الواقع، ويدرك الفرق بين النوم والموت، يقظة بعد النوم وموت أبدى. ويبحث عن العضو الوسط سبب الموت وهو القلب المحجوب بالداخل بالرغم من حسنه وجمال شكله. ولعل داخله شىء آخر غير الدم. فمازال التصور كميا ماديا للنفس. ويتعلم التشريح. وينتقل من الجسد إلى الروح، وعلاقة النفس بالبدن، ويشعر بحرارة الحيوان والبخار والحواس والأعصاب. انتقل من الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه واشتاق اليه. ونفس العلاقة فى جسم الحيوان بين الخادم والمخدوم، علاقة النفس بالبدن[3]. ويكتشف

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٦-٦٧.

(٢) وهذا يشبه ما انتهى اليه روسو فى "إميل أو التربية" فى الفكر الغربى.

(٣) حى بن يقظان ص ٦٧-٧٥.

النار وانتقالها والطهى للحيوانات البحرية والغذاء والحرارة. وتتراءى الصورة القرآنية عن بعد عندما رأى موسى نارا ﴿لعلى أتيكم منها بقبس أو أجد على النارى هدى﴾ فالنار منفعة كالدفىء والطهى والهدى. النار والنور من مصدر واحد. ويتعلم حى من القياس على ذاته[1]. كما يتعلم عن طريق التجربة بدافع حب الاستطلاع والجرأة والقوة عندما قبس من النار فأحرقت يده. فأخذ قبسا لم تستول النار على جميعه. أخذه بطرفه السليم والنار فى الطرف الآخر كما هو الحال فى الشعلة. فتأتى له. فحمله إلى كهفه واستأنسها. ويسبق ابن طفيل الحوادث ويتحدث عن الله وهو لم يثبت بعد.

والمرحلة الثالثة مرحلة العقل من السابعة إلى الواحد والعشرين. يكتشف اللباس من جلود الحيوانات بعد إطالتها وضمها بعضها إلى بعض بالابرة والخيط، ويكتشف الحياكة. ثم يكتشف البناء تقليدا للكهوف، بدلا من الداخل تحت الارض يكون إلى الخارج فوق الأرض. وهى صورة قرآنية عن نحت البيوت فى الصخر وإقامة الخيام من الظعان. ويكتشف الحيوانات المنزلية الأليفة ثم الركاب للمساعدة فى الصيد، والصورة القرآنية عن بعد ﴿والخيل والبغال والحيمر لتركبونها وزينة﴾. ثم يبدأ الفكر والتأمل فى عالم الكون والفساد واستباقا للحوادث من حيث المفاهيم ونشأة الألفاظ. ويتأمل فى الوحدة والكثرة، والقسمة والتركيب، والمادة والصورة، والثقل والخفة والطفو، والجهات الأربع: العلو والسفل، اليمين واليسار، والعناصر الأربعة: اثنان فى اثنان: الماء والهواء، والنار والتراب. ويكتشف النفس ويميز بين النفس الحيوانية وما بها من إرادة، والنفس النباتية دون الانسانية. كما يتعرف وظائف النفس فى التغذى والنمو والتوليد. يدرك الصورة بالعقل، والمادة بالحس. فالصورة أول ما لاح من العالم الروحانى. وللروحانى هنا معنى مجازى أى مجرد غير مرئى قبل أن يتحول إلى معنى دينى مغترب مثل الروح الحيوانى. ثم طلب حقيقة هذا الشىء وهو النفس[2]. تبدأ المعرفة من المحسوس إلى المعقول. وتظهر مقولات الظن واليقين وتبدأ الذاتيات الفارغة. ويتحول الفكر الطبيعى إلى فكر ذاتى وجودى. وتهتز ثقة العقل بالطبيعة فيكتشف البعد النفسى. ويبدأ الاغتراب وتظهر لغة الشوق الذى يعنى فى البداية حب الاستطلاع. ويشتد التطهر والاغتراب فى

---

(١) "وكان الذى ارشده لهذا الرأى ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك"، السابق ص ٦٨.

(٢) وهذا مثل القديس أوغسطين فى تحويل الأشياء إلى معان خاصة فى "الاعترافات".

البحث عن الأعلى باستمرار. ثم يصاغ دليل القدم والحدوث بلغة الافتقار كما هو الحال فى علم أصول الدين المتأخر متداخلا مع دليل العلة والمعلول، وأنه لا فاعل إلا الله كما يقول الصوفية. ويستشهد بالقرآن استباقا للحوادث. فالوحى لم يثبت بعد. والسماء لم تكتشف بعد. كما أن هناك استباقا فى استعمال مصطلحات فلسفية دقيقة والحديث عن الله ولم يثبت بعد بالاضافة إلى بعض التكرار فى النفس الحيوانية والنباتية وقواهما، وفى القلب وموت الظبية والتشريح. وهناك استباق ثالث عندما يبدأ حى بدراسة علوم الحكمة ثقة بالنفس وبالعقل وبداية بالعالم تأويلا وليس تنزيلا. فلا خوف من الالحاد الذى قد يكون هو الطريق إلى الايمان ليس فقط على مستوى التجارب والأزمات النفسية مثل رابعة والخيام بل على مستوى التأمل فى الطبيعة مثل تشخص الاله فى إرادة. ويتم الاغتراب فيه، ويصبح وسيلة للخوف والقهر أو أداة للثورة والغضب[1].

والمرحلة الرابعة مرحلة الرجولة من الواحد والعشرين إلى الثامن والعشرين وبالرغم من طول الفترة إلا أن التوتر يزداد، والايقاع يتسارع، وتتحدد الفترات الداخلية بالشهور والأسابيع والأيام بدلا من سنوات العمر وذلك لقرب الكشف[2]. فالتراكم الكمى قد يؤدى إلى تغيرات كيفية متسارعة. يتم التحول من الأرض إلى السماء، قلب النظرة من أسفل إلى أعلى بعد قلبها من الخارج إلى الداخل. والسماء منطقة متوسطة بين التناهى (الأرض) واللاتناهى (الله). كما يتم التقابل بين العوالم، العالم الأصغر والعالم الأكبر، الحيوان والطبيعة كما هو الحال عند إخوان الصفا. وتستمر مقولات المعرفة وأنماط الاعتقاد فى الظهور مثل الحيرة والشك واليقين وأفعال الشعور التأملى، التفكير والرأى والنقل والحكم والاستدلال والبرهان. ثم تنكشف الطبيعة بأفعال البيان. وحى بن يقظان نموذج لكل إنسان. ويظهر دليل الحدوث مرة ثانية بعد إدراك عالم الكون والفساد الذى يميل إلى عالم الثبات والدوام. ثم يتشخص هذا العالم الجديد فى فاعل مختار مريد. ويتحول العالم كله إلى تصور هرمى بين الأعلى والأدنى أو دائرى بين المركز والأطراف. ويصاغ دليل الحدوث بطريقة شخصية، طريقة إبراهيم الخليل، استحالة أن تتسلسل الحوادث إلى مالا نهاية. ويرفض قدم العالم، ويحاجج أنصاره بلغة الافتقار

---

(١) حى بن يقظان ص ٨٦-٩٠.

(٢) السابق ص ٩٠-٩٢.

والتدمير. ثم يوصف هذا الفاعل الحق المختار المنزه الذى ليس بجسم والذى يعتنى بالعالم انتقالا من الذات إلى الصفات كما هو الحال فى علم الكلام. ويستعمل ابن طفيل مصطلحات الايمان قبل الأوان مثل "سبحانه". ويستشهد بالآيات القرآنية أربع مرات والوحى لم يثبت بعد. فيثبت له صفات الكمال مثل التمام والحسن والبهاء والقدرة والعلم والهوهو، وينفى عنه صفات النقص. وتتخلق الصفات بألفاظ كلامية مثل القدرة والعلم، وصوفية مثل الحسن والبهاء بل وشطحات مثل الهوهو[1]. فالتفكير الدينى بناء على التجارب الشخصية التى مر بها حيان. وربما كان التفكير فى الذات والصفات اقتضاء ومطلبا وإحساسا بالهوية والغيرية تعبيرا عن الداخل وليس وصفا لموضوع فى الخارج[2].

والمرحلة الخامسة مرحلة الايمان أو الدين من الثامن والعشرين إلى الخامس والثلاثين. يبدأ التركيز على الفكر وليس على الطبيعة، على النتيجة وليس على المقدمة، على الفاعل وليس على المفعول، بداية لفقدان التوازن بين العالمين، واستمرارا فى الاغتراب الدينى، والتحول من العقل إلى الاشراق. ويصبح كل شىء فى العالم آية ودليلا عليه بحيث يضيع العالم كعالم مستقل وليصبح مجرد حامل لدلالات إلهية بحيث يمحى الفرق بين الطبيعيات والالهيات. ينتهى العلم، ويبدأ الدين، انتقالا من الصنعة إلى الصانع، وعودا إلى التشخيص فى علم الكلام، من واجب الوجود إلى الفاعل المريد. وكلما زاد الاغتراب ظهر الأدب والتشبه بنور الشمس. فالأدب والدين من جنس انشائى واحد. تظهر صورة الشمس والمرآة والانعكاس مما يكشف عن نرجسية وذاتية فارغة وإنشائيات عندما تخلق الذات موضوعا من ذاتها. وتتضخم الذات بفعل الخيال، ويصبح لها سبعون ألف وجه وسبعون ألف فم، وسبعون ألف لسان للتسبيح بما للعدد سبعة من دلالة رمزية. ثم يظهر عالم التجربة الشخصية كاشفا عن الأزمة النفسية، الاغتراب عن العالم. فيشتد الشوق، وينزعج القلب، يزداد الانفعال، ويضيع العقل. ويذكر الجنيد للالتحاق به بعد أن تحولت الفلسفة إلى تصوف. وتظهر لغة الفناء الصوفى لدرجة الاغراق فى التصوف. وتستعمل عبارات الغزالى وما يذكره من مرويات "ما لا عين رأت، ولا إذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر". وتظهر مصطلحات الصوفية من مقامات وأحوال خاصة مقام الصدق وألفاظ مثل

---

(١) وهو أسلوب القديس أنسيلم فى الايمان بأحثا عن العقل فى العصر الوسيط الأوربى.

(٢) انظر دراستنا: الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٤٠٠-٤٤٥.

الاستغراق، والحصن، والفناء التام، وحقيقة الوصول، والغيبة، والمشاهدة، والتلويح، والاشارة. وتستعمل لغة البهاء والكمال واللذة والحسن والفرح والغبطة والسرور ومصطلحات العهد والربط. ويعجز اللسان عن التعبير والعقل عن الوصف كما هو الحال فى نقد اللغة عند الصوفية، ويظل التردد بين الأرض والسماء، بين وصف أحوال الصوفية واستقراء الوقائع. وتتكرر العودة إلى النظر إلى الكواكب والأفلاك والعناصر الأربعة، واستعمال لفظ الأسطقسات ثم البحث عن الكمال والتمام والتشبه بالكامل، ومحاكاة الله مرة قياسا، ومرة إستقراء، ومرة قياسا استقرائيا أو استقراء معنويا كما هو الحال فى علم الأصول(١). وتستمر هذه النزعة الصوفية فى بداية المرحلة السادسة، الرغبة فى المعاودة إلى مقام الوصل. وهى أسهل وأقصر نظرا لاكتساب الخبرات، وتحول الاكتساب الأول إلى عادة، والعادة إلى اعتياد. ويبدى الرغبة فى أن يريحه الله من بدنه كلية حتى يظل معه، تطهر وتطهيرا. وتتأسس نظرية المعرفة، انطلاقا من الحواس إلى الخيال أو وسيلة أخرى لم يسمها ابن طفيل حتى الآن. فلا سبيل إلى إدراك ما ليس بجسم إلا بما ليس بجسم، استحالة ادراك الله إلا بالروح أو النفس بحيث يشرق على النفس. فالاشراق طريق المعرفة. فيه يتحد الذات بالموضوع. فكلاهما كيف. وكلاهما يشتركان فى الصفات مثل البقاء. ويتحول الأسلوب الفلسفى العقلانى مثل الجوهر والعرض، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والقديم والحادث إلى أسلوب إنشائى خطابى، أتم وأبهى وأحسن. وتتشخص صفات الكمال. وتظهر ألفاظ العظمة والسلطان بحيث تتداخل أوصاف الله وأوصاف السلطان. وحتى الآن لا تفنى الذات الانسانية فى الذات الالهية ولكنها تفنى بعد ذلك، ولا تبقى إلا ذات الله الحافظة لكل الذوات(٢).

وبعد التوجه من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة يعود الفكر إلى العالم الأوسط وهو الانسان بين الطبيعة والله. فالطبيعة تحيل إلى الله، والله يحيل إلى الانسان، من العلة المادية إلى العلة الفاعلة (أو الصورية) إلى العلة الغائية. فالأغراض ثلاثة: الأول عمل يتشبه به الحيوان غير الناطق، وهو البدن المظلم. والثانى عمل يتشبه بالأجسام السماوية وهو روح الحيوانى. والثالث عمل يتشبه بواجب الوجود وهى الذات. ولا يظهر حتى الآن لفظ الانسان

---

(١) حى بن يقظان ص ٩٢-٩٩.

(٢) السابق ص ٩٩ - ١٠٦.

لأن بطل الرواية ذات وليس موضوعا بل مجرد فكر تأملى، وبحث نظرى. الأول يصرف عن المشاهدة لأنها تصرف إلى الأمور المحسوسة. والثانى مشاهدة مختلطة. والثالث مشاهدة صرفة واستغراق محض. وأحيانا تتداخل القسمة الثنائية مع القسمة الثلاثية. فالغرض الأول، ما يشبه به الروح الحيوانى، هو البدن، ما يحده من الداخل من غذاء، البقول والفواكه والحيوانات البرية والبحرية، وما يقيه من الخارج من حر وبرد ومطر وشمس، وحيوان مؤذ وهو الملبس والمسكن. والثانى التشبه بالأجرام السماوية. وهى أوصاف بالاضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد أو أوصاف لها من ذاتها شفافة نيرة طاهرة منزهة أو أوصاف لها بالاضافة إلى واجب الوجود. والثالث التشبه بواجب الوجود، إما ازالة العاهات أو الالتزام بواجب الطهارة وإزالة الدنس والرجس أو ملازمة الفكرة ذاتها، فكرة واجب الوجود. وتتكرر صفات السلب والايجاب من علم الكلام، صفات السلب مثل الجسمانية ولواحقها من صفات التشبيه، والايجاب مثل العلم والقدرة والحكمة وكل متطلبات التنزيه، صفات السلوب وصفات الثبوت. وقد يتداخل النوعان. ثم يغرق هذا التصنيف كله فى التصوف والتجارب الذاتية. وتظهر بعض الالفاظ القرآنية مثل "ران" ﴿ران على قلوبهم﴾، والاشارة إلى الكتاب العزيز صراحة، وأسمائه ومصطلحاته، وصوره وتعبيراته، الجبال والعهن والفراش والتكوين والشمس. ثم تظهر آيتان فقط كقرآن حر بدلا من الأسلوب مثل ﴿أعرض واتبع هواه﴾. وكل ذلك استباقا للحوادث دون انتظار اكتمال المراحل حيث يثبت وجود الله ذوقا وكشفا وإرسال الأنبياء والرسل بالوحى والتبليغ. وكذلك يستبق النتائج بالحديث عن العالم الالهى. مما يبين أن ابن طفيل كان يعرف المقدمة قبل النتيجة فكانت تغر منه النتيجة قبل مقدماته. فيذكر الله جل وتعالى وعز، ويشكره على النعم، وينكسر الخط الروائى، ويتدخل ابن طفيل كراو أول بالحديث عن النفس بضمير المتكلم. ويخاطب القارئ من أجل دعوته إلى سلوك نفس طريقه خروجا على الخط الروائى. ويسترسل فى حديث النفس لجذب الانتباه[1].

والمرحلة السادسة من الخامس والثلاثين حتى الخمسين تظهر الشخصية الثانية فى القصة، شخصية أبسال وهم اسم غير عربى على عكس اسم حى خاصة وأنه صاحب الشريعة والوحى، وكأن العربى صاحب النظر والأعجمى صاحب الوحى. وفى الأصل

---

(١) السابق ص ١٠٦-١١٢.

اليونانى شخصيتان ذكران، سلامان وأبسال. وتوحى بقصة يوسف وامرأة العزيز مما يدفع إلى السؤال عن العلاقة بين التراث اليهودى والتراث اليونانى على نحو تاريخى أو على نحو بنيوى[1]. فالطبيعة البشرية واحدة، وأهواء البشر تتكرر فى كل عصر. ينتسب أبسال إلى ملة وليس فقط إلى دين. والملة دين تقتنعه أمة. ثم تتحول الملة إلى دولة بعد أن يحمل ملك الناس على الالتزام بها. فالسلطة السياسية هى التى تحول الدين إلى نظام، وملة صحيحة وليست مزيفة، ومأخوذة من الأنبياء السابقين نظرا لاستمرار الوحى. وقد افترق أبسال وسلامان على الطريقة اليونانية إذ لا يمكن الجمع بينهما. فالصراع بينهما هو الصراع بين الظاهر والباطن، الفقه والتصوف، الاجتماع والعزلة، التنزيل والتأويل، النفس والبدن. أراد كل منهما الاستغراق فى مقاماته، موسى والخضر، يوسف وزليخة. كلاهما فى الطبيعة البشرية ولكن أبسال أفضل. وهى نظرة ثنائية تطهرية صوفية لا يمكن الجمع بينهما باسم المصلحة العامة والجمع بين الدنيا والآخرة. تفقه كلاهما فى ألفاظ الشريعة بعض الوقت. صفات الله، وملائكته، وأمور المعاد، والثواب والعقاب. كان أبسال أشد غوصا فى الباطن، وأكثر عثورا على المعانى الروحانية، وأطمع فى التأويل، وأوقف على التأمل. كلاهما جد فى أعمال الشريعة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى. ولما كانت فى الشريعة أقوال متشابهة. بعضها يدعو إلى العزلة، وأخرى إلى المعاشرة، طلب أبسال العزلة لطباعه التأملية، وتعلق سلامان بالمعاشرة لطبيعته العلمية. وكان هذا الاختلاف سببا فى الافتراق. غادر أبسال وبقى سلامان. فالروح هى التى تغادر، والبدن هو الذى يبقى. الروح الشفافة قادرة على الطير، والبدن بثقله مرتبط بالأرض. غادر إلى جزيرة مجهولة بها حى. فالطيور على أشكالها تقع، والأرواح جند مجندة، ما تعارف منها ائتلف. وتتجاذب الأرواح إلى نفس المكان[2].

حط فى جزيرة أخرى قريبة وصلتها الشرائع السماوية، ليس بالضرورة الاسلام على وجه خاص بالرغم من اتفاقه مع النظر. وقد وحد إبراهيم بين الطريقين. هى جزيرة بها وحى على أحد القولين. ولا يهم الاحتمالان. فالنتيجة واحدة مثل نشأة حى بالخلق أو

---

(١) عشقت امرأة سلامان أبسال. وحاولت خمس مرات معه. الأولى مغازلة أبسال، والثانية النوم ليلة الزفاف بدلا من اختها فى مخدعه. والثالثة مغازلته فى حب جديد بعد عودته من الحرب، والرابعة مؤامرة الجيش ضده. والخامسة مؤامرة الطباخ بدس السم لامانته.

(٢) حى بن يقظان ص ١١٣-١٢٢.

بالتولد الذاتي. الاختلاف في البداية لا يمنع من الاتفاق في النهاية. حط أبسال في جزيرة حي، وحي يعيش على الطبيعة عابدا الله مثل أبسال. كان يعيش في مغارة لا يخرج. لذلك لم يعثر عليه أبسال. ولما خرج مرة تقابل مع أبسال الذي ظنه من عباد الله المنقطعين للعبادة ولم يتعرض له. فالوحي هو الذي يدرك الطبيعة ويراها. وتعجب حي من أبسال لأنه لم ير إنسانا قط في هذا اللباس. هرب أبسال حتى لا يشغله عن حاله لما أعطاه الله من قوة وبسطة في العلم والجسم طبقا لتشبيه القرآن لداود وموسى، ولكن حي اقتفى أثره لأنه يريد معرفة حقائق الأشياء، فالطبيعة هي التي تبحث عن كمالها. قبض حي على أبسال واستأنسه بأصوات الحيوانات. ولما كان أبسال يعلم اللغات لمحبة التأويل لم يفهمه حي توجيها من صور آدم وتعليمه للأسماء وعرضها على الموجودات. أعطى أبسال بعض زاده إلى حي الذي استطاب الطعام ناقضا عهده في صنع الغذاء زهدا. وعلم أبسال حيا الكلام والعلم والدين احتسابا لوجه الله. شرع أبسال في القراءة والتضرع والبكاء والتواجد دون أن يشعر بدنو حي منه. واستحسن حي صوت أبسال كما استحسن عمر سماع قراءة القرآن من حفصه وكما استحسن أوائل الصحابة موسيقاه. اكتشف حي لباس أبسال وأنه ليس جلدا. ولما سمع أبسال من حي تلك الحقائق والذوات المفارقة للعالم الحسي ووصف ذات الله تعالى بأوصافه الحسنى ولذة الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال في شريعة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأمور المعاد، وهو ما شاهده حي. فما عرفه أبسال نقلا عرفه حي مشاهدة. فتطابق المعقول والمنقول، وقرب عليه التأويل. ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا وتبين له، ولا منغلق إلا وانفتح له، ولا غامض إلا وضح. فعظمه حي ووقره واعتبره من أولياء الله، والتزم بخدمته والاقتداء به والأخذ باشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي في ملته[1].

تعلم حي اللغات بهذه السرعة في جلسة واحدة بدأ بعدها يتفاهم مع أبسال. ويبدو أن التعلم كان الأسماء والمفردات دون القواعد وحروف العطف والربط كما علم الله آدم الأسماء وكما هو الحال في الكتابة المصرية القديمة والصينية عندما كانت ترمز لكل شيء برسمه. ويلاحظ أن أبسال الذي عرف الوحي والنبوة والشرع هو المستفيد الأول والأخير وليس حيا، وكأن الوحي هو الذي في حاجة إلى يقين وتأويل وليس النظر

---

(١) السابق ص ١١٨.

الطبيعى. أبسال هو الذى ازداد يقينا. والوحى هو الذى فى حاجة إلى تأويل عقلى وطبيعى. الدين بلا فلسفة أو علم ظنى. والفلسفة والعلم يقين لا يحتاج إلى دين. الفلسفة هى التى تعقل الدين وتعطيه يقينه. وهى فى حاجة إلى برهان، وهى التى تقدم هذا البرهان. وفى نفس الوقت فهم حى ما قاله أبسال بلا صعوبة ووجده متفقا مع ما يعرفه وعلمه حى، أن أبسال محق فى قوله، وأن رسوله صادق وليس أن حى على حق. أبسال فى حاجة إلى يقين وليس حيا لأنه على يقين من قبل. وصف أبسال لحى شأن جزيرته وما فيها وكيف كانت سيرتهم قبل الملة وبعدها بحجة الواقع والتاريخ. ووصف له ما فى الشريعة من وصف العالم الالهى والجنة والنار والبعث والنشور، والحساب والميزان والصراط. فهمها حى، ولم يرها خلاف ما شاهده فى مقامه. أبسال عميق فى وصفه، صادق فى قوله، والرسول من عند ربه. فصدق برسالته. ولماذا تتنازل الفلسفة للدين وتنتسب اليها؟ تحول الفيلسوف إلى الايمان، ولم يترك المؤمن إيمانه إلى الفلسفة. يتنازل صاحب اليقين الأول إلى صاحب اليقين الثانى، ولا يتنازل صاحب اليقين الثانى إلى صاحب اليقين الأول. وقد يكون هذا هو الفرق بين النظر والعمل، بين الخاصة والعامة.

عيب الدين ما به من خيالات، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. ومن ثم تفضله الحكمة باعتبارها منطقا للبرهان. سأل حى عن السبب فى ضرب الأمثال دون مكاشفة وخطورة ذلك التجسيم، وكذلك ضرب الأمثال للثواب والعقاب، وضرورة التصوير. بالرغم من اقتناع حى بأن ما أتى به أبسال نبوة ورسالة من عند الله وصدق الرسول إلا أنه تعجب من ضرب الرسول الأمثال للناس فى وصف أمر العالم الالهى، وأحجم عن المكاشفة حتى دفع الناس إلى التجسيم فى ذات الله. وهو منزه عنه، برىء منه، وكذلك فى أمور المعاد. السبب فى ذلك الجمهور الذى لا يقدر على الفهم إلا بضرب الأمثال والتشبيهات، ولا يقوى على أساليب البرهان. الدين للعامة، والفلسفة للخاصة[1].

وسأل حى عن الفرائض التى أتى بها أبسال وما وضعه من عبادات، الصلاة والصيام والزكاة والحجج وماشابهها من الأعمال الظاهرة. فالتزم بها حى، وامتثل لأوامرها مادام صح عنده صدق قائلها. فحى يبدو هنا أشعرى، الالتزام بالأوامر والنواهى لأن الشرع أمر بها وليس لحسنها أو قبحها فى ذاتهما. إلا أنه بقى فى نفسه شىء. سأل

---

(١) السابق ص ١١٨-١١٩.

حى عن السبب فى الاقتصار على هذه العبادات، وإباحة الملكية، والتوسع فى مناهج الدنيا. كما أن أحكام الشرع فى الأموال والزكاة وتشعبها، والبيوع والربا والحدود والعقوبات تطويل. ولو ترك الناس لحالهم لفهموا هذه الأمور على حقيقتها، وابتعدوا عن الباطل من تلقاء أنفسهم، واقبلوا على الحق بفطرتهم. ولم تعد هناك حاجة إلى السؤال عن زكاة أو قطع الأيدى لسرقة. فالناس ذو فطر فائقة، وأذهان ثاقبة، ونفوس حازمة. فلماذا نفترض فيهم البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف الحزم، وأنهم كالأنعام بل أضل سبيلا؟ وهى حجة البراهمة فى الاستغناء عن النبوة وإنكارها[1]. ربما أتت العبادات فى الاسلام تاريخيا كرد فعل على روحانيات المسيحية، وإيجاد وسط متناسب بين الشريعة والمحبة، بين أعمال الجوارح وأعمال القلوب، بين القانون والمحبة، كما أن العبادات فى الاسلام وسائل لا غايات، تهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة. وهى أقصر الطرق إلى فهم العامة التى لا تستطيع فهم الحسن والقبح العقليين والفضائل فى ذاتها.

وتظهر ضرورة التأويل فى الشريعة لحل قضية الصراع بين الظاهر والباطن، والعامة والخاصة فى نماذج من القصص القرآنى. فقد ضلت سفينة فى البحر مسلكها، ودفعتها الرياح. فأرسل الله ريحا حملت السفينة مع ركابها فى أقرب مدة إلى الجزيرة. فعظموه وأكبروا أمره. وأعلمه أبسال أن هذه الطائفة هى أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس. وإن عجز عن تعليمهم، وهم الخاصة، فانه أعجز عن تعليم الجمهور وهم العامة. إلى هذا الحد يأس حى من الجمهور ومن أعمال الشريعة فتبرأ من دعوته واعتذر عنها. فلماذا ترك حى الناس ؟ مالا يؤخذ كله لا يترك كله.

ولما كان سلامان أقرب إلى ملازمة الجماعة، ويحرم العزلة بدأ حى فى تعليمه وبث أسرار الحكمة، ويترقى من الظاهر فى وصف ما فهموا خلافه. فانقبضت صدورهم، واشمأزت نفوسهم وإن أظهروا الرضا إكراما له ومراعاة لحق أبسال. الدهماء عاجزة عن العلم. وتخاف أن يظهر جهلها فتظهر الرضا. ظل حى يستلطفهم، ويبين لهم الحق، فلا يزيدهم ذلك إلا نفورا. هم محبون للخير راغبون فى الحق ولكن فطرهم ناقصة. لا يطلبون الحق عن طريقه ولا من أربابه فيئس من أخلاقهم وانقطع رجاؤه. فالفلسفة هنا هى التى تقوم بدور التعليم والبرهان والاقناع والدخول فى التحدى، وليس الدين الذى يرضى به العامة.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع، النبوة والمعاد ص ٢٧-٦٣.

أدرك حي عجز العامة عن فهمه باستثناء القليل. لا يتمسكون من الملة إلا بالدنيا. ألهتهم التجارة والبيع عن معرفة الحقيقة والذكر. عرف أنه يستحيل مخاطبتهم بطريق المكاشفة، وأن التكليف بها لا يطاق. يكفيهم حظهم من الشريعة في الانتفاع بالدنيا ليستقيم المعاش، جمع المال أو نيل اللذة أو حصول شهوة أو تشفي غيظ أو إحراز جاه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به، ويدافع به عن نفسه. وكلها ظلمات. فهم أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، وأن الحكمة فيما نطقت به الرسل وردت به الشريعة دون زيادة، فكل ميسر لما خلق له. فاعتذر سلامان وأصحابه عما تكلم به معهم، وتبرأ منه، وانتسب إلى رأى العامة، وأوصاهم بملازمة الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والايمان بالمتشابهات والاعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، وترك محدثات الأمور، ومجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والاقبال على الدنيا. هذه الطائفة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق. وإن ارتقت إلى مرتبة الاستبصار اختلت ولم تسعد، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها. وان استمرت فيه وواظبت عليه حتى يوافيها اليقين فازت. أما السابقون أى الخاصة فهم المقربون[1].

الدعوة إلى الهداية وتبليغ الرسالة جزء من الدين خاصة عند الشيعة. وأبسال واقعى يعلم طبائع البشر ونقص فطرهم والاعراض عن أمر الله. وحى متألق ينتظر على الساحل لعله يعبر البحر. وتتدخل الارادة الالهية لاحضار السفينة وإيحارها إلى جزيرة سلامان واجتماعهم بالخاصة بالرغم من معارضة العامة. والتوجه البعيد من عودة موسى وقصة نوح. وتكشف القصة عن طول صبر الداعية وحلمه وعذر الناس. فقد تشتت الناس، وتضاربت أهواؤهم، وعجزوا عن المكاشفة. السبب فرقتهم وطبقاتهم ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾. كل اتخذ إلهه هواه، ومعبوده شهوته، تهالك الجميع على حطام الدنيا. وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر. لا تنفع فيهم موعظة، ولا تؤثر فيهم كلمة حسنة. ولا يزيدهم الجدل إلا إصرارا. لا سبيل لهم إلى الحكمة. تغمرهم الجهالة، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. ختم الله على قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم. أقصى حظهم الشريعة ثم الثواب والعقاب. وهو إعلان عن يأس ابن طفيل من وصول الناس إلى الحقائق، والاكتفاء بالشرائع. طريق حي صعب وطريق أبسال أسهل. الخاصة قلة، والعامة كثيرون. وينتهي ابن طفيل إلى ما بدأه الكندى من قبل. هناك طريقان:

---

(١) السابق ص ١٢١-١٢٢.

الفلسفة للخاصة، والشريعة للعامة. وهما طريقا ابن سينا والغزالى وابن رشد.

وهنا يبدو القرآن وقد أصبح بديلا نثريا وأحيانا الآيات النصية الحرة فى نهاية القصة. فالخاصة الذين يفهمون من أراد حرث الآخرة، وسعى اليها وهو مؤمن. وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى، ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى، وإن منكم إلا واردها، كان على ربك حتما مقضيا، وكل ميسر لما خلق له، سنة الله فى الذين خلوا من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلا. فالسابقون السابقون، أولئك هم المقربون، وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاه اليقين.

هناك إذن ثلاثة طرق: طريق حى، طريق التأمل النظرى حتى الاشراق الروحى، وطريق أبسال، طريق الشريعة، وطريق سلامان طريق الجمهور. حى خواص الخواص، وأبسال الخاصة، وسلامان العامة. انضم أبسال إلى حى وعبد الله بطريقة الخواص. فالشريعة هى التى انضمت إلى الحقيقة. وأبسال شخصية باهتة بجوار حى، مجرد باحث عن اليقين، هارب من ملك طاغ وجده عند حى. وتابعه وقت التبليغ. لم يناصره أو يؤيده عندما يئس حى من العامة. وظل أبسال تابعا إلى النهاية. فالخاص الشرعى يتبع الخاص الفلسفى.

وفى النهاية انفصل حى عن سلامان، وغادر سلامان الجزيرة. وظل حى فى طريقة، ولحق به أبسال حتى قرب منه أو كاد. وعبد الله حتى أتاه اليقين.

رابعا: ابن رشد

١- **الدفاع عن الفلسفة.** قبل أن يبين ابن رشد اتفاق الحكمة والشريعة فى "فصل المقال" يبرىء الحكمة أولا ويدافع عنها ضد هجوم الغزالى عليها باسم الأشعرية. جدليا يمثل "تهافت التهافت" نقد النقد أو الدفاع عن الفلسفة سلبا بهدف تطهير الفلسفة وخلاصها من براثن الغزالى واتهامها بالكفر. فى حين أن "فصل المقال" يمثل الجانب الايجابى، بيان اتفاق الحكمة والشريعة. وبنيويا يمثل "فصل المقال" نظرية اتفاق الحكمة والشريعة ثم تطبيقها، ثم "تهافت التهافت" من أجل نقد الخلاف المزعوم بينهما فى "تهافت الفلاسفة". ويمكن أن يدخل "تهافت التهافت" إما فى نقد علم الكلام وتجاوزا له إلى الفلسفة أو فى الحكمة والشريعة دفاعا للفلسفة عن نفسها ضد علم الكلام. وتنكر بعض مسائل "مناهج الأدلة" فى نقد علم الكلام فى "تهافت التهافت". "مناهج الادلة". فالعملان واجهتان

لموضوع واحد فى جدل السلب والايجاب. لم يفعل ابن رشد نفس الشيء بالنسبة إلى التصوف وخطورته لا تقل عن خطورة علم الكلام خاصة بعد أن ازدوجت الأشعرية والتصوف على يد الغزالى منذ القرن الخامس.

وبالاضافة إلى سخرية ابن رشد من هذا الرجل، ممثل الأشعرية وابن سينا الفيلسوف المزيف الذى يخلط بين الكلام والتصوف يقوم منهج ابن رشد الجدلى فى دفاعه عن الفلسفة ضد هجوم الغزالى عليها على جوانب متداخلة ومتزامنة أقرب منها إلى القواعد المتمايزة مثل:

١- إثبات أن نقد الغزالى يقوم على سوء فهم لأقوال الفلاسفة.

٢- إن صح نقد الغزالى فانه لا ينطبق إلا على ابن سينا وحده خلطا بين العام والخاص.

٣- الدفاع عن الفلسفة ليس لتبرئتها ضد الهجوم عليها، مقابلة لقطع بقطع، ولموقف مبدئى بموقف مبدئى آخر، فمجموع الخطأين لا يكون صوابا بل لبيان الاحتمال فى الفلسفة وأنها احتمال قائم مثل احتمال خصومها.

٤- الفلسفة اجتهادات ورؤى مختلفة تهدف كلها إلى التنزيه. فهى مدخل للتوحيد ربما أكثر تنزيها لله من علم الكلام الذى خاطر بالتشبيه .

٥- كلها مسائل اجتهادية لا خطأ فيها ولا صواب بل تتوقف على مدى إحساس الفيلسوف والمتكلم بمستوى التنزيه والتشبيه.

٦- التمييز بين مفهومين مختلطين فى ذهن الغزالى فى نقده للفلاسفة ويقوم ابن رشد ببيان أوجه الفرق بينهما[1].

يعرض ابن رشد فى "التهافت" العشرين مسألة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، سبع عشرة مسألة صغيرة وثلاث مسائل كبيرة بادئا بنص من "تهافت الفلاسفة" ثم قارئا له مبينا سوء فهم الغزالى للفلسفة، وسوء تأويله لها ثم مصححا له فهمه ورادا اليه نقده. ومن ثم فان نص "تهافت التهافت" يتضمن:

---

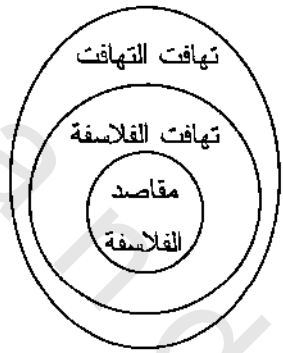
(١) تهافت التهافت ص ٧١، هذا هو المنهج السائد فى الفلسفة المعاصرة فى الغرب خاصة عند هوسرل وبرجسون فى نقدهما للاتجاه الطبيعى فى الفلسفة، انظر رسالتنا "تفسير الظاهريات" (بالفرنسية) .

١- النص غير المعلن الذى قرأه الغزالى من كتب ابن سينا خاصة يتهم الفلاسفة جميعا من خلاله بالكفر فى عشرين مسألة. وهو النص المسكوت عنه أو المقروء فى "تهافت الفلاسفة".

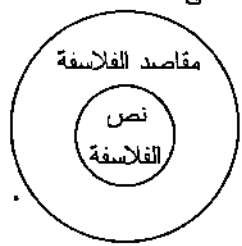
٢- النص المدون فى "تهافت الفلاسفة" والذى يكفر فيه الغزالى الفلاسفة نتيجة لفهمه وتأويله للنص غير المعلن لهم.

٣- النص المدون لابن رشد فى "تهافت التهافت" الذى ينقد فيه الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" ويبين سوء فهمه للفلسفة وسوء تأويله لأقوال الفلاسفة.

ومن ثم يكون التناص الثلاثى فى نص "تهافت التهافت" كالأتى :



ويمكن إدخال نص رابع. فالغزالى عرض فهمه للفلاسفة فى "مقاصد الفلاسفة" ومن ثم يكون هناك نصان متداخلان: الأول نص "مقاصد الفلاسفة"، القارىء، والثانى نص الفلاسفة المقروء على النحو الآتى:



ورد ابن رشد أحيانا أطول من نص الغزالى، وأحيانا يساويه، وأحيانا أقل منه.

وفى الغالب أطول مرة ونصف[1]. وقبل تفصيل المسائل العشرين يعطى ابن رشد مقدمات أربع. الأولى أن الخوض فى مسائل الفلاسفة يستلزم التطويل نظرا لدقيقاتهم. والثانية أنه يمكن تجميع مسائلهم وخلافهم مع الفرق فى ثلاثة أقسام. فبالرغم من التطويل والتشعيب يمكن الجمع والتقصير. والثالثة أن ينبه عن حسن اعتقاده فى الفلاسفة ضد تشويه الغزالى لهم. والرابعة التحذير من ادعاء أن العلوم الالهية غامضة. وهى حيلة يُستدرج بها العاجز عن الحجاج. ولا تهم المسائل التى كانت مرهونة بوقتها ولكن ما يهم هو دلالتها الحضارية موضوعيا وجدليا[2].

وتذكر المسائل العشرون من الغزالى ورد ابن رشد عليها بلا ترتيب كمى أو كيفى سواء من حيث الأهمية التى تبدو فى طول كل مسألة أو فى بنية الموضوع سواء كانت بنية الكلام كما بدت فى نسق العقائد، العقليات والسمعيات أو الالهيات والنبوات أو فى بنية الحكمة الثلاثية، المنطق والطبيعيات والالهيات. ويأتى موضوع قدم العالم فى البداية وموضوع النفس فى النهاية[3]. وتبدأ المسائل بالطابع الحجاجى مثل: إبطال قولهم وإبطال

---

(١) رد ابن رشد أطول فى اثنتى عشرة مسألة (١+٢+٣+٤+٦+٧+٨+٩+١٠+١١+١٢+١٥). ويساوى نص الغزالى فى مسألتين (١٤+١٨). وأقل من نص الغزالى فى ست مسائل (٥+١٣+١٦+١٨+١٩+٢٠).

(٢) هذه المقدمات الأربع هى:

أ- ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل.

ب- ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام.

جـ- ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة.

د- من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج إذ أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج قولهم أن هذه العلوم الالهية غامضة.

(٣) المسائل العشرون كما هى واردة فى تهافت التهافت على النحو الآتى (عدد الصفحات):

١- فى إبطال قولهم بقدم العالم (٣٣).

٢- فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة (٦).

٣- فى بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل والعالم وصانعه (٢٨).

٤- فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (٦).

٥- فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد (٤).

٦- اتفق الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول (١٣).

٧- فى إبطال قولهم أن الأول يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل (٥).

٨- فى إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط (٣).

٩- فى تعجيز عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم (٣).

أنه جسم، إبطال ما ذكروه، بيان عجزهم، تعجيزهم، تعجيز من يرى، بيان تلبيسهم أو ألفاظ أقل حجاجا مثل اتفقت الفلاسفة أو الاقتران غير الضرورى بين الاعتقاد والواقع. والمسائل متداخلة فيما بينها. يترك ابن رشد المسألة ويتناول أخرى ثم يعود اليها من جديد[1].

ومن حيث الكم الذى يكشف عن الأهمية يكون الترتيب فى مجموعات تسع[2].

١٠- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل عى أن للعالم صانعا (٢).
١١- فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بقول كلى (٦).
١٢- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضا (٢).
١٣- فى إبطال قولهم إن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات (٢).
١٤- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية (٢).
١٥- فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (٢).
١٦- فى إبطال قولهم إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى العالم (٤).
١٧- الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا (٥).
١٨- فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر روحانى قائم بنفسه (٥).
١٩- فى إبطال قولهم أن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية (١).
٢٠- فى إبطال إنكارهم لبعث الاجساد ورد الأرواح إلى الأبدان(٢).

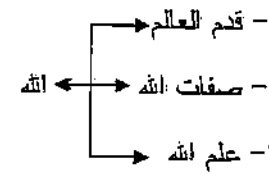
(١) إبطال قولهم (٧)، إبطال ما ذكروه (١)، إبطال إنكارهم (١) = (٩)، فى تعجيزهم (٥)، بيان عجزهم (٢)، فى تعجيزهم من يرى (١) = (٨). بيان تلبيسهم(١)، اتفقت الفلاسفة (١)، الاقتران (١).

(٢) هذه المجموعات التسع وفروعها مرتبة ترتيبا كميا طبقا لعدد الصفحات كالآتى:
١- فى إبطال قولهم بقدم العالم (٣٣).
٢- فى بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه(٢٨).
٣- اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول (١٣).
٤- أ- فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة(٦).
ب- فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (٦).
جـ- فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى (٦).
٥- أ- فى إبطال قولهم أن الاول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل (٥).
ب- الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا (٥).
جـ- فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر روحانى قائم بنفسه (٥).
٦- أ- فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد (٤).
ب- فى إبطال قولهم أن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم (٤).
٧- أ- فى إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط (٣).
ب- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم (٢).

حينئذ يتصدر موضوع قدم العالم، وأن الله فاعل العالم وصانعه، وإثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول. وهى كلها فى الله. ثم يتداخل موضوع الله والعالم مع موضوعات أخرى مثل أبدية العالم والزمان والحركة والاستدلال بوجود الصانع للعالم وعلم الله الكلى، والاشتراك فى الأجناس والأنواع فى الفصول وموضوع السببية، والنفس، ووحدانية الله. ثم يتداخل موضوع النفس مع الله من جديد، جوهر النفس ووحدانية الله، وكون وجود الله بسيطا وليس جسما. ثم يظهر موضوع الأجرام السماوية متداخلا مع النفس فى النهاية. فتتكر بعض الموضوعات مثل أن للعالم صانعا، وعلم الله بالجزئيات والنفس. وتتداخل موضوعات أخرى فيما بينها مما يدل على استحالة التمييز بين الطبيعيات والالهيات والانسانيات. ففى موضوع عجز الفلاسفة عن إقامة الدليل على أن الله واحد يتم التطرق إلى موضوعات المنطق مثل موضوع الكليات والوحدة والكثرة والموجودات فى الأذهان أم فى الأعيان، وإلى موضوعات الانسانيات مثل النفس والعقل مع الاشارة إلى المقولات وكتاب النفس. كما يعرض للعالم، قدمه وحدوثه، والمادة والصورة، والأفلاك والأجرام، والحركة والزمان، وكأن الالهيات ليست موضوعا مستقلا بل هى إدراك للطبيعيات أو الانسانيات، حديث عن الطبيعة من أعلى.

أما من حيث النسق فتظهر بنية الحكمة الثلاثية، الله والعالم والنفس دون المنطق والطبيعيات والالهيات لأن المنطق يقين مقبول استعمله الفلاسفة فى رأى الغزالى لايهام الناس بأن الطبيعيات والالهيات من نفس النوع مع أن القسمتين الثلاثيتين واحدة. فالله موضوع الالهيات، والعالم موضوع الطبيعيات، والنفس موضوع المنطق. ومن ثم يكون الترتيب النسقى كالآتى:

= ٨- أ- فى تعجيزهم على إقامة الدليل على أن للعالم صانعا(٢).
ب- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضا (٢).
جـ- فى إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات (٢).
د- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية (٢).
هـ- فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء(٢).
و- فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان (٢).
٩- فى إبطال قولهم أن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية (١).



٤ السماء: العالم

٥- النفس: النفس

وكل المسائل متصلة فى موضوع واحد باستثناء الموضوع الأول، قدم العالم، مسائله الاربع الأولى متصلة ثم المسألة الخامسة منفصلة (العاشرة) قفزا على مسائل صفات الله[1].

---

(١) ١- قدم العالم (١+٢+٣+٤+١٠).

أ- فى إبطال قولهم بقدم العالم.

ب- فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة.

جـ- فى بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه.

د- فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم.

هـ- فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعا.

٢- صفات الله (٥+٦+٧+٨+٩).

أ- فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد.

ب- اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول.

جـ- فى إبطال قولهم أن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل.

د- فى إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط.

هـ- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم.

٣- علم الله (١١+١٢+١٣).

أ- فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى.

ب- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضا.

جـ- فى إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات.

٤- السماء (١٤+١٥+١٦+١٧).

أ- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية.

ب- فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

جـ- فى إبطال قولهم أن نفوس السموات مطلعة على الجزئيات الحادثة فى هذا العالم.

د- فى الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا.

أ- قدم العالم. يقدم ابن رشد أربعة أدلة على قدم العالم ليس لاثبات قدم العالم بالضرورة عن طريق البرهان بل لبيان وجاهة احتماله كفرض عن طريق الجدل فى مقابل احتمال الخلق، تأكيدا للرأى والرأى الآخر وحق الاختلاف ومد الاجتهاد من أصول الفقه إلى الفلسفة.

وإذا عجز الفلاسفة عن نقض حدوث العالم يعجز الأشاعرة عن نقض استحالة تأخر المفعول عن فاعله. ومن ثم يستوى الفريقان جدليا. ويدعو ابن رشد القارىء إلى التأمل فى حجج كلا الفريقين. ومن ثم يخطىء الغزالى عندما يدفع الفلاسفة إلى الالحاد دفعا. ولو كانت أقوالهم متشابهة فانه يؤولها ضدهم لا معهم، سلبا وليس ايجابا. لم يستطع الغزالى فهم الاشتباه علميا وحضاريا، لغويا ودينيا.

الأول استحالة صدور حادث عن قديم كما تقول الأشعرية لأن العالم كان ممكنا نظرا لاستحالة وجود مرجح. فاذا وجد فانما يوجد لمرجح وإلا لبقى العالم ممكنا. والمرجح يحتاج إلى مرجح حتى ينتهى الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحا ومن ثم فالعالم قديم. فالترجيح يتضمن الموضوع والذات، المرجَّح والمرجِّح فى آن واحد.

والثانى العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه. وإذا كان التقدم بالذات مثل تقدم الواحد على الاثنين يلزم أن يكون كلاهما قديما أو حادثا. وإذا كان التقدم بالزمان ولا يمكن أن يتسلسل الزمان إلى مالانهاية من الوراء فالزمان قديم. ولما كان الزمان عدد الحركة وكانت الحركة قديمة إذن المتحرك قديم لأن الزمان يدوم بدوام الحركة.

والثالث كان العالم قبل خلقه ممكنا إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم صار ممكنا وإلا كان لا أول له وسبقه الامكان. فالامكان يسبق الوجوب والاستحالة مثل أسبقية القوة على الفعل.

والرابع وهى المسألة الثانية فى أبدية العالم والزمان والحركة. وهو جمع مفاهيم الأدلة الثلاثة السابقة فى مفهوم الحركة، بعد أن قام الدليل الثالث على أسبقية الامكان، والثانى على قدم الزمان، والأول على استحالة خروج الحادث من القديم. ومن ثم فهو

= ٥- النفس (١٨+١٩+٢٠).

أ- فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر روحانى قائم بنفسه.

ب- فى إبطال قولهم أن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم من وجودها وأنها سرمدية.

جـ- فى إبطال انكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان.

دليل واحد مثل دليل الحدوث بالرغم من تعدد المفاهيم، الحدوث، الامكان.... الخ.

وهو دليل بنيته أشعرية لأنه يقوم على امتناع تسلسل المرجحات إلى مالانهاية ولابد من مرجح أول. إنما الخلاف فى اللفظ. وهى نفس بنية الدليل الثانى القائم على استحالة التقدم إلى مالانهاية، واستحالة الامكان الذى يسبقه إمكان. وهو دليل جدلى صعب الفهم من جنس أدلة الأشاعرة. وليس دليلا برهانيا لأن مقدماته عامة، والقريبة مشتركة وليست برهانية. ويتضمن مسائل عدة، وجعلها مسألة واحدة هو أحد المواضع السوفسطائية، ويقوم على تشخيص الطبيعة، بها نفس وعقل، وتفاضل وتكامل، وابن رشد هو الناقد للتصور المشخص لله مما يدل على أن إدراك كل شيء خارج النفس، الله أو العالم إنما هو اسقاط. كما يبين الدليل أنه لا يمكن فهم الطبيعيات دون الالهيات أو الالهيات دون الطبيعيات. فهى علم واحد. وكما بان ذلك من قبل فى الأدلة على وجود الله[1].

وترتبط المسألة الثالثة، تلبيس الفلاسفة، أن الله فاعل العالم وصانعه، والرابعة، عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع، والعاشرة عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعا وعلة، وأن القول بالدهر لازم لهم بموضوع قدم العالم. ودفع الغزالى الفلاسفة دفعا لانكار أن للعالم صانعا إما تلبيسا أو عجزا، تجريما للخصوم، وتشويها لأقوالهم ومواقفهم. مسألتان فى قدم العالم إيجابا، ومسألتان فى العجز عن إثبات الصانع تأكيدا على قدم العالم سلبا. يتهم الغزالى الفلاسفة بأن أقوالهم هذه مجاز وليست حقيقة وكأنه شق على قلوبهم. والحقيقة أن الفلاسفة يرفضون التشخيص، وتصور الله باعتباره صانعا. ويفضلون التنزيه، وتصور الله واجبا للوجود. إذ يمكن رؤية الفعل بطريقتين بالارادة كما يفعل المتكلمون الأشاعرة، وبالطبع كما يريد المعتزلة. والله منزه عند الفلاسفة أن يوصف بأحد الفاعلين، بالارادة أو الطبع. كلاهما تشبيه. والله لا ينقصه شيء فى حين أن المختار ينقصه. الارادة انفعال وتغير والله ليس كذلك. وهو أكثر تنزيها من الفعل الطبيعى الضرورى لأنه لا يكون عن علم الله. وكون الفاعل مريدا مختارا عالما لما يريد حتى يكون فاعلا كلام غير معروف بنفسه إلا لو كان قياسا للغائب على الشاهد. وهناك مذهبان لتفسير صلة الفعل بالفاعل. الأول الانفصال لصلة البنّاء بالبناء وهو مذهب المتكلمين والثانى الاتصال كصلة المحرك بالمتحرك، وهو مذهب الفلاسفة. كلاهما يفسر

---

(١) تهافت التهافت ص ٢-٢٠/٢٠-٣٠/٣٠-٣٥/٣٥-٤١.

الخلق. الأول يبرز العناية المشخصة، والثانى يجعلها متضمنة فى الحكمة[1]. واتهام الفلاسفة بأن العالم بالنسبة إلى الله عندهم كنسبة الظل إلى المشخص كذب. فالله عند الفلاسفة غير العالم. إنما تساؤل الفلاسفة عن الخلق من عدم، إبداع الشيء من لا شيء.

ويستعمل ابن رشد التشبيه السياسى كالأشعرية ضربا للمثل للصلة بين الله والعالم بالرئيس والمرؤوس، أمير الجيوش والجند، لدرجة السؤال أيهما أصل وأيهما فرع، ونفس الأفلاك بالأفلاك. هناك صلة بين التصور الالهى والتصور العسكرى، الله وقائد الجيوش تصور واحد، لا فرق فى ذلك بين الغزالى وابن رشد[2]. وكان الفارابى هو الذى شرّع لذلك فى توحيده بين الله والامام والملك والفيلسوف والأمير والوحى والنبى فى تصوره للمدينة الفاضلة تطبيقا للفيض والتصور الهرمى للعالم فى الكون والمجتمع والنفس. والعجيب إلا يخرج ابن رشد عن جبة الفارابى كما حاول الخروج عن جبة ابن سينا إذا كان لابن رشد مشروع فلسفى لا يعلن عنه، يؤصله فى التخلص من الأشعرية. ولا فرق فى ذلك بين الغزالى وابن سينا وابن رشد. الكل فى بنية الثقافة وتصورها الهرمى للعالم[3]. وقد تكون غاية الغزالى تسليم الفلاسفة إلى غضب العامة، فالعامة لا تقبل كافرا أو إلى السلطان، فالسلطان يزايد على إيمان العوام، ويعتبر نفسه حامى حمى الدين. فيقتص من الفلاسفة الذين يمثلون إحدى بؤر المعارضة إن لم تكن فى السياسة المباشرة بل على الأقل الاستقلال الفكرى فى البحث والنظر.

ب- **الصفات**. وفى موضوع الصفات يتصور الغزالى أنه يحرج الفلاسفة ويتهمهم بالعجز عن إقامة الدليل على أن الله واحد. ويدفع الفلاسفة إلى الشرك دفعا كما دفعهم سابقا إلى الالحاد وإنكار وجود الصانع. وفى إبطال مذهب الفلاسفة فى نفى الصفات يدفعهم الغزالى إلى أن يكونوا مثل المعتزلة، ويحيلهم إلى متكلمين حتى يسهل التصويب

---

(١) السابق، الثالثة ص ٤١-٦٩، الرابعة ص ٦٩-٧٤، الخامسة ص ٧٤-٧٨، العاشرة ص ١٠٢-١٠٤.

(٢) "ان النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدبر له واحد كما أن النظام الذى فى الجيش يظهر منه أن المدبر له واحد، هو قائد الجيش، وهذا كلام صحيح"، تهافت التهافت ص ٧٠.

(٣) "ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص لكن عن الأفضل. ولابد يلزم وجوه الأنقص كالرئيس مع المرؤوس الذى كماله فى غير الرئاسة وإنما الرئاسة ظل كماله وكذلك العناية بما ههنا شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود إلا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذى ليس يحتاج فى وجود الأتم الأفضل إلى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤوسين"، تهافت التهافت ص ١١٦.

عليهم، ونقدهم باسم الايمان. يتهمهم بالتعطيل والعامة تقول بالتشبيه والتجسيم. وأحيانا يتهم الغزالى الفلاسفة بما ليس فى موضع اتهام مثل اتهامهم بأنه لا يجوز أن لا يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل، وأنه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل. فما وجه التهمة؟ أليس هذا هو التوحيد، عدم المشاركة فى جنس أو فصل، ولا ينقسم، وليس له حد، وهو ما عبر عنه الكندى من قبل فى "الفلسفة الأولى"؟ هذا هو التوحيد بلغة المنطق المجردة التى لا يدركها الأشعرية الذين تعودوا على التشبيه والتجسيم والتشخيص. ولماذا يكون وصف الله بالبسيط تهمة أى وجود محض، لا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود كالواجب له كالماهية لغيره؟ لماذا رفض البسيط كصفة من صفات الذات، وجودا متحدا بالماهية، ورفض التركيب فى بيئة دينية قديمة كانت بعض عقائدها تقول بالتركيب مثل التثليث؟ أليس واجب الوجود بذاته أقرب إلى التنزيه العقلى؟ وهل عجز الفلاسفة كما يدعى الغزالى عن إثبات أن الأول ليس بجسم وكل إلهياتهم تقوم على التنزيه؟ (١)

جـ- العلم. ويحاول الغزالى اتهام الفلاسفة بأن الأول لا يعلم غيره وأنه يعلم الأجناس بنوع كلى. وهى المسألة الكبرى الثانية، إنكار علم الله بالجزئيات بعد المسألة الكبرى الأولى، قدم العالم. كما يتهمهم الغزالى بالعجز عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته. ويرد ابن رشد على هذه التهمة بأن المعرفة إما عن ارادة أو طبيعة أو اتفاق. ويستبعد الاتفاق. والطبيعة تؤدى إلى الضرورة، والارادة إلى القياس على الانسان. موقف الفلاسفة "مجبر أخاك لا بطل"، حرصا على التنزيه. أما اتهام الفلاسفة بانكار علم الله بالجزئيات فغير صحيح لأن الجزئيات منقسمة بالزمان، والله هو كل الزمان(٢)

د- السماء. والعجيب اتهام الغزالى للفلاسفة بالتنزيه والعجز عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية. وهو تشبيه يقدمه الفلاسفة منذ الكندى على أن كل شىء فى العالم بارادة الله. والتشبيهات كثيرة مثل التسبيح وليس الطاعة وحدها وكأن الغزالى يريد برهانا عقليا على صورة فنية، يخلط بين الفكرة وصورتها، بين العقيدة ومثالها. والتشبيه صورة، والصورة ذهنية لا توجد فى الخارج. الحركة فى

---

(١) السابق، ص ٧٤-٧٨/٧٨-٩١/٩١-٩٧/٩٧ ٩٩/٩٩-١٠٢.

(٢) السابق ص ١٠٤-١١٠/١١٠-١١٢/١١٢-١١٤.

العقل، ولا يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط. ويقوم هذا التشبيه على تصور حيوى للعالم، أن له نفس وعقلا وإرادة، طاعة ومعصية، صورة إنسانية لفهم الكون قياسا للغائب على الشاهد، وللبعيد على القريب، وللالهى على الانسانى. فالعالم متصل بالبشر، ويعيش فيه الناس، ولا يمكن تصوره إلا من خلال إدراك البشر له. والعالم الانسانى عالم حى يقوم على القصد والارادة والنفس والعقل.

وينكر الغزالى على الفلاسفة قولهم إن نفوس السماء مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات فى هذا العالم. فما وجه الاتهام وقد أودع العلم فى الكلام، والوحى والنبوة والملك واللوح المحفظ والرؤيا الصادقة، والاتصال بالعقل الفعال. وهى اجتهادات فلسفية وكلامية من أجل الكشف عن امكانية الاتصال بين العالمين، الخالق والمخلوق[1]. وقد عبر الفلاسفة عن العقائد الكلامية بمصطلحاتهم على ما هو معروف فى ظاهرة التشكل الكاذب. فالملائكة المقربون هى العقول المفارقة. والملائكة السماوية هى نفوس الأفلاك[2].

أما مسألة السببية فان الاقتران عند الغزالى بين السبب والمسبب ليس ضروريا إعلانا عن الذات مما يتطلب اتهام الفلاسفة بأن الاقتران لديهم ضرورى ومن ثم يزايد عليهم فى الايمان، مضحيا بالعلم، وفى الارادة مضحيا بالحكمة. والمسألة كلامية فى الأصل بين الأشعرية والمعتزلة. والفلسفة تتصور العالم يخضع لقانون ونظام. وهو تصور العقيدة أيضا، ولكن الخلاف هل هذه الارادة مشخصة أم أنها تشبيه لقانون السببية؟[3].

هـ- النفس. وفى موضوع النفس يتهم الغزالى الفلاسفة بعجزهم عن إقامة الدليل على أن النفس الانسانى جوهر روحانى. لقد حاول ابن سينا ذلك بأدلته المعروفة على تمايز النفس عن البدن. والروح فى النهاية من أمر الله يجتهد الفلاسفة فى إثباته كما يجتهد المتكلمون. ويرد على براهين الفلاسفة العشرة واحد تلو الآخر. ويمكن للفلاسفة أن يفعلوا نفس الشىء بالنسبة لبراهين المتكلمين. والاجتهاد لا يناقض الاجتهاد بل يعطى

---

(١) "الحركة ليس لها وجود إلا فى العقل إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط"، السابق ص ١١٥.

(٢) "وأما تأويل العقول المفارقة التى تحرك فلكا فلكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقربون فتأويل جاء على أصولهم، وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية إذا قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع"، السابق ص ١١٨.

(٣) السابق ص ١١٥/١١٦-١١٨/١١٨-١٢٢/١٢٢-١٢٧.

نموذجا أخر لعمل العقل. والفرق هى القدرة على إحكام الدليل عقليا وطبيعيا بعيدا عن الانشائيات والتشبيهات. بل إن الفلاسفة مغالون فى مثاليتهم ضد النزعة المادية[1]. وما وجه النقد فى اعتبار الفلاسفة النفوس خالدة فى الجنة أو فى النار؟ وهى مشكلة كلامية عن خلود الجنة والنار أو فنائهما واختلاف المتكلمين فى ذلك. من آثر بقائها اجتهاد له ما يبرره فى النقل والعقل، ومن آثر فناءها حتى ينفرد الله وحده كما كان قبل خلق العالم، وتنتهى ملحمة الخلق والبعث فله ما أراد[2]. وهو اجتهاد أخر قد يكون له ما يدعمه فى المنقول والمعقول. إنما القضية هو الخلاف فى الرأى، هل هو حق أم لا؟ هل يقبل الغزالى رأيا مخالفا للأشعرية مثل رأى الفلاسفة أم لا؟ وهل الغزالى ممثل العقيدة الأشعرية وكل اجتهادات فرق الأمة أم أنها الفرقة الناجية وغيرها ضالة؟ أما الاتهام الأخير بانكار حشر الأجساد فان أدلة الكندى على ذلك كافية على البعث وقياس الأولى المستمد من النصوص ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم، قل يحيها الذى أنشأها أول مرة﴾. يقول ابن سينا بالمعاد الروحانى حتى يتعادل الميزان مع الذين يقولون بالمعاد الجسمانى، ويتصورون أن الآخرة هو استمرار لنعيم الدنيا وملاذها باسم الايمان والاستحقاق[3].

٢- **اتفاق الحكمة والشريعة.** ويعلن ابن رشد فى النهاية بعد تطهير الفلسفة وتبرأتها من هجوم علم الكلام واتهامه لها عن اتفاق الحكمة والشريعة فى "فصل المقال". بعد أن لغط اللاغطون، وتكلم المتكلمون يأتى فصل الخطاب أو القول الفصل. وهو تعبير قرآنى به حسم الفقهاء، وإنهاء النقاش، وإعلان الحقيقة النهائية فى الموضوع. وهو ما قد يعارض الروح الفلسفى فى التساؤل المستمر وعدم غلق الباب فى أى موضوع. ويمتاز "فصل المقال" بأنه نص واضح وسهل فى قضية واحدة مازالت حية فى الفكر المعاصر. وأصبح فى الجامعات العربية أهم نص لابن رشد. ومازال دالا عند كل المجتمعات فى مراحل التحول من التراث إلى التجديد أو فى مرحلة التفاعل الحضارى التى تكون فيها حرية الفكر فى أزمة والتى يغلب فيها التقليد على الاجتهاد وكما هو الحال عند المصلحين فى كل عصر[4].

---

(١) وبراهين ابن سينا هى أحد مصادر براهين ديكارت على تمايز النفس عن البدن فى الفلسفة الحديثة فى الغرب.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع ص ٤٨٠-٥٢٧.

(٣) تهافت التهافت ص ١٢٧-١٣٢/١٣٢-١٣٣-١٣٥.

(٤) وهو نص مترجم إلى معظم اللغات الأجنبية وله شهرته فى الجامعات الغربية.

ويستعمل ابن رشد المصطلحات الاسلامية، الحكمة وليس الفلسفة، الموروث وليس الوافد. ويفضل استعمال لفظ الشريعة بدلا من الدين تأكيدا على الموقف الفقهى الشرعى بالرغم من أن "الدين" أيضا لفظ قرآنى. يستعمل ابن رشد لفظ الشريعة بدلا من العقيدة لأنه فقيه. والشريعة لديه شاملة للعقيدة والشريعة معا. فالعمل يشمل النظر ولكن النظر لا يشمل العمل. يسمى الدين شريعة تأكيدا على شرعية الحكمة. وتسمية الفلسفة حكمة للتأكيد على ذاتيتها فى فتوى شرعية إجابة على سؤال شرعى ومعرفة الحكم الشرعى فى النظر من الأحكام الشرعية الخمسة كما وضعها الأصوليون: الفرض والمحظور، والمندوب والمكروه، والمباح. فهو فحص فقهى وليس مجرد تأمل فلسفى أو تحزب كلامى أو إشراق صوفى. وهو بهذا يخاطب الأمة بشرعها وليس الخاصة بعلمها أى تحويل المنطق والفلسفة من فعل فلسفى إلى حكم شرعى واستعمال مصطلحات علم أصول الفقه ومنهج القاضى لفض النزاع بين المتخاصمين القائلين بالحظر والقائلين بالاباحة.

ويعيد ابن رشد بناء الأحكام الشرعية الخمسة إلى ثلاثة: المأمور والمحظور والواجب أى طرفان ووسط ثم يجعل كلا من الطرفين على الوجوب أو الندب. فان كان المأمور فوجوبا فهو الفرض. وإن كان ندبا فهو المندوب. وان كان المحظور وجوبا فهو المحرم وان كان ندبا فهو المكروه. ولا يقسم المباح بين الوجوب والندب لأنه فعل طبيعى، شرعيته فى وجوده، لا احتمالات فيه على عكس الصوفية الذين يجعلونه أيضا بين الوجوب والندب وربما إلى حد المحظور، وجوبا وندبا[1]. ويستعمل ابن رشد لفظ المأمور وليس الفرض أو الواجب وليس الحرام ولا يستعمل لفظ المكروه[2]. كما يستعمل أسلوب الفقهاء فى مدح الله وتعظيمه بعبارات الاجلال مثل "الله تبارك وتعالى"، "الكتاب العزيز"، "قال تعالى". فالرؤية الدينية حاملة للتصور الفلسفى.

والفعل الفلسفى موضوع السؤال هو النظر أو الاعتبار أو القياس، النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أى من جهة ما هى مصنوعات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وكلما كانت المعرفة بالصنعة أتم كانت المعرفة بالصانع أكمل. ولما كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث عليه يبرز موضوع جهة

---

(١) انظر رسالتنا "مناهج التفسير" (بالفرنسية) ص٣٥٦-٣٧٣.

(٢) فصل المقال ص ٩-١٠.

الحكم الوجوب أو الندب، مع استبعاد حكم السلب من البداية باحتماليه المحظور وجوبا أو ندبا أى الحرام والمكروه. ولا يبقى إلا حكم الايجاب باحتماليه، الفرض والندب أو الحلال والمباح. وقد دعا الشرع إلى اعتبار الموجودات نصا على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا، والنظر فى جميع الموجودات. وقد قام إبراهيم بذلك. وهنا تبدو الفلسفة مثل علم أصول الدين، النظر فى المصنوعات من أجل الوصول إلى الله وتحويل العلم إلى دين، والنظر إلى إيمان، من الشرع إلى الطبيعة، ومن الطبيعة إلى الله. فالشرع موجه نحو الطبيعة، والطبيعة مؤشر نحو الله. والحقيقة أن الله أو العلم هو الصورية والوحدانية ومعرفة القانون وليس الاله المشخص المدمر للطبيعة والعلم. والخطأ الانتقال من الطبيعة إلى الشخص وليس إلى قانون الطبيعة. ومعرفة الطبيعة للسيطرة عليها وليس للبعد عنها وتشخيصها. وهو تفكير أقرب إلى التفكير الساذج، الانتقال من المصنوع إلى الصانع لتعليم الأطفال. وكلما كانت المعرفة الطبيعية أتم كانت المعرفة بعللها أكمل.

والسؤال الآن: هل هناك حكم شرعى لفعل النظر وباقى أفعال الذهن أم أن الأحكام الشرعية تنطبق فقط على أعمال الجوارح من أجل المساءلة القانونية؟ هل تتعلق أحكام الشرع بالأفعال الداخلية أم بالأفعال الخارجية وحدها؟

وبنية النص غير محكمة. تتخلل الموضوع الرئيسى موضوعات أخرى، ثم عود على بدأ. وتتكرر الموضوعات بالرغم من الموقف المحدد، والرؤية الواضحة ودقة الهدف المصوب اليه[1]. يحتوى النص على جزأين. الأول عن التأويل والظاهر والباطن دفاعا عن الفلسفة. والثانى تفصيل الأقاويل الثلاثة الشهيرة، الخطابى والجدلى والبرهانى. وتلحق به ضميمة عن مسألة العلم القديم خارج الموضوع، مجرد إضافة، ثم التطرق اليه سلفا، مجرد استدراك على الموضوع الأساسى بأسلوب بارد مجرد خال من الرؤية البنيوية كعادته مثل "قانون التأويل" فى آخر "مناهج الأدلة"[2]. هى إجابة على شك

---

(١) مثلا عبارة "هذه هى أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التى ذكرها أبو حامد فى كتاب "التفرقة" موضوع مقحم لا صلة لها بالسابق ولا باللاحق، ولا مضمون ولا مادة لها. فالسابق الأقاويل الثلاثة، البرهان والجدل والخطابة، المؤدية إلى الأصول الثلاثة الله والنبوة والمعاد".

(٢) الجزء الأول ص ٩-٢٦، الثانى ص ٢٩-٣٦، الضميمة ص ٣٦-٣٩. كان انطباعى عن "الضميمة" نفس الانطباع منذ الصغر، أنها غير مفهومة، ملحقة خارجيا بفصل المقال، وربما لأن لفظ ضميمة غير مألوف وربما لأنها خالية من الموقف هجوما أو دفاعا على نحو صريح ومباشر، وربما ليست لابن رشد الحفيد.

عارض فى علمه القديم وتعلقه بالأشياء الحادثة أى أنها أيضا فتوى ملحقة بالفتوى الأولى. وتتكرر عدة موضوعات، وتعرض بطريقة متقطعة تتخللها موضوعات أخرى. فضرورة التأويل والاجماع عليه تتلوه المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ثم تعود من جديد فى النهاية وقبل الخاتمة. يبدأ موضوع أنواع البرهان، الخطابة والجدل والبرهان ثم يتلوه موضوع ضرورة التأويل، وهل من الضرورى الاجماع عليه ثم المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ثم يعود من جديد قبل النهاية[1].

والموضوع هو الحكمة والشريعة والتأويل كرابطة بينهما. وهو نفس موضوع رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى. والدافع شهرته وشيوعه بين الناس. والمكان الطبيعى له هو كتب البرهان. فالموضوع حله فى المنهج، والكلام حله فى المنطق وطرق الاستدلال. وهو نفس الموضوع الذى كتب فيه ابن تيمية بعد ذلك "منهاج السنة فى الرد على الشيعة والقدرية"، رافضا منهج التأويل عند كلا الفرقتين وداعيا إلى منهج التفويض إذ لا يعلم التأويل إلا الله، بالاضافة إلى "درأ تعارض النقل والعقل" و"موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول".

أ- **النظر واجب بالشرع.** الفعل الفلسفى إما واجب أو مندوب ولكنه ليس محظورا. والنظر فى الطبيعة مندوب أى للقادرين عليه. فقد حث الشرع على النظر فى الطبيعة، ووجه العقل نحوها. ودعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل، ومعرفتها بالنص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا أو النظر كما فعل إبراهيم. أوجب الشرع النظر بالعقل كما هو الحال عند المعتزلة، النظر أول الواجبات[2]. ومن ثم فالنظر فى الموجودات واجب شرعا بالقياس العقلى. وقد حث الشرع على أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو البرهان.

والاعتبار المذكور فى النص هو النظر. والنظر هو استنباط المجهول من المعلوم

---

(١) تفصل بين الجزء الأول والجزء الثانى فقرة :فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الجنس من النظر أعنى المتكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استخرنا ان نكتب فى ذلك حرفا ولا أن نعتذر فى ذلك لأهل التأويل بعذر لأن شأن هذه المسائل أن تذكر فى كتب البرهان، والله الهادى والموفق للصواب"، فصل المقال ص٢٧-٢٨.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص٣٣٥-٣٦٦.

أى القياس أو بالقياس. أما الفلاسفة فقد جعلوا التخييل القياس الشعرى الذى استعمله الأنبياء ومن هنا ينشأ التقابل بين القياس البرهانى للحكيم والقياس التخييلى للنبى فيظن الناس التعارض. وفى الحقيقة كلاهما قياس. المقدمات فى القياس البرهانى، والأمثال فى القياس التخييلى. لذلك لابد من معرفة أنواع البراهين وشروطها، والفرق بين القياس والبرهان والقياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى أى أنواع النظر والأقوال. ولابد من معرفة أنواع القياس المطلق، وهو القياس الصورى وأشكاله أى بنية القياس نفسه، وتركيب مقدماته بصرف النظر عن موادها. ولا بد من معرفة الفرق بين القياس واللاقياس أى أنواع المقدمات متى تكون مقدماته منتجة ومتى لا تكون منتجة أو القياس التام والقياس الناقص.

هذه هى آليات النظر فى القياس الذى أوجبه الشرع. ومن التناقض أن يوجب الشرع النظر بالقياس فيكون الوجوب من الموروث وشكل القياس من الوافد! ويرفع هذا التناقض إذا كانت أشكال القياس مستمدة من القياس الشرعى الذى كان معروفا قبل الترجمة[1]. فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه وجوب معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وما منها بقياس ومالبس بقياس كذلك يستنبط العارف من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه وهو أولى[2]. فالفقه نموذج الفلسفة، والفقيه مثل الحكم. والقياس الفقهى هو أساس القياس المنطقى، ووجوبه فى الأصول باعتباره مصدرا من مصادر التشريع هو أساس وجوبه فى الحكمة كمصدر من مصادر المعرفة. والحقيقة أن ابن رشد يقوم بتأويل مزدوج. يؤول الاعتبار على أنه نظر ثم يؤول النظر على أنه قياس، والتأويل هنا رد الكل إلى الجزء. فالاعتبار أعم من النظر، والنظر أعم من القياس. ويطبق المنهج الأصولى فى تناول الفلسفة[3].

والسؤال هو: هل الاعتبار هو القياس العقلى أو الشرعى؟ لماذا تحديد العام بالخاص؟ وهل القياس العقلى هو القياس المنطقى؟ وهل القياس العقلى الشرعى هو القياس الفقهى؟ وهل هما قياس واحد أم قياسان مختلفان أو متشابهان، متمايزان أم

---

(١) وأشهر مثال على ذلك قول عمر لليث بن سعد عندما ولاه قضاء مصر: قس الأشباه بالأشباه، والنظائر بالنظائر.

(٢) فصل المقال ص ١٠-١١.

(٣) وهذا ما فعلته أيضا فى مشروع "التراث والتجديد" بتطبيق الاجتهاد والمصالح العامة فى اعادة بناء العلوم الانسانية القديمة طبقا لتحديات العصر.

متضادان؟ هل الاعتبار هو القياس أو مجرد التدبر فقط للعظة واكتشاف أبعاد النفس، الخوض فى الداخل قبل الخارج ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾. هل صحيح أن النظر هو القياس أم أن القياس هو الشكل القولى للتعبير عن النظر؟ هنا يوحد ابن رشد بين الفكر والقول[1]. أن يكون النظر هو القياس هذا تحديد العصر الذى يجعل البرهان أيقن أنواع القياس. وفى عصر آخر قد يأخذ النظر صيغة أخرى مثل أن يكون الاعتبار رؤية الواقع، ومعرفة أسباب نهضة الشعوب وسقوطها، وأحوال الناس، وتحليل المجتمعات أى المعارف الانسانية وليس فقط المعارف الالهية الطبيعية المنطقية. والعلوم الانسانية بلغة العصر هى العلوم الفقهية القديمة التى تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات. ويعنى الفقه الفهم والنظر، فهم السلوك والنظر فى قواعد وأداة ذلك العقل العملى. إن جعل النظر هو القياس هو موقف الفقهاء فالنظر فى الشرع هو القياس الفقهى وليست التأملات النظرية فى الله والطبيعة والانسان. هو نظر مضبوط فى موضوعات عملية محددة لحل مسائل عملية والانتهاء إلى أحكام شرعية لتوجيه السلوك.

ب- القياس الفقهى والقياس العقلى. وللقياس مصدران تاريخيان، القياس الفقهى فى الصدر الأول للاسلام، والقياس العقلى عند الحكماء القدماء.

وهناك من ينكر القياس مثل الحشوية والظاهرية قديما والجماعات السلفية حديثا لأن القياس بدعة ليس لها مثيل فى الصدر الأول، دفاعا عن الأصالة. النص لا قياس فيه. وقد ظهر القياس الفقهى والقياس العقلى بعد القرن الأول من الداخل، والثانى من الخارج، الفقهى من الموروث من عمل الفقهاء، والثانى المنطقى من الوافد، من عمل الحكماء. وتجمع الأمة باستثناء الحشوية على إثبات القياس. ويمكن الرد على الحجج النصية لنفاة القياس بحجج نصية مضادة. فالنصوص متباينة. ومحاربة الخصم بسلاحه من قواعد الجدل. وتشبه معركة ابن رشد دفاعا عن القياس الفقهى والعقلى معركة ابن حزم وابن تيمية ضد القياس الصورى باعتباره طريقا للعلم ودفاعا عن القياس الشرعى مصدرا للأحكام فهل كان فى ذهن ابن رشد موقف داود الظاهرى وابن حزم والحنابلة؟ قد يقال إن السلفية بهذا المعنى حركة تطهرية، تلغى التاريخ، وتعود إلى الأصول الأولى. وقد

---

(١) وهذا هو موقف الوضعية المنطقية فى الفكر الغربى المعاصر.

تكون البروتستاندية أحد أشكالها إلا أن الفرق واضح، البروتستانية تخلص الأصول من انحرافاتها التاريخية عودا إلى البراءة الأصلية فى حين أن السلفية تقبل الأصول جامدة منعزلة خارج الواقع والزمن.

إنكار القياس إنكار للتطور والتفاعل الحضارى والتمسك بالنصوص خارج الواقع الأول أو المتجدد. ينكر نفاة القياس تطور التاريخ. فلا صلة للمتقدمين، بالمتأخرين، فى حين يؤكد مثبتوا القياس تواصل المتأخرين مع المتقدمين، تراث وتجديد، أصالة ومعاصرة. السلفية موقف ضد الحضارة والتطور تمسكا بالنصوص، وعزلا لها عن واقعها الذى نشأت فيه، وقراءاتها المتعددة عبر التاريخ[1].يؤكدون الانقطاع بين الماضى والحاضر وتوقف الزمن فى لحظة أولى ماضية يتم الرجوع اليها، وأن التطور هو بالضرورة انحراف مثل انحراف الشيطان عن الملاك. فى حين يؤكد مثبتوا القياس اتصال الماضى بالحاضر، والتقدم الطبيعى للزمان، وإبداع كل جيل، وإضافته على الجيل السابق. الصلة بين الماضى والحاضر كالبذرة تنضج حتى تصبح ثمرة. وإن لم يبدأ القدماء بالبحث فى القياس الشرعى الموروث والقياس العقلى الوافد فيمكن البداية فى كل عصر نظرا لحاجة كل عصر إلى النظر والاعتبار. كل عصر له إبداعه طالما دعت الحاجة اليه. مستحيل أن يبدع شخص واحد المعرفة فى التاريخ، من البداية إلى النهاية لأن المعرفة تراكم معرفى تاريخى طويل، عمل جماعى وإضافة من كل جيل. وإذا كانت المعرفة تلبية لحاجات العصر فمن المستحيل لجيل واحد تلبية حاجات كل العصور. وهذا

---

(١) "إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبدأ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكتمل المعرفة فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يحتاج اليه من ذلك. كما أنه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهى بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك، وإن كان غير ناقد فحص عن ذلك. فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة فان الآله التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كان فيها شروط الصحة. وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء قبل ملة الاسلام. وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من. ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم، وأن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"، فصل المقال ص ١١-١٢.

هو الدافع على وجود الاجتهاد فى كل عصر كمصدر من مصادر التشريع. فاذا كان من العسير على واحد معرفة جميع أنواع القياس الفقهى فالأولى معرفة القياس العقلى. فالقياس الفقهى أحد أنواع القياس العقلى المرتبط بالعمل والسلوك. القياس الفقهى حالة خاصة من حالات القياس العقلى العام. فابن رشد ليس من أنصار الابداع الفردى الخارق والمتجاوز لكل العصور، الحقيقة الواحدة المطلقة التى تم إعلانها ولم يعد للبشر أى دور بعد ذلك إلا تلقيها. ومن ثم يكون السؤال: وماذا عن سيبويه فى علم النحو، والخليل بن أحمد فى علم العروض، والشافعى فى علم أصول الفقه؟ ويمكن الاجابة بأنهم صاغوا اجتهادات سابقة وطورها ووجدوا لها نظاما. فهو إبداع التنظير واكتشاف النسق[1].

ويعنى ذلك بطريقة مباشرة نهاية أسطورة عبقرية حضارة واحدة كاليونانية مثلا بالنسبة لعلوم الحكمة، أو فرد واحد كأرسطو مثلا بالنسبة لعلم المنطق. فلكل حضارة دورها. ولكل الأفراد أدوارهم فى تراكم المعرفة البشرية. كما تعنى نهاية أسطورة العبقرية الحضارية للفردية، الحضارة الاسلامية مثلا التى كرمها الله بآخر الرسالات دون ما حاجة إلى المراحل والاجتهادات السابقة، ومن ثم نهاية العزلة عن السابقين. لا قدماء دون ماضى. وبلغة العصر لا أصالة دون معاصرة، ولا معاصرة دون أصالة، ولا تراث بلا تجديد، ولا تجديد بلا تراث. ولا يهم الاتفاق فى الملة بين الشعوب. فالابداعات المنهجية وآليات البحث العلمى لا خلاف عليها. الخلاف فى التطبيق، وحسن استعمالها، والنتائج النهائية لها[2]. المنطق مثلا لا صاحب له لأنه آله تعصم الذهن من الخطأ، وكذلك الرياضيات لا صاحب لها لأنها علوم عددية خالصة. لا خلاف فى علوم الوسائل بل الخلاف فى علوم الغايات. ولا يوجد أخذ ونقل مباشرة دون مراجعة وتحقق من صدق المنقول. فالوافد مقيس، والموروث مقياس. الآخر فرع والأنا أصل كما قال

---

(١) ويقال نفس الشىء عن أرسطو والمنطق، وجاليليو والعلم الجديد، وبيكون والآلة الجديدة، وفيكو والعلم الجديد (فلسفة التاريخ)... الخ فى الفلسفة الغربية.

(٢) "وإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التى بها تقدر على الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع. فقد يجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية"، فصل المقال ص ١٢.

البيرونى من قبل "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة[1]. ومن ثم تكون النتيجة أن البحث فى كتب القدماء واجب بالشرع سواء كانوا مثقفين فى الملة أم مختلفين. البحث المنهجى فى آليات البحث يتجاوز الملة[2].

والتراكم المعرفى ليس حادثا فقط فى العلوم الفلسفية والمنطقية بل أيضا فى كل العلوم الرياضية والطبيعية، علم التعاليم، وعلم الهندسة وعلم الفلك. ما يحدث فى العلوم النظرية يحدث أيضا فى العلوم العملية وفى مقدمتها علوم الحكمة التى تجمع بين الاثنين. يستعين المتأخر بالمتقدم إذ لا يستطيع إنسان واحد بمفرده أن يقدر مقادير الأجرام السماوية وأشكالها ويحدد أبعادها ولو كان أذكى الناس إلا أن يكون مؤيدا بوحى أو شىء يشبه الوحى. الوحى فقط هو العلم الشامل. ولو قال أحد أن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين مرة لعد جنونا مع أنه أصبح الآن من مكتسبات العلم بفضل التراكم المعرفى. ويقال نفس الشىء بالنسبة للفقه وأصول الفقه إذ لا يستطيع فرد واحد أن يعرف جميع الحجج ومناهج النظر التى استنبطها النظار والفقهاء فى مسائل الخلاف والمناظرة فى كل أرجاء العالم الاسلامى ما عدا المغرب ربما لضيق مساحته وليس لعبقريته الخاصة أو لخصوصية مغربية كما يقول بعض المعاصرين. ليس استيعاب القدماء موضوعيا فحسب بل منهجيا أساسا فيما إذا كان ما وصلوا اليه يتفق مع شرائط البرهان. ليس كل ما يقوله القدماء يقبل ولكن البرهانى فقط. وهو ما يبقى عبر التراكم المعرفى الطويل. كذلك الاتفاق مع الحق والمراجعة على العقل والواقع وهما مقياسا الصدق فى الوحى، وليس مجرد التقليد. ما خالف الحق رُفض ونُبه عليه وعذر فيه دون تجريح أو سكوت أو تكفير. لذلك يشكر القدماء، ويعترف بفضلهم. النظر فى كتبهم إذن واجب بالشرع إذا كان مغزاهم ومقاصدهم هى مقاصد الشرع. يعرف ابن رشد قيمة التاريخ والتراكم التاريخى وتواصل الحضارات.

---

(١) "وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن لقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما اثبتوه فى كتبهم. فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"، السابق ص ١٣.

(٢) "النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو القصد الذى حثنا الشرع عليه"، السابق ص ١٣.

وللنظر شرطان: الأول ذكاء الفطرة، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية. وهى شروط عملية. فالفضيلة العلمية هى البحث عن الحقيقة، والفضيلة العملية هى ممارستها. والعدالة الشرعية الأمانة والبعد عن الأهواء. فمن جمع هذين الشرطين لا يجوز صده عن كتب القدماء. فهو الطريق الذى دعا منه الشرع الناس إلى معرفة الله، طريق النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة. التعارض إذن ليس مسألة نظرية صرفة بل هى مسائل خارجية، صد الناس عن النظر كما هو الحال عند الكندى فى رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة، وسوء تأويل الحكماء الجهال. ولا تعنى الغواية بالفلسفة ممن ينقصه الشرطان تحريم الفلسفة. إذ أن أسباب الأضرار من الفلسفة قد ترجع إلى نقص الفطرة أو سوء ترتيب النظر فيها أو قد ترجع إليها كلها. لا يعنى ذلك منعها. فالضرر فيها ناشىء بالعرض لا بالذات. الفلسفة نافعة بذاتها. وقد تكون مضرة بعرضها. ولا تترك الذات من أجل العرض أو الأصل من أجل الفرع أو الدائم من أجل المؤقت. ولا يمنع العطشان الماء لأن آخر شرب الماء فشرق ومات. لقد كان الفقه سبب قلة ورع بعض الفقهاء. وما يحدث فى الصناعة العملية يحدث فى الصناعة العلمية[1].

جـ- الطرق الثلاث: الخطابة والجدل والبرهان. إذا كانت الشريعة حق كما يعتقد ابن رشد فانها قد نبهت على السعادة ودعت إلى طريقها، وهى المعرفة بالله ومخلوقاته. ويعرف ذلك كل مسلم بما تقتضيه جبلته من التصديق أى بفطرته وبما تعود عليه. ولما كانت الطباع مختلفة متفاضلة فى التصديق بالخطابة أو الجدل أو البرهان دعت الشريعة من هذه الطرق الثلاث حسب طبيعة كل إنسان وعم التصديق الجميع إلا الجاحد باللسان أو المعاند أو من لم يعرف طرق الدعوة جهلا بها. لذلك كانت الشريعة حق، والطريق إليها حق ثم التصديق بها. فالبرهان لا يخالف ما ورد به الشرع. والحق يوافق الحق ويشهد له، حق الموضوع وحق المنهج[2]. يحلل ابن رشد أنماط الاعتقاد وليس الشىء فى ذاته أى تحليل أفعال الشعور وليس مضمونه أو الموضوع الخارجى. وكل معتقد بقول يعتقده مثل اعتقاد صاحب البرهان بقوله. ما يقترحه ابن رشد من طرق البرهان مناهج ذاتية يعمها جميعا صدق الاعتقاد.

---

(١) فصل المقال ص ١٤. ويروى أن الرسول وصف شربة عسل كدواء . فلما لم تنجح قال: صدق الله وكذب بطن أخيك، مما يجعل الوحى والتجربة متعارضين. إلا إذا كانت حالة خاصة وليست حالة عامة.
(٢) السابق ص ١٥.

ويجمع ابن رشد الأقاويل الشعرية والخطابية فى مقابل الجدلية. ولا يذكر الشعرية على الاطلاق. ويبدو أنها حالة خاصة من الأقاويل الخطابية. وفى حالة القسمة الثنائية، يكون البرهان حدا، والتمثيل فى الجدل والخطابة والشعر حدا آخر. فهل هذه الأقاويل الثلاثة إبداع من ابن رشد أم استعارة من المنطق، عرضها الفارابى من قبل؟ وإذا كانت استعارة من المنطق فلماذا أغفل السوفسطائى والشعرى؟ وإذا كان السوفسطائى لا يجوز استعماله لأن غرضه التمويه فلماذا أغفل الشعرى وهو أساس التخييل فى الوحى؟ هل أدخله ابن رشد ضمن الخطابى لأن الخطابى أعم منه؟ ربما أدخل ابن رشد الشعرى فى التصور وليس فى التصديق، تصور الشىء بمثاله وليس بنفسه.

ولا يوجد وصف دقيق لهذه الطرق الثلاث، الخطابة والجدل والبرهان، ولا تحليل لأقيستها، مقدماتها ونتائجها إلا أن يكون ذلك فى علم المنطق خاصة وأن ابن رشد يتبع قسمة ابن سينا للحكمة إلى منطقية وطبيعية وإلهية. أحيانا يعتبرها ابن رشد أقوالا، وأحيانا أدلة، وأحيانا أصناف الناس. فالقول خطاب، والدليل منطق، وأصناف الناس تربية وتعليم. وأحيانا تعوز ابن رشد الأدلة لهذه الأصناف الثلاثة للقول أو الدليل أو الناس، ويستعمل حديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بى" وهو لا يؤدى إلى ما يقصد اليه.

وأحيانا يستعمل ابن رشد الترتيب النازل، البرهان والجدل والخطابة. وأحيانا يستعمل الترتيب الصاعد، الخطابة والجدل والبرهان. وفى كلتا الحالتين يأتى الجدل فى منتصف الطريق بين البرهان والخطابة. وأحيانا تكون القسمة ثنائية، البرهان من ناحية، والخطابة والجدل من ناحية أخرى. إن غاب البرهان، وهى الحالة المثالية، حضر الجدل والخطابة، وهى الحالة الواقعية. البرهان حد أقصى، والخطابة والجدل حد آخر. الفرق بين البرهان من ناحية والخطابة والجدل من ناحية أخرى فرق فى النوع. فى حين أن الفرق بين الخطابة والجدل فرق فى الدرجة.

وماذا عن الصوفى الذى يؤمن بقلبه، بلا أدلة من الأدلة الثلاثة بل بالصمت فى القول والذوق فى المكاشفة؟ وماذا عن النصرانى الذى لا يبرهن على صحة عقائدة لانها سر يعجز العقل عن ادراكه؟

وينقسم الناس ثلاثة أصناف: الخطابيون والجدليون والبرهانيون على نحو

تصاعدى. وتبدو أيضا قسمة كمية من حيث القلة والكثرة ومنهجية من حيث طريقة الفهم، وشرعية من حيث جواز التأويل أو عدم جوازه. الخطابيون هم الأغلب . فلا يوجد سليم عقل من لا يعرى عن هذا النوع من التصديق. والجدليون أقل. وهم الذين يسيئون استعمال البرهان، ويتخلفون عواطف الجماهير. هم أهل الوسط الذى لا يقنع العامة ولا يفيد الخاصة. منهم أهل الجدل بالطبع. ومنهم أهل الجدل بالطبع والعادة. والبرهانيون أقل الأقل هم الحكماء بالطبع والصناعة. البرهان ليس مجرد عادة بل تعلم صناعة الحكمة. هم أهل التأويل اليقينى الذى لا يجب التصريح به للجدليين أو الخطابيين. وإذا صرح بها لهم أفضت إلى الكفر إذا كان فى أصول الشريعة كما عرض لقوم من أهل زماننا[1]. فاذا كان المقصود من التأويل إبطال الظاهر وإثبات المؤول يبطل الظاهر ولا يثبت المؤول.

وهى قسمة ثقافية تعليمية فى المجتمع وليست قسمة جوهرية. الجمهور هى الطبقة الاجتماعية ذات الثقافة المحددة للغاية. كلما زادت درجة التعليم والثقافة فى المجتمع قلت طبقة الجمهور. فى بعض المجتمعات النامية تكون أكثرية، وفى بعض المجتمعات المتقدمة تكون أقلية. هى قسمة غير ثابتة أو أبدية بل قسمة متحركة ترتبط بنسب التعليم والثقافة فى المجتمع. إذا زادت النسبة قل الخطابيون والجدليون وزاد البرهانيون. وإذا قلت النسبة، زاد الخطابيون والجدليون وقل البرهانيون. وهل للجمهور معنى قدحى أم معنى وصفى؟ هل له معنى قيمى أم معنى تقريرى؟ الجمهور له معنيان: العامة والدهماء من ناحية، والتجمع العملى، وحركة المجتمع، وأصحاب المصلحة، والغالبية والأكثرية من ناحية أخرى.

ويوحد ابن رشد بين الخطابيين والجمهور كما يوحد بين البرهانيين والعلماء أو الحكماء. أما الجدليون فهم المتكلمون، أصحاب الحرفة والصنعة، هم الطبقة المتوسطة الذين يتشبهون بالطبقة العليا، البرهانيون. يستعيرون ثقافتها ويسيئون فهمها. وفى نفس الوقت يستعملون طرق العامة، الخطابة. ومع ذلك كيف يكون الجدليون بالطبع والفطرة؟ هل هناك طبقة جدلية أم أنها عادة مكتسبة؟ لو كانت بالفطرة والطبع لامحت المسؤولية وأصبحت مسئولية الخالق. ولو كانت بالعادة والمران فهى مسئولية التربية والمجتمع. ولماذا يكون الجدليون وحدهم بالطبع أو بالطبع عادة دون الخطابيين؟ وهل الخطابيون

---

(١) السابق ص ٣١.

بالطبع أم بالطبع والعادة؟

ومالا يقدر على البرهان إما من قبل الفطرة الناقصة أو العادة أى التربية أو التعليم أى المجتمع. والأشياء الخفية التى لا تعلم إلا بالبرهان تلطف الله فيها لعباده الذين لا يقدرون عليه بضرب الأمثال ودعاهم إلى التصديق بالأدلة المشتركة للجميع، الخطابية والجدلية. لذلك انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة للمعانى، والباطن المعانى نفسها التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان. التأويل إذن محاولة العودة من الظاهر إلى الباطن، ومن الجدل والخطابة إلى البرهان. ولا يقوم بذلك الجمهور بل الخاصة. الخاصة هم الذات والموضوع، المأوَّلون والمأوِّلون لهم.

وأسباب العجز عن البرهان كلها أسباب لا إرادية لا دخل للانسان فيها مثل الفطرة والعادة والتعليم. الفطرة خلق، والعادة والتعليم اكتساب من التربية والمجتمع. فكيف يكون الانسان مسئولا عن حجب البرهان عنه. هناك حتمية طبيعية واجتماعية تمنع الناس من البرهان. وما العمل إذا ما تعارض الطبع والاكتساب، إذا كانت الفطرة فائقة والعادة والتعليم لا يساعدان على البرهان؟ لمن تكون الغلبة؟ وماذا لو كانت الفطرة ناقصة، والعادة والتعليم يساعدان على البرهان، لمن تكون الغلبة؟ وهل إثبات صحة العقائد بالبرهان إيمان مقنع فى كل دين أم ادعاء وغرور لشريعته؟

وهى قسمة منهجية قبل تناول أى موضوع مثل المسائل الخلافية الكبرى والصغرى التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة. فالموضوعات أقاويل. والأقاويل إما خطابية أو جدلية أو برهانية. والجاحد لهذه الأصول الثلاثة، الايمان بالله، وبالنبوة، وبالمعاد، إما كافر معاند باللسان دون القلب أو غافل عن الدليل الخطابى أو الجدلى أو البرهانى. والمتأول للظاهر إن كان فى الأصول فكافر مثل إنكار المعاد من أجل إفساد الناس فى الدنيا وتحايلهم على بعضهم البعض.

وإذا كان مقصود الشرع تعلم الحق والعمل بالحق، وكان العلم بالحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هى عليه وبخاصة الشريعة ومعرفة أمور المعاد فان التعليم صنفان: تصور وتصديق كما بين ذلك أهل العلم بالكلام. والتصور طريقان إما الشىء نفسه أو بمثاله. وطرق التصديق ثلاثة: البرهان والجدل والخطابة. ولما كان الناس مختلفى الطباع، لا يقبلون البراهين لصعوبتها وعسرها، وحاجتها إلى طول

الزمن لتعلمها خاطب الشرع الناس بالطرق الثلاث للتصديق وطريقى التصور لأن الناس أيضا على ثلاث مراتب: الخطابية وهم الأعم، والجدلية وهم الأخص، والبرهانية وهم أخص الأخص. ولما كان مقصود الشرع مخاطبة الأغلب جاءت معظم أقواله خطابية، وأقلها جدلية، وأقل القليل برهانية. وجاء فى التصور بالمثال أكثر منها بالشىء نفسه حتى يفهم كل الناس[1].

أما العمل بالحق فهو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بالعلم التى هى العلم العملى[2]. وينقسم قسمان: أفعال ظاهرة بدنية وهو موضوع الفقه، وأفعال نفسانية مثل الشكر والصبر والأخلاق التى دعا اليها الشرع مثل الزهد وعلوم الآخرة. وهو ما اختاره الغزالى. ولما كان الناس قد أعرضوا عنه، وفضلوا الفقه عليه فانه سمى كتابه "إحياء علوم الدين". وقد ساد موضوع النظر والعمل فى علوم الحكمة بحيث أصبح القسمة الرئيسية للحكمة[3].

ويفسر ابن رشد الغزالى واختياره التصوف تفسيرا اجتماعيا تاريخيا. لما انتبه الناس إلى علم الجوارح نبههم الغزالى إلى علم الأخلاق وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية، بين علوم التنزيل وعلوم التأويل. ولا يذكر ابن رشد الأسباب الأخرى مثل الايغال فى الفكر فى القرن الخامس والوقوع فى تكافؤ الأدلة، وإحساس الغزالى بمخاطر التعددية، والرغبة فى تقوية الدولة أمام المخاطر الداخلية والخارجية.

ويقارن ابن رشد بين الطبيب والشارع، ضاربا المثل للجمهور بطريق الخطابة، ومتخليا عن طريق البرهان. الشرع مثل الطبيب الماهر الذى قصد إزالة الأمراض وجلب الصحة بوضع أقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الأشياء التى تحفظ الصحة وتزيل الأمراض وتجنب الأضداد. ولأنهم ليسوا أطباء لا يعلمون الطب بالأقاويل البرهانية تصدى المؤول للناس مخبرا إياهم بأن طرق الطبيب ليست بحق، وشرع فى إبطالها أو أولها بحيث لم يعد يفهمونها، ويعملون بها. فبطلت إزالة الأمراض، وجلب الصحة. وبطل لديهم ما كانوا يستعملونه فعمهم الهلاك. وسواء صرح لهم بالتأويلات

---

(١) السابق ص ٢٨-٢٩.

(٢) وقد سار كانط فى نفس التقسيم فى الفلسفة الغربية.

(٣) المجلد الثالث: الابداع جـ١ الحكمة النظرية جـ٢، الحكمة العملية.

الصحيحة أو الفاسدة فانهم لا يفهمونها. فلا توجد صحة يجب حفظها، ولا مرض يجب زواله، ويعم الفساد والكفر من المؤول وتابعى المؤولين. ويرى ابن رشد ان هذا التمثيل يقينى وليس شعريا لأنه يقوم على تناسب صحيح. فنسبة الطبيب إلى الأبدان كنسبة الشارع إلى صحة الأنفس. الطبيب يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا عدمت. والشارع يبتغى نفس الشىء فى صحة النفوس، وهى الصحة المسماة تقوى. وقد حث الكتاب على طلبها بالأفعال الشرعية. يطلب الشارع بالعلم الشرعى أو بالعمل الشرعى هذه الصحة، وتترتب على هذه الصحة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى[1].

وواضح من مقارنة الطبيب بالشارع الطابع العملى للشرع وتغيير حياة الناس كما يوضح حضور الطبيب عند الفقيه. الفلسفة علم الروح، والطبيب علم البدن[2]. والطب هو العلم المشترك بين حكماء المسلمين مثل الموسيقى والفلك. والصحة النفسية هى التقوى التى أشار اليها الوحى. ومع ذلك لا يسلم هذا التشبيه من بعض التساؤلات. لماذا وضع الطبيب أقاويل مشتركة وليست صريحة؟ وما الداعى إلى الالغاز فى الأمور العملية؟ فى رأى جمهور الفقهاء لا يوجد إلغاز فى الشرع. فقد ترك الرسول الشريعة على الواضحة، وإلا وقعنا فى تصور الشيعة والحاجة إلى وظيفة أخرى هى الامامة لتوضيح الغامض وكشف المستور. والمؤول هو الباحث عن الحقيقة، موضوعا ومنهجا، نتيجة ومقدمة، وليس فقط موضوعا دون منهجا، ونتيجة بلا مقدمة. وكيف لا يهتم الناس إلا بالعقلى العملى دون العقل النظرى؟ ويقوم المجاز على صحة النسبة وتشابهها.

د- **ضرورة التأويل.** يؤدى البرهان إلى معرفة ما سكت عنه الشرع أو صرح به. ما سكت عنه الشرع لا تعارض فيه لأنه غير معروف ولأنه بمنزلة ما يعرف بالاستنباط الفقهى والقياس الشرعى. وما صرح به الشرع إما متفق مع البرهان أو مختلف معه. فان كان متفقا معه فهو المطلوب، وإن كان مخالفا وجب التأويل. والتأويل هو إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية دون الاخلال بلسان العرب فى التجوز بقسمة الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنته بشرط. التأويل إذن مشروط بقواعد البلاغة

---

(١) السابق ص ٣١-٣٣.

(٢) وذلك مثل الرازى فى الطب الروحانى والطب الجسمانى، ومثل اجتماع كلية الاداب وكلية العلوم فى العصر الوسيط الغربى، وما أثاره كانط فى "الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط"، دراسات فلسفية ص٣١٩-٣٦٢ .

فى اللغة العربية. وهو أحد شرطى التأويل بالاضافة إلى العلم بأسباب النزول فى علم الأصول. فمن الضرورى أن تشهد ألفاظ الشرع بهذا التأويل أو تكاد[1]. وإذا كان الفقيه يقوم بذلك فى الأحكام الشرعية فالأولى أن يقوم به الحكيم. إنما قياس الفقيه ظنى فى حين أن قياس العارف يقينى. وهذا ليس عيبا فى القياس الفقهى لأنه مرتبط بالعمل والمصلحة وهما متغيران. التغير هنا ناتج عن منطق العمل فى حين أن المنطق الصورى يتعلق بالنظر الثابت والمقدمات الصورية الخالصة الخالية من أى مضمون[2].

والتأويل لا يشك فيه مسلم أو مؤمن بل يزيد إيمانا لأنه يبين اتفاق المعقول والمنقول. والحقيقة أن ابن رشد هنا يبسط الأمور. فالتأويل فى رأى بعض الفقهاء مثل ابن تيمية خطر على الايمان بل أنه يقضى عليه كما حدث عند الفلاسفة. وبالقضاء على التأويل، تأويل الشيعة والمعتزلة يظهر اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول. تؤول الأشاعرة الاستواء والنزول وتأخذهما الحنابلة على الظاهر. ولا يذكر ابن رشد المعتزلة وهم أهل التأويل. كما يذكر سوء التأويل عند الأشاعرة وخطورة استبعاده عند الحنابلة مع أنه حسن التأويل عند المعتزلة.

ويرجع سبب التأويل إلى اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق. وهو نفس السبب الذى ميز الشرع لأجله الأقاويل الخطابية والجدلية والبرهانية. كما يرجع إلى ورود ظواهر الشرع المتعارضة والتنبيه على الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها[3]. والحقيقة يمكن إضافة أسباب أخرى مثل اختلاف المصالح من عصر إلى عصر، فالنص صورة واتجاه وليس مادة أو مضمونا، وحرية الفكر تشحذ الجهد، وتدفع إلى الابداع الذاتى، فالنص مقروء، والمقروء يحيل إلى القارىء، والقارىء له أهدافه ومصالحه بل وأهواؤه. والجانب الفنى فى التصوير من أجل الاقناع إدراك ذاتى للبعد الجمالى يختلف فيه الناس. كما تتفاوت مستويات الثقافة ودرجة الالتزام الجماعى عند القارئين. ويتباين الناس فيما بينهم من حيث مستويات الشعور ودرجات العمق ودرجة

---

(١) "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى"، فصل المقال ص ١٦.

(٢) فصل المقال ص ١٥-١٧.

(٣) "ان ما من منطوق فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد"، فصل المقال ص ١٧.

الالتزام بحقيقة فردية وعامة والولاء لقضية[1]. يبدو ابن رشد هنا صوفيا حكيما متكلما ضد الحشوية وأهل الظاهر والحنابلة. مع أن الأصولى لا يؤول الأحكام مجازا. الأحكام خارجة عن المجاز. الصلاة والصوم، والزكاة والحج حقيقة وليست مجازا وإلا لاستحال الفعل، على عكس الشيعة الذين يعتبرونها مجازا فى الصلاة مع الامام، والزكاة مجازا لأهل العترة. لذلك ينبه ابن رشد على أن كل ألفاظ الشرع ليست مؤولة.

هل يوجد إجماع على تأويل؟ وهل يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمع على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ يكون الإجماع إما على الظاهر أو على المؤول أو على موضوع خلافى بين الظاهر والمؤول. ولكن القضية ليست فى الموضوع بقدر ما هو فى المنهج، حجية الإجماع. الإجماع ظنى وليس يقينيا نظرا للخلاف على حجيته. لذلك لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل عند أئمة النظر مثل الجوينى والغزالى. كما أنه لا يوجد إجماع يقينى فى النظريات بل فى العمليات وحدها. يستعمل ابن رشد مقولة أصولية للحكم على التأويل وهو الاجماع. ولا يوجد إجماع يقينى لا فى النظريات ولا فى العمليات لأن النظريات أمور اجتهادية صرفة. والاجتهاد بطبيعته متعدد، والمصالح متغيرة بتغير كل عصر، والاجماع السابق غير ملزم للاجماع اللاحق. ولا ترجع ظنية الاجماع إليه وحده بل إلى وضعه داخل مصادر الشرع الأربعة التى تقوم على الدور. فالقرآن نص، فهمه مرتبط بقواعد اللغة وبأسباب النزول وبتفسير الحديث وبالاجماع والاجتهاد. والحديث مشروط بالاجماع فى نقلة وبعدم معارضة القرآن له. والاجماع مشروط بتواتره وباعتماده على أصل نصى. والاجتهاد مشروط باعتماده على أصل من القرآن أو الحديث أو الاجماع. كيف يمكن إذن الخروج من هذا الدور من أجل حرية أوسع فى التأويل، ومنهجية أكثر يقينا إلى العالم الخارجى، فاللغة منزل الوجود، ويأخذ بعين الاعتبار المصالح العامة صراحة وليس فقط ضمنا؟[2] ويستند ابن رشد إلى الغزالى فى الاجماع على عدم جواز تكفير المتأولين فى "فيصل التفرقة". يتخذه عدوا باعتباره متكلما أشعريا ومعاديا للفلسفة ويتخذه مرجعا باعتباره أصوليا.

ولا يصح الاجماع إلا بشروط ثلاثة تتعلق بالاجماع كمنهج، وثلاثة أخرى تتعلق

---

(١) وذلك مثل سقراط وأوغسطين وكيركجارد وهيجل ونتيشه.

(٢) اللغة منزل الوجود عبارة شهيرة لهيدجر.

بالاجماع كموضوع، والكل يصعب تحقيقه. الثلاثة الأولى أن يكون العصر محصورا حتى لا يترك عالم دون أن يستشار، وهو ما يستحيل عمليا، وأن يكون العلماء فى ذلك العصر معلومين أشخاصا وعددا، وهو ما يصعب تحقيقه، ونقل مذهب كل واحد منهم نقلا متواترا وهو ما يصعب أيضا حتى نسبة الحديث إلى الرسول. والثلاثة الثانية الاتفاق على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن، وهو ما لم يحدث، وأن العلم بكل مسألة لا يكتم عن أحد وهو ما يصعب عمليا، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة مع أنها ائت لمخاطبة الناس بطرق متعددة على الأقل بثلاث طرق، الخطابة والجدل والبرهان. إذ يقرر الواقع والتاريخ أن الصدر الأول كما هو منقول عنه كان يرى للشرع ظاهرا وباطنا، ولا يجب أن يعلم الباطن من ليس أهلا للعلم به، ولا يقدر على فهمه، مثل تضارب الروايات المنقولة عن بعض الصحابة عند أهل السلف على ما هو معروف بالضرورة مثل نقل رواية عن ضرورة حديث الناس بما يفهمون وأخرى عن حجب الحقيقة عنها باستثناء الأمور العملية، والاجماع فيها بنشرها، ولا يمكن تصور إجماع منقول فى المسائل النظرية. ولا يخلو عصر من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى لجميع الناس العلم بحقيقتها(١).

لا يجب التصريح بالتأويل للجمهور، ولا يثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية كما فعل أبو حامد. بل يصرح لهم بالظاهر الذى لا يمكن تأويله. فيفهم منه أنه متشابه ولا يعلم تأويله إلا الله. والوقف فى الآية قبل ﴿والراسخون فى العلم﴾ الذين يؤمنون به والله وحده هو العالم بالتأويل. هذا هو الجواب للجمهور إن سأل عن الأمور الغامضة مثل السؤال عن الروح. والمصرح بهذه التأويلات إلى غير أهلها كافر لدعوته الناس إلى الكفر وضد دعوى الشارع خاصة لو كانت تأويلات فاسدة فى أصول الشريعة. وقد ظن قوم زمن ابن رشد أنهم تفلسفوا، وأنهم أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع، لا تقبل تأويلا، وأن الواجب هو التصريح بها للجمهور. فصاروا بالتصريح بهذه التأويلات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور فى الدنيا والآخرة(٢).

---

(١) روى البخارى عن على قوله: حدثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ كما روى ذلك عن جماعة من أهل السلف، فصل المقال ص ٢٧-١٨.

(٢) السابق ص ٣٠-٣١.

ولابن رشد موقف مزدوج. للعلماء يكون الوقف بعد ﴿والراسخون فى العلم﴾ الذين يعلمون التأويل مع الله. وللجمهور يكون الوقف قبل الآية حتى يؤمن الراسخون فى العلم بما أنزل الله. والله وحده هو العالم بالتأويل. فان كان ابن رشد صادقا مع الجمهور فانه لا يكون كذلك مع العلماء. وإن كان صادقا مع العلماء فانه لا يكون كذلك مع الجمهور.

والحقيقة أنه لا توجد قراءة موضوعية ومكان الوقف قبل الآية أو بعدها يتفق عليها الشرع. فلا يوجد مقروء. إنما توجد القراءة. والنص ما هو إلا قابلية للانقراء بالرغم من وجود قواعد اللغة العربية وأسباب النزول. والروح مثل غير مطابق. فقد تكون الآيات المطلوب تأويلها تتعلق بأمور عملية مثل الغنى والفقر والأرزاق والأسعار، والسلطة والقهر. موقف ابن رشد من التأويل هو موقف الصوفية.

والشرع ثلاثة أقسام.

أ- ظاهر الشرع الذى لا يجوز تأويله. وتأويله كفر فى المبادىء العامة، وبدعة فيما دونها.

ب- ظاهر الشرع الذى يجب على أهل البرهان تأويله، وحمله على ظاهره كفر، وتأويله من غير أهل البرهان كفر أو بدعة مثل آية الاستواء وحديث النزول. وهؤلاء الناس لا يقع لهم التصديق إلا بالتخييل والمكان والجسمية. وهى المتشابهات التى لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم، وهم أهل البرهان. وقد يختلفون فى تأويله بحسب رتبة كل منهم فى معرفة البرهان[1].

جـ- شرع متردد بين الصنفين الأولين. يقع فيه شك فيلحقه قوم من أهل النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله بينما يلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء. والمخطىء فى هذا من العلماء معذور[2].

وقد حددت الشريعة طرقا أربعة يعرف بها متى يجوز التأويل ومتى لا يجوز:

أ- أن تكون المقدمات فى التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية. وهى الحالة التى تكون فيها المقدمات مشهورة أو مظنونة ولكن قياساتها يقينية، ونتائجها للأشياء ذاتها وليس لمثالاتها وهذا لا تأويل فيه. والجاحد والمتأول له كافر.

---

(١) السابق ص ٢٣-٢٥

(٢) كان بحث زكى نجيب محمود فى مهرجان ابن رشد بالجزائر هو هذا الموضوع.

ب- أن تكون المقدمات يقينية مع كونها مشهورة أو مظنونة. وفى هذه الحالة تكون النتائج مثالات للأمور التى قصد إنتاجها لا لنفسها، وتؤول النتائج.

جـ- أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة وليست يقينية. وتكون النتائج هى الأمور التى قصد إنتاجها بنفسها. ولا تؤول النتائج فى حين قد يعرض التأويل للمقدمات، وهى عكس الحالة السابقة.

د- أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة وليست يقينية وتكون النتائج مقالات لما قصد انتاجه. وتؤول للخواص، ويعطى الظاهر للجمهور. فالمقدمات متسقة مع النتائج.

وكل ما يتطرق إليه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان عند الخواص. ومهمة الجمهور حمله على ظاهره فى التصور والتصديق. فليس فى طباعهم أكثر من ذلك. وتتفاضل طرق التأويل عند الخاصة نظرا لتفاضل طرقه فى التصور والتصديق إذا كان دليل التأويل أتم اقناعا من دليل الظاهر. وأمثال هذه التأويلات جمهورية. أما تأويلات الأشعرية والمعتزلة فقد وصلت إلى مرتبة التأويلات الجدلية، وإن كانت فى المعتزلة أوثق أقوالا. أما الجمهور فليس له إلا التأويل الخطابى أو البقاء على الظاهر[1].

وتقوم هذه الطرق الأربعة على التمييز بين مادة المنطق وصورته، اليقين فى التصور والتصديق، والخطابة والجدل فى القول. فهل هذا منطق قديم يقوم على التصور والتصديق وأنواع المقدمات أم أنه منطق جديد تم التعبير عنه بمصطلحات المنطق القديم أم أنه منطق قديم فى شكله، جديد فى استعماله؟ ويلاحظ من هذه القسمة الرباعية أن التأويل لا يجوز إلا فى المقالات وليس فى الأشياء ذاتها. وهل سيتبع المؤول هذا التمييز بين الأقسام الأربعة أم أن التأويل ضرورة نفسية واجتماعية لاعادة الاتساق بين الوحى والواقع النفسى والاجتماعى أو فى المعارك الثقافية والحضارية؟ هل يمكن السيطرة على التأويل أم أنه حركة ابداعية لا يمكن التحكم فيها؟ وكيف يمكن التمييز بين النتائج والمقدمات؟ وهل يمكن التطرق إلى تأويل أحدها دون الآخر؟ وهل تجوز مقدمات يقينية مع كونها مشهورة أو مظنونة؟

---

(١) السابق ص ٢٩-٣٠.

وما الفائدة من معرفة الخاصة المستقلة عن الجماهير، حقيقة يعرفها الخاصة ومحجوبة عن الجماهير؟ وهل ينتج من معرفة الخواص سلوك للخواص، ومعرفة الجماهير سلوك للجماهير، التأمل العقلى بدلا من الصلاة عند الخاصة، وزيارة القبور والتبرك بالأولياء عند العامة، ومن ثم تزدوج الشريعة وتصبح شريعتين؟ وإذا كان البرهان وسيلة التأويل فما لزوم التأويل والبرهان فى غنى عن النص، والنص المؤول لا يذاع إلى الجمهور، والنص المؤول عليه خلاف لطبيعة الحجة النصية فى حين أن البرهان العقلى لا خلاف عليه؟ وماذا عن التأويل السياسى والاجتماعى كسلاح للصراع الطبقى، فلكل طبقة خاصتها ومفكروها؟

والتأويل هو سبب نشأة الفرق. كفر بعضها بعضا ومدح بعضها بعضا وبخاصة الفاسدة منها. أولت المعتزلة آيات كثيرة. وصرحت بتأويلها للجمهور. وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس فى التباغض والحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس. وتأويلاتهم لا تتفق مع الجمهور ولا مع الخواص. تنقصها شرائط البرهان، أصولها سوفسطائية، وتجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. بل ان فرقة منهم كفرت من لم يعرف الله بالطرق التى وضعوها فى كتبهم، وهم الكافرون فى الحقيقة. وقد اختلفوا فيما بينهم فى أول الواجبات، النظر عند قوم والايمان عند آخرين لأنهم لا يعرفون الطرق المشتركة التى دعا الشرع الناس اليها. ظنوا أنه طريق واحد فأخطؤوا مقصد الشارع فضلوا وأضلوا[1]. وكما يستعمل الأشعرية سلاح

---

(١) "وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق، وزائدا إلى هذا كله أن طرقهم التى سلكوها فى إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تأملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان بل كثير من التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سوفسطائية. فانها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. ولقد بلغ تعدى نظارهم فى هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة. ومن هنا اختلفوا. فقال قوم أول الواجبات النظر، وقال قوم الايمان أعنى من غير أنهم لم يعرفوا أى الطرق هى الطرق المشتركة للجميع التى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، ظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا ". فصل المقال ص ٣٣ ، ٣٤.

التكفير للخصوم كذلك يستعمل ابن رشد سلاح التكفير ضدهم، أشعرية بأشعرية مضادة، فرقة ناجية بفرقة ناجية مضادة. ولا يذكر ابن رشد مقياس التأويل الصحيح وطريقة تمييزه عن التأويل الفاسد.

هـ- **الدفاع عن الفلسفة ضد تهمة التكفير.** إذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل لأنه لا يوجد إجماع فى المسائل العملية فلماذا كفر الغزالى الفلاسفة فى المسائل النظرية الثلاث؟ لم يكفر الغزالى الفلاسفة قطعا بل ظنا لأنه فى "فيصل التفرقة" التكفير فى المسائل النظرية مجرد ظن لأنه لا يوجد إجماع فى المسائل النظرية ولوجود روايات من السلف عن تأويلات مخالفة لا يصرح بها لمن ليس أهلا للتأويل وهم الراسخون فى العلم. ويتوقف ابن رشد طويلا على مكان الوقف قبل "الراسخون فى العلم" أو بعدها. فلو كان الوقف بعدها يعلم الراسخون فى العلم التأويل مثل الله. ويدافع ابن رشد عن هذه القراءة بأنه إن لم يعلم أهل التأويل العلم لم تكن لهم ميزة تصديق توجب لهم مالا توجب لغيرهم. ولا يكون الايمان إلا ببرهان. ولا يكون البرهان إلا مع العلم بالتأويل. وغيرهم أهل الايمان بلا برهان أى بلا علم. لا يكون البرهان إلا مع العلم بحقائق الأشياء أى بالتأويل.

وهى قراءة ضعيفة، باطنية وليست فقهية. تدعيها كل فرقة، أهل السلف وأهل الظاهر والباطنية والحكماء والمتكلمون والفقهاء. وهم على خلاف فيما بينهم، وبالتالى يضيع الراسخون فى العلم فى أتون الخلاف. وينشأ النزاع والحرب والقتال والاستبعاد والتكفير المتبادل. وخطورة ذلك فى تكوين جماعة تدعى أنها الراسخة فى العلم، تعلم التأويل، وتحتكر العلم وتتسلط على رقاب الناس. وتكون مثل الله فى العلم بالتأويل ومساوية له فى العلم والسلطة. ومادام لا يقوم إجماع على تأويل نظرى أو عملى، والراسخون فى العلم هم أهل التأويل، يتم استبعاد فريق من علماء الأمة وإخراجه من الاجماع. ولم يرد ادعاء من الصحابة أنهم من الراسخين فى العلم. بل ورد العكس أنهم يجتهدون الرأى مثل غيرهم. وكل طائفة تجعل نفسها هى الراسخة فى العلم تقع فى الدور لا محالة. فمعرفة الراسخين فى العلم فى حاجة إلى تأويل، والتأويل عند الراسخين فى العلم ومن ثم تستحيل معرفتهم.

والموقف كله ضد حرية الفكر، وترك الأمر للمستقبل للبحث والاجتهاد. والبحث

عن الحقيقة أفضل من امتلاكها. الموقف كله ضد تطور التاريخ، وإبداعات الفكر فى كل عصر، ومع غلق باب الاجتهاد. وماذا لو اختلف الراسخون فى العلم فى عصور متتالية، ومن سمات الاجماع أن لكل عصر اجماعه؟ لا يوجد رسوخ نظرى فى العلم، ثابت دائم لا يتغير. والرسوخ فى العلم فى المسائل العملية هو معرفة المصالح العامة وتحقيقها، والمصالح متغيرة بتغير العصور. وهو متغير بتغيرها. الموقف كله ضد روح الاجتهاد وهو أحد مصادر التشريع. الرسوخ فى العلم معرفة الحقيقة، والاجتهاد بحث عنها. وما الفائدة من حقيقة لا يصل اليها الناس ويقتصر دورها على التصديق؟ وما فائدة حقيقة للخاصة، محجوبة عن العامة، والجماهير هى مجموع الأمة؟ وما مقياس التصديق والمراجعة عند الراسخين فى العلم؟ هل هو الكشف والالهام، وهو مقياس ذاتى، أم قواعد اللغة وأسباب النزول وهو ما يشارك فيه الجميع؟ ولا يطرح ابن رشد احتمال القراءة الأخرى التى تجعل الوقف قبل ﴿والراسخون فى العلم﴾، الذين يؤمنون بالحقيقة نظريا بالرغم أيضا من ضعف هذه القراءة. فما الفائدة من الرسوخ فى العلم، والعلم برهانى، يتم التصديق به بلا سؤال وحتى لا يعود هناك فرق بين العلماء والجمهور؟

ويكرر ابن رشد فى "فصل المقال" دفاعه عن الفلاسفة كما فعل فى "مناهج الادلة" فى المسائل الكبرى الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة :إنكار علم الله بالجزئيات، والقول بقدم العالم، وإنكار حشر الاجساد، بداية بالعلم قبل العالم.

بالنسبة لانكار علم الله بالجزئيات لا يوجد إجماع بين العلماء على تأويل لهذا الموضوع كما يرى الغزالى فى ادعائه باجماع العلماء على رأى، هو رأيه، فى كيفية علم الله بالجزئيات بطريقة استقرائية حسية بعدية ضد رأى الفلاسفة فى اتهامهم بالانكار. والحقيقة أن الفلاسفة تفسر كيفية العلم بالجزئيات بطريقة عقلية استنباطية قبلية تنزيها للعلم الالهى. ومن ثم يغلط الغزالى فيما ينسب إلى الفلاسفة ويروى عنهم. إذ لا يقول الفلاسفة بأن الله لا يعلم الجزئيات بل إنه يعلم بعلم غير مجانس لعلمنا. علمنا محدث بحدوثه، متغير بتغيره، وعلم الله ليس كذلك. فهو علة للمعلوم الذى هو الوجود. يتقابل العلمان ولا يتشابهان. الكليات عندنا معلومة عن طبيعة الوجود، وعند الله ليس كذلك. لاعلم معقول باشتراك الاسم بين الله والانسان مثل الجلل المقول على العظيم والصغير، والصريح المقول على الضوء والظلمة. وقد توهم المتكلمون أن هناك حدا يشمل العلمين.

وعلم الله منزه عن أن يوصف بكلى أو جزئى. ويستحيل أن يقول الفلاسفة إن الله لا يعلم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذار بالجزئيات الحادثة فى المستقبل، وأن ذلك العلم المقدر الذى يقع فى النوم والوحى وغير ذلك من الالهامات مثل العلم الأزلى المدبر للكل. ومن ثم لا معنى لتكفير الفلاسفة كما فعل الغزالى[1].

ويرتبط اتهام الفلاسفة بانكار علم الله بالجزئيات بنفى حدوث العلم فى الله واثبات قدمه. فقد أنكر العلماء تعلق العلمين لازالة الشك بعدم علم الله بالجزئيات. فالله لا يعلم الجزئيات عندهم بعلم محدث، حادث بحدوثها. إذ أنه علة لا معلولها كالحال فى العلم المحدث. لا يعلم الله الجزئيات عن طريق العد والاحصاء بل استنباطا من الكليات[2]. وهو حكم قيمة يقوم على قياس الغائب على الشاهد. فالاستنباط أشرف من الاستقراء، والنازل أكمل من الصاعد، والصورى أعظم من المادى، والأعلى أنبل من الأدنى.

وهى مسألة كلامية انتقلت إلى الفلسفة. وهى نفس مسألة القدم والحدوث على مستوى العلم بعد أن كانت على مستوى العالم. وقد صاغها المتكلمون بطريقة: هل كانت الأشياء فى علم الله قبل أن تكون؟ هل كانت قديمة ثم أصبحت فى علمه بعد أن وجدت على نحو مغاير لما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد، وبالتالى يقع التغير والحدوث فى علمه. وهى مشكلة الوجود والصيرورة فى الفلسفة. كيف يكون علم الله ثابتا والعالم متغير. وهى مشكلة قدم العالم على مستوى العلم الالهى وأحد أسباب جعل العالم قديما فى العلم الالهى. لو كانت الأشياء نفسها قبل علمها وبعد علمها لكان علم الله حادثا. ولو كانت مختلفة لكان العدم والوجود شيئا واحدا. وإذا كان العلم الحقيقى هو العلم بالوجود على ما هو عليه اختلف العلم فى حالة تغير الوجود. فاما أن يختلف العلم القديم ويتغير أو تكون الحادثات غير معلومة. وكلاهما مستحيل. فعلمه ثابت وموجود وليس متغيرا أو جاهلا. يحدث تغير فى الأشياء نظرا لخروجها من العدم إلى الوجود، وجعلها ثابتة مكابرة. ومادام التغير قد وقع فى الوجود فانه واقع فى علم الله. ولا يصح حل المتكلمين فى أنه يعلم الاشياء قبل كونها على ما ستصبح عليه لأن كونها زمانى مكانى مختصة بالوجود والحادث والعلم قديم. ويستحيل أن يكون العلم بالشىء قبل أن يوجد وبعد أن يوجد هو

---

(١) السابق ص ١٩-٢٠/٣٩.

(٢) وذلك مثل ليبنتز فى الفكر الغربى.

نفس العلم. فالعلم يتغير بتغير الموجود. وحل الغزالى فى تهافته غير مقنع، جعل العلم والمعلوم من المضاف. قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه فتتغير المعلومات ولا يتغير علم الله. كما تتحرك الأشياء حول الانسان والانسان ثابت. وخطأ ذلك حدوث تغير فى الاضافة ذاتها دون تغير موضوع الاضافة أى الحامل. وإذا كان العلم هو الاضافة فانه يتغير عند تغير المعلوم. ومع هذا يحدث تغير آخر، قياسا على الابصار فى الابصار ذاته، وفى جهة الشيء، وفى الحالات المختلفة بالنسبة للمبصر[1].

ويحل ابن رشد هذا الاشكال برفض قياس الغائب على الشاهد، فالعلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود. وجود الموجود فى العلم المحدث علة له. والعلم القديم علة للموجود. فاذا كان الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث فى العلم المحدث لزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة. فمن الواجب اذن إلا يحدث تغير فى العلم المحدث. وهنا يحول ابن رشد الحجة القديمة من القديم والمحدث فى العلم إلى العلة والمعلول. ويرجع أيضا إلى أن العلم الانسانى استقرائى والعلم الالهى استنباطى. العلم الانسانى حادث بعد حدوث الموجود، والعلم الالهى سابق على وجود الموجود بل وعلة له. وكما أنه لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله كذلك لا يحدث فى العلم القديم تغير عند تغير معلومه. إذن لا يعلم الله الموجود بعلم محدث حين حدوثه على ما هو عليه بل بعلم قديم. ومن ثم فان تعلق العلم القديم بالمعلوم على صفة غير تعلق العلم المحدث بالمعلوم. الله عالم بها بعلم على غير صفة العلم المحدث. فهناك للموجودات علم آخر لا كيف له هو العلم القديم[2].

ويمكن الرد على حجة ابن رشد بأنه يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله. فالأب يتغير بتغير الابن، والأستاذ بالتلميذ، والشريعة بالنسخ. وقد جوّز الشيعة على الله البداء. صحيح أن ابن رشد بهذه الحجة الجديدة أحرص على التنزيه، وأقرب إلى البرهان ولكنه يستعمل أحيانا لغة الصدور، الخلق عن طريق العلم وليس عن طريق الارادة.

ويرجع هذا الاشكال إلى الربط بين علمين، العلم الالهى والعلم الانسانى، وتصور التعارض بينهما فى مسألة القدم والحدوث فى حين أن العلم الالهى حق شرعى والعلم

---

(١) السابق ص ٣٦-٣٧.

(٢) السابق ص ٣٨-٣٩.

الانسانى واقعى[1]. العيب إدخال الله كطرف فى مشكلة العلم كما هو الحال فى مشكلة الحرية ثم رغبة الانسان فى إعطاء الله أفضل مما يعطى نفسه. فعلم الله قديم فى حين أن علم الانسان حادث. ويكون السؤال: من أولى بالدفاع، علم الله القديم أم علم الله الحادث؟ والحقيقة أن الله ليس طرفا فى العلم أو الحرية، ولكنها مشكلة فى العلم الانسانى بين الثوابت والمتغيرات. فيه المبادىء العامة والوقائع الجزئية. هى ليست مشكلة ايمانية بل مشكلة معرفية صرفة، الصلة بين المبادىء الصورية والمعارف الحسية، بين الاستنباط والاستقراء[2]. وفى الأخلاق بين المعيار والسلوك. وفى الوجود بين الوجود العام والموجودات الخاصة. وهى فى الفكر الدينى مشكلة وهمية تكشف عن الرغبة فى التنزيه العقلى والتطهر النفسى، ولا وجود لها فى الواقع. وان ضرب المثل بحالة العلم الانسانى تجعل الحديث عن العلم الالهى مجرد قياس الغائب على الشاهد. وكيف ينكر ابن رشد هذا القياس أحيانا وهو أساس الفكر الدينى. قد ينكره جدلا ليكشف أن الفكر الدينى بناء إنسانى خالص، ويحرره من استعباد المتكلمين واحتكارهم له. والحقيقة أن البداية بالعلم الانسانى ثم تنفى صفاته عن العلم الالهى قياسا للغائب على الشاهد. بقى إرجاع العلم الانسانى إلى أصله الأول ونشأته فى الشعور.

أما قدم العالم وحدوثه فهو موضوع مكرر فى "التهافت". والخلاف فيه بين المتكلمين الأشعرية والحكماء المتقدمين، وليس بين المتكلمين غير الأشعرية والحكماء المتأخرين. الخلاف بين الكلام والفلسفة، بين الموروث والوافد. ويرجع إلى اختلاف التسمية. فالمشكلة لفظية خاصة عند بعض القدماء فى تحديد لفظ الوجود. هناك ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان ووسط، حادث وقديم، قديم من جهة وحادث من جهة. اتفقوا فى الطرفين، واختلفوا فى الوسط، أيهما علة وأيهما معلول. الحادث علة إدراك القديم وهو دليل الحدوث، من الخارج إلى الذهن أو القديم علة الحادث، من الذهن إلى الخارج[3]. الحادث وجد من شىء وعن شىء، عن فاعل ومادة، والزمان متقدم عليه مثل الأجسام الحسية. والقديم موجود وليس من شىء ولا عن شىء. ولا تقدمه زمان. وهو الله باتفاق الفرقتين، فاعل الكل وحافظه. يتصف بالخلق والعناية. والصنف الثالث الحادث من

---

(١) الحق الشرعى De Jure، الحق الواقعى De Facto.

(٢) هى نفس المشكلة القديمة بين أفلاطون وأرسطو، والحديثة بين ديكارت وبيكون، ليبنتز ولوك، كانط وهيوم.

(٣) سمى الأول فى الفكر الغربى من توما الاكوينى حتى كانط الدليل الكونى، والثانى الدليل الأنطولوجى.

وجه القديم من وجه، موجود لم يكن عن شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود من شيء أى عن فاعل هو العالم. وقد اتفق المتكلمون والحكماء على أن العالم له ثلاث صفات. الأولى أن الزمان غير متقدم عليه لأنه مكان للحركات والأجسام. والثانى أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل. والثالث أن الخلاف فى الماضى زمانا ووجودا، فهو متناه عند أفلاطون وشيعته، وغير متناه عند أرسطو وشيعته. فحين غلبة الشبه مع القديم سمى قديما، وحين غلبه الشبه مع الحديث سمى حديثا وهو فى الحقيقة لا قديما ولا محدثا على الحقيقة لأن المحدث الحقيقى فاسد بالضرورة، والقديم الحقيقى ليس له علة[1].

والمشكلة فى الوافد وليست فى الموروث، فى الخلاف بين أفلاطون وأرسطو. وانتقلت مع النقل إلى الموروث. أخذ المتكلمون رأى أفلاطون لأنه أقرب إلى الفكر الدينى، وأخذ الحكماء رأى أرسطو لأنه أقرب إلى الفكر العلمى. والموضوع كله قياس الغائب على الشاهد، تشبيه وتقريب يدل على صعوبة الوسط، تحويل العالم إلى إله أو تحويل الالهى إلى عالم. والواسطة بين القديم والمحدث ضرورية لتجاوز الثنائية الأولى بين الحادث والقديم.ولماذا لا يكون الانسان هو الرابطة بين القديم والحادث، قديم بالنسبة للنفس، حادث بالنسبة إلى البدن، باق وفان، إله وطبيعة؟ الخلاف إذن ليس مجرد خلاف لفظى فى التسمية بل هو خلاف مبدئى أصلى بنيوى، حله فلاطون حلا لفظيا فى التسمية فقط، محدث أزلى جمعا بين اللفظين المتقابلين، محدث لأن له أول ومتناه فى الماضى، وأزلى لأنه غير متناه فى المستقبل.

أما حكم الشرع فانه ليس ضد قدم العالم ولا مع حدوثه. وهذه الآراء فى قدم العالم وحدوثه ليست على ظاهر الشرع. بل إن ظاهر الشرع فى الانباء عن إيجاد العالم يخبر بأن صورته محدثة بالحقيقة ولكن الوجود والزمان مستمران من الطرفين، غير منقطعين مثل العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك. ويقتضى ظاهر الشرع بوجود ثان بعد هذا الوجود. كما يقتضى القول بأن السموات خلقت من شيء. ظاهر الشرع مع قدم العالم وليس مع حدوثه بل ان ظاهر الشرع ضد الخلق من عدم. وقد أول المتكلمون ظاهر الشرع بحيث يوحى بذلك، ومن ثم

---

(١) فصل المقال ص ٢٠-٢١.

لا إجماع عليه. وليس تأويل المتكلمين بالخلق أولى بتأويل الحكماء بالقدم. كلاهما متأول، وليس أحد الرأيين أولى من الآخر. بل إنه يمكن تأييد قدم العالم بالنص فى حين أن الخلق من عدم لا يوجد نص عليه. القول بقدم العالم ليس تهمة. والحكماء أبرياء. بل إن القول بالخلق هو التهمة. والمتكلمون متهمون. ومن ثم يصبح المتهم بريئا، والبرىء متهما.

والمصيب مأجور، والمخطىء معذور. للمصيب أجران، وللمخطىء أجر واحد. والتصديق بالدليل شىء اضطرارى وليس اختياريا. وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من أجل شبهة يكون العالم معذورا. عظمة الانسان فى الحكم والتأويل. وهذا الخطأ مصفوح عنه فى الشرع. هو خطأ العالم المؤول إذا نظر فى الأشياء العويصة التى كلفه الشرع النظر فيها. أما خطأ الجاهل سواء كان فقيها أم حكيما فلا عذر فيه، إثم محض سواء كان فى الأمور النظرية أو الأمور العملية. فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم تتوافر فيه شروط الحكم لم يكن معذورا بل آثم كافر. وإذا كان الحاكم فى الفقه يشترط أن تجتمع فيه أسباب الاجتهاد، معرفة الأصول وطرق الاستنباط فيها بالقياس فكذلك يشترط فى الحاكم على الموجودات معرفة الأوائل العقلية وطرق الاستنباط فيها. الخطأ فى الشرع ضربان. الأول معذور فيه من كان من أهل النظر وغير معذور فيه لو لم يكن من أهل الاختصاص، والثانى لا يعذر فيه أحد من الناس. إن كان فى مبادىء الشريعة فهو كفر، وإن وقع خارجها فهو بدعة. وهو مثل الخطأ فيما تفضى إليه الدلائل إلى اعتقادات الناس، مثل الاقرار بالله وبالنبوات وبالمعاد[1].

وصياغة ابن رشد لحكم الشرع أنه ليس ضد قدم العالم ولا مع حدوثه توحى بأن الشرع مع قدم العالم وليس مع حدوثه أى أنه يأخذ صف القدم ضد الحدوث، وليس مجرد رفض الحلين وإلغاء القضية. فلو كان حكم الشرع كذلك لكانت الصياغة أن الشرع ليس مع قدم العالم ولا مع حدوثه. ومع ذلك فان منهج ابن رشد هو التشكيك فى أن الشرع ضد قدم العالم أو أنه مع حدوث العالم حتى يمكن تخليص الشرع من جذبه نحو الرأيين المتعارضين الذين يؤولان ظاهر الشرع نحوهما. والحكم بالكفر وارد عند ابن رشد إذا ما أدى النظر فى المبادىء العامة إلى إنكار وجود الله والنبوة والمعاد، وكذلك الحكم بالبدعة

---

(١) السابق ص ٢٢-٢٣.

إذا أدى النظر فيما دون ذلك. هناك كفر فى العقائد وبدعة فى الشرائع، كفر فى النظر وبدعة فى العمل، وهو موقف الفقيه فى إصدار الأحكام الشرعية وليس موقف الحكيم.

وموضوع حشر الأجساد مثال للموضوعات المتشابهة فى الشرع بين الظاهر والمؤول. الموضوع حشر الاجساد وليس المعاد. فالمعاد لا خلاف عليه. إنما الخلاف فى الكيفية، معاد جسمانى كما يقول به المتكلمون أم معاد روحانى كما يقول به الحكماء؟ والجمع بينهما وارد. ليس الخلاف فى الأصل بل فى تأويل الكيفية. المعاد أصل لم يقع به التصديق بالأقاويل الثلاثة، الخطابية والجدلية والبرهانية. وتأويل الأصل كفر. وقد اختلفت فيه الأمة إلى ثلاث فرق: الأولى الأشعرية وبعض أهل البرهان ويرونه ظاهرا. والثانية كثير من المتصوفة ومن بينهم الغزالى وبعض أهل البرهان يرونه مؤولا، ويختلفون فيه كثيرا. والثالثة الحكماء وأحيانا الغزالى أيضا يجمعون بين التأويليين. المخطىء منهم معذور، والمصيب منهم مشكور أو مأمور. ومن كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقه الحمل على الظاهر، والتأويل فى حقه كفر لأنه يؤدى إلى الكفر. ومن أفشى له من التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعى إلى الكفر كافر. لذلك لا تثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين حتى لا يصل إليها إلا أهل البرهان. وإذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعملت فيها الأقاويل الشعرية والخطابية أو الجدلية كما فعل الغزالى فخطأ فى الشرع والحكمة وان كان قصد الغزالى خيرا، كثرة أهل العلم، ولكن النتيجة كثرة الفساد وقلة العلم. فانتقد الناس الحكمة، وانتقد آخرون الشريعة. وحاول فريق ثالث الجمع بينهما. وقد يكون هذا الجمع أحد مقاصد الغزالى فى كتبه. فالغزالى كما نبه على ذلك لم يلزم مذهبا معنيا. أشعرى مع الأشاعرة، صوفى مع الصوفية، فيلسوف مع الفلاسفة[1]. لذلك يجب التنبيه بمنع كتبه من ليس أهلا لها وان كان الضرر على الناس من كتب البراهين أخف لأنه لا ينظر فى كتب البرهان فى الغالب إلا أهل الفطر الفائقة. ويكون الضرر من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم. وفى هذه الحالة تكون صادرة عن الشرع لأنها ظلم لأفضل الناس وأفضل الموجودات، وهو العدل، معرفتها على كنهها[2].

---

(١) يستشهد ابن رشد ببيت الشعر الآتى:

يوما يمان إذا لقيت ذا يمن .. وان لقيت معديا فعدنان.

(٢) فصل المقال ص ٢٥-٢٧.

فهل صحيح أن الغزالى متنقل لم يلتزم بمذهب معين، صوفى مع الصوفية، متكلم مع المتكلمين، حكيم مع الحكماء، فقيه مع الفقهاء أم أن هذه طبيعة التأليف فى العلوم. هناك مذهب واحد فى مؤلفات الغزالى، الأشعرية والتصوف والشافعية، الأشعرية كأيديولوجية للسلطة للحاكم، والتصوف كأيدلوجية للطاعة للمحكوم، والشافعية الأيديولوجية الوسطية دفاعا عن الوضع القائم. بالاضافة إلى تكفير المعارضة العلنية فى الخارج مسلحة كالخوارج أو سلمية كالمعتزلة أو سرية فى الداخل كالباطنية. خطأ الغزالى فى أنه صرح بالعلم إلى غير أهله كمن يتعاطى البرهان وهو ليس أهلا له. ويتحدث ابن رشد عن المتصوفة وليس الصوفية لبيان أدعياء التصوف وكذلك عن المتفلسفة وليس الفلاسفة لبيان أدعياء الفلسفة. وبالرغم من نقد الغزالى يبدو ابن رشد باطنيا من أنصار التأويل. فالتأويل له أهله. يعلمون الحق، ولا يفشون السر للناس. ومن ثم لا يختلف ابن رشد كثيرا عن الغزالى فى ضرورة التأويل. ويسميه أبا حامد مؤشرا نفسيا على هذه القربى. لا فرق بين وضع التأويل فى كتب البراهين أو فى"المضنون به على غير أهله". ويحكم بمنع الكتب على من ليس أهلا لها وكأن مهمة الفقيه ليس تنويرا للجمهور واشراكا له فى الشئون العامة. وأحيانا يبدو الفقيه ابن رشد ويحكم بالكفر على من أول أصل المعاد وليس كيفيته، وهى مسألة نظرية اجتهادية. والتكفير سلاح ذو حدين، مرة من ابن رشد لخصومه، ومرة من خصومه له. وكيف يشهر العقلانى سلاح التكفير، وهو سلاح سلفى ضد معارضى الدولة باسم الخروج على العقيدة؟

والبديل عن طرق الأشعرية وغيرهم من أهل النظر هى الطرق المشتركة التى سلكها الشرع لتعليم الجمهور بها والتى لا يمكن تعليمهم بغيرها. وهى الطرق الثلاثة التى بينها الكتاب الموجهة إلى جميع الناس لا فرق بين عامة وخاصة، ولا يوجد أفضل منها. من أولها تأويلا غير ظاهر بنفسه أو أظهر للجميع شيئا غير موجود فقد أبطل حكمتها وفعلها والمقصود منها فى نيل السعادة الانسانية. سلكها الصدر الأول والتابعون فنالوا الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلاتها، ومن وقف منهم على تأويل لم يصرح به. ثم أتى من بعدهم خلف لم يستعملوا التأويل فقلت تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا. والآن لابد من العودة إلى الكتاب لمعرفة الاستدلالات منه من تكليف إلاعتقاد والاجتهاد فى النظر إلى الظاهر دون تأويل إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أى مشتركا للجميع إلا من كان من أهل البرهان. وهى خاصة

تتفرد بها هذه الأقاويل الشرعية، ترضى الجمهور وترضى الخاصة. وتمتاز هذه الأقاويل الشرعية بثلاث خصائص تدل على إعجازها ولم يستطع المتكلمون ، معتزلة واشاعرة الوصول اليها وهى:

أ- لا يوجد ما هم أتم منها إقناعا وتصديقا للجميع منها.

ب- تقبل النصرة بطبعها إلى حد لا يقف على التأويل فيها إلا أهل البرهان.

جـ- تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق[1].

والعجيب أن ابن رشد العقلانى يظهر نوعا من التصلب والتشدد فى تصوره لطرق الشرع لتعليم الجمهور عندما يثبت طرقه ويستبعد أى طرق أخرى سواها، وهو ما تفعله السلطات الدينية والسياسية التى تقوم على الرأى الواحد. كما يبدو من السلفيين القدماء والمعاصرين فى تصوره أن الكتاب به كل شىء، وأن الاسلام هو الحل، وأنه لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها، وأن التاريخ انهيار وسقوط لا يتم رفعه ونهضته إلا بالعودة إلى الصدر الأول والتابعين تقليدا للقدماء، فالسلف خير من الخلف. الحضارة والتاريخ فرقة وتشتت وضياع وتكفير وحروب وإراقة دماء.

وما هو طريق الشرع أو طريق الكتاب بعد أن اختلف فيه النظار، كل فريق ينص على أن فهمه لطريق الشرع هو طريق الشرع ذاته وكأن هناك طرقا موضوعية فى الكتاب والشرع خارج فهم النظار لها، وكأن الكتاب ينطق ولا تنطق به الرجال. فأنقسمت الأمة إلى فرق كلها ضالة ولا توجد إلا فرقة ناجية واحدة هى التى كفرت ابن رشد وهى التى يكفرها ابن رشد. كل منها يثبت نفسه ويستبعد الآخر، وكلهم إلى رسول الله منتسب. وهل طرق الكتاب هى التى يقررها ابن رشد أم أنها قراءة ابن رشد للكتاب فى رؤية خاصة وفى وضع اجتماعى خاص ولهدف محدد. ويبدو أن ابن رشد يفتح آفاقا جديدة للاعجاز ويقول بالاعجاز المنطقى المنهجى للكتاب.

وكيف يكون تأويل ظاهر الشرع لا يتفق مع ظاهر الشرع؟ أليس هذا نفى وإثبات لنفس القضية؟ التأويل بطبيعته ترك المعنى الظاهر إلى معنى آخر لدلالة أو لقرينة. ولا

---

(١) وهذا ليس يوجد لا فى مذاهب الأشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة أعنى تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق، ولا هى حق، ولهذا كثرت البدع، السابق ص ٣٥.

يمكن توحيده عند كل القراء أو تقنينه ببعض الأوامر والنواهي نظرا لاختلاف فطر الناس وطبائعهم وثقافاتهم واهتماماتهم بل ومصالحهم ومواقفهم الاجتماعية. ومن الذى يحدد متى يكون الشرع ظاهرا ومتى يكون مؤولا؟ وما مقياس أهل البرهان ومعيار التأويل الذى يتفق مع ظاهر الشرع؟ يبدو أن ابن رشد الذى أراد أن يحرر الحكمة والشريعة من سوء التأويل انتهى إلى أن كبّلهما وقيدهما معا بمجموعة من الأوامر والنواهى من وضعه حتى يجمع الأمة فى طريق واحد هو طريق الكتاب وهو بالضبط ما تفعله السلطة الدينية والسياسية التى كان هو أحد ضحاياها.

وبعد هذا الاسهاب فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ينتهى ابن رشد إلى المطلوب إثباته وهو اتفاق الحكمة والشريعة كما انتهى من قبل الكندى وابن سينا وإخوان الصفا وابن طفيل. وقد أصبح الموضوع هما عند كل الفلاسفة وحزنا فى النفس مما تعرضت له الشريعة من أهواء فاسدة واعتقادات محرفة، وما تعرضت له الحكمة ممن ينتسب اليها. والصديق أشد من أذية العدو. وعدو عاقل خير من صديق جاهل[1]. والسبب سوء المتأولين، وليست الحكمة والشريعة فى ذاتيهما. الحكمة صاحبة الشرعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والعزيزة. والتأويل هو أداة اتفاق الحكمة والشريعة.

اتفاق الحكمة والشريعة إذن موضوع حياة بأكملها يمكن التفرغ له. وهو رسالة عدة أجيال مستمرة فى التاريخ دفاعا عن الشريعة وما يصيبها على أيدى أصحابها، ودفاعا عن الحكمة وما ينالها على أيدى المشتغلين بها. والأذى الناتج عن سوء الفهم أكثر من الأذى الناتج عن العداوة المصطنعة. والأذية الكبرى من الفرق وليس من الحكماء إلا من ادعى منهم النظر ورغب عن معرفة الحق عن طريق وسط، أعلى من التقليد وأقل

---

(١) وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنساء الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يتيسر لنا منه فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعده فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرفة فى غاية الحزن وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة فان الأذية، من الصديق هى أشد أذية من العدو أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والعزيزة"، السابق ص ٣٦. وتشبه هذه الفقرة فقرة ابن سينا فى آخر تلخيص الشعر.

من شغب المتكلمين. أما الخواص فلهم وجوب النظر التام فى أصل الشريعة. الدعوة إذن للخواص للعلم والعمل والبحث عن الأصول والتأويل ليس للجمهور. فما دور الخواص بالنسبة للجمهور، قلة مترفة أم طليعة قائدة؟

و- **الشريعة والحكمة أم الحدس والبرهان؟** كان موضوع اتفاق الحكمة والشريعة يعبر عن وضع الحضارة القديمة بالنسبة للدين الجديد الناشىء والحضارات الفلسفية القديمة خاصة اليونانية. ولما بدأ النظر سواء من الداخل بتنظير الآيات أو من الخارج بتمثل الفلسفة اليونانية نشأ التقابل بين الموروث والوافد فى هذه الصيغة القديمة. وانتهى الفلاسفة بالاجماع إلى اتفاقهما معا. فلا تعارض بين الموروث والوافد، بين الدين والفلسفة، بين الشريعة والحكمة، نقلا للاشكال الكلامى، النقل والعقل أو السمع والعقل[1]. هذه الثنائيات القديمة تعبر عن الوضع الحضارى القديم. ويمكن معالجتها وإعادة التفكير فيها بطريقة جديدة. ومن ثم يكون السؤال: هل نحن أمام شيئين، الحكمة والشريعة أم أمام شىء واحد له جانبان؟ هل يتحد الشيئان ويتماثلان أم يلتقيان فى مصدر ثالث مشترك؟

الشريعة أو الدين هو النص القرآنى. والنص القرآنى ليس مطلقا مجردا، منعزلا عن العقل والواقع. فقد نشأ فى "أسباب النزول" أى فى مكان معين وموقف اجتماعى خاص إجابة على سؤال. فالأولوية للواقع على الفكر[2].وقد تدرجت الشريعة طبقا للأهلية والقدرة من الأثقل إلى الأخف، ومن الأخف إلى الأثقل على ما هو معروف فى "الناسخ والمنسوخ"، وحضور الزمان داخل النص مثل حضور المكان. النص والواقع واجتهان لعملة واحدة. والواقع لفظ قرآنى ﴿سأل سائل بعذاب واقع﴾، ﴿إن عذاب ربك لواقع﴾.

والنص أيضا مقروء. والقراءة فهم منذ البلاغ الأول حتى البلاغ الآن. ويقتضى الفهم العقل. كما أن النص ذاته يحث على النظر، ويدعو إلى إعمال العقل[3]. النظر أول

---

(١) وبلغة العصر الوسيط بين الايمان والعقل أو بين الدين والفلسفة، والانتهاء إلى أن الايمان يبحث عن العقل لأن العقل قاصر عن إدراك السر عند أوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى باستثناء أنصار المسلمين أبيلار والرشديين اللاتين الذين قالوا بأن العقل يبحث عن الايمان.

(٢) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة ص١٧٦-٥٦.

(٣) وهذا ما سمى فى الفكر العربى المعاصر عقلانية الاسلام أو واقعية الاسلام وعلى نحو دفاعى فى علم الكلام الجديد. كما يروى الحديث القدسى "أول ما خلق الله خلق العقل، فقال له أقبل فأقبل، ادبر فأدبر،

الواجبات عند المعتزلة، وشرط التكليف فى الأصول. العقل أساس الوحى وركيزته الثانية بعد الواقع ركيزته الأولى ومن ثم يكون للوحى دعامتان، دعامة من أسفل فى الواقع، ودعامة من أعلى فى العقل(١).

والحكمة أيضا نشأت فى واقع معين هو الواقع اليونانى. يضعها ابن رشد وباقى الحكماء فى إطارها التاريخى مع وعى بالتمايز الحضارى بين زماننا وزمانهم، واقعنا وواقعهم، وارتباطها باللغة اليونانية والأساطير اليونانية كارتباط علومنا باللغة العربية وبالدين الاسلامى. وهى حكمة أيضا تقوم على النظر. فالله والعقل عند اليونان شىء واحد. والفلسفة الأولى طريق إلى المحرك الأول، والعلة الأولى، والقوة العاقلة أشرف ما فى النفس، والطبيعة عاقلة، والله عقل وعاقل ومعقول. ومن ثم سهل اتفاق الحكمة والشريعة. الحكمة شريعة اليونان، والشريعة حكمة المسلمين كما قال السيرافى من قبل اللغة منطق اليونان، والمنطق لغة العرب(٢). والآن مازال السؤال قائما حول ثنائية المعرفة على المستوى الداخلى وعلى المستوى الخارجى فى الموروث والوافد. ففى الموروث مازال السؤال القديم مطروحا، الصلة بين الدين والفلسفة، الوحى والعقل، المعرفة الالهية والمعرفة الانسانية، القانون الالهى والقانون الوضعى، حكم الله وحكم البشر. ونظرا لأزمة العصر، وانهزام الأمة بدأ الشقاق بين فريقين، كل فريق يتحزب لمصدر ويتعصب له. فنشأ القتال بين الاخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين. الأول يكفر الثانى، والثانى يخوّن الأول، وكلاهما يريد السلطة، ويتصارعان حولها نظرا لضيق النظام السياسى، فساده فى الداخل، وتبعيته فى الخارج. السؤال مازال مطروحا أمام الحكماء قبل السياسيين، ما الصلة بين الوحى والعقل، بين المعرفة الالهية والمعرفة الانسانية؟

الوحى يقدم الحدس، والعقل يقوم بالبرهان. الوحى يعطى الافتراض والعقل يتحقق من صدقه. الوحى يعطى الدفعة الأولى، ويضع القطار على قضيبيه، والعقل يستمر فى الدفعات التالية ويسير القطار حتى محطة الوصول. الوحى معطى والحكمة نظرية فى

وعزتى وجلالى ماخلقت إلى أعزمنك".

(١) انظر رسالتنا "مناهج التفسير"(بالفرنسية)، البنية القبلية للوحى، الوحى والعقل والواقع ص ٣٠٩-٣٢٤. وأيضا: الوحى والعقل والطبيعة، قراءة فى القانون فى الطب لابن سينا، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الأول، القاهرة ١٩٩٩ص ١٠٧-١٣٠ .

(٢) المجلد الأول، النقل، جـ١ التدوين وأيضا المجلد الثالث، الابداع جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الأول، المنطق.

التحقق. الوحى قبلى والحكمة بعدية. الوحى بلا نظر كالحدس بلا برهان، كيف يتم فهمه وكيف يمكن التحقق من صدقة؟ والنظر بلا وحى تعددية قد تنتهى إلى نسبية وشك وتكافؤ الأدلة نظرا لغياب المعيار إلا بداهة العقل واتساقه وتجربة الواقع وتطابقها[1]. والعقل والواقع مكونان للوحى وركيزتان له.

الوحى ضرورى باعتباره معطى حدسيا. يقوم بعدة وظائف معرفية وأنطولوجية.

١- ضمان أولى ليقين مبدئى حتى لا تتعدد الافتراضات وتبطل إلى مالا نهاية، فيكون ذلك مضيعة للوقت والجهد، ومدعاة للتقاؤل بقرب الكشف وحتى لا تصاب الروح باليأس والشك والعدمية.

٢- تقصير الوقت فى البحث النظرى حتى يتم التوجه إلى العمل، وبدون الوحى قد يستغرق البحث النظرى العمر كله فينقضى قبل الاستفادة منه فى الحياة العملية.

٣- إعطاء النظرة الكلية الشاملة للحياة دون الوقوع فى جزئياتها، وإعطاء المبادىء العامة وترك التفصيلات للاجتهاد الانسانى الذى يتغير بتغير العصور والأجيال.

٤- اتفاق الناس جميعا على حد أدنى من المبادىء لا خلاف عليها بدلا من قسمة البشر بين المذاهب والنظم، رأسمالية واشتراكية، فردية وجماعية فى أحسن الأحوال، وبيض وسود، وصفر وسمر، ونامية ومتخلفة، وأحرار وعبيد فى أسوء الأحوال.

٥- الارتباط بنوع من الثوابت عبر التاريخ حتى لا تتزعزع المعايير، وتنقلب القيم رأسا على عقب، فالحرية والعدالة الاجتماعية قيمتان مطلقتان عبر العصور بالرغم من اختلاف فهمهما من عصر إلى عصر، ومن حضارة إلى حضارة. ومن ثم يكون لحياة الافراد والشعوب أساس أنطولوجى، ويكون هذا العالم قائما على أساس حق روح العدمية. الوجود وجود وليس الموجود عدما. والانسان له أصل وله غاية، له بداية وله نهاية، ولم يأت من لا شىء وينتهى إلى لا شىء، أتى اتفاقا وانتهى عبثا.

٦- الولاء النابع من الداخل والمرتبط بأعمق أعماق الانسان، ليس فقط عن

---

(١) وقد وصلت الحضارة الغربية الآن إلى هذه الحالة من التعددية والنسبية والشك وتكافؤ الأدلة إلى درجة العدمية وإعلان موت الاله ثم موت الانسان نظرا لغياب المعيار ولا حتى العقل بعد هدم العقل، ولا الواقع بعد التنكر له.

طريق الاقتناع المذهبى العقلى المصلحي بل بالارتباط الوجدانى بحياة الانسان ومصيره وسعادته المستمرة فى الحياة وبعد الموت، وربط المذاهب السياسية والاقتصادية بالميتافيزيقا العامة وفلسفات الكون كما هو الحال فى آسيا، والاسلام دين أسيوى النشأة، مرتبط بثقافات آسيا ودياناتها[1].

٧- إعطاء الوحى دورة جديدة فى التاريخ بعد أن اكتمل باكتمال النبوة وإعلان استقلال الوعى الانسانى فى المعرفة والسلوك، فى النظر والعمل، وإعطاء الانسانية دفعة جديدة نحو التقدم من خلال "لاهوت التحرير" وإعادة توظيف الدين كحركة تقدمية فى التاريخ والتاريخ الآن على مفترق الطرق.

وما هو دور الحكمة بتعبير القدماء والفلسفة بتعبير المعاصرين؟ هو اعطاء البرهان على صحة الحدس. الفلسفة منهج التصديق ووسيلة للتحقق. الفلسفة كالمنطق آلة وليست علما، منهج وليست موضوعا. ويكون ذلك عن طريق :

١- حدس الماهيات، والادراك المباشر للمعانى اعتمادا على البداهة العقلية، وصفاء الضمير، والتجرد من الأهواء والانفعالات، ونبل العواطف، وتوقد الوجدان، وتوتر المشاعر، والاحساس بالغاية، وشدة الولاء، وحب الناس، وتقدم التاريخ.

٢- الرؤية المباشرة للواقع والتنظير له وادراك المعانى الأولية وهى تتحقق فى الواقع والتاريخ. فلا فرق بين المعنى والواقع، بين الفكرة والتاريخ. الواقع مصدر للفكر وميدان لتحققه.

٣- تحليل التجارب البشرية الفردية والاجتماعية لمعرفة كنه الحقائق الانسانية، ما يستطيعه الانسان ومالا يستطيعه. المعرفة ذاتية شخصية. أنا أشعر فان إذن موجود. وأنا أشعر بالعالم وبالآخرين. فالواقع ميدان للفعل، والتاريخ ميدان للتحقق.

٤- تحليل اللغة والقضايا الشفاهية والمدونة لمعرفة تداخل عالم الألفاظ وعالم المعانى لتصوير عالم الأشياء. فاللغة منزل الوجود، وصورة للعالم، وبعد جمالى

---

(١) انظر دراستنا: Islam in the modern World, Islam without borders, the Chinese Case, Vol. II, Tradition, Revolution and Culture, Aglo-Egyptian, Bookshop, Cairo, 1995 pp. 331-341.

بتعبيرات المعاصرين خاصة فى حضارة مازال مركزها القول الشفاهى فى الرواية أو المدون فى الكتاب.

٥- النقد الاجتماعى من أجل الكشف عن البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية وآليات تحريك المجتمع. الفلسفة فلسفة اجتماعية بالضرورة، وصف لتركيب المجتمع، نشأة وتطورا، ثباتا وحراكا.

٦- التعبير عن روح العصر، القضية العامة الرئيسية فيه، المشروع القومى الذى يجند طاقات الأمة ويحقق مصالح الناس. الفلسفة مشروع تاريخى لشعب ما تتحول إلى حضارة ضمن تسلسل الحضارات فى التاريخ.

٧- التفكير فى الثنائيات الجديدة التى امتلأ بها الفكر العربى المعاصر والتى تدل على مرحلة جديدة من مراحل تطور الحضارة فى التاريخ مثل: الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والتجديد، الأنا والآخر، القدماء والمحدثون، السلف والخلف، السلفية والعلمانية، الاسلام والغرب، الدين والعلم، الهوية والاختلاف، التأصيل والتغريب، الشرعية والاغتراب، الشرق والغرب، الجنوب والشمال، الأغنياء والفقراء، المركز والمحيط والتى تدل على علاقة الذات مع نفسها عبر التاريخ، وفى نفس الوقت علاقة الأنا بالآخر فى حوار الثقافات وصراع الحضارات.