

الفصل الرابع

التوفيق بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام

- الرد على المنكرين للنظر الفلسفي .
- نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين .
- نماذج من محاولات الفلاسفة .
 - الكندي .
 - الفارابي .

obeikandi.com

التوفيق بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام

رأينا فيما سبق اتجاهين رئيسيين للنظر العقلى فى الدين ، الاول اتجاه عملى يمثله علماء أصول الفقه ، وموضوعه بإيجاز ينصب على الأمور العملية فى الدين ، وذلك تلبية للحاجة العملية لما استجد من أحداث ووقائع عملية لم يرد نص واضح بشأنها - والاتجاه الثانى هو اتجاه نظرى يمثله علماء الكلام ، وموضوعه ينصب على الأمور الاعتقادية النظرية التى لا يندرج تحتها عمل ، ولقد كان ذلك البحث أيضا نتيجة لعوامل أدت إلى قيامه .

ولقد كان غرض البحث العقلى فى الدين عند المتكلمين يقوم على جعل العقل فى خدمة النص . أى يبرهن على صحة النصوص ويثبتها ، وأيضا يحاول أن يوفق بين معانى هذه النصوص وبين ما يقضى به العقل ، وذلك فى حالة ظهور تعارض بينهما .

ونعرض الآن لمحاولة أخرى عند مفكرى الإسلام ، يمثّلها فلاسفة الإسلام ، فلقد حاولوا التوفيق بين الدين وبين العقل ممثلا فى الفلسفة اليونانية ، وسوف نعرض لهذه المحاولة التى احتلت مكانا خاصا فى أبحاث فلاسفة الإسلام ، بجانب أبحاثهم فى المجالات الفلسفية الأخرى .

وفى هذه المحاولة سنعرض لموقف فلاسفة الإسلام من منكرى النظر العقلى فى الدين وردهم على أدلة المنكرين ثم دفاعهم عن النظر العقلى فى الدين وإثباتهم موافقة الدين للفلسفة ، ونعرض لنقدهم لموقف المتكلمين ومنهجهم وهم الذين قد حاولوا إثبات موافقة الدين للعقل ، لكن هذه المحاولة فى نظر فلاسفة الإسلام لم تكن موفقة ، بل قامت على أساس منهج خاطئ ، ثم نعرض لنماذج من تطبيق الفلاسفة لمحاولتهم إثبات موافقة الفلسفة للدين ، وخاصة فى محاولتهم إثبات بعض الأصول الاعتقادية عن طريق العقل .

على أنه يجب أن ننبه بادية ذى بدء على أنه إذا كان هناك اتفاق بين فلاسفة الإسلام على موافقة الفلسفة للدين ، إلا أننا نستطيع أن نميز من خلال تطبيقاتهم بين أمرين أساسيين ، يتضح فيهما الاختلاف فيما بين الفلاسفة حول حقيقة رأيهم فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وسوف نشير إليهما بإيجاز فيما يلي :

الأمر الأول : إننا نستطيع أن نميز من بين محاولات فلاسفة الإسلام للتوفيق بين الفلسفة والدين ، بين اتجاهات متميزة لهذه المحاولات .
اتجاه يعد امتدادا للاتجاه الكلامي ، ويمثل هذا الاتجاه ، الكندي ، ويبدو ذلك الاتجاه واضحا عنه من خلال مؤلفاته وأيضا من خلال آرائه .
فيذكر أن من بين مؤلفاته ما يشهد بعض عناوينها على تأثره الواضح بمذهب المعتزلة ومنها : « فى أن أفعال البارى كلها عدل ولا جور فيها » - ويذكر أنه له كتب فى التوحيد ، والعدل والتوحيد أكبر أصليين من أصول المعتزلة .

ومن كتبه أيضا ما يعد مشاركة منه للمعتزلة فى الرد على الثنوية والمنانية والملحددين ، فقد ذكر له كتب فى هذه المسائل ، كما أن له كتاب فى الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام .

ولقد كان متصلا بخلفاء العباسيين الذين ناصرُوا المعتزلة ، وأصابه شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل^(١) .

ويشهد على متابعتة للتيار الكلامي آراؤه التى انحرف فيها كثيرا عن آراء أرسطو ، وتابع فيها كثيرا الروح الإسلامى ، مثال ذلك قوله بحدوث العالم ، وقوله بعلو منزلة النبى عن الفيلسوف ، وأن المعرفة الدينية تفوق المعرفة الفلسفية ، وغير ذلك من الآراء التى سوف نعرض لها .

واتجاه آخر يعد مشايعا للمشائية والأفلاطونية المحدثة ومن بين مثليها الفارابى ، ومن خلال عرض آرائه سوف يتضح مدى إخلاصه لذلك التيار ، ومحاولته تأويل النصوص الدينية وفقا لهذه الأفكار ، وقوله ببعض الأفكار التى تعد غريبة عن الدين ، كالقول بالفيض .

(١) د - محمد عبد الهادى أبو ريدة : هامش ترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دى بور ص ١١٧ وأيضا ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٩ .

واتجاه آخر يمثل ابن رشد الذى كان له اهتمام خاص بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، واتضح فى اتجاه ابن رشد أثر ثقافته الفقهية والفلسفية فلقد أدرك كفقيه أثر العقيدة فى نفوس العوام ، وأدرك فى نفس الوقت قيمة الفلسفة ، فحاول أن يحتفظ للعوام بعقيدتهم ، وأن يقصر التأويل العقلى على أصحابه وهم الفلاسفة أهل البرهان « وسوف نخصص دراسة مستقلة لابن رشد » .

أما الأمر الثانى : والذى يختص بمحاولة فلاسفة الإسلام التوفيق بين الفلسفة والدين ، هو أى الطريقتين يقدم على الآخر طريق الفلسفة أم طريق الدين .

ويمكننا أن نميز من خلال عرض مواقف فلاسفة الإسلام بين إجابتين متميزتين على ذلك :

الإجابة الأولى : تعلى من قدر طريق الدين على طريق الفلسفة ، ويمثلها الكندى .

والإجابة الثانية : تعلى من قدر طريق الفلسفة على طريق الدين ، ويمثلها الفارابى ، وسوف نرى تفصيل ذلك من خلال عرض آراء أصحاب هذين الاتجاهين .

نريد أن نخلص من ذلك كله إلى أنه ليس هناك نسق واحد متفق عليه من فلاسفة الإسلام بإزاء التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإن كانت غايتهم واحدة وهى محاولة إيجاد ذلك الوفاق وعدم التعارض ، وإن اختلفت طريقتهم فى ذلك .

وسوف نحاول أن نعرض جملة لما اتفقوا عليه ، ثم نعرض لنماذج من آراء كل من الكندى والفارابى لتبين الفروق بين هذه الآراء والاتجاهات .



أولا : الرد على المنكرين للنظر الفلسفى فى الدين وإثبات أحقية النظر

فىما سبق عرضه عند الحديث عن مشروعية النظر العقلى عند المتكلمين وطبيعته ، رأينا معارضة فريق من المسلمين للنظر العقلى فى الدين ، ولقد وجه هؤلاء نفس الاعتراضات إلى فلاسفة الإسلام ، بل لقد كانت معارضتهم للفلاسفة أشد ، إلى حد تكفير الغزالى لهم ، وإصداره كتابه تهافت الفلاسفة أى سقوط أدلتهم وبطلانها .

ولقد رد الفلاسفة على أدلة المطلقين للنظر الفلسفى فى الدين ، وثبتوا أحقية النظر ، بل هو واجب مكلف به الإنسان ، ولسنا بصدد الدخول فى تفاصيل ذلك كله ، إنما سنقتصر على إيراد نماذج من ردود الفلاسفة وأدلتهم فى إثبات النظر .

يدافع الكندى عن الفلسفة ، ويرد على أولئك الذين يحرمون النظر العقلى فى الدين ، بحجة أن الفلسفة إنما أتت من قوم وثنيين سابقين على الإسلام ، ولا يصح أن نأخذ عنهم .

ويرد الكندى على ذلك معتمدا فى رده على أن معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد ، فلن يتسنى لفرد واحد مهما طال عمره ، واشتد بحثه ولطف نظره ، أن يدرك كل الحقيقة ، وإنما يتسنى أن يدرك قدرا يسيرا منها ، فعليه أن يستعين بما قدمه السابقون عليه ، وأن يحمد لهم ذلك ، لا أن يتنكر له ، ويقول الكندى فى ذلك « فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين ييسر الحق فضلا عما أتى بكثير من الحق ، إذا أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقيقة التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقيقة ، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإثثار التعب فى ذلك (١) » .

(١) الكندى رسائل الكندى الفلسفية القسم الاول ص ٣٢

وإلى هذا ذهب ابن رشد الذى رأى ضرورة الاستعانة بما قدمه الغير ، فذكر ضرورة أى يستعين المتأخر بالمتقدم ، حتى يستطيع إكمال معرفته ، خاصة وأن الأوائل هم الذين قاموا بوضع القياس العقلى ومعرفة شروطه ، وعلى هذا فلا بد من الاستعانة بما وصلوا إليه ، وسواء كان هؤلاء من أتباع ملتنا أو من غير أتباعها ، لأن ذلك لا ينقص من قدر الحقيقة التى وصلوا إليها ، وفى هذا ينبهنا ابن رشد إلى ضرورة أن ننشد الحقيقة ، دون نظر إلى جنس قائلها أو دينه ، فالحكمة ضالة المؤمن ينشدها أنى وجدها .

على أن ابن رشد قد نبه أيضا إلى أننا لا بد أن نفحص ما قدمه هؤلاء لا أن ننقل ما جاء فى كتبهم دون فحص ، بل نأخذ ما كان صوابا ، ونندع ما ليس صوابا وننبه عليه^(١) .

ويرد ابن رشد على القائلين بأن القياس العقلى بدعة ، وإنه لم يكن موجودا فى الصدر الأول للإسلام ، فيذكر بأن ذلك الإدعاء باطل ، لأن القياس الفقهى وأنواعه لم يكن أيضا موجودا فى الصدر الأول للإسلام ، وهم مع ذلك لا يقولون بتحريم هذا النوع من القياس ، فعلى ذلك يجب أن نعتقد فى القياس العقلى الذى هو أولى من القياس الفقهى أنه ليس بدعة^(٢) .

ويدفع ابن رشد اعتراضا آخر ، وهذا الاعتراض يقوم على أن قوما قد ضلوا عن طريق النظر ، فلا يؤمن أن يؤدى النظر إلى الضلال .

ويبين ابن رشد فساد ذلك ، فيذكر أنه ليس يلزم من ضل بالنظر فساد النظر ، وذلك لأن من ضل كان بسبب فساد طبيعته لا بفساد طبيعة النظر ، لأن الضرر ليس فى النظر ذاته ، بل يرجع إلى الناظر ، وأنه ليس أهلا للنظر .

ويرى ابن رشد أنه لا يجوز الاحتجاج بذلك لمنع النظر وأن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها ، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات ، لأن قوما شرقوا به فماتوا ، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتى وضرورى .

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ١٥ ، ١٦ ، ١٧ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ١٥ .

وهكذا فالضرر بذلك ليس فى النظر ذاته ، بل هو أمر عارض يرجع إلى بعض الأشخاص وفساد طبيعتهم

ولا يقف ابن رشد عند هذا الحد فى رده ، بل يذهب إلى حد أبعد من ذلك وذلك فى قياسه عيوب وفساد طبيعته بعض الناظرين على تكالب بعض الفقهاء على الدنيا ، وأن الفقه كان سببا فى قلة تورعهم وخوضهم فى الدنيا ، مع أن الفقه يقتضى الفضيلة العملية ، فكذلك الأمر بالنسبة لبعض الناظرين الذين يقعون فى الضلال لفساد طبيعتهم لا لفساد النظر ذاته^(١) .

ويذهب الكندى إلى ضرورة دراسة الفلسفة ، حتى أولئك المعارضون لها مضطرون لدراستها ، فيقول « وذلك أنه باضطراب يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها وذلك لأنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب » .

فإن قالوا : يجب وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا : إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهانا .

وإعطاء العلة والبرهان من قنينة علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنينة بالسنتهم ، والتمسك بها اضطراب عليهم^(٢) .

ويعتمد الفلاسفة على إثبات ضرورة النظر العقلى على عدة أدلة نذكر منها :

اعتمادهم على ما ورد فى القرآن الكريم من آيات تحث على ضرورة استخدام القياس العقلى والنظر فى جميع الموجودات نذكر منها :

فعلى سبيل المثال يذكر ابن رشد أن الشرع قد دعى إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وذلك فى أكثر من آية من كتاب الله ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(٣) وفى هذا نص على وجوب

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ١٨

(٢) الكندى رسائل الكندى الفلسفية القسم الأول ص ٣٦

(٣) الحشر آية ٢

استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معا، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوْ سَمِ
يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١)
وفى هذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات .

وأىضا قد جعل الله العقل والنظر فى الكون طريق الانبياء ، فقل
تعالى ، فى شأن إبراهيم عليه السلام : ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢) .

ويرى ابن رشد أن القياس الذى نبه إليه الشرع هو القياس البرهانى ،
وهو أتم أنواع القياس ويفضى إلى أتم أنواع النظر (٣) .

ويدلل ابن رشد على ضرورة النظر العقلى ، وذلك بالقول بأن الشريعة
جاءت عامة مخاطبة للناس جميعا ، لكن الناس مختلفين فى طبائعهم ، ووفقا
لهذا الاختلاف ، تختلف درجات تصديقهم ، فمن الناس من يصدق
بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية ، ومنهم من يصدق بالأقوال
الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية ، ولما كانت الشريعة عامة
لكل الناس ، فلقد دعت الناس بهذه الطرق الثلاث ، فهى تتضمن الطرق
البرهانية والجدلية والخطابية ، لتناسب سائر الأفهام ، لذا ألزم النظر العقلى
المؤدى إلى معرفة الله تعالى عن طريق هذه الأدلة ، واختلاف درجات التصديق
يعنى الدعوة إلى النظر . وإذا كان الدين يدعو إلى النظر ، فإنه لا يخالف
النظر ، والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له (٤) .

يذهب الفلاسفة إلى أن غاية الدين والفلسفة واحدة وإن اختلفا فى
طريقهما لتحقيق هذه الغاية .

ويرى الكندى أن موضوع كل من الفلسفة والدين واحد هو معرفة الحق
الاول الذى هو علة كل شىء وهو الله تعالى ، والعمل بالفضائل ، فيقول

(١) الاعراف : آية ١٨٥ .

(٢) الانعام : آية ٧٥ ، ابن رشد : فصل المقال ص ١٤ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال ص ١٨ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال ص ١٩ .

« لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة من الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها جميعا ، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها .

فواجب إذن التمسك بهذه القنينة النفسية عند ذوى الحق ، وأن تسعى في طلبها بغاية جهدنا^(١) .

ويرى ابن رشد أن معرفتنا بالفلسفة تزيد من معرفتنا بالدين ، إذ أن غاية الفلسفة هي البحث في الموجودات ودلائلها على الصانع لها ، وإنه كلما ازدادت معرفتنا بالموجودات ودقة صنعها ، ازدادت معرفتنا بالصانع ، وهنا يلتقى غاية الفلسفة مع الدين الذي أوصى باعتبار الموجودات كدليل على وجود الله تعالى^(٢) .

وإذا كانت الفلسفة والدين غايتهم واحدة ، إلا أن طريقهما مختلف ، فالدين طريقه الوحي ، والفلسفة طريقها العقل .

ومن هنا يمكن أن نميز بين من يقدم طريق الوحي أو العقل ، فنجد الكندي يجعل الوحي فوق الفلسفة ويقدمه عليها^(٣) .

أما عند الفارابي فإن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فإقناعي ، ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء كما هي ، ولا يعطي الدين إلا تمثيلا لها وتخميلا ، ويقول الفارابي وتفهم الشيء على ضربين : أحدهما أن يعقل ذاته ، والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه ، وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين إما بطريق البرهان اليقيني ، وإما بطريق الإقناع ، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين

(١) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ص ٣٥

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ١٢ .

(٣) الكندي : رسائل الكندي ص ٢٧٦ ، وسنعود إلى شرح رايه بالتفصيل

اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، وإن علمت بأن تخلت
بمثالاتها التى تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ،
كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة^(١) .

ولا يعنى ذلك أن الفارابى يرى تعارضا بين الفلسفة والدين ، بل هو
يرى أن الفلسفة والدين يشتملان على موضوعات واحدة ، فكلاهما يعطى
المبادئ القصوى للموجودات فهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول
للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان ، وهى
السعادة القصوى^(٢) .

وبعد ، فهذه بعض نماذج من ردود الفلاسفة على المنكرين للنظر ،
وإثباتهم لأحقية النظر والدفع عنه ، ضد أولئك الذين منعوا النظر العقلى باسم
الدين ، ولقد وصفهم الكندى بأقذع الأوصاف ، وذكر فيما ذكر أنهم عماء
الدين ، لأنهم يتاجرون بالدين ، ومن تاجر بشيء باعه ومن باع شيئا لم يكن
له ، فمن تاجر بالدين فلا دين له^(٣) .

وأثبت الفلاسفة أن الدين والفلسفة يعبران عن حقيقة واحدة ، وإن
اختلفت طريقة التعبير عنها ، فقد يعبر عنها بطريق الوعى وقد يعبر عنها بصريق
العقل ، فالحق واحد لا يتعدد .

ولقد عارض الفلاسفة طريقة المتكلمين فى التوفيق بين العقل والوعى ،
وسنعرض لها بإيجاز فيما يلى :



ثانيا : نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين

عارض الفلاسفة المنهج الذى اتبعه المتكلمون فى النظر العقلى فى
الدين ، وسنعرض لذلك النقد ، دون أن ندخل فى تفاصيل المسائل التى
نقدها الفلاسفة ، فلقد رد ابن رشد على اتهامات الغزالى للفلاسفة فى تتابه

(١) الفارابى : تحصيل السعادة ص ٤٠ .

(٢) الفارابى : تحصيل السعادة ص ٤٠ - ٤١ .

(٣) الكندى : رسائل الكندى ص ٣٥ .

تهافت التهافت ، وأيضا عرض للمسائل التى يقول بها المتكلمون بالنقد فى كتابيه : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة .

وسوف نعرض فقط لنقد الفلاسفة للمنهج الكلامى لأنه يتضمن الأساس الذى اعتمد عليه علماء الكلام ، وما المذهب إلا تطبيق للمنهج ، لذا نكتفى بذكر نقد المنهج ، وسوف نذكر ذلك النقد على لسان الفارابى وابن رشد على سبيل المثال :

عرض الفارابى لمهمة علم الكلام ، وذكر أنها تقوم على نصره عقائد أهل الملة ، وإبطال ما خالف تلك العقائد .

ويصف الفارابى طرق المتكلمين بى تحقيق تلك المهمة فيذكر أن لهم طرقا عدة فى ذلك ، ولكل طريقة أصحابها ونوجزها فيما يلى :

رأى قوم من المتكلمين أن نصره لأراء الملة ، إنما تقوم على التسييم بصحة هذه الآراء دون مناقشتها بالعقل ، لأن مصدرها الوحى الذى يعد أعلى مرتبة من العقل ولأن هذه الآراء تحوى أسرار إلهية تقصر العقول البشرية عن إدراكها .

ويدلل هؤلاء على صحة موقفهم ، بأنه لو جاء الوحى بما يستطيع العقل إدراكه ، لما كان هناك فائدة فى الوحى ، وكان الاقتصار على العقل أولى ، إذ لا حاجة للوحى ، والوحى قد يأتى بأشياء يستنكرها العقل ، وهى ليست فى الحقيقة منكرة ولا قبيحة ، إنما العقل يعجز عن إدراك حكمتها ، وذلك لأن منزلة العقول الإنسانية ، بالنسبة للعقول الإلهية كمنزلة الصبى والحدث بالنسبة للإنسان الكامل ، فكما أن كثيرا من الصبيان يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة مما ليست فى الحقيقة منكرة ولا غير ممكنة ، ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة فكذاك منزلة من هو فى نهاية كمال العقل الإنسانى عند العقول الإلهية^(١) .

ويمكن القول إن هؤلاء الذين يذكروهم الفارابى يقفون عند ظاهر النص ولا يأخذون بالعقل ، وأنه لا مجال للعقل فيما فيه وحى

(١) الفارابى إحصاء العلوم ص ١٣٢ ١٣٥

والصنف الثانى من المتكلمين يأخذون بالنص ويجعلونه أساسا ، ثم يتبعون الدلالة عليه فى المحسوسات والمشهورات والمعقولات ، فإن وجدوا شيئا شاهدا على ما فى الملة نصرُوا به ذلك الشيء .

أما إذا وجدوا تناقضا بين النص وبين شيء فى المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات قاموا بتأويل النص ولو تأويلا بعيدا ليوافق ذلك المناقض .
أما إذا لم يمكنهم ذلك ، وأمكن أن يزيفوا المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما فى الملة فعلوا ذلك .

وإن تضادت المشهورات والمحسوسات فى الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئا والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك ، نظروا إلى أقواهما شهادة لما فى الملل فأخذوه وأطرحوا الآخر وزيفوه .

وإن لم يمكنهم حمل النص على ما يوافق المشهورات والمحسوسات والمعقولات ، ولم يمكنهم تزييف شيء من المحسوسات والمشهورات والمعقولات ، أخذوا بالنص ويعللون موقفهم بالأخذ بالنص لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط .

ويمكن القول بأن هؤلاء يترددون فى الأخذ بالتأويل على أن الفارابى يعيب عليهم طريقتهم سواء فى تأويل النص أو تأويل المحسوسات والمشهورات والمعقولات لأنها تقوم على التزييف سواء فى ذلك الجانب أو ذاك .

والصنف الثالث من المتكلمين رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء التى خيل فيها أنها شناعة ، بأن يتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشناعة التى فيها ، فإذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما فى ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما فى ملة أولئك من الأشياء الشناعة فدفعوه بذلك عن ملتهم^(١) .

والصنف الرابع من المتكلمين رأوا أن أقوالهم ليس فيها كفاية التصديق ، ولا تكفى لإسكات الخصم فيلجأون إلى إسكات الخصم بكل الطرق ، حتى يسلم لهم الخصم ، إما خجلا أو خوفا من مكروه^(٢) .

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ص ١٣٦ .

(٢) الفارابى : إحصاء العلوم ص ١٣٧ .

وهذا يعنى أن أقوالهم ليست صحيحة فى ذاتها ، وأيضاً يمكن القول بأن غاية الجدل ليس الوصول إلى الحقيقة بل هو مجرد إفحام الخصم

الصنف الخامس من المتكلمين يرون أن ملتهم صحيحة ولا يشكون فى صحتها ، ويريدون أن يدافعوا عنها بكل الطرق ولا يبالون باستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ويبررون ذلك ، لأن من خالفهم ، إما أن يكون عدواً فيجوز استعمال الكذب والمغالطة فى دفعه وغلبته ، كما فى الجهاد والحرب - وإما أن يكون ليس عدواً ، ولكنه جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل بالنساء والصبيان^(١) .

ووفقاً لما ذكره الفارابى فإن مهج المتكلمين قاصر عن الوصول إلى الحقيقة ، فضلاً على أنه يقوم على المغالطة والكذب ، ويهدف إلى مجرد علبة الخصم وإفحامه ، وعلى هذا فلا يقوم المنهج على أساس عقلى ، بل هو بذلك بعيد كل البعد عن العقل وأحكامه ، وحتى أولئك الذين ذكرهم الفارابى أنهم يأخذون بالتأويل ، فلقد اتهمهم بأن التأويل عندهم يقوم على أساس خاطئ ، ويعرض تحقيق غايتهم ، التى لا يبالون فى تحقيقها فى استخدام المغالطة والكذب ومن هنا يمكن القول بأن منهج المتكلمين فى نظره يفتقر إلى الموضوعية واستخدام المنهج العلمى الصحيح الذى يقوم على العقل .

أما ابن رشد فلقد اهتم كثيراً بتقد منهج المتكلمين فيذكر أن الطرق التى يتم بها التصديق ثلاثة هى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية ، والناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق ، وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون ، بالطبع أو بالطبع والعادة وصنف من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة .

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ص ١٣٧ - ١٣٨

والطريق البرهاني هو طريق الفلاسفة أهل اليقين ، والطريق الخطابي موجه لإقناع العامة ، أما الطريق الجدلي فهو فوق مستوى العامة ، لكنه لا يرقى إلى مستوى الطريق البرهاني ولا يرضى عنه الفلاسفة^(١) .

والطريق الجدلي هو طريق المتكلمين ، حيث إنهم يستخدمون القياس الجدلي ، وهذا القياس يقوم على مقدمات مشهورة وهي قضايا يحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب^(٢) .

والقياس الخطابي هو ما يكون مؤلفا من مقدمات مقبولة أو مظنونة أو مشهورة .

والقياس الشعري هو ما يكون مؤلفا من مقدمات مخيلة ، وإن كانت مع ذلك لا يصدق بها ، لكنها تبسط الطبع نحو أمر أو نقيضه عنه مع العلم بكونها كاذبة^(٣) .

أما القياس البرهاني وهو ما يستخدمه الفلاسفة ، فمقدماته مؤلفة من المحسوسات كقولنا : الشمس مضيئة ، والمجربات كقولنا : الشمس تشرق وتغرب ، والاوليات ، كقولنا : الكل أعظم من الجزء - والمتواترات ، كقولنا : إن مكة موجودة^(٤) .

وعلى هذا فالقياس الذي يستخدمه علماء الكلام لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، حيث إنه يفتقر إلى مقدمات برهانية لا يصح الشك فيها .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام أهل جدل لا برهان . وذلك لأنهم قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، ومهمتهم هي الدفاع عن تلك الآراء ونصرتها ، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها^(٥) .

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٣١ وأيضا د . عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص ١٢ . (٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ١٣ .

(٤) ابن سينا : عيون الحكمة ص ١١ .

(٥) د . عاطف العراقي : المنهج النقدي عند ابن رشد ص ٥٣ .

ومنهج المتكلمين فى رأى ابن رشد لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، بل هو يصلح لمجرد الإقناع ، فهو معرفة إقناعية وليست برهانية ، ولقد ذكر ذلك فى تعليقه على طريقة الجوينى فى إثبات أن العلم محدث وله محدث على أساس فكرة الواجب والممكن ، وأن العالم حائر ، وفى هذا نفى لضرورة الأسباب وذلك بالقول بأن هذه الطريقة خطائية تصلح للإقناع لكنها مبطله للحكمة ، لأن الحكمة معرفة أسباب الشيء وانتفاء الأسباب انتفاء الحكمة^(١) .

لقد تعقب ابن رشد فى مواضع متفرقة من كتبه ، خاصة كتابيه : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، أدلة المتكلمين بالنقد وبيان تهافتها وسقوطها ، ولقد أفرد الكتاب الثانى لنقد هذه الأدلة وبين أنها عسيرة الفهم ومعقدة ولا تبليغها أفهام الجمهور وتفتقر إلى البرهان .

ولقد عاب ابن رشد على المتكلمين لقيامهم بالتأويلات الفاسدة لنصوص الشريعة ، وذلك لأنهم ليسوا أهل تأويل ، كما أن تأويلاتهم ليست ذات أساس برهانى ، كذلك عاب عليهم إفشاء هذه التأويلات الفاسدة بين الجمهور ، مما يفسد على الجمهور عقيدته ويشوشها ، ولجده فى ختام كتابه : فصل المقال ، يذكر أن الذى يصرح بهذه التأويلات لغير أهلها يكون كافرا ، لأنه بذلك يدعو إلى الكفر ، وبخاصة إذا كانت هذه لتأويلات فاسدة ، وذلك لأن مقصود المؤول إبطال الظاهر ، إثبات المؤول ، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أده ذلك إلى الكفر - والمؤول بذلك يكون داعيا إلى الكفر ، والداعى إلى الكفر كافر^(٢) .

ولقد نقد ابن رشد طريقة المتكلمين فى إثبات وجود الله تعالى على أساس القول بحدوث العالم والقول بنفى الأسباب الضرورية ، ونقد دليل التمانع عند المتكلمين ، وموقفهم فى الصفات الإلهية وعلاقتها بذاته تعالى ، وغير ذلك من المواقف ، وقام بالدفاع عن موقف الفلاسفة ضد اتهام الغرالى لهم بالكفر وذلك فى مؤلفه التى رد على الغرالى وهو « تهافت التهافت » وغيره من مؤلفاته الأخرى .

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ٥٦ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٢٢ ، ٢٤ .

وبعد ، فهذه نماذج من نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين ، ولكن يمكن أن نلاحظ بعض الملاحظات على ذلك النقد الموجه من الفلاسفة إلى المتكلمين :

من الملاحظ أن نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين يقوم أساسا على أن منهجهم جدلى يفتر إلى البرهان ، لكننا إذا رجعنا إلى أقوال الفلاسفة أنفسهم عن طبيعة القياس الجدلى يمكن أن نستنبط منها أن القياس الجدلى لا يخلو من البرهان ، وأنه قد يبلغ فى بعض الأحيان مرتبة البرهان ، فابن سينا حين يذكر طبيعة المقدمات المشهورة التى يقوم عليها القياس الجدلى يقول إن المشهورات ربما كانت أولية وربما كانت غير أولية والمشهورات الأولية مثل القول : الكذب قبيح ، والمشهورات التى ليست بأولية ولم يقم عليها برهان فإنها تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتیاد^(١) .

ويذكر ابن رشد أن هذه المقدمات المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى ، لا تخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة^(٢) .

بل إن أرسطو - صاحب المنطق - يرى أن القياس الجدلى ، وإن كان دون البرهانى ، إلا أن له أهمية ، وهى حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من رأى بمقدمات مشهورة عندهم ، وعند من يتفق أن يسمع القول معه ، فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمآخذ البرهانية لصعوبتها ، والقياس الجدلى هو رياضة للأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة فى مسألة واحدة^(٣) .

ولقد سبقت الإشارة إلى تصنيف ابن رشد لدرجات التصديق عند الناس ، فمنهم من يصدق بالطريق الخطابى ، ومنهم من يصدق بالطريق الجدلى ، ومنهم من يصدق بالطريق البرهانى ، فعلى ذلك فإن الطريق الجدلى ليس عديم الفائدة ، وليس فاسدا فإنه يصلح لطائفة من الناس .

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ص ١٢ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٢ .

(٣) أرسطو : المنطق ج ٢ ص ٤٧٢ - وأبو البركات البغدادي : المعتبر فى الحكمة

ج ١ ص ٢٢٦ .

وأیضا لقد نزلت الشریعة عامة لكل الناس وخاطبتهم بالطرق الثلاث ، بل إن خطاب القرآن فی معظمه كان خطاییا وجدلیا ، لكنه بلغ أعلى مراتب یقین .

وإذا كان القیاس الجدلی صالحا لفئة من الناس ، بل ضروريا لهم ، فإن بعض المسائل لا یمكن تناولها إلا بالقیاس الجدلی ، ویصعب تناولها بالقیاس البرهانی ، ولقد صرح أرسطو بذلك ، فذكر صعوبة إثبات قدم العالم والحركة وإنهما من المسائل الجدلیة التي تحتمل قولین^(١) .

ویلاحظ أن المتكلمین يأخذون بالتواترات ، وهی إحدى المقدمات التي یتكون منها القیاس البرهانی ، كما سبق أن أشرنا فی قول ابن سینا عن طبیعة المقدمات التي یتكون منها البرهان .

نخلص من هذا أن القیاس الجدلی لیس فاسدا كله ، بل إن فیة ما یصل إلى مرتبة البرهان ، كما أن بعض مقدماته برهانیة ، كما أنه ضروری لبعض الناس ، ولتناول بعض المسائل التي یصعب تناولها بالبرهان ، وفضلا عن ذلك كله فهو ریاضة للذهن .

ویلاحظ أنه على الرغم من نقد الفلاسفة لأدلة المتكلمین ، نجد بعض تلك الأدلة یتردد عند الفلاسفة ، ومثال ذلك :

نجد دلیل الواجب والممكن الذي قال به الفارابی وابن سینا من بعده ، قد وضع بذوره الأولى الماتریدی من قبلهما ، وقال به الجوينی والرازی وغيرهما من المتكلمین - فهنا نجد دلیل الواحد یتكرر عند الفریقین .

بل إن هذا دلیل یتستقیم مع رأى المتكلمین الذين ینفون العلاقة الضرورية بین الأسباب والمسببات ، أما عند الفلاسفة القائلین بذلك دلیل ، فإنه لا یتستقیم لقولهم بالعلاقة الضرورية بین الأسباب والمسببات والقول بالممكن یؤدی إلى عدم وجود علاقة ضرورية بین الأسباب والمسببات^(٢) .

ولقد تعرض دلیل الممكن والواجب لنقد ابن رشد ، وقال بدلیل آخر هو دلیل العناية والاتساق ، ونجد هذا دلیل من قبل عند الماتریدی

(١) أرسطو: المنطق ج٢ ص ٤٨٥ - ویوسف كرم: تاریخ الفلسفة الیونانیة ص ١٤٧

(٢) د عاطف العراقی النهج النقدي فی فلسفة ابن رشد ص ٢١٧ - ٢١٨

وعلى كل فلسنا بصدد إحصاء لتكرار الدليل الواحد عند المتكلمين والفلاسفة أو أوجه الشبه بينهما ، بل اكتفينا بإيراد مثال على ذلك ، لتبين قول الفلاسفة والمتكلمين فى بعض الأحيان بدليل واحد ، وربما يومئ ذلك بأن نقد الفلاسفة للمتكلمين ليس صحيحا برمته .

ولسنا نريد بذلك مناصرة القياس الجدلى والدفاع عنه ، أو القول بأنه يخلو من العيوب ، بل غرضنا هو بيان طبيعة ذلك القياس ، وأنه ليس فاسدا كله .

على أن المتكلمين قد أقاموا أدلتهم على أنواع أخرى من القياسات والاستدلالات ، ولقد سبق لنا التعرض لها^(١) .

* * *

ثالثا : نماذج من محاولات الفلاسفة التوفيق

بين الفلسفة والدين

حاول فلاسفة الإسلام أن يوفقوا بين الدين والفلسفة وأن يثبتوا أن ما جاء به الدين لا يعارض العقل ، بل إنه يمكن التوصل إليه عن طريق العقل ، ولتحقيق ذلك الهدف ، أولوا ما جاء به الدين عند ظهور تعارض بينه وبين الفلسفة ، وسوف نعرض بإيجاز لبعض هذه المحاولات التى تتمايز فيما بينها من حيث الميل إلى جانب الدين أحيانا أو إلى جانب العقل أحيانا أخرى ، فنذكر نماذج من آراء كل من الكندى والفارابى .

١ - الكندى :

يعد الكندى أول فيلسوف عربى مسلم بلا منازع ، ولن نعرض لترجمة حياته وسيرته أو إلى آرائه كلها ، بل سوف نقتصر على نماذج من آرائه التى تمثل النظر العقلى فى الدين ، ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، وسوف يكون الأمر كذلك عند عرض آراء الفارابى .

(١) انظر كتابنا الفرق الكلامية الإسلامية ص ٢٧ - ٤٦

لقد حاول الكندى أن يزيل التعارض البادى بين الدين والفلسفة ، وذلك بالدلالة على أن قضايا الدين الأساسية تقول بها الفلسفة أيضا ، وأهم هذه القضايا الأساسية التى جاء بها الدين ، هى معرفة الله تعالى ووحدانيته ، وإضافة صفات الكمال لذاته تعالى ، وإرسال الرسل ، والإيمان بالبعث وستتناول نماذج من ذلك فيما يلى :

● إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته :

يعتمد الكندى فى أدلته العقلية على إثبات وجود الله تعالى على شهادة الحس والعقل ، والنظر إلى ما فى الكون وما فيه من اتساق وعناية والنظر إلى النفس ، وهو نفس الطريق الذى نبه إليه القرآن ، وأيضا يعتمد فى أدلته على وجود الله تعالى على نفس ما اعتمد عليه المتكلمون بالقول بأن العالم حادث وأن له محدث هو الله تعالى ، وإن كان الكندى قد صاغ هذا الدليل صياغة فلسفية .

يرى الكندى أنه عن طريق تأمل النفس الإنسانية وعلاقتها بالبدن ، يمكن أن نصل إلى معرفة الله تعالى ، فكما أن النفس هى التى تدبر البدن ، وهى غير مرئية ، فكذلك العالم وهو بدز أكبر لابد أن يكون تدبيره بعالم لا يرى ، وهذا العالم اللامرئى ، وهو الله تعالى لا يعرف إلا عن طريق آثاره الدالة عليه وهى العالم المرئى ، يقول الكندى السؤال عن البارئ عز وجل ، فى هذا العالم ، وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هذا العالم شئ ، فكيف هو الجواب عندى ؟ هو كالنفس فى البدن ، لا يقوم شئ من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه ، فهكذا العالم المرئى لا يمكن تدبيره إلا بعالم لا يرى والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما ، إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه^(١) .

فالكندى هنا يستخدم القياس التمثيلى على أساس النظر فى الإنسان ، فكما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ،

(١) الكندى : رسائل الكندى ص ١٢٣ - ١٢٤

فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم على وجود مدبر لا يرى ، وهو نفس ما قال به الدين

وأىضا فى هذا الدليل إشارة إلى وجود النظام والاتساق فى العالم ، ووجود هذا الاتساق والإحكام والإتقان يدل على وجود الله تعالى ، ولقد أشار الكندى إلى هذا فى مواضع كثيرة من رسائله ، فيقول: فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعض لبعض وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلى فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل رائل ، لأعظم دلالة على أنقن تدبير ، ومع كل تدبيره مدبر وعلى إحكام حكمه ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعا من المضاف^(١) .

ويقول الكندى بحدوث العالم كدليل على وجود الله تعالى ، فالعالم حادث وله محدث هو الله تعالى ، وهو نفس دليل المتكلمين ، وإن اختلفت عبارته عنه ، فلقد عبر عنه الكندى بلغة فلسفية ، وبناء على مقدمات رياضية بديهية محكمة .

ويبدو دليل حدوث العالم عند الكندى^(٢) فى رفضه القول بالفيض الذى نجده عند الفارابى من بعده وقوله الصريح بالخلق من العدم وإن الحدوث يعنى الخلق من عدم ، والإبداع هو الخلق من عدم .

ويبنى الكندى أدلته على حدوث العالم على أساس استحالة وجود جرم لا نهاية له ، وكذلك نفى اللاتناهى فى الحركة والزمان .

ويقول الكندى فى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم . وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة فأنية الجرم ليست لا نهاية لها ، وأنية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذا محدث اضطرارا ، والمحدث محدث المحدث ، والمحدث والمحدث من المضاف ، فلكل محدث

(١) الكندى رسائل الكندى ص ٢١٥ وأىضا د عاطف العراقى مذاهب

فلاسفة المشرق حيث أوضح فكرة الغائية عند الكندى ص ٨٤ ٨٧

(٢) الكندى رسائل الكندى ص ١٥٤ ١٦٤ ، ومقدمة الدكتور محمد

عبد الهادى أبو ريذة للرسالة

اضطرابا عن ليس والجرم مركب ومؤلف فهو مركب من هيولى وصورة ، وله أبعاد ثلاثة هى الطول والعرض والعمق ، والتركيب يعنى التبدل والحركة ، والتبدل من لوازم الحدوث لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قديما وحادثا فى وقت واحد .

كذلك الجسم مؤلف من الأبعاد الثلاثة ، وذلك أمانة حدوثه ، إذ لا يوجد جسم بدون الأبعاد ، فالجسم إذن متناه من حيث وجوده ، كما أنه لا يوجد جسم بدون سبب ، وكل شيء متناه فى الوجود ومحتاج إلى علة وسبب .

والزمان متناه وليس له وجود مستقل ، لأنه مربوط بالحركة ، والحركة مربوطة بالجسم ، إذن فالزمان زمان الجسم ، وبما أن الجسم فى تغير دائم سواء هذا التغير حركة الجسم حول مركزه أو حركته فى صورة الاستحالة أو حركة جوهرية فى صورة الكون والفساد (الوجود والعدم) إذن الجسم والحركة والزمان وجدا معا وبدون أن يسبق أحدهما على الآخر ، ولما كان الجسم متناهما بالضرورة ، فالزمان والحركة متناهيان أيضا ، والتناهى يناقض القدم ، إذن فالعالم حادث .

وهكذا ينتهى الكندى إلى ما قاله علماء الكلام من دلالة حدوث العالم إلى وجود الله تعالى ، مخالفا بذلك موقف أرسطو وقوله بقديم العالم ، وكذلك قول الدهرية .

ويعتمد الكندى فى إثبات وحدانية الله تعالى على معنى الواحد ، وعلى نفى التركيب عنه ، فيذكر أنه لو قلنا إن « الواحد عدد ، لكان كمية ما ، وإن كان الواحد كمية لزمته خاصية الكمية ، وهى المساواة وعدم المساواة أى يكون الواحد منقسم إلى أبعاد ، بعضها مساوى له وبعضها غير مساو له ، لكن الواحد غير منقسم وليس عدد » (١) .

وعلى هذا فالواحد غير مركب ، ولما كان العالم حادثا ، فلا بد أن يكون له محدث ، ولا بد أن يكون المحدث واحد ، وذلك لأن الكثرة فى المحدثين

تؤدى إلى التركيب فى ذواتهم ، فهم مشتركون فى أمر واحد يعمهم ، وهو كونهم جميعا فاعلين ، وكذلك يكون كل واحد منهم له ما يخصه عن غيره ، فهم مختلفون بفصول تخصصهم ، فكل منهم مركب مما يخصه ومما يعمه ويعم غيره ، وهذا يقتضى حدوث كل منهم لأنه يحتاج إلى مركب يركبه .

ويدلل الكندى أيضا على وحدانية الله تعالى ، بالقول بأنه لو كان أكثر من واحد ، لكان العدد لا نهائى ، وينتج من ذلك أن تكون عوالم لانهاية أيضا ، وهذا محال ، ويقول الكندى : « والمركبون لهم مركب ، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ، فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وإن كان كثيرا ، وفاعل الكثير كثير دائما ، وهذا يخرج بلا نهاية» (١) .

والله تعالى هو الواحد الحق الذى لا يشبهه شيء آخر ، ويقول الكندى فى صفات الواحد الحق : « الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ، ولا هو عنصر ، ولا جنس ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا هو المركب ولا كثير ، ولا هو ذو هوى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة ، فهو إذن وحدة فقط محض ، أعنى لا شيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فمتكثر» (٢) .

ويمكن القول بأن آراء الكندى فى إثبات وحدانية الله تعالى ، وصفات

(١) الكندى : رسائل الكندى ص ١٥٤ - ١٦٤ ومقدمة الدكتور عبد الهادى

أبو ريدة : الرسالة الكندى فى : وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

(٢) الكندى : رسائل الكندى ص ١٠٤ وأيضا ص ٤٥ وما بعدها حيث تحدث

الكندى عن مفهوم الأزل .

الواحد الحق وهو الله تعالى ، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (١) .

وقوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٢) وهذه المحاولة كانت ذات عناصر دينية إسلامية ، ونجد ذلك عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام الآخرين ، وأيضاً فيها تأثير بمفهوم المحرك الأول عند أرسطو ، وإن لم يكن مفهوم التوحيد عند أرسطو واضحاً (٣) .

تقديم الوحي على الفلسفة :

أشرنا إلى موقف الكندي في التوفيق بين الدين والفلسفة ، لكنه يقدم المعرفة التي تأتي عن طريق الوحي على المعرفة العقلية ، ويرى أن الوحي فوق الفلسفة ، وأن قوة الإقناع في التعبير القرآني ، يفوق طرق البشر في ذلك .

ويتضح ذلك الموقف في عرضه للآيات القرآنية الدالة على البعث جواباً على تساؤلات المنكرين للبعث ، ويورد القرآن تساؤل المنكر للبعث للنبي عليه السلام وجواب ذلك التساؤل ، في عبارات موجزة ودالة في قوله تعالى : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ﴾ (٤) .

ويشرح الكندي ذلك الدليل القرآني الموجز المعبر ، فيقول : فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن ، فممكناً ، إذا بطلت بعد أن كانت ، وصارت رميماً ، أن تكون أيضاً ؟ ، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه وأيسر من إبداعه ، فأما عند باريهم فواحد ، لا

(١) الأنبياء : آية ٢٢ .

(٢) الشورى : آية ١١ .

(٣) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٩٥ ٣ ١ لتفصيل ذلك

(٤) سورة يس الآيات من ٧٨ - ٨

أشد ، ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما ادثرت ،
 وكونها بعد أن لم تكن ، موجودة للحس ، فضلا عن العقل ، فإن السائل عن
 هذه المسئلة الكافر بقدره الله ، جل وتعالى ، مقر أن كان بعد أن لم يكن ،
 وعظمه لم يكن هو معدوم ، فعظمه كان اضطرارا ، بعد أن لم تكن ، فإعادتها
 وإحيائها كذلك أيضا ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية ، فمممكن أيضا
 أن تصير حية ، بعد إذ هي لا حية ، ثم بين كون الشيء من نقيضه موجود ،
 إذ قال : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ
 تُوقَدُونَ ﴾^(١) فجعل من لا نار نارا ، أو من لا حار حارا ، فإذا الشيء يكون
 من نقيضه .

وأيضا ردا على المنكرين لإمكان الخلق من لا شيء ، على أساس أن
 الفعل يحتاج إلى زمان ، وذلك قياسا على الفعل الإنساني ، يرد عليهم القرآن
 بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(٢).

ويشرح الكندي ذلك الرد وموجز شرحه أنه تعالى لا يحتاج إلى مدة
 زمنية يخلق فيها ، قياسا على خلقه وإبداعه للأشياء من عدمه .

ويعلق الكندي على الأدلة والردود القرآنية على المنكرين ، فيقول : فأى
 بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله
 جل وتعالى ، إلى رسوله ﷺ فيها ، من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن
 تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من
 نقيضه ، كلت عن مثل ذلك الالسن المنطقية المتخيلة ، وقصرت عن مثله
 نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية^(٣) .

وعلى هذا فالمعرفة التي تأتى عن طريق الوحي تعلو على طرق المعرفة

(١) سورة يس : آية ٨٠ .

(٢) سورة يس : آية ٨٢ .

(٣) الكندي : رسائل الكندي ص ٣٧٤ - ٣٧٦ .

العقلية عند البشر ، وأفضل منها إقناعا وإيجازا ، ولكن ليس معنى ذلك أنها قاصرة عن إدراك ما وصل إليه الأنبياء عن طريق الوحي ، بل يرى أن ما ذكره الوحي يمكن أن نفهمه بالمقاييس العقلية^(١) ، ووفقا لهذا يمكن فهم القرآن فهما عقليا ، وكل ذلك يؤكد اتفاق كل من الوحي والعقل .

على أن الفهم العقلي للقرآن ليس أمرا ميسورا للكافة ، بل هو ممكن لمن توافرت فيه صفات عقلية معينة ، وأيضا أن يكون من ذوى الدين ، وأن يكون ملما بعلوم اللغة ، والعلوم المتصلة بالتفسير .

ولقد قدم الكندى تفسيرا عقليا لبعض آيات القرآن ، وذلك فى رسالته .
« الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » وغيرها ، أن يشرح معنى السجود المقصود ويفسره تفسيرا لغويا وعقليا^(٢) .

ويؤكد الكندى على التفرقة بين علوم الأنبياء والفلاسفة من حيث مصدر العلم عند كل منهما ، فعلم الأنبياء تعتمد على الإلهام وعلوم الفلاسفة تعتمد على النظر والتأمل ، ويقول الكندى مبينا ذلك : « إن علم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها الله ، جل وتعالى علوا كبيرا أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ، ولا تمثيله بالرياضيات والمنطق ولا بزمان ، بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ، ورسالاته ، فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر »^(٣) .

وهذا الموقف يعنى تقديم الوحي على الفلسفة ، وأن المعرفة التى تأتى عن طريقه أكثر وثوقا وأشد إقناعا من المعرفة التى تأتى عن طريق الفلسفة ، بل إن هناك أمورا لا يستطيع البشر أن يعرفوها إلا عن طريق إخبار الوحي بها ، الذى يجيب عنها بإيجاز وقوة دلالة .

وهذا الموقف يخالف موقف الفارابى الذى سبق أن أشرنا إليه .



(١) الكندى رسائل الكندى ص ٢٤٤ .

(٢) د . سامى نصر . نماذج من فلسفة الإسلاميين ص ٥٧ - ٦٤ لتفصيل ذلك

(٣) الكندى رسائل الكندى ص ٣٧٢ - ٣٧٣

تعقيب

من خلال تلك النماذج التي أوردناها من آراء الكندي ، ومحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهى أول محاولة يقوم بها فلاسفة الإسلام يمكننا أن نتبين منذ البداية ، إن هذه المحاولة أكثر تمسكا بالروح العامة للعقيدة الإسلامية ، فلقد حافظت على تلك الروح ، واستبعدت كل ما يفهم منه المساس بتلك العقيدة .

ويمكن القول بأن هذه المحاولة قد أخذت جانب الدفاع عن الدين عن طريق الفلسفة ، أكثر من جعلهما متوازيين ومحاولة التوفيق بين كل منهما ، إذ أن هناك أمورا أساسية أوضحها الكندي فى جلاء ووضوح ، تابع فيها الروح الإسلامية العامة ، وخالف فيها أقوال أرسطو ، وذلك انحيازا منه لجانب الدين ، أو تفضيله له على الفلسفة .

ولعل فى تفرقه بين علوم الأنبياء ، والفلاسفة ما يؤكد حرصه على تقديم الدين على الفلسفة، بل جعله العقل شارحا للدين ومبرهنا على صحته ، لا موازيا له ، وهو يعلن فى صراحة فى أكثر من موضع تفوق الوحي على الفلسفة ، لكنه يؤكد أيضا على عدم معارضة كل منهما للآخر ، ويرى أن فى هذا تحقيق للتوفيق بين الدين والفلسفة .

ولعل وراء هذا الموقف هو ثقافة الكندي الكلامية ومتابعته لأراء المعتزلة على وجه الخصوص فى بعض آرائها العامة ، ويمكن القول بأنها كانت أول محاولة لإقناع خصوم الفلسفة وهم كثيرين ، بعدم تعارض الدين للفلسفة ، وتقديم الدين على الفلسفة ، خاصة أن تلك المحاولة شهدت عصر المتوكل الذى شهد انتصارا لحزب السنة الرافض لاستخدام العقل بصفة عامة فى الأصول الاعتقادية والفلسفة على وجه الخصوص ، كل ذلك جعل الكندي يقدم الدين ، حتى لا يوغر صدور الخصوم والعامة ضد الفلسفة ويزدادوا خصومة لها ، ولايعنى ذلك أن الكندي يريد مجرد استمالة الجماهير فحسب ، بل إن ذلك لا يمنع أن يكون الكندي صادقا فى موقفه مع نفسه واعتقاده بتقديم

الدين على الفلسفة ، ولعله كان مخلصا لثقافته الكلامية ، والتي بلغ فيها شأنا جعل البعض يعده متكلمًا معتزليًا لا فيلسوفًا .

لكن الذى يؤكد صدق الكندى فى محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة وإخلاصه للروح العامة للعقيدة ، هو أن ما يميز منهجه عن منهج المتكلمين فى الدفاع عن الدين عن طريق العقل ، هو ذلك المنهج الرياضى والمنطقى الذى اتبعه الكندى فى سوق أدلته وبنائها على أسس دقيقة ، فعلى سبيل المثال ، أن الذى يقرأ المقدمات الأربع التى بنى عليها القول بحدوث العالم والاساس الذى بنى عليه هذه المقدمات ، والأدلة التى ساقها ، يستطيع أن يدرك دقة بناء هذه المقدمات ، وقيامها على أسس رياضية بديهية .

ولقد كانت تلك الروح الرياضية والمنطقية سمة واضحة فى أدلة الكندى على الموضوعات التى تناولها ، وهذا ما يميز طريقته عن طريقة المتكلمين ، وإن كانت الغاية بينهم مشتركة .

ولقد كانت تلك الدقة عند الكندى انعكاس لاهتمامه العام ، فلقد عنى منذ البداية بالدقة فى وضع المصطلح الفلسفى ، وتعريفه تلك المصطلحات ، والبحث عن معنى اللفظ وتحديد بدقه ، وذلك كل مقدمة ضرورية لدقة الأدلة وقوتها ، وخلوها من مواطن الضعف ، وتنوعها ، وإقامتها على أسس صحيحة .

لقد كان الكندى صاحب ثقافة فلسفية واسعة ، ولقد أعجب بالفلسفة وطرقها ، وبلغ فيها مرتبة تعدت مجرد قراءة ما ترجم منها فى عصره واستيعابه إلى درجة إصلاح تلك الترجمات ، وكل ذلك لا يتوفر إلا لمن له ثقافة فلسفية وعلم بالترجمة .

لكن ذلك الحب للفلسفة والاشتغال بها ، لم يقلل من ولائه للعقيدة وتقديمه لها على الفلسفة .

٢ - الفارابى :

أبو نصر الفارابى فيلسوف له مكانته الكبيرة ، والتي لقب من أجلها بالمعلم الثانى ، تشبيها لمكانته فى الفلسفة الإسلامية ، بمكانة أرسطو الذى يلقب بالمعلم الاول .

لقد حاول الفارابى كفىلسوف مسلم ، أن يوفق بين عقيدته الإسلامية وبين الفلسفة التى أحبها وبلغ فيها مكانة كبيرة ، ولقد كانت نزعة التوفيق غالبية على فكره ، فهو يحاول أن يوفق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، والف كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون والإلهى وأرسطوطاليس » ليوفق بين آرائهما

وهذه المحاولة يكتنفها الكثير من الأخطاء إذ أنها تقوم على التعسف فى تأويل آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، لإيجاد الموافقة بينهما مما أدى إلى البعد عن حقيقة آرائهما ، وعلاوة على ذلك فإن الفارابى قد أقام محاولته على أساس نسبة كتاب الربوبية خطأ لأرسطو .

ولعل دافع الفارابى فى محاولة التوفيق بين الحكيمين ، هو اعتقاده بأن الحقيقة واحدة ، وإن اختلف التعبير عنها .

وربما يكون هذا الاعتقاد سببا فى محاولته تفسير آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، تفسيراً يتفق مع العقيدة الإسلامية ، ولا يتعارض معها ، اعتقاداً منه بأن العقيدة لا تعارض الفلسفة .

وخير دليل على ذلك هو تفسيره لموقف أرسطو على أنه يقول بحدوث العالم ، وليس بقدمه ، وذلك لأنه يرى أن الهىولى أبدعها الخالق من لاشئ ، وخلقها دفعة واحدة فى غير زمن ، ثم حرك المحرك الأول العالم ، ونتيجة لذلك وجد الزمان عن حركة الأفلاك ، ومن هنا يكون الزمان متأخراً بالذات عن وجود العالم بالفعل .

وذكر أن أرسطو قال فى كتابه « السماع الطبيعى » . إن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق .

كما قال فى كتابه « السماء والعالم » : لا يمكن حدوث العالم مع هذا النظام البديع الذى يوجد فى أجزائه هذا النظام الدقيق ، وقال أرسطو أيضاً فى هذا الكتاب . إن العالم ليس له بدء زمانى ، ولكن كل ذلك لا يعنى أن العالم قديم ، لأن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشئ لا يشتمل ذلك الشئ ، ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء زمانى إنه لم

يتكون أولا فأول بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأول بأجزائه ، فإن أجزائه يقدم بعضها بعضا بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ، ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارئ جل جلاله إياه دفعة بلا زمان ومن حركته الزمان^(١)

والفارابى بذلك يريد أن يرضى كل من الدين والفلسفة وأن يوفق بينهما ، فهو يقول بحدوث العالم ، بمعنى أنه مخلوق لله وأثر من آثاره ، وهو بهذا يرضى الدين ، ويقول أيضا بالقدم فى التصور الزمانى وهو بذلك يرضى الفلسفة .

خلاصة القول أن نزعة التوفيق كانت غالبية على الفارابى ، ومحاولته تأويل الآراء التى تبدو متعارضة مع العقيدة ، وسوف نحاول فيما يلى أن نعطي نماذج من آراء الفارابى ، ومحاولته إثبات العقائد الدينية عن طريق الأدلة العقلية ، وإثبات أن ما جاء به الدين من أصول اعتقادية ، تقول به الفلسفة ، وإن كان يمايز بين طريق الدين وطريق الفلسفة ، ويعلى من طريق الفلسفة وأنه أشد يقينا .

إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته :

يرى الفارابى أنه بالنظر إلى قانون العلة الذى يسرى فى الكون ، من حيث إن لكل معلول علة ، يمكن أن نصل إلى معرفة الصانع ، ويضع الفارابى الاحتمالات الممكنة للعلل والمعلولات :

الأول : أن تكون سلسلة العلل والمعلولات بلا نهاية .

الثانى : أن يكون آخرها علة لأولها .

الثالث : أن تنتهى إلى حد .

ويبطل الاحتمالين الأول والثانى ، فالقول بأن سلسلة العلل والمعلولات ذاهبة إلى غير نهاية محالا ومضطربا ، لأنه لا يحيط العلم بما لا نهاية له ، وأيضا القول بأن بعضها سبب للبعض على التعاقب محال أيضا ، لأنه يلزم من

(١) الفارابى الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢٢

ذلك أن يكون الشيء سببا لنفسه ، وعلى هذا فلم يبق إلا الاحتمال الثالث ، ويكون للعالم سبب واحد هو موجدته وخالقه^(١) .

ويميز الفارابى بين طريقين لمعرفة الله تعالى ، الطريق الأول هو الذى يعتمد على الاستدلال على الله تعالى عن طريق النظر فى آثاره فى الكون ، والطريق الثانى هو النظر العقلى المحض لفكرة الوجود وتأملها تأملا عقليا ، والتميز فيها بين نوعين من الوجود ، واجب الوجود ويمكن الوجود ، وفى رأيه أن الطريق الثانى أوثق من الأول وأكثر يقينا ، وذلك لأن الأول ليس مأمونا أن يوصل إلى معرفة الله تعالى ، إذ أنه يعتمد على المحسوسات ، وأنه من الصعب على الناظر أن يتخلص من تأثير المحسوسات ، وربما عجز عن الوصول إلى الحق ، ويقف عند ذلك الحد ، ويقول الفارابى : إنه إذا عرفت الحق أولا ، عرفت الحق وماليس بحق ، وإن عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق^(٢) .

ويشرح الفارابى دليل الواجب والممكن والذى يراه أكثر الأدلة ثقة وأشدّها يقينا ، فيقول : إن الموجودات على ضربين :

- أحدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود .
- والثانى : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه ، غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره - وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، وإما أن يكون فى وقت دون وقت ، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول .

أما واجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولا علة

(١) الفارابى : تحصيل السعادة .

(٢) الفارابى : فصوص الحكم ص ٧٥ ، ٧٦ .

لوجوده ، ولايجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ،
ويلزم أن يكون وجوده أول وجود^(١)

وعلى هذا فإن الله تعالى هو واجب الوجود ، والذي هو أول الوجود
ولاعلة له ، أما العالم فهو ممكن الوجود لأن وجوده عن علة ، وهى الله
تعالى .

وفى هذه الأدلة التى قال بها الفارابى نجد أنه يمايز بين طريق ائدين
وطريق الفلسفة فى إثبات وجود الله تعالى ، ويعلى من طريق الفلسفة ، مما
يشير إلى تقديمها على الدين ، وأن الدين قد خاطب الناس بما تستطيع عقولهم
إدراكه ، أما الفلاسفة فهم يصلون إلى الحقائق البرهانية .

على أن هذا الدليل الذى تشبث به الفارابى ، وأعلى من قدره وهو دليل
الممكن والواجب ، قد تعرض للنقد من ابن رشد ولسنا بصدد التعرض لذلك ،
ويكفى مجرد الإشارة إلى ذلك .

ويدلل الفارابى على وحدانية الله تعالى ، ونفى الشريك والضد عنه
تعالى ، فيقول إنه تعالى واحد بمعنى الحقيقة التى له ليست لشيء غيره ، أى
أنه مباين بجوهر لما سواه ، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ ، كما تكون
الأشياء التى لها عظم وكمية . . . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره
كان منها وجوده ، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس
والفصل^(٢) .

ويعتمد الفارابى فى إثبات الوجدانية على أن الله تعالى هو تام الوجود ،
والتام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده ، ويدلل على
ذلك بالقول إن التام فى العظم هو مالا يوجد عظم خارجا منه ، والتام فى
الجمال هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه^(٣)

والله تعالى لا ضد له ، لأن من شأن الضد أن يبطل كل واحد منهما

(١) الفارابى: عيون المسائل الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ص ٥٧

(٢) الفارابى: عيون المسائل ص ٥٧

(٣) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤

الآخر ويفسده إذا اجتماعا ، ويكون شأن كل واحد منهما أنه أن يوجد حيث الآخر فيه بوجود يعدم الآخر ، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر فى الشيء الذى كان فيه الأول ، وذلك عام فى كل شيء يمكن أن يكون له ضد ولكن ذلك كله منفي فى حق الله تعالى ، فالضد يعنى العدم ، وذلك منفي عنه تعالى ، والضد يعنى مشاركة الاثنين فى رتبة واحدة من الوجود ، وذلك منفي عنه تعالى ، لأنه الأول ينفرد بوجوده لا يشاركه شيء آخر موجود فى نوع وجوده ، فهو واحد منفرد برتبته وحده^(١) .

وصفات الموجود الأول تخلو من كل نقص ، ووجوده أفضل وجود لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم ، لأن العدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر .

ويمضى الفارابى فى ذكر صفات الموجود الأول ، فيذكر أنه لا وجود له بالقوة والإمكان ، فهو أرلى الوجود بجوهه وذاته من غير أن يكون به حاجة فى أن يكون أرليا إلى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهه كاف فى بقاءه ودوام وجوده ، ووجوده أعلى مراتب الوجود ، ولا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فإنه ليس بمادة ولا قوامه فى مادة ولا فى موضوع أصلا ، وأيضا ليس له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصورة ، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما اتتلف ، ولكان لوجوده سبب^(٢) .

ويمضى الفارابى فى ذكر صفات الموجود الأول وهو الله تعالى ، فينفى عنه الحد لأنه غير منقسم إلى أشياء ، تكون بها جوهه .

ويذكر أنه عقل بالفعل ومعقول بجوهه ، وعاقلا بالفعل وأن صفاته تعالى عين ذاته ، فهو تعالى عالم ، وليس يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهه فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤ .

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١/٢ .

شيئا سوى جوهره ، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهره واحد .

وكذلك في أنه حكيم ، فإن الحكمة هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم وبما يعقل من ذاته ويعلمه بعلم أفضل الأشياء ، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته .

وكذلك في أنه حي وأنه حياة ، فليس يدل بهذين على ذاتين بل على ذات واحدة ، فإن معنى الحى أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل ، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم .

ويرى الفارابى أن عظمة وجلال مجده تعالى يباين لكل عظمة وجلال ومجد ، فعظمته في ذاته وجلاله في ذاته ومجده في ذاته^(١) .

ومجمل القول إن ما يذكره الفارابى من صفات الله تعالى ، هو تحقيق لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(٢) ، وأيضا تأثر بوصف أرسطو للمحرك الأول ، وتبنى موقف المعتزلة في مسألة العلاقة بين الذات والصفات وأن صفاته تعالى عين ذاته .

وبالنسبة للأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول تعالى مجده ، فهي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا ، ثم في أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود ، من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها ، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره^(٣) .

أى أن الفارابى يقول بمثل ما قال به المتكلمون من قبله ، من إثبات صفات الله تعالى لا تعنى مشابهة لصفات المخلوقين ، بل هي تتفق في الاسم فقط ، ولكنها تخالفها في حقيقتها . لمخالفة صفات الكمال الإلهى لصفات الكمال الإنسانى ، وهم يقولون عند إثبات صفة العلم لله تعالى مثلا ، أن الله

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧ - ١٧ .

(٢) الشورى : آية ١١ .

(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢١ .

عالم لا كالعلماء ، فعلم الله تعالى مغاير للعلم الإنساني في حقيقته وإن اشترك معه في الاسم فقط

ولعل في هذا وفي غيره مما ذكرنا من قول الفارابي بدليل الواجب والممكن الذى سبقه إليه المتكلمين من أمثال الماتريدى ، وقوله بأن الصفات عين الذات مثل المعتزلة ، يشير إلى ترديد الفارابي لبعض أفكار المتكلمين ، مما يدل على أنها ليست شرا بإطلاق كما ذكر الفارابي ، وليس معنى ذلك أن تلك الأفكار صحيحة وتخلو من كل نقد ، بل يعنى أن الفارابي لم يكن صادقا فى هجومه على منهج المتكلمين ولم يكن متسقا مع نفسه ، لأنه ردد بعض أفكارهم ، وترديده لها ، يعنى أنه يعتبرها صحيحة .

كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى :

سبق أن أشرنا إلى أن الفارابي يقول بأن الله تعالى خلق العالم ، لكنه يشرح كيفية صدور العالم عن الله تعالى ، وذلك عن طريق الفيض ، فيقول إن وجود ما يوجد عنه تعالى إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ، . . . والأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه .

وهو لا يحتاج فى أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر ، إلى شيء غير ذاته يكون فيه ولا عرض يكون فيه ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثل ما تحتاج النار فى أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء .

وليس وجوده بما يفيض عنه وجوده غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ولا وجوده الذى يجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعا ذات واحدة ، ولا يمكن أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره لا من نفسه ولا من خارج أصلا^(١).

والفارابي هنا يحرص على وحدة الذات ، والقول بالفيض لا يعنى انقساماً فى الذات ، ولا تغييرها من حال إلى حال ، فضلا عن عدم حاجتها إلى

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٧ - ١٩

ما يتم به الفيض ، أى لا تحتاج إلى شىء خارجها لكى يتم الفيض ، وهو بذلك يقول بما يقول به علماء الكلام إن ذاته تعالى ليست محلا للحوادث ، وأن ذاته لا تحتاج إلى آلة لتفعل .

ولسنا بصدد شرح تلك الفلسفة الفيضية ، لكننا نشير إليها بإيجاز لتعرف كيف وحد الفارابى بين مرتبة النبى والفيلسوف ، وبعبارة أخرى بين العقل والوحى ، وسنذكر فيما يلى كيفية صدور الموجودات الكثيرة عن الأول ، وذلك عن طريق الفيض ، وقوله بالعقول العشرة .

فالموجود الأول ، واحد بسيط ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فيصدر عنه كائن بسيط هو العقل ، وما كان العقل صادرا عن الأول فهو حادث وتابع للأول منذ الأزل ، وهو يسمى بالعقل الأول ، وهو واجب الوجود بالمبدع ، ويمكن فى نفسه ، وأكمل كمالاته من بعده ، وأقل كمالاته من الأول ، ويعقل نفسه ، ومنه يصدر عقل ثان ، يعنى بالفلك المحيط ، وتدرج العقول ، فمنه يصدر العقل الثالث الذى يصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ، ومنه يفيض العقل الرابع الذى يصدر عنه كرة الزحل ، ثم يفيض العقل الخامس الذى يصدر عنه المشتري ، ثم يفيض العقل السادس الذى يصدر عنه كرة المريخ ، ثم يفيض العقل السابع ، ويصدر عنه كرة الشمس ، ثم يفيض العقل الثامن ويصدر عنه كرة الزهرة ، ثم يفيض العقل التاسع ويصدر عنه العطارد ، ثم يفيض العقل العاشر ويصدر عنه كرة لقمر ، ثم يفيض العقل الحادى عشر ، وهو ما يسمى بالعقل الفعال ، الذى يعنى بعالم الكون والفساد ، وهذه العقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة ، بمعنى أن كلا منها يقبل ما فوقه ويؤثر فيما دونه ، ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى وهو الله حتى ينتهى إلى العقل الإنسانى .

والعقل الفعال هو الذى يهب عالم العناصر مختلف الصور ، ومن العقل الفعال تصدر النفس الإنسانية ، والعقل الفعال يشرق دائما بالحقائق على العالم .

ويرى الفارابى أن هناك طريقان للاتصال بالعقل الفعال ، هما طريق

الفيلسوف والنبى، وهو ما سوف نذكره فيما بعد^(١)، ولا شك أن هذه النظرية فيها ما يبعد عن فكرة الخلق التى وردت فى النصوص الدينية، وتعد غريبة عنها، ومتأثرة بعناصر غريبة، وأنها ممزوجة بآراء أرسطو وبطليموس وأفلاطون^(٢).

طريق الفيلسوف والنبى « العقل والوحى » :

يرى الفارابى أن هناك طريقان للاتصال بالعقل الفعال، الطريق الأول هو طريق الفيلسوف، وهو طريق البحث والدراسة والنظر والتأمل، وبفضل التأملات العقلية، يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة، ويرقى إلى درجة العقل المستفاد وحيث يتقبل الانوار الإلهية.

إلا أنه ليست كل النفوس قادرة على ذلك الاتصال، إنما هذه الدرجة خاصة بالأرواح القدسية، التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب، وتدرك عالم النور، ولا يستغرقها الحس، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس، فهذه درجة الحكيم، الذى يوسعه الاتصال بالعقل الفعال.

أما الطريق الثانى للاتصال بالعقل الفعال، فهو طريق النبى، وهو طريق المخيلة، الذى عن طريقها يكون الاتصال بالعقل الفعال، والوحى الذى ينزل على الأنبياء، هو أثر من آثار المخيلة، ويقول الفارابى: إن القوة المخيلة إذا قويت فى الإنسان، وتخلصت من مشاغل المحسوسات ومن خدمتها للقوة الناطقة، استطاعت أن تؤدى وظيفتها فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها من هذه المشاغل عند النوم، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريعة ويرأها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية^(٣).

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٣ وما بعدها، عيون المسائل ص ٥٨.

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١٠٩ وما بعدها.

(٣) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ٤٦ - ٧٤.

وعلى هذا فإن فى مقدور المخيلة أن تصعد إلى العقل الفعال ، وأن تتلقى عنه الحقائق ، وذلك عن طريق الوحي أو الرؤيا الصادقة ، وهذا الاتصال يكون للأنبياء فى حال اليقظة وحال النوم .

لكن هذا ليس أمرا ميسورا لكى الناس ، لذا فإن الفارابى يذكر تفاوت الناس فى الاتصال عن طريق المخيلة ، فهناك من الناس من لديهم قوة فى المخيلة ، يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال ، لكن هؤلاء دون الأنبياء إذ أن اتصالهم يكون فى المنام فقط ، أما الأنبياء ففى حالة اليقظة والنوم

ودون هؤلاء يكون العامة ، وهم ضعيفو المخيلة ، ليست لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال ، فيقول الفارابى : ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يصيرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وبدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا ، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراهما فى اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ومنهم من يقبل المعقولات ويراهما فى اليقظة ولا يقبل الجزئيات ، ومنهم من يقبل بعضها ويراهما دون بعض ، ومنهم من يرى شيئا فى يقظته بعض هذه فى نومه ، ومنهم من لا يقبل شيئا فى يقظته بل إنما يقبل ما يقبل فى نومه فقط ، فيقبل فى نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل شيئا من هذه وشيئا من هذه ، ومنهم من يقبل شيئا من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الأكثر^(١) .

ولقد وجهت عدة انتقادات لنظرية النبوة عند الفارابى من حيث إنه جعلها تنال بالجهد والاكتساب الإنسانى عن طريق النظر والتأمل ، وليست منة من الله على بعض عباده ، الذين يختارهم لرسالته ، دون أن يكون لعلمهم واكتسابهم دور فى ذلك .

وأىضا جعله النبى فى منزلة دون الفيلسوف ، إذ أن طريق المخيلة وطريق الفيلسوف العقل ، وطريق العقل أكثر ثقة وبقينا من المخيلة .

وأىضا تفسيره الوحي على أساس سيكولوجى ، يتعارض مع ما ورد بخصوص الوحي فى الآيات القرآنية ، وغير ذلك من الاعتراضات^(٢) .

(١) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٦ .

(٢) د . إبراهيم مذكور فى الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٩٦ وما بعدها .

لكن الذى يخفف حدة هذا النقد ، هو قول الفارابى إن كلا من النبى والفيلسوف ينهل من معين واحد ، هو العقل الفعال ، ويذكر ذلك فى حديثه عن صفات رئيس المدينة الفاضلة الذى يكون إنسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل وقد استكملت قوته المتخيلة . . . فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل يتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى^(١).

كذلك نحمد الفارابى يدافع عن المعجزات التى يأتى بها الأنبياء فيقول : النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شئ عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله عند عامة الخلق^(٢).

وعلى هذا فالفارابى ليس منكرا للنبوة أو شاك فيها ، إنما هو مفضل لطريق العقل على طريق المخيلة ، ولا يعنى ذلك التفضيل إنكار النبوة .

نماذج من تأويلات الفارابى :

يرى الفارابى أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة ، وإن كان يبدو بينهما خلاف ، فليس ذلك الخلاف إلا ظاهرا ، لأن الشريعة تخاطب الجمهور بما يستطيع إدراكه ، أما الفلاسفة فهم يستطيعون إدراك حقيقة الشريعة وباطنها - لذا يقول الفارابى بالتأويل العقلى لظواهر النصوص الدينية ، وفيما يلى نورد نماذج من تلك التأويلات .

يفسر الفارابى بعض الأمور الغيبية « كاللوح والقلم » تفسيرا عقليا ، ويتضمن ذلك التفسير شرحه لمعنى القضاء والقدر ، فيقول : ولا تظن أن

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) الفارابى : فصوص الحكم ص ٧٢

القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحانى ، والكتابة تصوير للحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، وينبث القضاء من القلم والتقدير من اللوح ، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد وتقدير يحتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرضين ، ثم يحصل المقدر فى الوجود .

وكل ما لم يكن فكان له بسبب ، ولن يكون لمعدوم سببا لحصوله فى الوجود ، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا وكسب صار سببا وينتهى إلى مبدء يرتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علم بها ، فلن نجد فى عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سبب ويرتقى إلى سبب الأسباب ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليس باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء مقدر^(١) .

والفارابى هنا يحاول أن يوفق بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية ، ولا يعنى القضاء والقدر جبرا للإنسان ، فالإنسان له قدرة ، لكن هذه القدرة ليست مستقلة تماما ، فهى مرتبطة بأسباب خارجية ، فهى حلقة فى سلسلة العلل والمعلولات التى تنتهى بالعلة الأولى .

ويشرح الفارابى معنى وصف الله تعالى لنفسه ، بأنه : « هو الأول والآخر » فيقول : بأنه هو أول من جهة أن منه ويصدر عنه كل موجود لغيره ، وهو أول من جهة أول بالوجود ، هو أول من جهة أن كل زمانى ينسب إليه . . . وهو الآخر لأن الأشياء إذا نسب إليها أسبابها وبأديها وقف عنده المنسوب ، فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية فى كل طلب . . . وهو المعشوق لأول فلذلك هو آخر كل غاية ، أول فى الفكرة ، وآخر فى الحصول ، هو آخر من جهة أن كل زمانى يوجد زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر عن الحق^(٢) ولا

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ٧٧ .

(٢) الفارابى : فصوص الحكم ص ٨٣ .

يخفى ما فى هذا التفسير من أسس فلسفية يقوم عليها ، وقيامه على أساس العلاقة بين العلة والمعلول ، وأسبقية العلة للمعلول ، وعنه تعالى تصدر الأسباب ، وإليه ترجع .

وعن ماهية الجن ، يقول الفارابى : إن الجن حى ، غير ناطق ، غير مائت ، وذلك على ما توجهه القسمة التى يتبين منها حد الإنسان المعروف عند الناس ، أعنى الحى الناطق المائت ، وذلك أن الحى منه ناطق مائت وهو الإنسان ، ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ، ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن .

وإذا بدا تعارض بين ذلك التفسير وبين قوله تعالى : ﴿ . . . اسْمَعْ نَقَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾ (١) .

أى أنهم يتكلمون فيقول الفارابى : ليس ذلك بمناقض ، وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حى ، لأن القول والتلفظ غير التمييز الذى هو النطق .

ويستدل الفارابى على أن الجن غير مائت فيقول : فأما قولنا غير مائت ، فالقرآن يدل على بقوله تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ . قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴾ (٢) .

هكذا يؤول الفارابى النصوص الدينية وذلك ليثبت عدم تعارض الفلسفة للدين ولقد تأثر فيها بعناصر أفلاطونية محدثة فى تأويله لمعنى اللوح والقلم والجن والملائكة (٣) وبعيدة عن تفسيرات أهل السنة من تصوير الملائكة بأنها أجسام لطيفة .

وبعد : فتلك بإيجاز نماذج من محاولة الفارابى للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ولقد ظهر فيها واضحا الاثر الأجنبى ، ولقد قال فيها الفارابى

(١) سورة الجن الآية ١

(٢) سورة الحجر آية ٣٦ ، ٣٧ ، الفارابى : فصوص الحكم ص ٨٤ .

(٣) Macdonald : Development of Muslim Theology P.164 165

ببعض الأفكار التي تعد غريبة عن الروح العامة للعقيدة ، فضلا عن تردده في بعض المواقف ، وعمومه في بعضها ، ولقد سبق أن أشرنا إلى بعض من ذلك من خلال عرض آرائه ، مما نرى أنه لا ضرورة لإعادته ، خاصة وأننا نعرض لآرائه بإيجاز دون تفصيل ، لكن ذلك كله لا يقدح في هذه المحاولة ، فإن فيها الكثير من الجوانب الإيجابية ، التي تحفظ للدين قداسته وللعقل مكانته .

* * *