بين الدين والفلسفة

في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

محمد يوسف موسى

أقلام عربية
للنشر والتوزيع

بين الدِّين والفلسفة

في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

موسي، محمد يوسف.

بين الدِّين والفلسفة.. في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. تأليف: محمد يوسف موسي – القاهرة: أقلام عربية للنشر والتوزيع 2016، 263 ص 17 × 24 سم

تدمك: 9789775217233

1 - الفلسفة الإسلامية

2 - فلسفة العصر الوسيط

3 - ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد. 1126 - 1198

أ – العنوان 189

العنوان: بين الدِّين والفلسفة.. في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

المؤلف: محمد يوسف موسى

طبعة أقلام عربية الأولى 2017/ 2018

رقم الإيداع: 26401/ 2016

ردمك : 978-977-5217-23-3

العنوان: 1 كريم الدولة – أمام جروبي – طلعت حرب

تليفاكس: 20225740228 + موبايل: 201011745806 +

info@daraqlam.com

Aqlam Arabia Bookstore

www.daraqlam.com

© جميع الحقوق محفوظة لدى دار أقلام عربية للنشر والتوزيع

بين الدِّين والفلسفة

في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

محمد يوسف موسي

أقلام عربية
للنشر والتوزيع

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

تمهيد
موضوع البحث، عناصره، خطته

ليس من الضروري أن نتناول هنا بالبحث أول مسألة تخطر ببال من يكتب في الفلسفة الإسلامية، وهي: هل يوجد في الإسلام فلسفة تعالج المشاكل الفلسفية بطريقة أصيلة، حتى يكون لنا أن نسميها فلسفة إسلامية؟

وإذن، لا نرى ما يدعونا لمناقشة الرأي القائل بأن العرب لم يكونوا في هذه الناحية إلا مجرد نقلة للفلسفة الإغريقية، وإنه - كما يذهب (إرنست رينان): من الإفراط إعطاء اسم (فلسفة إسلامية) لعمل لم يكن إلا عارية من اليونان، وليس له أي عرق في شبه الجزيرة العربية: فإن ما يدعونه فلسفة عربية أو إسلامية، ليس إلا فلسفة يونانية كُتبت بحروف عربية، وهذا كل شيء! وكذلك لا نتعرَّض للتدليل على ما ذهب إليه الأستاذ (ريتر - Rittir) ومن معه في رأيه، من أن للإسلام فلسفة من الممكن بالتأكيد أن تسمَّى فلسفة إسلامية، وأن (رينان) تناقض مع نفسه حين زعم في كتابه (التاريخ العام للغات السامية) من إنه ليس هناك فلسفة عربية مطلقًا، وذلك إذ يقول في كتاب آخر له: (إن العرب، مثلهم في هذا مثل فلاسفة العصر الوسيط متعللين بشرح أرسطوطاليس - أمكنهم أن يخلقوا لهم فلسفة مليئة بالعناصر الخاصة بهم، ومختلفة تمامًا بلا ريب عن الفلسفة التي كانت تُدرَّس بالليسيه لدى اليونان).

وكذلك لا نجد حاجة لإثبات أن الرأي الحق هو أن العرب وقد وقفوا على ما أوحاه الله إلى رسوله، عليه الصلاة والسلام، بدأت عقولهم في التفكير

مدفوعة بعوامل عديدة، وأحسوا الحاجة إلى فهمه والتعمُّق فيه، وإلى بيان ما اشتمل عليه من حقائق دينية تكونت منها العقيدة الإسلامية. والقرآن مع هذا كان يأمر بهذا الاتجاه؛ ولكنهم، من أجل الوصول إلى هذه الغاية، قد استعملوا طرق الفلسفة الإغريقية التي عرفوها من زمن بعيد، والتي ازدادوا معرفة بها بعد عصر الترجمة المعروف.

نحن إذن لا نناقش هذا الرأي أو ذاك، ونكتفي بالقول بأن موضوع هذا البحث هو بيان (موقف ابن رشد بين الدين والفلسفة). أهذا الموقف هو الميل إلى الفلسفة على حساب الدين، أي هل كان يرى أن الحق هو ما أدى إليه النظر الفلسفي، فيجب إذن تفسير العقائد الدينية والحقائق التي جاء بها الوحي الإلهي على هذا الأساس؟

أم كان موقفه بين هذين الطرفين هو العكس، أي إنه حاول جر الفلسفة إلى الدين الذي يجب الإيمان به أولًا؟ أم كان موقفه لا هذا ولا ذاك، بل كان العمل على التوفيق بين الدين والفلسفة، اللذين لا يمكن أن يتعارضا، وذلك لأنهما أخوان كل منهما يكمل الآخر، وفي حاجة إليه؟

إن موقف فيلسوف الأندلس، على ما نرى، هو العمل بكل سبيل للتوفيق بين هذين الطرفين اللذين يعبران عن الحقيقة الواحدة، كل على نحو خاص، ومن ثم لا ينبغي أن يكون بينهما تعارض أو خلاف. كما أنه من أجل ذلك لا يمكن أن يقع بسببهما تعارض أو خلاف بين رجال كل منهما، رغم ما قد يوجد من تعارض ظاهري في بعض المسائل، ورغم ما كان من اعتقاد كثير من رجال الدين - وعلى رأسهم الإمام الغزالي - أن بين هذين الطرفين، أو بين هذين التعبيرين عن الحقيقة الواحدة، خلافا شديدا وتعارضا واضحا لا يمكن إنكاره أو تجاهله.

وقد كان من الطبيعي أن يحاول كل فيلسوف مسلم التوفيق بين هذين الطرفين، ولكن لا نعرف أحدا من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا ابن رشد بذل في هذا السبيل ما بذله هو من جهد، ولا خصص لها من كتاباته قدر ما خصص هو لها. إن ابن رشد لم يمس هذه المشكلة عرضا كما فعل بعض أسلافه، بل خصص لها رسالتين من مؤلفاته، وتجلت في كثير من بحوثه في كتابه المهم الكبير (تهافت التهافت).

بل إن نزعته إلى هذا التوفيق بين الدين الذي يؤمن به حق الإيمان، وبين الفلسفة التي كان من أكبر نصرائها، تعتبر معقد الأصالة والطرافة في تفكيره الفلسفي، وذلك كما يقول بحق الأستاذ (ليون جُوتييه)[1].

إنه - كما يقول الأستاذ (كارادي ڤو) في كل مناقشاته للغزالي - لم يترك أبدا فكرة أن الدين والفلسفة يجب أن يكونا على وفاق وأن يعيشا في وئام، وكل ما علينا هو أن نبين أن هذا الوفاق يجب أن يتحقق رغم ما يظهر لنا بينهما بادئ الرأي من تعارض في كثير من الحالات. إن ابن رشد (موفِّق) مثل كل أسلافه السابقين، فهو يعمل في إخلاص تام على الربط والتوفيق بين كثير من الآراء ووجهات النظر التي تبدو في الظاهر مختلفة أشد اختلاف[2].

ومن الخير أن نشير هنا إلى أن فيلسوف قرطبة قد اتخذ هذا الموقف الدقيق الذي اقتضاه مجهودا كبيرًا مسوقا بعوامل مختلفة يجيء بيانها والحديث عنها، ولكن نشير الآن إلى أن منها رغبته القوية في الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها إليها، وذلك لتعود لها مكانتها بعد أن كادت تموت بسبب حملة الإمام الغزالي عليها، هذه الحملة الشديدة التي نالت منها ومن الفلاسفة نيلا كبيرًا.

---

(1) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص 121 – ص 176 من ترجمتنا العربية، نشر دار الكتب الأهلية بالقاهرة سنة 1945 م.

(2) مفكرو الإسلام،جـ4: 69 : 40 طبع باريس سنة 1928 م.

إنـه رأى الأثـر المشـئوم لضربـة الغـزالي للفلسـفة، وتعصـب الفقهـاء والعامـة ضـد التفكـير العقـلي الفلسـفي، واضطهـاد الأمـراء للفلاسـفة. كـما رأى أنـه - لحسـن جـد الفلسـفة - يعيـش في عـصر أمـير يشـجع الفلسـفة ويقـرب الفلاسـفة، فـكان مـن الطبيعـي أن ينتهـز هـذه الفرصـة الطيبـة التـي واتتـه للعمـل عـلى الانتصـاف للفلسـفة وإحيائهـا، هـذه الفرصـة التـي قـدَّر أنهـا لـن تـدوم طويـلا، وكان أن صـح مـا قـدَّره كـما حصـل فعـلا مـما كان سـبب نكبتـه.

قلنـا إن موضـوع هـذا البحـث هـو بيـان محاولـة فيلسـوف الأندلـس التوفيـق بـين الديـن والفلسـفة، وإذن يكـون مـن الطبيعـي قبـل الدخـول في الموضـوع أن نبـدأ بإعطـاء فكـرة عامـة عـن الأندلـس وعـن ابـن رشـد ومهـد نشـاطه العلمـي والفلسـفي، وذلـك لتعـرف الحـظ الـذي كان للتفكـير العقـلي والدراسـات الفلسـفية في هـدا البلـد الإسـلامي، وهـذا هـو موضـوع الفصـل الأول مـن القسـم الأول مـن البحـث.

ونـرى مـن الـضروري بعـد هـذا، أن نخصـص الفصـل الثـاني لحيـاة ابـن رشـد؛ فنحلـل فيـه الظـروف التـي أحاطـت بـه، والعوامـل التـي وجَّهتـه جهتـه الفلسـفية، ونتعـرف المناصـب التـي تقلَّـب فيهـا وكان لهـا أثـر في حياتـه العقليـة، ونتبـين الأسـباب الجليـة والخفيـة التـي أدت إلى نكبتـه هـو وأصحابـه مـن محبـي الفلسـفة.

وذلـك لنعـرف إن كان مـردُّ هـذه الأسـباب جهـل الفقهـاء والخليفـة الـذي نكبـه وتعصبهـم ضـد الدراسـات الفلسـفية، أو حسـد أولئـك الفقهـاء وإثارتهـم العامـة واضطـرار الخليفـة لمجاراتهـم حفظـا لسـلطانه كـما كان يحصـل غالبـا، أو أن السـبب مزيـج مـن ذلـك كلـه ومـن عوامـل أخـرى. وهكـذا يمتـد البحـث إلى آخـر الأحـداث التـي أحاطـت بابـن رشـد حتـى انتهـت حياتـه.

وإذا كان موضوع هذا البحث هو التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد كان في هذه الناحية جهود لمن سبق ابن رشد من الفلاسفة المسلمين في الشرق والغرب. فيجب إذن، أن نتعرف هذه الجهود لنعرف الأساس الفلسفي الذي أفاد منه فيلسوفنا وشاد عليه عمله، وهذا هو موضوع الفصل الثالث، وبه يتم القسم الأول من البحث. سنرى في هذا الفصل كيف أحس أسلاف ابن رشد في المشرق والمغرب الحاجة إلى التوفيق بين العقل والوحي، أو بين الفلسفة والدين، وكيف اشتدت هذه الحاجة حتى صارت مسألة حياة أو موت للفلاسفة بعد حملة الغزالي التي كان لها أثرها الكبير المشئوم، وكيف سلك كل من هؤلاء وأولئك المفكرين الطريق إلى تلك الغاية التي هي غاية الجميع، وذلك ليتقرر السلم، ويتم التآخي بين الفلسفة والدين، فيستطيع الفلاسفة أن يعملوا في هدوء وأمن، ويعم الانتفاع بجهودهم الفلسفية في سبيل كشف الحقيقة التي يعبر عنها كل من الدين والفلسفة بطريقة خاصة.

ونصل بعد نهاية هذا الفصل الثالث للقسم الثاني والأخير من هذا البحث، وهو القسم الأساسي الجوهري منه، فنبين مبلغ احتفال فيلسوفنا بناحية التوفيق التي عالجها أسلافه دون أن يقارب واحد منهم مبلغ اهتمامه بها، حتى لقد خصص لها من تآليفه ثلاثة كتب مهمة: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت.

ونبين أولا بعد ذلك، كيف تصور العلاقة بين الدين والفلسفة، وعلى أي أسس تقوم هذه الصلة، وهذا هو موضوع الفصل الأول.

وبعد هذا الفصل الأول الذي يرى ابن رشد وجوب تأويل بعض النصوص المقدسة من القرآن والسنة، تأويلا مجازيًّا لطبقة خاصة هي أهل الاستدلال والفلسفة، نلاحظ أن هذا الضرب من التأويل كان معروفا

عند فلاسفة اليونان وغير اليونان، وإذن، يكون من الضروري الكلام عن التأويل المجازي لبعض النصوص الدينية عند سابقي فيلسوف الأندلس، وهو التأويل الذي اعتمده عن علم به أو مصادفة واتفاق معه، وذلك ما يكوِّن الفصل الثانى.

ثم يكون الكلام بعد هذا عن تطبيق ما وضع من مبادى وأصول، لنعرف كيف استدل للعقائد الدينية التي جاء بها الوحي، استدلالا يوافق كل طوائف الناس جميعا على اختلاف مداركهم وعقولهم ومواهبهم، وذلك في غير ضرر ولا تحيُّف للدين أو الفلسفة، وهذا هو موضوع الفصل الثالث.

ومع ذلك كله، فإن ابن رشد كان يرى أنه لا يمكن أن يصل إلى التوفيق بين الوحي والعقل دون أن يرد على (تهافت الفلاسفة) للغزالي ويهدمه هدما.

فإن حجة الإسلام الغزالي عمل حقًّا على هدم الفلسفة، وعلى بيان تهافت الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من ناحية الدين وناحية الفلسفة معا.

رأينا إذن، أن نخصِّص فصلًا خاصًّا نبين فيه الظروف والعوامل التي دفعت الغزالي إلى اتخاذ هذا الموقف الشديد ضد الفلسفة والفلاسفة، ونحلل فيه كتابه المهم جدًّا في هذه الناحية، ثم نصل بعد هذا وذاك إلى موقف ابن رشد من هذا الكتاب كما نراه في كتابه (تهافت التهافت)؛ هذا الكتاب الذي بذل فيه كل ما أوتي من جهد لهدم كتاب خصمه العنيف أولا، ثم للدفاع عن الفلسفة والانتصاف لها ثانيا.

وإذن، في هذا الفصل الرابع والأخير من هذا القسم، سنتناول بالتفصيل ردود الغزالي على الفلاسفة، ثم ردود ابن رشد عليه، فنحلل أولا ردود الغزالي إلى العناصر التي تتكون منها، ونبين المبادئ والقواعد التي قامت عليها.

نبين أنه قصد مرَّة إلى ذم الفلسفة وتحقيرها، وبيان أنها لا تؤدي إلا إلى أخطاء وتناقضات، وبذلك يصل إلى صرف الناس عنها، كما قصد مرة أخرى إلى تكفير الفلاسفة لينزع الثقة منهم، وليحول بين الناس والإقبال عليهم، وأحيانا نراه يؤكد عجز العقل عن الوصول للحقيقة، وأن الإلهام التصوفي هو الطريق الأخير المأمون للوصول إليها، وأحيانا أخرى يجنح إلى المغالطة؛ إذ يرد على الفارابي وابن سينا موهمًا أنه بذلك رد على الفلاسفة جميعا، كما قد يكتفي بالجدل دون بيان الحق في مسائل النزاع، مصرحا بأن غرضه هو بيان تهافت الفلاسفة لا بيان الحق في المشاكل المختلف فيها.

وفيما يختص برد ابن رشد على الغزالي، نراه يتعقبه فما قصده خطوة بعد خطوة إذ يبين أن الفلسفة متفقة مع الدين، بل إنه يأمر بها، وإذن فهي غير حرية بالذم والتحقير، كما يُبطل تهمة كفر الفلاسفة ببعض الآراء التي ذهبوا إليها، وذلك بتأويلها تاويلات تبعدهم عن الكفر، وفي النزاع على مدى قدرة العقل على الوصول للحقيقة، نرى رأيه المبثوث في مختلف كتاباته ومؤلفاته.

وكذلك نرى في تلك الكتابات مقدار عنايته بإظهار مغالطات خصمه وسفسطته، ونعيه عليه الإقذاع في سب الفلاسفة، مع استفادته منهم حصافة الرأي وإصابة التدليل ونباهة الذكر.

وأخيرا، نرى ابن رشد يؤكد تحريم الخوض في أمثال هذه المسائل التي أثارها الغزالي بالنسبة للجمهور، ويلوم الغزالي أشد اللوم على تصريحه بالحكمة لمن ليس من أهلها فجعلها مشاعة لجميع الناس ومنهم من يُضر بها.

وبالانتهاء من هذا الفصل يكون قد انتهى القسم الأخير من البحث كله، فلا يكون باقيا علينا إلا بيان النتائج التي وصل إليها ابن رشد في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، وفي سبيل إقالة الفلسفة مما أصيبت به، ورد اعتبارها إليها.

وهنا علينا أن نتبين هل نجح فيلسوفنا فيما أراد، وما مدى هذا النجاح وأثره، وما هي العوامل التي حالت دون نجاحه النجاح الذي كان يرجوه، وذلك بعد أن أنفق ما أنفق من جهد، وبهذا يكون البحث قد انتهى إلى غايته.

***

وخطة البحث هي، كما يستنتج مما تقدم، هي الخطة التاريخية التحليلية المقارنة. فإن أهم ما ينبغي أن يعنى به مؤرخ الفلسفة هو استعراض التطور التاريخي للفكر الإنساني في كل نظرية فلسفية لها أهميتها، وليس له أن يطلب من التاريخ الذي يستعرضه ويسجل تطوراته دروسا تقودنا في التفكير في العصر الذي نعيش فيه، أو حلولا للمشاكل الفلسفية التي تتطلب منا اليوم حلولا لها.

فإنه، كما يقول (رينان) بحق، (ما ينبغي أن نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه. وإن التاريخ السياسي قد صارت له مكانته الشريفة المرموقة منذ انتهينا عن أن نبتغي فيه دروسا في المهارة والأخلاق السياسية، ومن ثم يتركز تاريخ الفلسفة في عمل لوحة تبين لنا التطور المتتابع للفكر الإنساني، لا أخذ ما يمكن أخذه من التعاليم الواقعية)[1].

ومن أجل ذلك، رأينا من الواجب علينا أن نجتهد عند بحث كل نظرية من نظريات ابن رشد الهامة التي يقوم عليها البحث أو تتصل به - نجتهد في إرجاعها إلى أصلها إن كان أفادها من غيره، ومقارنة رأيه بآراء سابقيه؛ وتحليل العوامل والأسباب التي أدت به إلى تكوين آراء خاصة به في بعض المشاكل، أو اتخاذ طريق خاص في معالجتها.

(1) ابن رشد ومذهبه، ص 5 - 6 من المقدمة.

وسنفعل ذلك فما ذهب إليه فيلسوف قرطبة من التأويل، تأويل نصوص القرآن والحديث التي تتصل بالفلسفة، وتقسيم الناس إلى طبقات، لكل منها طريقة خاصة في فهم الدين وفي المعرفة، تناسب عقلها ومداركها. والأمر كذلك حين نقارن مذهبه وطريقته في هذه الناحية بما كان من أفلاطون وفيلون، وحين نقارن مواقفه في مسائل الدين والفلسفة بآراء سابقيه من المتكلمين والمفسرين والفلاسفة، وفي غير هذا وذلك كله حين تدعو حاجة البحث إلى التحليل والمقارنة.

كما سنحلل الدوافع التي دفعت الغزالي إلى الرد على الفلاسفة والتنكيل بهم، والتي جعلت ابن رشد ينصُب نفسه للدفاع عن الفلسفة وبيان اتفاقها مع الدين، بل أخوَّتها له. وسنقارن بين جهوده في هذه الناحية وبين موقف الفارابي وابن سينا أولا، ثم بين موقف ابن باجة وابن طفيل ثانيا؛ فقد أحس هذان ثقل وطأة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، ومع هذا لم يعملا تقريبا شيئا ذا بال في الرد عليه.

وفي كل ذلك، رأينا بصفة عامة إلا يكون حكمنا - فما يكون مستوجبا للحكم من مشاكل البحث ومسائله - صادرا عن العاطفة أو الرأي الشخصي: لأن المذهب الشخصي لمؤرخ الفلسفة الذي يروي قصة صراع المذاهب الفلسفية ومدارسها - كما لاحظ الشهير (رينان) يزيف في الأكثر من الحالات حكمه ويبطله، ويفسد اللوحة التي يرسمها لهذا الصراع. لان الحكم النقدي يتنافى مع الحكم القطع[1].

(1) ابن رشد ومذهبه، ص 10 من المقدمة.

القسم الأول

الفصل الأول
الأندلس حتى عصر ابن رشد

فتح المسلمون شبه جزيرة الأندلس سنة 92 هـ في عهد الدولة الأموية على يد طارق بن زياد. فتوالى عليها الولاة من قبل الخليفة القائم بدمشق، حتى جاءها الأمير عبد الرحمن بن معاوية، الملقب بعبد الرحمن الداخل، فارًّا من الشام بعد ذهاب ملك أسرته على يد الدولة العباسية، واستولى على حاضرتها قرطبة سنة 138هـ وقد أسس هذا البطل في هاتيك البلاد دولة لأسرته الأموية بالمغرب بعد أفول نجمها بالمشرق، وصار منها خلفاء ينافسون العباسيين ببغداد، وظل الأمر كذلك حتى زالت دولتهم بموت هشام المعتد بالله سنة 427هـ من غير أن يترك وارثا لملكه.

تقاسم الأمراء الأقاليم بعد ذلك، فكان ما عرف في التاريخ بملوك الطوائف، وكان أشهرهم أمرًا وأنبههم ذكرًا أبو القاسم محمد بن عباد، الذي تلقَّب بالمعتمد على الله، ملك أشبيلية؛ فقد (انتظم له - كما يقول المراكشي - في ملكه من بلاد الأندلس ما لم ينتظم لملك قبله أعني من المتغلبين)[1]. ولكن سوء حظه جعله يستنصر بملك البربر بمراكش يوسف بن تاشفين على الفرنجة فكان ذلك سبب ضياع دولته. ذلك أنه بعد أن جاء ابن تاشفين للأندلس، ورأى البلاد وعظمتها وخيراتها، طمع فيها، فظل يحتال لغرضه،

(1) المراكشي، ص 90 نشر دوزى = ص 69 طبعة القاهرة سنة 1914م.

ويبث الدعاة والأنصار في داخل الجزيرة، بعد أن عاد لمراكش، حتى تم له الاستيلاء عليها وأسر المعتمد على الله سنة 484هـ ومن ذلك الحين (عُد في جملة الملوك واستحق اسم السلطنة، وتسمَّى هو وأصحابه بالمرابطين)[1].

وفي سنة 515 هـ قام بمدينة سوس محمد بن عبد الله بن تومرت، الذي لقب نفسه فما بعد بالمهدي، وجعل يأمر بالعروف وينهى عن المنكر، مسرًّا في نفسه ثل عرش المرابطين، وتأسيس دولة له ولأصحابه على أنقاضهم. وبعد خطوب استطاع هو وخليفته عبد المؤمن بن علي (487 - 558 هـ) أن يؤسسا دولة الموحدين بالأندلس، (وكان آخر ما استولى عليه من البلاد التي يملكها المرابطون مدينة مراكش بعد وفاة علي بن يوسف تاشفين سنة 357 هـ)[2].

وفي عام 558 هـ توفي عبد المؤمن، فولي الأمر من بعده ابنه أبو يعقوب يوسف الملقب بالمنصور، وهو الذي شجع ابن رشد على التفلسف وشرح أرسطو. وبعد وفاته ولي الأمر ابنه يوسف يعقوب الذي حكم من سنة 580 - 595 هـ وفي عهد هذ الأمير كانت نكبة ابن رشد والمشتغلين بالفلسفة، بعد محاكمة لا ظل للعدل فيها. هذه لمحة خاطفة عن الأندلس حتى نهاية عصر فيلسوف قرطبة من الناحية السياسية. وأما من الناحية العلمية فسنرى أن هذه البلاد وقد تعاقبت عليها دول مختلفة كانت مصداقا لبعض قوانين ابن خلدون الاجتماعية، ذلك أن هذا الفيلسوف الاجتماعي جعل الطور الثاني من الأطوار التي تمر بها الدولة من أول قيامها إلى انقراضها، (طور الاستبداد - أي استبداد الأمير - على قومه، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن

(1) المراكشي، ص 114 نشر دوزى = ص 90 طبعة القاهرة.

(2) المراكشي ط دوزي، 145.

التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًّا باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي، والأنصار...)[1].

كما يقرر في موضع آخر: أن (العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة. وأن السبب في ذلك أنه متى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرُّف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع)[2].

كل هذا الذي يقرره ابن خلدون حق لا شبهة فيه. فإن البحث التاريخي يؤكد لنا أنه تمر بالأمم فترات يطول عهدها أو يقصر، تبعًا لما يحيط بها من ظروف، يكون همُّها الأول وغرضها الأساسي المحافظة على كيانها، وتوطيد سلطانها، ثم محاولة توسيع هذا السلطان. فإذا استتبَّ لها الأمر ورسخت أقدامها، وأمنت على نفوذها وسلطانها، شرعت تستكمل وسائل الأبهة والعظمة، ومن ذلك الضرب بنصيب وافر في المعارف والعلوم القديم منها والحديث.

لهذا ليس بدعًا أن ترى الدولة الأموية، التي أسسها صقر قريش بالأندلس، تُعنى قبل كل شيء بتوطيد سلطانها في البلاد التي اقتطعها من المملكة الإسلامية، وتحاول التوسُّع في هذا السلطان بافتتاح ما يمكن فتحه مما جاورها من النواحي. ولا عجب إذن حين نرى أمراء هذه الدولة وخلفاءها - إلا في فترات قصيرة - ويتبعهم الأهلون، منصرفين عن الفلسفة والعلوم إلا ما تعلق منها بكتاب الله وسنة رسوله، والفقه واللغة، وما إلى ذلك من العلوم الإسلامية.

---

(1) المقدمة ص 138، طبع مصر سنة 1322.

(2) المقدمة ص 344.

ولذلك يقول القاضي صاعد الأندلسي المتوفى سنة 462 هـ إن هذه البلاد استمرَّت بعد الفتح: (لا يُعنى أهلها بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطَّد الملك لبني أمية بعد عهد أهلها بالفتنة فتحرك ذوو الهمم لطلب العلوم)[1]. وغنيٌّ عن البيان أن المُشار إليه بكلمة (العلوم) هي العلوم التي من جنس العلوم القديمة الفلسفية التي لم يكن للعرب إلف بها.

وفي هذا يقول ناشرو الجزء الأول والثاني من كتاب نفح الطيب للمقَّري في مقدمتهم بالفرنسية لهذه الطبعة: (منذ أن استقر العرب في إسبانيا، أسس الأمراء الأمويون أيضًا في قرطبة مجمعا للعلوم، حيث كانوا يعلِّمون على الطريقة الشرقية علم الكلام، والفقه، والفلسفة، والبلاغة، والنحو واللغة)[2].

على أن هذه المؤسسة العلمية لم تسدّ حاجات الناس بعد أن تنبَّهوا لطلب العلم، فكان أن رحل كثير من العلماء إلى الشرق (مصر، الحجاز، الشام، العراق) حيث منبع العلم ورجاله الأعلام. ويعطينا المقَّري أربعا وثلاثمائة ترجمة من تراجم العلماء الرحَّالة، ولكنه لم يرتب هذه التراجم أي ترتيب: أبجدي، أو زمني، أو منطقي)[3]، ومن بين هذه التراجم لا يوجد إلا عدد قليل جدًّا: من العلماء الذين كانوا يعنون بالدراسات الفلسفية، وذلك لأننا لا نرى من بين تلك التراجم الكثيرة العدد التي ذكرها المقَّري إلا (ثلاثين رحَّالة من الفلاسفة والمتصوفة والزهَّاد)[4].

وفي عهد الحكم المستنصر بالله (350 - 366 هـ 961 - 976 م)،

---

(1) طبقات الأمم ص 71 طبع القاهرة.

(2) مقدمة الجزء الأول من نفح الطيب، نشر أوربا، ص 45.

(3) مقدمة الجزء الأول من نفح الطيب، نشر أوربا، ص45.

(4) المصدر نفسه، ص 51.

ابتدأت العلوم الفلسفية تأخذ مكانة ملحوظة، فإن قلب هذا الخليفة قد أخذ بشغافه المجد الأدبي أعظم مما أخذ به المجد الحربي الذي شغل أباه عبد الرحمن الناصر، فكان له فخر افتتاح هذه الدراسات العالية، وتمهيد سبلها للراغبين فيها والمتطلعين إليها، حتى لقد جمع ما قد ألِّف فيها من كل نواحي الأرض وأقطارها.

فقد كان - كما يقول المقَّري (يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي، باذلا فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت بها خزائنه. وكان ذا غرام بها، قد آثر ذلك على لذَّات الملوك)[1].

وقد ظهر ميل الحكم لهذه العلوم أيام أبيه قبل أن يلي الملك، فبدأ يُعنى وهو أمير بإيثار أهلها، واستجلاب عيون التآليف في القديم منها والحديث، من بغداد ودمشق ومصر وغيرها من بلاد الشرق. وذلك لفرط محبته للعلم، وسمو نفسه إلى التشبُّه بأهل الحكمة، فكان هذا سببا قويًّا لكثرة تحرُّك الناس في أيامه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم[2].

ولكي نحكم على ما وصلت إليه الأندلس في ذلك العصر من العناية بالعلوم والآداب، نذكر أن بعض المؤرخين ذكروا أن فهرست كتب خزائن الحكم بلغت أربعة وأربعين مجلدا لا تشتمل إلا على أسماء الكتب وحدها، وإن عدد الكتب نفسها بلغ أربعمائة ألف مجلد، استغرق نقلها ستة أشهر.

كما نذكر أيضًا أنه قد بلغت العناية بإيثار الأندلس بعيون المؤلَّفات، أن الحكم كان يعمل على إحضار الثمين من المؤلفات الحديثة العهد قبل أن تظهر في بلاد مؤلفيها. ومن ذلك أنه - كما يقول المقَّري نقلا عن ابن خلدون

(1) نفح الطيب، نشر دوزي ومن معه، ج1: 256.

(2) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، ص 75.

(بعث في كتاب الأغاني إلى مؤلفه أبي الفرج الأصبهاني... وأرسل إليه بألف دينار من الذهب العين، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه بالعراق).

وقد كان الحكم نفسه مشاركا إلى حدٍّ كبير في النظر في هذه العلوم، كما كان ثقة فما ينقله، بهذا وصفه ابن الأبار وقال: (عجبا لابن الفرضي وابن بشكوال! كيف لم يذكراه؟! وقلَّما كان يوجد كتاب في خزائنه إلا وله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان، يكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته وما يتناقل عنه من غرائب الحكايات الخاصة به)[1].

وكان يُذْكي هذه الجهود، ويدفع إلى الإمام تلك الحركة العلمية التي تعد من أزهى الحركات العلمية، ما ران أيام الحكم من التسامح (الذي لا تكاد الأزمنة الحديثة تعرف له نظيرا أو مثالا واحدًا. فأولئك العلماء المسيحيون واليهود والمسلمون كانوا يتكلمون لغة واحدة هي العربية، ويتناشدون الأشعار العربية، ويشاركون في الدراسات الأدبية والعلمية نفسها.

وهكذا، سقطت جميع الحواجز التي تفصل بين الناس، وصار الجميع في اتفاق وتعاون في إقامة صرح المدنية المشتركة، وصارت مساجد قرطبة بتلاميذها الذين يعدون بالآلاف مراكز عاملة للدراسات الفلسفية والعلمية)[2].

ولكن هذا العمل المجيد الذي شاده الحكم قُضي عليه في شبابه، وهذا العهد الذهبي للدراسات العلمية والفلسفية لم يستمر طويلا؛ فقد تحالفت عوامل مختلفة على هدم ذلك الصرح العالي الذي أقامه نصير العلم والفلسفة بقرطبة، وعلى إطفاء ذلك المصباح الوهَّاج الذي كان ينير السبيل أمام طلاب هذه الدراسات.

---

(1) نفح الطيب ج1، ص 256.

(2) رينان، ابن رشد ومذهبه، ص 4.

وذلك أنه بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله (366 هـ - 976 م).

خلفه ابنه هشام المؤيد، وكان غلاما حدثا لم يجاوز العاشرة من عمره، فاستبدَّ به الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، وساعدته على هذا والدة الخليفة، ولم يجد الحاجب المنصور بدًّا من استمالة العامة إليه ولَمِّ جميع عناصر الشعب حوله.

وكان من هذا أن استجاب لجهل الجمهور وتعصُّب الفقهاء، وعمد أول تغلُّبه على السلطة إلى خزائن الكتب، التي بذل الحكم عمره وكل ما يملك في جمعها، وأفرز ما فيها - بمحضر من أهل العلم والدين - من كتب علوم الأوائل القديمة، ما عدا كتب الطب والحساب، وبعد ذلك أمر بإعدامها.

(فأحرق بعضها، وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة، وغيرت بضروب من التغاير. فعل ذلك تحبُّبًا إلى عوامِّ الأندلس، وتقبيحا لمذهب الحكم عندهم، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج من الملة ومظنونا به الإلحاد في الشريعة)[1]، وتوَّج المنصور فعلته بأن أصدر مرسوما حرَّم به الاشتغال بهذه العلوم!

وهنا يحق للباحث أن يتساءل: هل ارتكب الحاجب المنصور هذا الجُرم استمالة للعامة وفقهاء الأندلس، وتشويها لذكرى الحكم، واستبقاء السلطته، مع مشاركته سرًّا في هذه العلوم، كما يشير إلى ذلك المقَّري نقلا عن ابن سعيد[2]؟ أو كان - وهو رجل قد اغتصب السلطة من صاحبها الشرعي الضعيف هشام المؤيد، وكان همُّه الأول الحرب يضيف فيها نصرا إلى نصر - يكره العلوم التي

(1) طبقات الأمم، ص 76.

(2) نفح الطيب، ج1: 186.

قد تعارض الدين، ومع هذا ففي العلوم الإسلامية غنى عنها، ففعل ما فعل بقلب راضٍ، وإن كان متاثرًا ببعض العوامل التي تقدمت الإشارة إليها؟

على إنه ليس مما يهم كثيرًا في هذا البحث أن نحقق الدوافع التي دفعت المنصور إلى إعدام كتب العلوم القديمة، وإن كنا نكاد نجزم بأنه ليس منها الحَدَبُ على الدين ودفعُ ما قد يتعارض مع بعض العقائد التي جاء بها، بل لعل اجتماع تلك العوامل يرجع إلى عمله على ستر فعلته في اغتصابه السلطة، واسترضاء العامة ورجال الدين، ليتأتَّى له المحافظة على الجاه والسلطان.

نقول إن تحقيق ذلك ليس مما يهمنا كثيرًا هنا، وإنما المهم أن نسجل أمورًا لها خطرها بالنسبة للفلسفة ومن كانوا يُعنون بها.

1 – أن أهل الأندلس لم يكونوا في هذا العصر من محبي الدراسات الفلسفية، ويدلنا على هذا ما سبق أن نقلناه عن صاعد الأندلسي، وما ذكره المقَّري نقلا عن ابن سعيد في بيان حال أهل الأندلس في فنون العلم من أن (كل العلوم لها حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظهما عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة. فإنه كلما قيل: فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زلَّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرَّقوه قبل أن يُرفع أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرُّبًا لقلوب العامة. وكثيرًا ما كان يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وُجدت، وبذلك تقرَّب المنصور بن أبي عامر القلوبهم أول نهوضه)[1].

(1) نفح الطيب، ج1، ص 136.

2 - إنه لهذا وبعد مرسوم الحاجب المنصور بتحريم الاشتغال بالفلسفة، صار الذين يشتغلون بها يَسْتَخْفون حتى عن أصدقائهم الحميمين، وذلك خشية أن يحكم عليهم بالزندقة والإلحاد إذا افتضح أمرهم[1]. كما كان هؤلاء الذين استمروا يحملون شعلة التفلسف عرضة كذلك لكثير من المحن والأرزاء، بل فقدان الحياة.

فقد جاء في ترجمة ابن باجة المتوفى سنة 533 هـ إنه كان (علَّامة وقته وأوحد زمانه، وبُلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام، وقصدوا إهلاكه مرات وسلمه الله منهم)[2].

وكذلك يذكر لنا ابن أبي أصَيبعة، في ترجمة الحفيد أبي بكر بن زهر، أن المنصور أبا يوسف يعقوب من خلفاء الوحدين، وقد ولي سنة 570 هـ قصد ألا يترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا في بلاده، وأباد كثيرًا منها بإحراقها بالنار، وتوعَّد بكبير الضرر من يُضبط مشتغلا بهذه العلوم أو عنده شيء من كتبها[3].

وقد استمر الحال كذلك، إلا في فترات قصيرة. إلى أيام ابن رشد؛ فقد روى لنا الراكشي خبر أول اتصال بينه وبين أمير المؤمنين أبي يعقوب من الموحدين، وفيه عندما دخل عليه وجده وابن طفيل وحدهما، وبعد أن سأله عن اسمه واسم أبيه ونسبه قال له: ما رأيهم (يعني الفلاسفة) في السماء أقديمة هي أم حادثة؟ فأدرك ابن رشد الحياء والخوف، وأخذ يتعلل وينكر اشتغاله بالفلسفة...)[4].

---

(1) ابن رشد ومذهبه، ص6.

(2) طبقات الأطباء، ج2: 62.

(3) المصدر نفسه، ج2: 69.

(4) المراكشي، ص 174 – 175. وراجع ابن رشد ومذهبه، ص 16.

وسنورد في الفصل التالي الخاص بحياة ابن رشد كثيرًا من هذه الشواهد التي تبين بجلاء كيف كانت الفلسفة علمًا ممقوتا بالأندلس، وكيف كان رجالها وطلابها مضطهدين في هذه البلاد وغيرها من البلاد الإسلامية.

3 - برغم هذا وذاك كله، لم تمت الفلسفة باضطهاد أهلها وإبادة أكثر مؤلفاتها، وظل هناك جماعة تحمل شعلة التفلسف وتعنى بالدراسات العقلية النظرية وبكتب الأوائل. وذلك أنه قد أفلت من محنة الحاجب المنصور بعض الكتب العلمية والفلسفية، فانتشرت في البلاد كما انتشر أمثالها من الكتب التي بيعت مع ما كان من الذخائر بقصر قرطبة أيام فتنة البربر، أو التي نهبت عند دخول البربر قرطبة واقتحامهم لها عنوة[1].

وقد ظلت هذه الكتب تنتقل من يد ليد سرًّا مرة، وجهرًا أخرى، وأحب شيء إلى الإنسان ما مُنع، وساعد على هذا اشتغال قرطبة والقابضين على السلطان بالحرب الأهلية والاضطرابات والثورات من الخارجين عليهم، من أواخر القرن الرابع إلى أوائل الخامس الهجري، عن تعقُّب من يشتغل بالدراسات الفلسفية[2].

ويضاف إلى هذه العوامل أن بعض الأمراء الذين ولوا الحكم بالأندلس كانوا يضمرون حب الفلسفة ويشجعون التفلسف سرًّا أحيانا، وأحيانا كان هؤلاء العلماء يلقون لديهم قدرًاكبيرًا من الحماية والتشجيع جهرا. فقد كان مالك بن وهيب الإشبيلي من الفلاسفة الظاهرين، ومع هذا فقد استدعاه يوسف بن تاشفين في حضرته وجعله عالمه وجليسه[3].

---

(1) المراكشي ص 76، نفح الطيب ج1: 250.

(2) صاعد الأندلسى، ص 76.

(3) نفح الطيب، ج2: 294، 323 - 324.

وكذلك يذكر لنا القاضي مروان الباجي أن المنصور أبا يوسف يعقوب من الخلفاء الموحدين، وقد مر اسمه آنفا، لما قصد إعدام كتب المنطق والحكمة عهد بالأمر إلى الحفيد أبي بكر بن زهر، وأراد بذلك (إنه إن كان عند ابن زهر شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر ولا يقال عنه إنه يشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها)[1]. وشاء الحسد أن يحمل بعض أعداء ابن زهر على السعاية به إلى المنصور بأنه يعنى بهذه العلوم وعنده الكثير من كتبها، وعُمل محضر بذلك شهد عليه كثيرون. ولكن النتيجة لم تكن فحص هذا الاتهام، بل كانت عقاب الشاكي والحكم بسجنه. ثم قال المنصور: (إني لم أوَلِّ ابن زهر في هذا حتى لا ينسبه أحد إلى شيء منه، ولا يقال عنه...)[2].

وهذا يدل في رأينا على أن اضطهاد المشتغلين بالفلسفة كان مردُّه في كثير من الحالات إلى الرغبة في استمالة العامة والفقهاء، فإن على هاتين الطائفتين تقوم الدولة غالبًا ويستمر السلطان للقائمين به.

4 - بل إن الخليفة أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كان شديد الميل للفلسفة، فأمر بجمع كتبها، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي[3]، وإنه (لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء، وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب)[4].

(1) طبقات الأطباء، ج2: 69.

(2) طبقات الأطباء، ج2: 69.

(3) المراكشي، ص 171.

(4) نفسه، ص 172.

ثم كان منه أن اصطفى الفيلسوف ابن طفيل الذي لم يزل يجمع إليه العلماء من جميع الأقطار، وينبه عليهم ويحضُّه على إكرامهم. وفي حب أبي يعقوب هذا الفلسفة ورجالها، نشير إلى ما كان من تشجيعه لابن رشد وطلبه منه أن يشرح أرسطو، وسيجيء الحديث عن هذا بالتفصيل.

هذا، وكل تلك الأمور التي نسجلها هنا تدلنا بوضوح على تأصل الفلسفة في تلك البلاد، على كره من أهلها للفلسفة وما إليها بسبيل، حتى إنه لما عبر عبد المؤمن بن علي البحر إلى الأندلس وبايعه وجوهها، جلس للناس والشعراء مجلسا حافلا، فكان أول من أنشده مادحا له أبو عبد الله محمد بن حَيُّوس قصيدة له جاء فيها:

بلغ الزمان بكم ما أمَّلا

وتعلمت أيامه أن تعدلا

وبِحَسْبه أن كان شينا قابلا

وجد الهداية صورة فتشكلا[1]

وهذا دليل على أن بعض الأفكار الفلسفية، وهي هنا المادة والصورة، قد تأصلت في الأعماق حتى جرت شعرا على ألسنة الشعراء. كما تدل هذه الأمور أيضًا على أنه كما يقول (رينان) بحق: كل الجهود التي بذلت لهدم الفلسفة لم يكن منها إلا أنها أذكتها. فهذا سعيد الطليطلي يؤكد أن دراسات العلوم القديمة في زمنه (1068 م) كانت أكثر ازدهارا من أي زمن مضى[2].

كما تدل كذلك على أن ابن رشد قد جاء بعد عصر عقلي كبير زاهر، وإن كانت هذه الدراسات وقفت في الأندلس فجأة لعوامل مختلفة؛ ومن هذه العوامل: التعصب الديني، والانقلابات السياسية، والحروب التي قام بها الفرنجة. حتى إنه بموت ابن رشد سنة 495 هـ - 1198 م، فقدت الفلسفة الإسلامية آخر ممثل ونصير لها.

---

(1) المرا كشي، ص 117.

(2) ابن رشد ومذهبه، ص6.

الفصل الثاني
ابن رشد
حياته، نكبته، مؤلفاته

1 - حياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، من أكبر فلاسفة الإسلام، الشهير بالشارح (أي شارح أرسطو)، وبالحفيد، ولد بقرطبة سنة 520 هـ (1126 م) من أسرة لها منذ زمان طويل المركز العالي المرموق في العلم والقضاء.

فجده، ويعرف مثله با بن رشد، كان قاضي القضاة بالأندلس كلها، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة، ولم يصل بالمصادفة لهذا المركز الخطير؛ فقد كان - كما يقول ابن بشكوال - فقيها عالمًا حافظا للفقه، مقدما فيه على جميع أهل عصره. وكان الناس يلجئون إليه، ويعوِّلون في مهماتهم عليه[1]؛ إذا كان مع رياسته في العلم، من أشهر أصحاب النفوذ والجاه في عهد المرابطين.

وبعد أن تقلد القضاء مدة غير قصيرة استعفى منه، فأجيب إلى طلبه، فتوفر على نشر كتبه وتواليفه ومسائله وتصانيفه، ومن أهم كتبه مجموع فتاويه المحفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس.

(1) كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، طبع مدريد سنة 1882 م، نبذة: 154 ص 519. وراجع بغبة الملتمس في تاريخ رجال الأندلس للضبي، طبع مدريد سنة 1884 م، نبذة 24 ص40.

هـذا جـده، أمـا والـده فـكان لـه عـلى مـا يقـال مـا يشـبه هـذا المركـز في العلـم والقضـاء، وقـد ولـد عـلى مـا يرويـه ابـن بشـكوال سـنة 487 هـ، وتـوفي سـنة 563 هـ.

ومـن الأقـول المأثـورة في شرفـه ومنزلتـه، أنـه يكفيـه أن يكـون ابـنَ ابـنِ رشـد الجـد وأبـا ابـن رشـد الحفيـد!

***

وقـد ولـد فيلسـوفنا سـنة 520هـ (1126م) بمدينـة قرطبـة، وهـي سـوق العلـم ومركز العلـماء في ذلـك الحـين. فقـد روى المقَّـري أنـه (جـرت مناظـرة في مجلـس ملـك المغـرب المنصـور يعقـوب ابـن الفقيـه أبي الوليـد ابـن رشـد والرئيـس أبي بكـر ابـن زهـر، فقـال ابـن رشـد لابـن زهـر في تفضيـل قرطبـة: مـا أدري مـا تقـول! غـير أنـه إذا مـات عـالم بإشـبيلية فأريـد بيـع كتبـه حملـت إلى قرطبـة حتـى تبـاع فيهـا، وإذا مـات مطـرب بقرطبـة فأريـد بيـع آلاتـه حملـت إلى إشـبيلية). ثـم يختـم راوي هـذه المناظـرة الطريفـة الـكلام بقولـه: (وقرطبـة أكـثر بـلاد اللـه كتبـا)[1].

نشـأ ابـن رشـد في هـذا الوسـط العلمـي، فـدرس مـا يـدرس أمثالـه مـن الفقـه والتوحيـد ونحوهـما مـن العلـوم الإسـلامية، واسـتظهر عـلى أبيـه أبي القاسـم (الموطـأ) وهـو الكتـاب الأول والأسـاسي لمذهـب الإمـام مالـك، فصـار في ذلـك كلـه وحيـد عـصره. ونـال مـع ذلـك حظًّـا وافـرا مـن اللغـة والأدب، فـكان كـما يقـول ابـن الأبَّـار يحفـظ أشـعار حبيـب والمتنبـي، ويكـثر غالبًـا التمثُّـل بهـا في دروسـه ومجالسـه[2].

ثـم درس الطـب أيضًـا، وكان يُرجـع إلى رأيـه فيـه كـما يُرجـع إلى رأيـه في الفقـه، ولـه فيـه كتابـه المشـهور (الكليـات). ألفـه لمـا كان بينـه وبـين أبي مـروان بـن

(1) نفح الطيب، ج1: 98.

(2) التكملة لكتاب الصلة، وهو مؤلف هام في دراسات ابن رشد ومنزلته، طبع مدريد سنة 1886 م، نبذة 853 ج1: 269 – 270.

زهر من مودة وألفة وثيقة، والذي ألف في الطب كتابا في الجزئيات، وذلك لتكون جملة كتابيهما عملا كاملا في صناعة الطب[1].

ثم سمت همة ابن رشد إلى تعلم الفلسفة وعلوم الأوائل، ووصل منها إلى ما لم يدركه سواه، (فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره)[2].

وقصارى القول، صار - كما يقول ابن الأبَّار - عديم النظير في الأندلس كمالا وعلما وفضلا، كما عرف بالعناية الشديدة بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حُكي عنه أنه لم يترك الدراسة منذ عَقِل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه.

ويقول عنه (مُؤنك) بحق: إنه كان واحدًا أشهر العلماء في العالم الإسلامي، ومن أكثر شراح مؤلفات أرسطو عمقًا، كما كان أحد مشاهير الكتاب وأكثرهم خصبا وإنتاجا. ولا عجب! فقد عاش كما يقول (رينان) في بيئة علمية عالية جمعت مشاهير عصره، وكان يعينه في ذلك استعداد طيب كبير وطبع مُواتٍ أصيل.

ولا نود أن نقف طويلا فما يختص بسير ابن رشد في دراساته وتدرجه فيها، عند العلماء والشيوخ الذين أخذ عنهم بالتفصيل، وذلك لأننا نعتقد أن الأمر جرى علي سنة أمثاله، أي إنه أخذ العلم عن والده وشيوخ عصره المتميزين؛ فقد درس الفقه على والده كما قلنا آنفا، وعن أبي القاسم ابن بشكوال وأبي مروان ابن مسرة وأبي بكر بن سحنون وغيرهم من شيوخ الفقهاء[3]. كما درس التعاليم (الرياضيات) والطب على أبي جعفر بن هارون الترجالي الذي لازمه مدة، وأخذ عنه كثيرًا من العلوم الحكمية[4].

---

(1) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ج2: 75، طبع القاهرة سنة 1883 م.

(2) التكملة لابن الأبار، ج1: 229.وكذلك يجعله ابن سعيد إمام الفلسفة فى عصره، نفح الطيب ج 1: 125.

(3) ابن الأبار، ج1: 269، الملحق الأول لكتاب رينان ص 435.

(4) ابن أبي أصبيعة، ج2: 76 في ترجمة ابن رشد، ص75 في ترجمة الترجالي، وهنا يذكر أن ابن جعفر هذا كان (محققا العلوم الحكمية متقنا لها، معتنيا بكتب أرسطو وغيره من الحكاء المتقدمين.

على أننا نوافق على ما ذهب إليه كل من (رينان) و(مُؤنك) من نفيهما أن يكون ابن باجة من أساتذة ابن رشد في الفلسفة، وإن ابن أبي أصيبعة قد أخطأ حين ذكر ذلك في حياة ابن باجة[1]، فإن هذا قد توفي حين كان ابن رشد طفلا لما يجاوز الثانية عشرة من عمره.

ومن المؤسف ألا يكون ابن أبي أصيبعة قد أمدنا بتاريخ مفصل عن حياة فيلسوف الأندلس ودراساته، وقد كان هذا في مقدوره؛ إذ كتب تاريخه (طبقات الأطباء) بعد وفاته بنحو أربعين عاما! ولعل السبب هو ما نعتقده من أنه قد جرى على سنة كثير من مؤرخي العرب من عدم العناية بالمرحلة الأولى من حياة المترجَم إذ لم يكن قد تبين بعد نبوغه.

ومهما يكن من شيء، فإنه من المعروف أن ابن رشد ولي قضاء قرطبة زمنا طويلا، ويدل على ذلك وصفه نفسه في ابتداء بعض مؤلفاته أو نهايتها بأنه قاض. وكذلك يؤخذ من هذه المؤلفات أن مهام منصبه واتصاله بالخلفاء الموحدين، أوجب أن ينتقل كثيرًا ما بين مراكش وإشبيلية وقرطبة.

أما كيف اتصل بخليفة الموحدين الأمير يوسف بن عبد المؤمن، الذي ولي سنة 588 هـ بفضل ابن طفيل الذي كان جليس هذا الأمير ومعنيًّا باجتذاب العلماء والفلاسفة إليه على ما تقدم ذكره، فهذا ما يقصه لنا فيلسوفنا نفسه كما يرويه عبد الواحد المراكشي، إذ يذكر أن تلميذ ابن رشد الفقيه الأستاذ أبا بكر بندود بن يحيى القرطبي أخبره أنه سمع الحكم أبا الوليد يقول غير مرة: (لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم إلى ذلك أشياء لا

(1) مُؤنك ص 419 - 420، ورينان ص14، عن طبقات الأطباء ج2: 63.

يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمى واسم أبي ونسبي أن قال: ما رأيهم في السماء - يعنى الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركنى الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويُورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب)[1].

ثم، كان ابن طفيل نفسه هو الذي طلب من ابن رشد أن يتوفَّر على تلخيص أرسطو وشرحه، وذلك في حديث جرى بينهما ذكره المؤرخ نفسه، وكذلك صادفت رغبة الخليفة شرح أرسطو ميلا شديدا لدى فيلسوفنا إلى هذا العمل الكبير، فشرع بكل عقله وقلبه في القيام بتحقيق هذه الرغبة بتوضيح أغراض أرسطو الغامضة وتلخيص ما كتب، وشرحه، ليقرب مأخذه ويسهل تناوله. وساعده على هذا العمل الشاق، كما جاء في حديث ابن طفيل عنه، جودة في الذهن، وصفاء في القريحة، وميل شديد للفلسفة[2].

كان فيلسوفنا يشعر إذن بعظم المهمة التي ألقاها القدر على عاتقه، وبأن أعماله باعتباره رجلا من رجال الدولة - تكاد لا تدع له الوقت الكافي للقيام بما شرع فيه. ولذلك نراه، في آخر الجزء الأول من تلخيصه (للمجسطي)، يقول: إنه وجب عليه أن يقتصر في شرحه على إيراد النظريات التي لا يمكن

(1) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشر دوزي وطبع ليدن سنة 1881 م، ص174 - 175.

(2) نفسه، ص 175.

الاستغناء عنها؛ ويشبه نفسه برجل رأى فجأة النار تلتهم منزله، وليس لديه من الوقت إلا ما يلزم لاستنقاذ أثمن ما عنده من متاع وما لا غنى عنه للحياة.

كما نراه يخصص كل وقته ليؤدي كما ينبغي رسالته التي أخذها على نفسه، فيعتزل منصبه عند تقدم السن به، وذلك ليتوفَّر على أعماله الفلسفية خشية أن يحين أجله قبل أن ينتهي منها.

ولما توفي الخليفة يوسف بن عبد المؤمن وولي الحكم بعده ابنه يعقوب الملقَّب بالمنصور سنة 580هـ نال ابن رشد لديه الحظوة والمنزلة التي كانت له لدى أبيه. إلا أن القدر كان له بالمرصاد، فابتدأ سوء الظن به وبعقيدته، وكان هذا مقدمة لنكبته والحكم بنفيه.

***

وقبل البحث في هذا، نرى أن في حياة ابن رشد حتى الآن ما يستدعي أن نقف وقفات قصيرة.

أولا: لقد كان إمام عصره في الفقه وعلوم الفلسفة على اختلاف موضوعاتها، وكان إلى ذلك من أشد الناس تواضعا، فهل هذا كان علة لذاك؟ نعتقد أن ذلك هو الحق، وأنه الذي يتفق مع طبائع الأمور.

إن الجاهل إذا عرف مسألة من مسائل العلم، ولو كان أمرها هينا، تاه بها وظن أنه قد أوتي من العلم ما لم يؤتَ غيره. وليس كذلك العالم الذي يتنقل من ضرب من ضروب المعرفة إلى ضرب آخر، وكلما فرغ من حل مشكلة علمية تبدَّت له أخرى، فهو دائما في كدٍّ عقلي وتعب فكري.

وخاتمة المطاف هي شعوره بقلة علمه، وإحساسه بعجز عقله عن أن

يحيط بالكون كله: أراضيه وسماواته وما فيها من الملأ الأعلى، وما فوق ذلك من مقام الألوهية الذي جلَّ عن أن يحيط به عقل أو إدراك. والنتيجة الطبيعية والنفسية كذلك أن يغدو كلما عمق علمه، لان جانبه، واشتد تواضعه.

وثانيا: أن الذين ترجموا له وصفوه بأن الدراية كانت أغلب عليه من الرواية، أي أن النظر العقلي والقياسي في الأحكام الفقهية كان أغلب عليه من الاعتماد على كل ما يقع له من الأحاديث وأقوال الفقهاء السابقين، وهذا ما يتيح لنا أن نقرر أن نزعته إلى النظر العقلي والتفلسف بدت أول ما بدت في الفقه.

ذلك بأن الذي لا يكتفي بالرواية والاعتماد على ما يرويه، بل يُعمل عقله ويجتهد في البحث عن علل الأحكام الشرعية، لا يكون بعيدا عن الفلسفة، بل يكون قد دخل فيها من أحد أبوابها. وإذن، فمن الممكن أن نرى في ابن رشد الفقيه في هذه المرحلة، ابن رشد الفيلسوف فيما يأتي من الزمان.

وثالثا: أن الدين في رأيه يرمي بشعائره وأوامره إلى غايات خلقية واجتماعية بها صلاح المجتمع وسعادته، وهذه النظرة نراها واضحة. تمام الوضوح في خاتمة، كتابه القيم (بداية المجتهد ونهاية المقتصد).

فقد بين في هذا الموضع أن من أوامر الدين وأحكامه ما يرجع إلى تربية الفضائل النفسية، ومنها ما الغرض منه تثبيت العدالة الخاصة والعدالة العامة في الأقوال وغير الأقوال، ومنها ما هو سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، إلى آخر ما قال.

وهكذا، نلمح هذه النظرية الفلسفية الاجتماعية في كثير من آرائه الفقهية، وذلك في كثير من المواضع من هذا الكتاب.

ورابعا وأخيرا - إن فيلسوفنا كان ذا حظوة وجاه عظيمين عند الأمراء والخلفاء، فلم يفد من ذلك كثيرًا لنفسه، بل قصر هذا على خير أهل بلده خاصة والأندلس عامة، والأمر في ذلك جيد طبيعي.

إنه قد وهب نفسه للعلم، وجعل غايته معرفة الحقيقة، ولذته في أن يدرك من هذه الحقيقة طرفا بعد طرف، وقد صارت هذه اللذَّات هي التي تستهويه حتى لا يوازن بينها وبين لذات جمع المال ورفاهة العيش وطيب الحياة.

ومن ثم، هو لا يبالي هذه اللذات المادية وأمثالها، ما دام قد جعل همه المعرفة الحقة وما يكون في إدراكها من لذة عقلية روحية هي أسمى ضروب اللذات، ومن أجل هذا كانت نزعته الإنسانية الاجتماعية، فهو يجد لذة أخرى في أن ينفق من جاهه وماله على المحرومين من اللذات العقلية التي ينالها بعقله وتفكيره.

***

والآن بعد أن عرفنا حياة ابن رشد والبيئة التي كان يعيش فيها وحظه الوافر من العقل والتفكير، وبعد ما عرفنا أيضًا ما كان من حظ الدراسات الفلسفية من رعاية وتقدير أو زراية وإنكار، ومع ما كان يلمسه هو نفسه من سوء الظن بالفلسفة ورجالها وطلابها - الآن بعد ذلك كله، ماذا كان يحسه رجل مثله: عقلا وتفكيرا، ومنصبا وجاها، وحبا للفلسفة وتقديرا لها وحرصا على تأمين سبيلها ببيان أنها أخت الدين؟

إنه كان يحس بلا ريب أن عليه أن يتجه للانتصاف لها بعد أن نال منها الغزالي نيلا كبيرًا، وأن يعمل كل ما يستطيع للتوفيق بينها وبين الدين حتى يعيش الفلاسفة بسلام. إلا أن أحداث الزمن لم تجعله يصل من ذلك إلى ما كان يرجوه.

2 - نكبته ونفيه

بلغ ابن رشد من الحظوة لدى الخليفة يعقوب المنصور أن ارتفعت الكلفة بينهما أو كادت، فلم يكن يُلزم نفسه رعاية ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد المصطنع. فكان، كما يرويه لنا القاضي أبو مروان الباجي، (متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم، يخاطب المنصور بأن يقول: نسمع يا أخي!)[1].

وربما قربه هذا الخليفة في مجلسه على كل أصحابه، ففي سنة 591هـ حينما جاء المنصور إلى قرطبة في طريقه لغزو (الفونس) ملك قشتالة وليون، استدعى ابن رشد وأجلسه إلى جانبه، وقرَّبه أكثر من المعتاد، وجاوز به أقرب الناس إليه، وغمره بعطفه الكبير حتى قال لمهنئيه من أصحابه وتلامذته بعد أن خرج من عنده: (والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمِّله أو يصل رجائي إليه[2]).

على أن الأيام السيئة في حياة ابن رشد قد جاءت؛ فإن المراكشي يذكر أن المنصور أخذ عليه، في شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو، أنه قال عند ذكره للزرافة: (وقد رأيتها عند ملك البربر[3])، يريد بهذا بلاط مراكش، وقد رأى المنصور في ذلك إهانة له ولأسرته المالكة. ولكنه أسرَّها في نفسه، ولم يشفع لابن رشد ما اعتذربه - كما يذكر ابن أبي أصيبعة - [4] من إنه كتب (ملك البرَّين)، يريد إفريقية والأندلس، ولكن القارئ غلط لتقاربهما في الكتابة.

(1) طبقات الأطباء، ج2: 77.

(2) المصدر نفسه، ص 76.

(3) المعجب، ص224.

(4) طبقات الأطباء، ج2: 77.

وكذلك يروي المراكشي أيضًا أن جماعة من أهل قرطبة الذين كانوا ينازعون ابن رشد المجد والشرف، أخذوا يتلمَّسون الوسائل لإيغار صدر الخليفة عليه، كما يحدث كثيرا بين النظراء في كل بلد، وأسعدهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه في بعض تلاخيصه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة: (فقد ظهر أن الزُّهرة أحد الآلهة). فطاروا بهذه الجملة للمنصور، وأوهموه أنها من كلام ابن رشد نفسه، وليست حكاية منه لقول غيره من قدماء الفلاسفة. وكان أن استدعاه الخليفة في محفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان، وبعد محاكمة صورية لا ظل فيها للعدل أمر بطرده ونفيه ونفي من كان معروفا على مذهبه، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة[1].

ثم أمر الخليفة بكتابة منشور للبلاد كلها، فيه فضيحة هؤلاء وتقرير مروقهم من الدين، ووجوب الاعتبار بهم وبمصيرهم. وقد روى الأنصاري هذا المنشور بعد أن تكلم عن حياة ابن رشد، وعن السعايات التي كانت ضده من أعدائه الذين كانوا لا يسأمون من الانتظار، يترقَّبون أوقات الفرار، فقال[2]:

فلما كان التلوُّم من المنصور بمدينة قرطبة، وامتدَّ بها أمد الإقامة، وانبسط الناس لمجالس المذاكرة، تجددت للطالبين آمالهم، وقويَ تألبهم واسترسالهم، فأدْلوا بتلك الألفيات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السوْءات الماحية لأبي الوليد كثيرًا من الحسنات. فقرئت بالمجلس، وتدُووِلت أغراضها

(1) المعجب، ص224 – 225.

(2) رأينا أن نأتي بأقوال الأنصاري بنصها على طولها، وذلك لأنها وثيقة لها خطرها في تقرير تبعة ابن رشد وتبعة خصومه، نقلا عن مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس، ونشر هذا النص بالملحق العربي لكتاب (ابن رشد ومذهبه)، ص437 وما بعدها.

ومعانيها وقواعدها ومبانيها، فخُرِّجت بما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيَّلها مكر الطالبين.

فلم يمكن عند اجتماع الملأ إلا المدافعة عن شريعة الإسلام، ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء، وأغمد السيف التماس جميل الجزاء، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأنه مَرَق من الدين، وأنه استوجب لعنة الضالين. وأضيف إليه القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي في هذا الازدحام، ولُفَّ معه في حريق هذا الملام، لأشياء أيضًا نُقمت عليه في مجالس المذاكرة وفي أثناء كلامه مع توالي الأيام.

فأحصِرا بالمسجد الجامع الأعظم بقرطبة، وتكلم القاضي أبوعبد الله بن مروان فأحسن، وذكر ما معناه أن الأشياء لا بد في كثير منها أن تكون له جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها؛ فمتى غلب النافع على الضار عمل بحسبه، ومتى كان الأمر بالضد فبالضد.

فابتدر الكلام الخطيب أبو علي بن حجاج، وعرف الناس بما أُمِر به من أنهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد الموحدين، فنالهم ما شاء الله من الجفاء، وتفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى.

ثم أمر أبو الوليد بسكنى (أليسانة)، لقول من قال إنه ينسب في بني إسرائيل، وإنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس. وعلى ما جرى عليهم من الخطب، فما للملوك أن يأخذوا إلا بما ظهر، فإليهما تنتهى البراعة في جميع المعارف، وكثير من انتفع بتدريسهم وتعليمهم، وليس في زمانهما من هو بكمالهما ولا من نسج على منوالهما. وتفرق تلاميذ أبي الوليد أيدي سبا، ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة.

وأخبر عنه أبو الحسن بن قُطرال أنه قال: أعظم ما طرأ عليَّ في النكبة، أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدا بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه.

وكتب عن المنصور في هذه القضية كاتبه أبو عبد الله بن عياش كتابا إلى مراكش وغيرها يقول فيه فيما يخص حالهما (هذا هو المنشور): وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشغوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلَّدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق، مسوَّدة المعاني والأوراق، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين وتبايُنها تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها. وهم يتشعَّبون في القضية الواحدة فرقا، ويسيرون فيها شواكل وطرقا؛ ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم، ألا ساء ما يزرون.

ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون، فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب. لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل وقُصاراهم التمويه والتخييل.

دبَّت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان، إلى أن أطلعنا الله سبحانه على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم، وعفا عنهم سنين كثيرة على كثرة ذنوبهم. وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثمًا، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وَسِعَ كل شيء علمًا.

وما زلنا وصل الله كرامتكم نذكِّرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقودهم إلى الله سبحانه ويدنيهم. فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وُقِيف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذَ صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرِّح بالإعراض عن الله، لُبِس منها الإيمان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، مزلة للأقدام، وهَمٌّ يدب في باطن الإسلام. أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم.

فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصَى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله كما أننا نحب المؤمنين في الله. وقلنا: اللهم إن دينك هو الحق المبين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصايرهم عن بيِّناتك، فباعد أسفارهم، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم.

ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم، والإيقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم. ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهوان، ثم طردوا من رحمة الله، ولو رُدُّوا لعادوا لما نُهُوا عنه وإنهم لكاذبون.

فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه، عَمٍ عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجَل فيه بالتثقيف والتعريف. ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله

مـن أوليـاء ثـم لا تنـصرون، أولئـك الذيـن حبطـت أعمالهـم، وأولئـك الذيـن ليـس لهـم في الآخـرة إلا النـار وحبـط مـا صنعـوا فيهـا وباطـل مـا كانـوا يعملـون.

واللـه تعـالى يطهـر مـن دنـس الملحديـن أصقاعكـم، ويكتـب في صحائـف الأبـرار تضافركـم عـلى الحـق واجتماعكـم، إنـه منعـم كريـم).

وبعـد أن روى الانصـارى اتهـام ابـن رشـد بالمـروق مـن الديـن والحكـم بنفيـه، والمنشـور الـذي صـدر عـلى أثـر هـذا عـلى ذلـك النحـو، نقـل عـن أحـد رجـال القضـاء الذيـن اتصلـوا بابـن رشـد بقرطبـة: أنـه رغـم رعايـة فيلسـوفنا لشـعائر الديـن كـما ينبغـي قـد زلَّ زلـة هـي أعظـم الـزلات.

وذلـك أنـه شـاع أن ريحـا عاتيـة تهـب في يـوم كـذا تهلـك النـاس، واسـتفاض ذلـك حتـى اشـتد جـزع النـاس واتخـذوا الغـيران والأنفـاق تحـت الأرض توقيـا منهـا، فاسـتدعى والي قرطبـة طلبتهـا وقاضيهـا - وهـو ابـن رشـد - وفاوضهـم فيهـا، وكان معهـم ابـن بنـدود. فلـما انفـض الجمـع تكلـم هـذان في شـأن هـذه الريـح، فقـال أبـو محمـد عبـد الكبـير وكان حـاضرا في أثنـاء المفاوضـة: أن صـح أمـر هـذه الريـح فهـي ثانيـة الريـح إلى أهلـك اللـه تعـالى بهـا قـوم عـاد، إذ لم تعلـم ريـح بعدهـا يعـم هلاكهـا، فانـبرى لـه ابـن رشـد ولم يتمالـك أن قـال: واللـه وجـود قـوم عـاد مـا كان حقـا، فكيـف سـبب هلاكهـم! فسـقط في أيـدي الحاضريـن، وأكـبروا هـذه الزلـة التـي لا تصـدر إلا عـن صريـح الكفـر والتكذيـب لمـا جـاءت بـه آيـات القـرآن الـذي لا يأتيـه الباطـل مـن بـين يديـه ولا مـن خلفـه.

***

تلـك هـي الأسـباب التـي ذكرهـا المؤرخـون المسـلمون لنكبـة ابـن رشـد، فهـل كانـت وحدهـا الأسـباب الحقيقـة؟ أو هنـاك سـبب آخـر أهـم منهـا جميعًـا؟ ذلـك مـا بحثـه المسـتشرقون الذيـن عُنـوا بتأريـخ التفكـير الإسـلامي ورجالـه في المـشرق والمغـرب.

هـا هـو ذا (مُوْنـك) يـرى أنـه ذلـك أن تعصـب الموحديـن يكفـي وحـده لتفسـير تـصرف المنصـور ضـد ابـن رشـد، ويستشـهد لهـذا بـأن ابـن أبي أصيبعـة ذكـر في حيـاة ابـن زهـر أن المنصـور أمـره بعقـاب الذيـن يدرسـون الفلسـفة الإغريقيـة، وبمصـادرة كتـب الفلسـفة والمنطـق وإحراقهـا، سـواء مـا يوجـد منهـا في المكتبـات العامـة أو الخاصـة المملوكـة للأفـراد.

وكذلـك يذهـب (رينـان) إلى هـذا الـرأي، إذ يـرى أن التعصـب ضـد الفلسـفة ورجالهـا وطلابهـا كان السـبب الحقيقـي للمحنـة التـي عاناهـا ابـن رشـد، وذلـك إذ يقـول: (ومهـما يكـن مـا يقصـه علينـا هـؤلاء المؤرخـون، فإنـه مـما لا يشـك فيـه أن الفلسـفة كانـت السـبب الحقيقـي لنكبـة ابـن رشـد، فقـد خلقـت لـه أعـداء أقويـاء أمكنهـم أن يجعلـوه مشـتَبَها في دينـه لـدى المنصـور، وكذلـك كان الأمـر بالنسـبة لأمثالـه الذيـن يثـير مـا لهـم مـن جـاه ونفـوذ أعداءهـم وخصومهـم، فيكونـون غرضًـا للاتهـام[1]).

ثـم يؤكـد بعـد بضـع صفحـات مـن كتابـه، فيذكـر أن كل الفلاسـفة الإسـبانيين في عـصر ابـن رشـد كانـوا مثلـه غرضًـا للاضطهـاد. ويعلـل هـذا الـرأي الـذي انتهـى إليـه بـأن الموحديـن يرجعـون مباشرة إلى مدرسـة الغـزالي، فـإن مؤسـس هـذه الأسرة في إفريقيـة كان أحـد تلامـذة هـذا العـدو الشـديد للفلسـفة. ويسـوق قبـل هـذا وبعـده مُثُـلا متعـددة لاضطهـاد الفلاسـفة أيضًـا في غـير الأندلـس مـن نواحـي العـالم الإسـلامي.

عـلى أنـه ينبغـي للباحـث أن يتسـاءل بعـد هـذا وذاك عـما إذا كان تعصـب الموحديـن ضـد الفلسـفة، كـما يـرى مُوْنـك ورينـان، هـو السـبب الحقيقـي الـذي يكفـي لتعليـل نكبـة ابـن رشـد وأصحابه.

---

(1) ابن رشد ومذهبه، ص 22 – 23.

لقد ساق (مُوْنك)، وهو بسبيل التدليل لرأيه، ما سبق أن ذكرناه من تكليف المنصور لأبي بكر بن زهر إعدام كتب الفلسفة والمنطق وأخذ المشتغلين بها بالعقاب، ولكن فاته أن المؤرخ الذي أورد هذا الخبر - وهو ابن أبي أصيبعة - ذكر أن المنصور خصَّ ابن زهر بذلك لكي (إن كان عنده شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر ولا يقال إنه يشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها)[1]. ولهذا، لما اتهمه بعض أعدائه بأنه معني بالحكمة وعنده الكثير من كتبها وشهد معه كثيرون بذلك، كان جزاؤه السجن ورد قوله، لما يعرفه المنصور كما قال في ابن زهر (من متانة دينه وعقله)[2].

وكذلك ساق نفس المؤرخ على أثر ما تقدم أن ابن زهر هذا كان له تلميذان يدرسان عليه الطب، فأتياه يوما ومعهما كتاب في المنطق، فلما عرفه رمى به وقام ليضربهما فجريا أمامه وهو يعدو وراءهما حتى فاتاه.

وبعد بضعة أيام حضرا معتذرين بأنهما لم يكونا يعرفان ما في هذا الكتاب الذي أخذاه من غلام وهما في طريقهما إليه، فتظاهر بقبول ما اعتذرا به، ثم أمرهما بحفظ القرآن، والاشتغال بالتفسير والحديث والفقه، والمواظبة على رعاية الأمور الدينية. فلما امتثلا لأمره، وصارت تلك الأمور عادة لهما، أخرج لهما كتاب المنطق وقال: (الآن صلحتما لأن تقرءا هذا الكتاب وأمثاله عليَّ، وأشغلهما فيه)[3].

***

(1) طبقات الأطباء، ج2: 69.

(2) طبقات الأطباء، ج2: 69.

(3) هذا الحادث رواه (رينان) ص 34 – 35، دون أن يلتفت إلى دلالته على عدم الحجر على الاشتغال بالفلسفة للقادر عليه، بعد أن يحصل العلوم الشرعية ويأمن على دينه وعقله.

من هذا يظهر لنا أن بعض المشتغلين بالفلسفة كانوا غير أهل لها، إذ كانوا لا يقدرون على فهم ما تثير من مسائل ومشاكل، وربما كان الواحد منهم يخرج بسببها عن بعض ما جاء به القرآن، ويكونون بذلك سببا لإثارة رجال الدين ومن يليهم واضطهاد الفلسفة ورجالها. وهذا فرض قريب من الحقيقة على ما يلوح لنا إذا لاحظنا أن القرآن حضَّ في كثير من آياته على النظر العقلي فيما خلق الله من السموات والأرض وما بينهما من عوالم مختلفة.

ولسنا نقصد بهذا إنكار أن الفلسفة كانت علمًا ممقوتا في الأندلس في بعض الأزمان، فلا يكاد يسلم المشتغل بها من اضطهاد؛ ولا أن ننكر أن بعض الذين عنوا بها قتلوا في سبيلها، وبعضهم كانت حياتهم عرضة للخطر بسببها. هذا وذاك حق لا سبيل لإنكاره، وقد زخرت كتب التاريخ بكثير من الأدلة عليه[1].

ولكننا نرى مع ذلك أن اضطهاد الفلاسفة بعامة وابن رشد بخاصة، كان من أسبابه الهامة التي ليس من الحق إغفالها: ما كان يرى من خروج بعضهم فيما ذهب إليه من آراء عن بعض ما جاء به الدين بلا ريب؛ إما في الواقع، وإما لأن الجهل يخيل ذلك للعامة ورجال الدين، فيندفعون للتعصب ضدهم ويجاريهم الولاة والأمراء والخلفاء أحيانًا كسبا لقلوبهم واستدامة لسلطانهم، أو لأنهم يرون أنهم على حق.

وهل من الدلائل على صحة ما نراه، أن الخليفة المنصور نفسه لم ير بأسا في اشتغال أبي بكر بن زهر بالفلسفة التي حرم الاشتغال بها، وذلك لما يعلمه

(1) راجع مثلا النفح الطيب ج1: 136، تاريخ الحكماء للقفطى ص 154 من طبعة القاهرة سنة 1326 هـ طبقات الأطباء ج 2: 62 و167، طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص 75 و76، المعجب للمراكشي ص102 – 103.

فيه من متانة دينه وعقله. وأن ابن زهر هذا أبى على اثنين من تلاميذه أن يشتغلا بشيء منها قبل إتقان علوم الدين واعتياد القيام بالشعائر الدينية، ثم أباح لهما ذلك عندما وصلا إلى ما أراد منهما.

وكذلك من الأدلة على صحة ما نذهب إليه ما رواه الأنصاري من حادث الريح وتكذيب ابن رشد بقوم عاد والريح التي أهلكتهم، فإذا صح هذا، كانت نكبة ابن رشد بسبب تكذيبه ما جاء به القرآن، لا بسبب أنه كان مشتغلا بالفلسفة فحسب.

ولنا أن نستدل أيضًا بأن هذا الخليفة الذي نكب ابن رشد وأصحابه، قد ساءه كثرة الآراء في الفقه حتى لتكون في المسألة الواحدة خمسة أقوال، فعمل على محو مذهب الإمام مالك الذي كان معمولا به أيامه، وأمر بإحراق كتبه وحمل الناس على العمل بالقرآن والحديث فقط، وتوعَّد من يخالف ذلك بالعقاب الشديد. وهذا المقصد، كما يقول المراكشي، كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره هو في عهده[1].

وإذن، فما كان من نكبة ابن رشد واضطهاده مع غيره من الفلاسفة يرجع، فما يرجع إليه من أسباب، إلى الرغبة في وضع حد للتفكير يحول بينه وبين التطرف، سواء أكان ذلك في الفلسفة أم في الأحكام الشرعية، وذلك حتى لا يشتد خلاف الفقهاء وتتعدد الآراء وتتشعب في الدين، وحتى لا يؤدي التفلسف إلى معارضة شيء مما جاء به القرآن أو الدين بصفة عامة[2].

---

(1) يذكر المراكشي ص 203 نقلا عن بعض العلماء، أنه دخل على أبي يعقوب المنصور فوجد بين يديه كتابا في الفقه، وابتدأ يبدي تأمله من كثرة الآراء المتشعبة في الدين، وختم كلامه بقوله: ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود وكان عن يمينه، أو السر!

(2) المعجب، ص203.

وبخاصة، وقد كان هذا الخليفة المنصور رجلا مجيدا لحفظ القرآن ومتون الأحاديث، متمسكا بالدين معليا لسلطانه، مشددا في الأمر بالعروف والنهي عن المنكر. كما كان محبوبا من الشعب حبًّا شديدا، حتى بلغ الحال أنه لما مات سنة 595 هـ كذَّب العامة خبر موته، فكان منهم من يرى أنه ترك الملك وساح في الأرض وهو مستخفٍ لا يُعرف مكانه.[1]

***

ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى نكبة ابن رشد وصحبه، فقد نفي هو إلى (أليسانة) كما قلنا من قبل، ونفي أربعة آخرون أمروا أن يكونوا في أماكن أخرى، وبهذا طرد الحزب الديني الحزب الفلسفي كما يقول رينان[2].

وانتهز أعداء ابن رشد وخصومه هذه الفرصة، فأخذوا في هجوه بأشعارهم وامتداح الخليفة المنصور على ما صنع به وبأصحابه، ونكتفي من ذلك ببعض ما قال الحاج أبو الحسين بن جبير[3]:

الآن قد أيقن ابن رشد
أن تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمَّل
هل تجد اليوم من توالف!

***

لم تلزم الرشد يابن رشد
لما علا في الزمان جَدَّك
وكنت في الدين ذا رياء
ما هكذا كان فيه جَدُّك

***

(1) ذكر ابن خلكان، ج 2: 486، هذه الإشاعة، وكذالك المقري، ج 2: 72 و696، وعقب عليها بأنها لا أصل لها اخترعها العامة، إذ عز عليهم أن يصدقوا موت هذا الملك العظيم الذي أحبوه حبا جما.

(2) ابن رشد ومذهبه، ص24.

(3) ملحق كتاب رينان، ص 445 – 446.

الحمـــد للـــه علـــى نصـــره ... لفرقـــــة الحـــق وأشيـــاعه
كان ابـن رشـد فـي مـدى غيـه ... قـــد وضـــع الديـــن بأوضاعـــه
حتـــى إذا أوضـــع فـــي طُرْقـــه ... تـــوى لفيـــه عنـــد إيضاعـــه
فالحمـــد للـــه علـــى أخْـــذه ... وأخـــذ مـــن كان مـــن أتباعـــه

***

نفـذ القضـاء بأخـذ كل ممـوه ... متفاســف فــي دينــه مترنــدق
بالمنطـق اشـتغلوا فقيـل حقيقـة ... ان البـــلاء مـــوكَّل بالمنطـــق

***

خليفـــة اللـــه أنـــت حقًّـــا ... فـارْقَ مـن السـعد خيـر مرْقـى
حميتـــم الديـــن مـــن عِـــداه ... وكـــل مـــن رام فيـــه فتقـــا
أطلعـــك اللـــه بســـرٍّ قـــوم ... شـــقوا العصـــا بالنفـــاق شـــقا
تفلســـفوا وادعـــــوا علومـــا ... صاحبهـا فـي المعـاد يشـقى
واحتقـــــروا الشـــــرع وازدروه ... ســـفاهة منهـــــم وحمقـــــا
أوْسَعْتهـــــم لعنـــــة وخزيـــا ... وقلـــت: بعـــدا لهـــم وســـحقا
فابـــق لديـــن الالـــه كهفـــا ... فإنـــك مـــا بقيـــت يبقـــى

***

خليفـة اللـه دُم للديـن تحرسـه ... مـن العـدى ونقيـه شـر فئـة
فاللـه يجعـل عـدلا مـن خلائقـه ... مطهَّـرا دينـه فـي رأس كل مائـة

***

ولكن شاءت عدالة الله ألا تطول مدة محنة ابن رشد، فإن المنصور تغير حاله بعد أن عاد إلى مراكش، ومال من جديد للفلسفة وأهلها، وألغى مرسومه بتحريمها، وشهد لديه جماعة بحسن دين ابن رشد وعقيدته، وإنه على غير ما نسب إليه، فعفا عنه وعن أصحابه سنة 595 هـ واستدعاه إلى مراكش ليكون بحضرته.

إلا أنه لم يلبث طويلا، فقد توفي بمراكش في العام نفسه قبل وفاة الخليفة بيسير، وحملت رفاته إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفنت بمقبرة أسرته، وبموته فقدت الفلسفة أكبر نصرائها بالأندلس والعالم الإسلامي عامة.

3 - مؤلفاته

ألف ابن رشد كتبا ورسائل كثيرة في الفقه، والطب، والفلك، والإلهيات، والفلسفة بصفة عامة، وغير ذلك كله من العلوم التي كانت معروفة في عصره، وليس من الضروري في هذا البحث سرد هذه المؤلفات والشروح وترتيب كتابها زمانيا، وبخاصة أننا لن نأتي في هذا بجديد كثير.

ويكفي لمعرفتها الرجوع إلى ابن أبي أصيبعة، وابن الأبَّار، والذهبي، وإن كان هذا الأخير لم يعمل أكثر من نسخ ما ذكره الأولان[1]. وكذلك يجب الرجوع إلى القائمة الهامة التي تحوي مؤلفاته في المخطوطة رقم 88 بمكتبة الإسكوريال بإسبانيا، وإلى ما كتبه (رينان) في كتابه (ابن رشد ومذهبه) بالفرنسية[2]، فهو أكثر ضبطا وتفصيلا، فقد عرض أولا للرسائل الفلسفية،

(1) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ص 77 - 78. ولكنه ذكر كتابين ليسا له، بل هما لجده، وهما: كتاب التحصيل، والمقدمات في الفقه. ويرجع في التكملة لابن الأبار إلى ص270، ولم يذكر إلا أربعة كتب: في الفقه، وأصول الفقه، وفي الطب، وفي اللغة العربية.

(2) راجع ص 64 وما بعدها.

ثم إلى مؤلفاته في علم الكلام، وعلم الفقه، والفلك والنجوم، والنحو، والطب. وأخيرا إلى نشرة الأب بويج عن مخطوطات ابن رشد الموجودة في أنحاء العالم.

وينبغي أن نلاحظ أن ما نشر بالعربية من مؤلفات فيلسوف الأندلس وشروحه لأرسطو، أقل جدا مما لم ينشر حتى اليوم بهذه اللغة، وإن كثيرًا مما كتبه يوجد حتى اليوم باللغة العبرية أو اللاتينية. ولذلك، نرى واجبًا أن تهتم مصر وغيرها من البلاد العربية بنشر كل تراث هذا الفيلسوف العظيم، ومن الخير أن تهتم بذلك الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، فتؤلف لهذا لجنة من العلماء المختصين الكفاة كما صنعت فيما يختص بابن سينا ومؤلفاته.

الفصل الثالث

التوفيق عند سابقي ابن رشد

الإحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن: المفكر أو الفيلسوف، ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد كبير واجبًا لازم الأداء، وذلك ليحقق الانسجام بين معتقده الديني العامر به قلبه، والذي يعتبره فوق كل شك، وإن عسر عليه أحيانًا أن يدرك بعض ما جاء به مما لا يتفق تمامًا والنظر العقل الصحيح كما سيجيء.

لهذا نجد أمر بحث أو تقرير العلاقة بين الدين والفلسفة له أصله الإغريقي الذي لا ينكر، ونجد تقريبا كل المدارس الفلسفية في العصر القديم تحتفظ بمكان صغير تارة وكبير تارة أخرى للمسائل الدينية؛ كما نجد مثل هذا لدى (فيلون) اليهودي وأمثاله بالإسكندرية، وعند بعض آباء الكنيسة في العصر الوسيط. بل إن بحث العلاقة بين الدين والفلسفة أو الوحي والعقل، على أي أساس تقوم، كانت طابع التفكير في العصر الوسيط.

وهذا الاتجاه، أو وجوب تقرير العلاقة بين الوحي والعقل، لا ينكره ابن رشد ولا غيره من الفلاسفة المسلمين بوجه عام. ولذلك نراه يصرح في أكثر من موضع من كتاباته بأن الحكماء من الفلاسفة لا يجيزون الجدل في مبادئ الشرائع، ويرون أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة، وأنه يجب أن نقلد الأنبياء والواضعين لتلك الشرائع فيما جاءوا به من مبادئ العمل وصنوف العبادات التي تؤدي للمصلحة الخلقية والاجتماعية[1].

(1) تهافت التهافت، ص 527، 581، 584، نشر الأب بويج بيروت.

وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أن الأوضاع الممكنة التي يصح أن تكون بين الشريعة والفلسفة لا تزيد على ثلاث:

1 - الاعتداد بالأولى ورفض الثانية، وهذا موقف رجل الدين غير المتفلسف.

2 - أن يكون الأمر بالعكس، وهذا يكون موقف المتفلسف الذي لا يبالي العقيدة.

3 - لم يبق إلا هذا الوضع الأخير، وهو محاولة التوفيق بين هذين الطرفين على أي نحو من الأنحاء، وهذا هو الوضع الذي يجب أن يتخذه الفيلسوف المؤمن، أو الذي يجب أن يبالي العقيدة، على ما سترى.

وسنعرف في الفصل الآتي أن كلا من هذه الأوضاع الثلاثة كان له ممثلون بين الذين عنوا بهذه الناحية من التفكير من الفلاسفة أو رجال الدين فما مضى من التاريخ حتى الآن.

وفضلا عن هذا كله، فإن الذي يفهم الإسلام وروحه وتعاليمه، التي تدعو للأخذ بالوسط في كل الأمور، وتوجب الإصلاح بين المتخاصمين، والتوفيق بين الأطراف المتنافرة، وإن الذي درس تاريخ الإسلام، وخاصة الناحية العلمية منه - نقول: إن الذي يفهم روح الإسلام ودرس تاريخ العلوم الإسلامية، يرى بصفة عامة أن روح التوفيق كانت طابعا للمسلمين في كثير من نواحي التفكير.

حقا، إنه كان كلما وجدت مدارس مختلفة أو متعارضة وجد بجانبها مدارس متوسطة تحاول التوفيق بينها، وتصل ما تباعد منها. والتاريخ قديمه وحديثه شاهد صدق على ما نقول.

في علم الكلام تجد مذهب الأشعري[1] - الذي يسود العالم الإسلامي حتى هذه الأيام - ليس إلا مذهبا وسطا بين مذهب السلف القائم على التسليم بالنص من غير تعرض لتأويله عقليا، وبين مذهب المعتزلة الذي قرر للعقل كل الحرية في فهم النصوص وتأويلها.

وفي التشريع تجد مذهب مالك يعتمد على الحديث بعد القرآن، والمذهب الحنفي يعتمد على الرأي ونظر العقل واجتهاده، فجاء الشافعى بمذهبه بين هذين الطرفين المتعارضين.

وفي الفلسفة نجد محاولة الفارابي الشهيرة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو كما نجد أن من مميزات المشَّائين العرب بصفة عامة نزعة التوفيق بين كثير من المذاهب الفلسفية.

فإذا كانت هذه النزعة من النزعات الغالبة على مفكري المسلمين بصفة عامة في جميع فروع التفكير، فبالأولى يعمل الفلاسفة الإسلاميون على التوفيق بين الدين الذي يعتقدون صحته، وبين الفلسفة القائمة على العقل وأدلته!

على أنه كانت هناك عوامل أخرى توجب عليهم أن يحاولوا ما استطاعوا، أن يصلوا للتوفيق بين هذين الطرفين. هذه العوامل ترجع في رأينا لثلاث:

1 - بُعد شُقة الخلاف بين الإسلام وفلسفة أرسطو في كثير من المسائل[2].

2 - مهاجمة كثير من رجال الدين لكل بحث عقلي يتقيد في نتائجه بالعقيدة المقررة سابقا، ويتبع هذا في أغلب الحالات اضطهاد الشعب

---

(1) الأشعري هو الإمام أبو الحسن مؤسس المدرسة الأشعرية – بعد أن كان معتزليا – التي صار إليها التعبير عن مذهب أهل السنة، وقد وقف حياته على مناضلة المعتزلة، وتوفي سنة ٣٢٤ هـ

(2) مثلا مسألة الألوهية: تحديد صفات الله وخصائصه، خلق العالم وقدمه وحدوثه والصلة بينه وبين الله؛ النفس وخلودها وجزاؤها الجسماني والروحاني.

والأمـراء للمفكريـن الأحـرار - ولـو نوعـا مـا - مدفوعـين بدوافـع لا تتصـل بسـبب متـين بالديـن في الحقيقـة في كثـير مـن الأحيـان[1].

وأخـيرا، رغبـة الفلاسـفة أنفسـهم في أن يكونـوا بمنجـاة مـن هـذا كلـه ليسـتطيعوا العمـل في هـدوء، ولئـلا يتحاماهـم النـاس حـين يـرون أو يظنـون أنهـم عـلى غـير وفـاق مـع الديـن.

مـن أجـل ذلـك كلـه نجـد كل فلاسـفة الإسـلام - كغيرهـم مـن المتكلمـين والمفكريـن - حاولـوا هـذا التوفيـق، سـواء مـن تقـدم بـه الزمـن عـلى ابـن رشـد ومـن تأخـر، مـع اختـلاف في الطـرق التـي اصطنعوهـا والجهـود التـي خصصوهـا لبلـوغ الهـدف المطلـوب، ومـع تفـاوت في مبلـغ مـا صادفـوه مـن نجـاح.

ويطـول بنـا الحديـث بـل نخـرج عـن الحـدود المرسـومة لعملنـا، إذا تكلمنـا عـن كل الجهـود إلى بذلـت في هـذه الناحيـة مـن مفكـري الإسـلام وفلاسـفته، لذلـك نكتفـي بـأن نشـير إلى مـا كان مـن هـذه الجهـود قبـل ابـن رشـد في المـشرق مـن الكنـدي والفـارابي والسجسـتاني ومسـكويه وابـن سـينا، ومـا كان منهـا في المغـرب مـن البطليـوسي وابـن باجـة وابـن طفيـل.

---

(1) فضلا عما تقدم في هذه الناحية في الفصل السابق، يراجع المقريزي ج4 ص 183 – 184 طبع مصر سنة 1326هـ بخصوص الضرر الذى حل بالإسلام، فيما يرى، من انتشار مذاهب الفلاسفة التي زادت من اشتغل بها من أهل البدع كفر إلى كفرهم. وكذلك ص 188 إذ يقول: (فهذا ملخص أصول عقيدة الأشعري التي جرى عليها جماهير أهل الإسلام، والتي من جهر بخلافها يراق دمه).

كما يراجع أيضاً طاش كبرى زاده فى كتابه (مفتاح السعادة ومصابيح السيادة) ج1 ص26 طبع حيدر آباد الدكن بالهند، خاصا بالتنفير من فلسفة الفارابي وابن سينا وأمثالهما، حين يقول: (وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه، والمحرفون للشريعة،... وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى).

ومع أن هذين المؤلفين عاشا بعد ابن رشد، وقرأ بلا شك ما كتبه هو وغيره دفاعًا عن الفلسفة وتقريبًا لها من الدين، فإنهما يعبران بقوة عن نزعة التعصب ضد الفلاسفة، النزعة التي كانت غالبة بين العامة وأمثالهم في العصور التي عاش فيها ابن رشد ومن سبقه من فلاسفة الإسلام.

وبهذا نستطيع معرفة مقدار كفاية هذه الجهود أو عدم كفايتها في هذا السبيل، ونتبين مقدار الحاجة لرجل قوي الشكيمة ثاقب الفكر كابن رشد، فيخصص جانبا كبيرًا من نشاطه الفلسفي للتوفيق بين الإسلام، الذي كان من أكبر رجاله وممثليه، والفلسفة التي كان من أعلامها. ولنبدأ في هذا العرض الموجز بالكندي أول الفلاسفة.

أولا: في المشرق

الكندي، الفارابي، السجستاني، مسكويه، ابن سينا

الكندي

عاش أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي فترة من حياته في بيئة التفكير الحر والتسامح التي خلقها المأمون الخليفة العباسي المتوفى في سنة 218 هـ[1]، وشجعها إلى درجة أن كان هو نفسه ذا ميول شيعية، ووزيره يحيى بن أكثم سُنِّيًّا، ووزيره الآخر أحمد بن أبي داود معتزليًّا، ومن ثم كان الإنسان لا يرى حرجا في أن يعتقد ما يرى من مذهب، وكان ربما اجتمع في البيت الواحد عدة إخوة لكل منهم رأيه ومذهبه[2].

ولكن الكندي عاش أيضًا بعد وفاة المأمون في العصر الذي بدأه الخليفة المتوكل على الله (توفي عام 247هـ)، والذي عاد فيه سلطان أهل السنة.

لا جرم إذن، أن رأيناه يحس - ككل مفكر حر - القلق والخوف من رجال الدين وسلطانهم، وكان ما رواه ابن أبي أصيبعة من أنه أوذى بسبب اشتغاله بالفلسفة[3]. ولهذا كان لا بد له من محاولة التوفيق بين الشرع والعقل، وذلك ما قد يجعله بمأمن من الأذى، ولذلك نجد ابن النديم يذكر له ضمن

(1) ومع هذا، فإن المأمون أراد حمل الناس بقوة السلطان على رأيه في خلق القرآن، وهو في هذا كان معتزليا، وفيما عداها كان عهده حقا عهد حرية فى التفكير وأمن للمفكرين.

(2) چورچى زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية (مطبعة الهلال بالقاهرة سنة 1912 م). ج2: 19.

(3) طبقات الأطباء، ج 1: 207.

مؤلفاته رسالة في إثبات الرسل، وأخرى في نقض مسائل الملحدين، كما نجد ظهير الدين البيهقي يذكر أنه (قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات)[1].

وقد كان مؤرخ الفكر والفلسفة الإسلامية إلى الأمس القريب يقنع بهذه الأحكام ونحوها من ابن النديم وابن أبي أصيبعة والبيهقي، ونحوهم ممن ترجموا لحكماء الإسلام ومفكريه، إذا لم يجد لهم من المؤلفات ما يعينه على تعرف نزعاتهم واتجاهاتهم في تفكيرهم.

وكان الباحث عن طابع تفكير الكندي ونزعته واتجاهه، لا يلجأ فيما يلجأ إليه إلا إلى أسماء كتبه ومؤلفاته، فيحاول أن يجد منها سندا للرأي الذي ينتهي إليه.

ولكننا لحسن الحظ نجد اليوم بين أيدينا طائفة من رسائل الكندي، هذه الرسائل التي كشفها المستشرق الألماني (ريتير - H. Ritter) بمكتبة أيا صوفيا رقم4832، ونشرها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في مجلدين، كما نشر بعض المستشرقين أخيرا رسائل أخرى له.

إن نشر هذه الرسائل ومعرفة موضوعاتها كما يتبين من عناوينها، يدعو بلا ريب إلى تعديل كثير في بعض آراء الباحثين في الكندي وفلسفته قبل أن يطَّلعوا عليها، بل قد يدعو إلى تعديل حكم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة المسلمين.

مثلا، نجد الدكتور إبراهيم مدكور يرى أن الكندي طبيب ورياضي فلكي أكثر منه فيلسوفا، وإن فضله بصفة خاصة هو في أنه أعد للاعمال العظيمة

(1) الفهرست، طبع القاهرة ص 362 - وصوان الحكمة، طبع لاهور بالهند سنة 1935. ص25.

التي ظهرت بعده في الفلسفة الإسلامية في القرن العاشر الميلادي[1]. مع أنه من الحق - حسب هذه الرسائل - يجب أن يعتبر الكندي من الفلاسفة المسلمين بكل معنى الكلمة، لا ممهِّدًا فقط للفلسفة الإسلامية.

ومع أن الشيخ مصطفى عبد الرازق كتب عن الكندي قبل كشف رسائله، إلا أنه اعتمد على ما أورده المتأخرون عن الكندي، وانتهى في بحثه إلى أن الكندي هو الذي وجَّه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين)[2].

وبعد نشر رسائله اتضح موقفه من الدين والفلسفة وضوحا يقوم على نصوص كلامه، وقام بعض الباحثين بدراستها[3].

وفي رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى يذهب الكندي إلى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة، (لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعًا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة...).

غير أنه في رسالة (كمية كتب أرسطوطاليس) يذهب إلى خلاف هذا الرأي، ويفرق بين الفلسفة التي هي من العلوم الإنسانية التي يبلغها الفيلسوف (بطلب وتكلف البشر وحيلهم) وبين العلم الإلهي وهو أعلى

(1) رسائل الكندي الفلسفية - نشر الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي سنة 1950 – 1955.

(2) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني – القاهرة 1954 – ص47.

(3) انظر مقدمة الد كتور عبد الهادي أبو ريدة لرسائل الكندي ص 52 – 58، وكذلك كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني بالإنجليزية Islamic Philosophy.

رتبة، إذ يتم (بلا طلب ولا تكلف، ولا بحيلة بشرية ولا زمان، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصه الله جل وتعالى علوا كبيرًا - أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث، ولا بحيلة بالرياضات والمنطق... فإن هذا العلم خاصة للرسل دون البشر، وأحد خواصهم العجيبة أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر، إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الحقي... إلا بالطلب... فأما الرسل فلا بشيء من ذلك، بل بإرادة مرسلها...)[1].

وأيضا فإن كلام الله في القرآن جوابا عما سئل به الرسول هو غاية في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب. على حين أن الفيلسوف إذا قصد الجواب عنها فيكون ذلك (بعد أطول الدأب في البحث والتروض)[2].

وتفسير هذا التناقض في رأي الكندي يرجع عندنا إلى أنه كتب رسالته إلى المعتصم في وقت كان يذهب فيه ذلك المذهب، وكتب رسالة كمية كتب أرسطو طاليس في وقت آخر وعدل فيه عن رأيه الأول. أما رأيه الأول فهو أن الدين والفلسفة شيء واحد لأنهما يبحثان معًا عن الحقيقة، والحقيقة واحدة، وطريقها البرهان. وأما رأيه الثاني فهو أن الفلسفة غير الدين، لأن طريق الفلسفة البحث والنظر بالعقل وطريق الدين الإلهام والوحي عن طريق الشرع.

وكذلك سنعرف عما قليل أن الكندي قال بحدوث العالم، وكأنه قد أحس أن القول بقدمه لا يتفق وإثبات خالق له، كما هو العقيدة الإسلامية. وهذا معناه في نظرنا أن الغزالي - حين قرر أن الفلاسفة المسلمين جميعًا ذهبوا

(1) الرسائل، نشر أبو ريدة ص 372 – 373.

(2) المصدر نفسه، ص 374.

إلى القول بقدم العلم - لم يكن اطلع على رأي الكندي في هذه المشكلة، وإن عماده في تعرف رأي الفلاسفة هو على آراء الفارابي وابن سينا كما صرح بنفسه في كتابه (تهافت الفلاسفة).

***

وبعد؛ ما هو رأي (فيلسوف العرب) في العالم وقدمه أو حدوثه؟ وهي من المسائل المهمة التي كفَّر الغزالي الفلاسفة من أجلها، وهي من المسائل التي يمكن بحثها مما نشر حتى اليوم من رسائله. ونستطيع أن نقرر أن الكندي يذهب إلى أن العالم محدث لا قديم، وأن الله هو الذي خلقه بعد عدم.

إنه حقًّا في رسالته (في حدود الأشياء ورسومها) يعرِّف العلة الأولى بأنها (مبدعة، فاعلة، متممة الكل، وغير متحركة). وحدُّ الإبداع هو الخلق عن عدم - أو هو كما يقول الرجاني - (إيجاد الشيء من لا شيء)، إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان. وهو كما يذكر الكندي نفسه: (إظهار الشيء عن ليس)، أي عن عدم الوجود.

وإذن، ما دام الله هو الذي أبدع العالم، فيجب أن يكون العالم غير موجود ولو بمادته قبل وجوده، والنتيجة تكون أن العالم غير قديم.

وليس هذا فقط، فإن أول فلاسفة الإسلام قد أوضح في رسالته (في وحدانية الله وتناهي جِرم العالم)[1] أن جِرم العالم محدود، وذلك من مقدمات واضحة معقولة ترتكز على الأصول الرياضية. إنه يرى أن جرم العالم متناهٍ؛ وإلا لو فرضنا الضد وفصلنا منه جزءا محدودا كان الباقي إما محدودا كذلك، فيكون الجميع - أي بإضافة ما فصلناه - متناهيا، لأن الجرمين المتناهيين

(1) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص 118 من الترجمة العربية.

يكون مجموعهما متناهيا حتما؛ وإذن، يكون العالم غير متناهٍ ومتناهيا، وهذا خُلْف لا يمكن.

وإن كان الباقي غير متناهٍ، ثم أضيف إليه ما فصل منه، كان المجموع أكبر طبعًا مما كان قبل، لكنه قبل وبعد هو هو لأنه غير متناهٍ، وإذن، فاللا متناهي يوصف بأنه أكبر وأصغر، وهو تناقض.

وإذا ثبت هكذا أن جِرم العالم متناهٍ، كان كل ما يرتبط به وما لا يفصل عنه من مكان وحركة وزمان متناهيا ضرورة، لأن الزمان هو مقياس الحركة الحاصلة عن الجرم، والجرم المتناهي حركته متناهية ضرورة، فيكون زمانها الناشئ عنها متناهيا كذلك. ذلك، بأن الجرم والحركة والزمان لا يكون بعضها دون بعض، ولا يسبق بعضها بعضا.

وبعد ذلك، إذا ثبت هكذا أن جرم العالم متناهٍ، كان غير قديم بلا شك، وإلا إذا كان لا أول لوجوده كان غير متناهٍ، وقد ثبت قبل أنه متناهٍ. (فيمتنع إذن أن يكون، جرم لم يزل، فالجِرم إذن محدث اضطرارا، والمحدَث مُحدَث المحدِث، إذن المحدَث والمحدِث من المضاف، فالكل محدَث اضطرارا عن ليس) أي عن عدم. وهذا الإحداث هو الإبداع، أي الإيجاد عن عدم، كما سبق أن ذكر في رسالة الحدود.

***

وهكذا، نرى أن الكندي يذهب في هذه المشكلة الهامة، مشكلة العالم وصلته بالله، مذهب رجال علم الكلام في زمنه بصفة عامة، مخالفا بهذا مذهب أرسطو حين ذهب إلى قدم العالم، وذلك ما ينبغي أن يعتبر بلا ريب خطوة كبيرة في سبيل التوفيق بين العقيدة الإسلامية وفلسفة اليونان كما عرفها المسلمون.

وبهذا، يمكن إلى حد كبير تعليل ما ذكرناه عنه سابقًا عن مترجميه من أنه (قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات)، وهذا ما جعل (دي بور) يرى أنه مع دفاعه عن النبوة كان يحاول التوفيق بينها وبين العقل[1].

على أننا، فضلا عما تقدم، نأتي بدليل آخر لما نراه من أن الفارابي مسبوق في هذا السبيل. وذلك، أن البيهقي ذكر في ترجمة أبي القاسم الحسين بن الفضل الراغب أنه كان من حكماء الإسلام، وأنه هو الذي جمع بين الشريعة والحكمة في تصانيفه، وأن من كلامه: (بين العقل والشرع تظاهر، ويفتقر أحدهما إلى الآخر).

الفارابي

وإذا تركنا الكندي إلى من جاء بعده من فلاسفة المشرق، نجد أننا نسير بخطا أكثر ثباتا واستقرارا، وذلك أن التاريخ حفظ لنا من مؤلفاتهم ما فيه كفاية لتعرُّف جهودهم في هذه السبيل؛ نعني سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، مندفعين إلى ذلك ببواعث ليس فيها - على ما نرى - الكثير من خشية تعصب العامة ورجال الدين ومحاولة اتقاء ما ينجم عادة من مثل هذا التعصب.

لقد عاش أبو نصر الفارابي حياة هادئة وادعة، أولا ببغداد موطن تعلمه ودراسته، ثم انتقل منها إلى حلب وأميرها سيف الدولة الحمداني المعروف بميله للعلم وتشجيعه للعلماء، والذي عاش فيلسوفنا في كنفه عيشة الزاهد المتصوف الذي لا تغيره رياسة ولا تهمه الدنيا ولا تفتنه أغراضها، وأخيرا مات بدمشق، وقد رحل إليها صحبة أميره، عام 339 هـ 950م.

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 118 من الترجمة العربية.

وإن الذي يرجع إلى ترجمته كما ذكرها ابن خلكان[1] وابن أبي أصيبعة[2] وصاعد الأندلسي[3] والقفطي[4]، يجد صدق هذا، وأن الفارابي لم يضطهد بسبب الفلسفة.

إذن، كانت محاولته هذه التوفيق بين الوحي والعقل على ما نرى، لما رسخ في ذهنه من أن الحقيقة واحدة وإن كان قد يعبَّر عنها بطرق مختلفة. ولذلك صادرا عن هذا المبدأ - حاول جهده التوفيق بين (المعلم الأول) وبين (أفلاطون) في كتابه المعروف: (الجمع بين رأي الحكيمين). فلا عجب إذن حين نراه يحاول التوفيق تطبيقا لهذا المبدأ، بين الحقيقة التي جاءت عن التفلسف والحقيقة التي جاء بها الوحي النبوي.

ومهما يكن من أمر العوامل التي جعلت المعلم الثاني يحاول هذا التوفيق، فإننا نرى أن الخطة التي اختطها لبلوغ غرضه من الجمع بين الدين والفلسفة تتلخص في ثلاثة أمور، تأثره فيها غير واحد ممن أتوا بعده:

1. مذهب في (الخلق) أريد به التوفيق بين الإله كما تصوره أرسطو وبين الإله كما جاء به الإسلام.
2. جَعْله لكل من الوحي والعقل مكانا بجانب الآخر؛ وذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات والعقائد الدينية الكلامية السمعية، مع تفسير كل ذلك عقليا.
3. التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس، وجعل تعليم خاص لكل منهما وبذلك يتوطد السلام بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني.

---

(1) وفيات الأعيان، ج2: 112 - 114.

(2) طبقات الأطباء، ج2: 134.

(3) طبقات الأمم، ص 61 - 63.

(4) إخبار الحكماء، ص 182 - 184.

1 - فكرة الإله والخلق

اللـه في الإسـلام هـو الخالـق لـكل شيء، الـذي لا يوجـد شيء إلا بأمـره، ولا يـدوم إلا بحفظـه، والـذي يعلـم كل شيء كبيـرا كان أو صغـيرا في أدقِّ تفاصيلـه، والـذي لا واسـطة بينـه وبيـن أحـد مـن خلقـه.

هـذا الإلـه كـما يؤخـذ مـن القـرآن[1] لا يمكـن أن يتفـق مـع إلـه أرسـطو، وهـو (المحرك الأول) الـذي لا يتحـرك، ولا مـع فكـرة (الواحـد) كان نعرف مـن (الأفلاطونيـة الحديثة).

ومـن أجـل هـذا، كان هـم الفـارابي وغـيره مـن فلاسـفة الإسـلام محاولـة التوفيـق بـين الإلـه كـما جـاءت بـه الفلسـفة وبـين الإلـه كـما جـاء بـه القـرآن، وإن كان لم يصحبـه التوفيـق في محاولتـه كـما سـنرى فيـما بعـد.

وليـس مـن عملنـا ولا مـن الممكـن هنـا، أن نـأتي بمـا ذهـب إليـه أبـو نـصر في هـذه المشـكلة، ولذلـك نكتفـي بـأن نقـول بإيجـاز: بأنـه مسـتلهما أرسـطو وأفلاطـون والأفلاطونية الحديثـة - قـد انتهـى إلى الذهـاب إلى أن اللـه هـو الواحـد والموجـود الـضروري مـن نفسـه، والـبريء مـن كل أنحـاء النقـص، والـذي ليـس بمـادة. وهـو مبايـن بجوهـره لـكل مـا سـواه، وليـس مركبـا بوجـه مـن الوجـوه، فهـو واحـد مـن كل وجـه.

وهـو - لأنـه ليـس بمـادة - عقـل بالفعـل يعقـل ذاتـه، فالعقـل والعاقـل والعقـول شيء واحـد هـو الـذات، وكذلـك - فيـما يتصـل بالعلـم ذاتـه علـم وعـالم ومعلـوم. واللـه هـذا - لأنـه سـبب وجـود كل موجـود - يلـزم، متـى كان لـه هـذا

(1) هذه العقائد في الله وصلته بخلقه تؤخذ من القرآن نفسه؛ ومع هذا، راجع (مقالات الإسلاميين) للأشعري، طبع إستامبول سنة 1928م؛ ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، طبع لندن سنة 1931م.

الوجـود - أن يصـدر عنـه ضرورة سـائر الموجـودات بطريـق غـير مبـاشر، وذلـك عـلى مـا هـو معـروف في نظريـة (العقـول العـشرة)[1].

وهكـذا، رأى الفـارابي إنـه وفـق بـين الإلـه كـما جـاء في الفلسـفة وبـين الإلـه كـما جـاء في القـرآن! كـما لم ينـس أن ينسـب للـه كل صفـات العظمـة والجـلال والكـمال.

2 - النبوة وما إليها

والنبـوة في رأي الفـارابي ليسـت أمـرا فـوق الطبيعـة، ولا شـيئا خارقـا للعـادة. إن النبـي ليـس إلا إنسـانا بلغـت قوتـه المتخيلـة غايـة الكـمال، وذلـك بـأن يحصـل لـه أولا العقـل المنفعـل، ثـم بعـده العقـل المسـتفاد الـذي يكـون بـه الاتصـال بالعقـل الفعـال، وحينئـذ يأخـذ عنـه بطريـق الفيـض الجزئيـات الحـاضرة والمسـتقبلة، أو محاكياتهـا مـن المحسوسـات، ويقبـل محاكيـات المعقـولات المفارقـة وسـائر الموجـودات الشريفـة ويراهـا، فيكـون لـه بذلـك نبـوة بالأشـياء الإلهيـة[2].

وفيـما يختـص بالمعجـزات التـي يتقـدم بهـا النبـي دليـلا عـلى صحـة رسـالته، نـرى أيضًـا أن لهـا عنـد الفـارابي تفسـيرها العقـلي، وذلـك متـى عرفنـا - كـما يقـول - أن النبـوة مختصـة بقـوى قدسـية يذعـن عـالم الخلـق الأكـبر يذعـن لـروح الواحـد منـا عـالم الخلـق الأصغـر، فتـأتي بمعجـزات خارجـة عـن الجبلـة والعـادات، ولا يمنعهـا شيء مـن معرفـة مـا في اللـوح المحفـوظ [3].

---

(1) هذا الرأي الذي ذهب إليه الفارابي في الله وصفاته وصلته بالموجودات، واضح بالتفصيل في مواضع كثيرة من كتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة، وكذلك في كثير من كتاباته الأخرى.

(2) آراء أهل المدينة الفاضلة، نشر Dicterici. وطبع ليدن سنة 1985 ص 52 ت ص 75 طبع القاهرة سنة 1323 هـ في الطبعة الأولى بمطبعة النيل. السياسات المدنية، طبعة حيدر آباد بالهند سنة 1346 هـ ص49.

(3) فصوص الحكم، ضمن مجموع فلسفة الفارابي، ص 72 طبعة ليدن = ص 145 من طبعة القاهرة.

وإذن، على رأي الفارابي، النبي والفيلسوف يتصل كل منهما بالعقل الفعال، والفرق بينهما أن الأول ينال هذه الرتبة بكمال قوته المتخيلة بعد كمال القوة العاقلة طبعا، على حين يصل إليها الفيلسوف بالنظر والتفكير، وليس هذا في رأينا بالفرق الكبير.

وينبغي هنا أن نلاحظ أن الفارابي في تصويره للنبوة على هذا النحو وتفسيرها تفسيرا نفسيا وعقليا كما رأينا آنفا، يجعلها أعلى من الفلسفة، كما يجعل النبي هو الإنسان الذي بلغ أكمل مراتب الإنسانيه والسعادة[1]. وهذا في رأي (دي بور) لا يتفق مع ما يؤخذ من فلسفة الفارابي النظرية، هذه الفلسفة التي ترى أن كل أمور النبوة - من الرؤى والكشوف والوحي ونحو ذلك - هو مما يختص بالقوة المتخيلة، فتكون المعرفة الحاصلة عن ذلك أدنى مرتبة من المعرفة الفلسفية[2].

هكذا يرى (دي بور)؛ ونعتقد أنه نسي أن المعلم الثاني يشترط في النبي - فضلا عن كمال القوة المتخيلة - كمال القوة العاقلة، وذلك بأن يحصل له العقل بالفعل ثم العقل الستفاد الذي به - كما تقدم ذكره - يتصل بالعقل الفعال.

***

هذا، والفارابي عرف بتركيز الفكرة والإيجاز في التعبير عنها، فلعل مما يعين على فهم نظرية النبوة أن نقتبس القليل من عرض الغزالي لهذه النظرية في كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة)؛ ثم من عرض ابن ميمون، وهو جِدُّ ثقة في الفلسفة الإسلامية وفيما كان لرجالها من آراء[3] لها في كتابه

(1) آراء، ص 59 ليدن؛ دي بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص 154 من الترجمة العربية.

(2) دي بور، المرجع السابق ذكره، ص125 من الترجمة العربية.

(3) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، للمستشرق الفرنسي جوتييه، ص131 من الأصل بالفرنسية.

(دلالة الحائرين)، فذلك كله تعبير صادق عن نظرية النبوة لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد أيضًا. ومن ذلك، نعرف تمامًا الفرق عند فلاسفة الإسلام بين النبي والفيلسوف، ولهذا خطره في مسألة التوفيق بين الوحي والعقل.

يذكر الغزالي عن الفلاسفة المسلمين أن النبي إنسان بلغت قوته المتخيلة الغاية من القوة ولم تستغرقها الحواس، فاستطاعت أن تطلع في اليقظة والنوم على اللوح المحفوظ، وانطبعت فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل، ويكون ذلك معجزة للنبي. كما بلغت قوته العاقلة النظرية الكمال أيضًا، فصار قوي الحدس، بمعنى سرعة الانتقال من معلوم إلى آخر من غير حاجة إلى تعلم، بل يكون كأنه متعلم من نفسه، ويعتبر هذا معجزة أيضًا ولكن من نوع آخر.

وكذلك أخيرا، بلغت قوته النفسية والعملية حدًّا تتأثر بها الأمور الطبيعية وتتسخر له؛ فكما أن نفس الإنسان تؤثر في جسمه وتؤثر في نفوس غيره إذا كانت هذه القوة النفسية العملية قوية فيه، كذلك إذا بلغت هذه القوة درجة الكمال صار من الممكن أن تخضع لها أمور الطبيعة، ويكون ذلك من النبي معجزة له من ضرب ثالث.

حتى إنه إذا تطلعت نفسه إلى هبوب ريح أو حدوث زلزلة أو نزول مطر - وذلك موقوف حصوله عادة على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء يحدث ذلك من نفسه، وتتولد منه تلك الأمور من غير سبب طبيعي ظاهر. على أنه يشترط أن يكون هذا الذي يحدث ممكنًا في نفسه لا مستحيلا، كقلب العصا ثعبانا أو انشقاق القمر الذي لا يقبل الانخراق والانشقاق[1].

(1) تهافت الفلاسفة، طبع بيروت، ص 272 – 275ويراجع (جوتييه) ص 138 – 140، حيث نقل هذا بأمانة عن الغزالي.

هكذا يذكر الغزالي، ويذكر ابن ميمون من بعده[1]، أن النبوة هي في الحقيقة فيض من الله بواسطة العقل الفعال على القوة العاقلة أولا، ثم على القوة المتخيلة ثانيا، وهي أعلى درجة وأكمل رتبة من الكمال يستطيع أن يصل إليها إنسان.

ويجب أن يكون هذا الإنسان قد ملك العلم والحكمة بدرجة ينتقل منها من القوة إلى العقل، وأن يكون له العقل الكامل، وأن يكون تفكيره ورغباته قد تخلصت من الأماني والأطماع التافهة الباطلة.

ويجب أن نعلم أيضًا أن فيض العقل الفعال هذا لو كان على قوة الإنسان العاقلة وحدها لا على القوة المتخيلة أيضًا، كان هذا الإنسان من طبقة العلماء الذين يعملون النظر والفكر. ولكن هذا الفيض إن تناول القوتين معًا كان هذا الإنسان من طبقة الأنبياء.

وكذلك يجب أن تعلم أن الأنبياء الحقيقيين لهم بلا ريب الإدراكات والمعرفة العقلية النظرية التي لا يمكن أن يصل إلى مثلها ولا إلى أسبابها المفكرون غير الأنبياء، أي الذين يعتمدون على القوة النظرية وحدها، وحقا إن الوحي الذي يفيض على القوة المتخيلة للنبي متى وصلت إلى الكمال، يجعله قادرا على التنبؤ بالمستقبل ومعرفة الأمور الغيبية كما لو كان يدركها بحواسه.

أقول، هكذا يستمر ابن ميمون في عرضه لنظرية النبوة لدى فلاسفة الإسلام، إن هذا الوحي يكمل أيضًا القوة العقلية المفكرة، وذلك أنه بهذا الأثر يدرك النبي الوجود الحقيقي للأشياء، كأنه يصل إلى هذا بواسطة قضايا نظرية

(1) ص 281 وما بعدها، من ترجمة س. مُوْنك (S. Munk) للأصل العبري وتعليقه عليه.

تقوم على العقل وتفكيره، فإنه حينئذ يكون العقل الفعال قد فاض على القوة العاقلة وجعلها تنتقل من القوة إلى الفعل، وبهذه القوة يصل الفيض أو الوحي من هذه القوة إلى القوة المتخيلة. ومن أجل ذلك ما ينبغي أن نلتفت مطلقا إلى هؤلاء الذين لم تبلغ القوة العاقلة النظرية عندهم حد الكمال، والذين لم يصلوا إلى أعلى درجة من التفكير النظري. فإن الذي يصل إلى الكمال في هذه الناحية وتلك، هو وحده الذي يصل إلى المعارف والحقائق العليا، وذلك حينما يفيض العقل عليه وصار يوحى إليه، وهو وحده النبي حقا.

وهكذا ينتهي ابن ميمون، وكذلك الغزالي من قبل، من بيان نظرية النبوة بصفة عامة لدى فلاسفة الإسلام، إلى أن هؤلاء وبالأخص الفارابي وابن سينا[1] فسروا النبوة تفسيرا نفسيا عقليا رغبة منهم في التوفيق بين الوحي والعقل، وحرصوا لهذا على جعل النبي أعلى منزلة من الفيلسوف، ما دام هو نبيا وفيلسوفا معًا بكمال قوته المتخيلة وقوته النظرية. وهذا الحرص - في هذه الناحية منهم - له ما يبرره من وجهة نظر المسلمين وإجماعهم على أن أعلى ما يمكن أن يصل إليه بشر: هو درجة النبوة.

***

هذا، والقرآن ذكر الملائكة في آيات كثيرة منه، فلم يسع الفارابي إنكار وجودهم، لكنه لم يقل كما يقول المتكلمون عنها إنها أجسام قادرة على التشكل بأشكال مختلفة. بل ذهب إلى أنها كائنات معقولة لا رابطة لها بالمادة؛ وبعبارة أخرى نراه يفسرها بأنها صور مجردة عن المادة، وهي صلة ما بين مصدر الوحي والموحى إليه[2].

(1) وكذلك ابن رشد على ما سيجيء قريبا بيانه.

(2) المجموع للفارابي، طبع ليدن، ص 72 و77.

وكذلك القلم واللوح - وقد جاء ذكرهما في القرآن - ليسا كما يقول المتكلمون أيضًا شيئين ماديين؛ بل (القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق)[1].

واليوم الآخر وما فيه من جزاء: ثواب وعقاب، لا ينكر الفارابي شيئا منه، فإن للنفس بعد الموت سعادات وشقاوات كما يقول[2]، لكن هذا الجزاء لن يكون إلا روحيا محضا، فليس هناك لذائذ ولا عقوبات جسمية كما يرى المتكلمون، بل السعادة ليست عنده إلا أن تتحرر النفس من قيود المادة فتصير عقلا كاملا[3]. ولذلك كان يدعو الله بأن يجعل الحكمة سببا لاتحاد نفسه بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية، فتكون بعد فناء البدن من جملة هذه الجواهر الشريفة الغالية[4].

الخاصة والعامة

وأخيرا، لم يخف على المعلم الثاني ما في تفسيره للنبوة وبعض العقائد السمعية من عسر في الفهم يجعل أكثر الناس عاجزين عن إدراكها، ولذلك لم ير بدًّا من تقسيم الناس - حسب مراتبهم في الفهم والتصديق - إلى طبقات ثلاث: عامة، ورجال دين، وفلاسفة.

ورأى، تبعا لهذا التقسيم، أنه يجب عرض هذه الأمور وأمثالها على أفراد كل من هذه الطبقات، بطريقة تتناسب ومقدرتها على تصورها وفهمها، والله لا يكلف نفسا إلا وسعها؛ أي إما بتقريبها للفهم بذكر محاكياتها وأمثالها، وإما بذكر الحقائق مجردة سافرة.

---

(1) المجموع، ص 77 - 78.

(2) عيون المسائل، ضمن المجموع، ص 64 من طبعة ليدن.

(3) السياسات المدنية، ص 51 – 52.

(4) طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، ج 2: 137.

وفيما يختص بإثباتها على كل حال، ينبغي أن نلجأ بالنسبة للعامة وأمثالهم إلى البراهين الإقناعية التي تنفعهم، وأن نلجأ إلى البراهين الحقيقية بالنسبة للقادرين عليها، أي لأهل الاستدلال[1].

***

وبعد؛ هل نجح الفارابي فيما أراده من التوفيق بين العقل والوحي، أو بين الفلسفة والدين؟ إننا نرى أنه - مع ما بذله من جهد في هذه السبيل - من السهل أن نقول: لا.

وذلك، أنه على الرغم من محاولة الفارابي إلى حل مسألة (الواحد) وصدور العالم عنه وكيفية هذا الصدور، قد بقي إله (أرسطو) غير مقبول في الإسلام، مع ما نال نظرية أرسطو من تعديل يرجع إلى أفلاطون ومدرسة الإسكندرية.

وفي الحق، أن إلهًا يصدر العالم عنه بلا إرادة وخلق منه ولا نشاط له، وبينه وبين هذا العالم وسطاء عديدون، ولا يعلم إلا ذاته - إله كذلك لا يمكن أن يتفق والعقائد الصحيحة التي جاء بها الإسلام، وإن عُني الفارابي في نظرية الفيض التي أراد بها على ما هو معروف التوفيق بين أرسطو والإسلام بجعله سببا فاعلا.

وكذلك تسمية الفارابي للعقول التي ذهب إليها ليفسر صدور الكثير - وهو العالَم - عن الواحد: ملائكة؛ ليوافق القرآن في التسمية، لا يجعلها حقًّا ملائكة كما جاء في الإسلام.

فإن هذه العقول عنها صدر العالم في رأيه، فهي خالقة على هذا النحو، وملائكة القرآن لا شيء لها مطلقا من الخلق أو الأمر، بل هم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، فكيف وتلك العقول!

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، طبع ليدن ص 26 - 27؛ السياسات المدنية، ص 55 - 56.

وهـذا مفكـر آخـر حـريٌّ أن يأخـذ مكانـه بيـن مفكـري الإسـلام بعـد أن طـال إهمالـه، وهـو أبـو سـلمان محمـد بـن طاهـر بـن بهـرام المنطقـي السجسـتاني الـذي عـاش إلى أواخـر القـرن الرابـع الهجـري، وإنـه لأهـل لأن يتحـدث عنـه مـؤرخ التفكـير الإسـلامي.

وهـو تلميـذ يحيـى بـن عـدي تلميـذ الفـارابي، ولكنـه كان أنبـه ذكـرا مـن شـيخه، كـما كان شـيخا في الفلسـفة لأبي حيـان التوحيـدي، الـذي تـرك لنـا في كتابيـه: (المقابسـات) و(الإمتـاع والمؤانسـة) الكثـير مـما كان يجـري في مجالـس أبي سـليمان، هـذه المجالـس التـي كانـت تحفـل بالعلـماء والحكـماء يبحثـون في نـواحٍ مختلفـة مـن العلـم والفلسـفة، وكان المتجادلـون يلجئـون غالبًـا إليـه فيكـون رأيـه هـو الـرأي الفصـل فـما كانـوا يتحدثـون فيـه. ولا عجـب! فقـد كان السجسـتاني، كـما يذكـر ابـن أبي أصيبعـة في ترجمتـه، (فاضـلا في العلـوم الحكميـة، متقنـا لهـا، مطلعـا عـلى دقائقهـا)[1].

وبالرجـوع إلـى أبي حيـان في كتابيـه الذكوريـن آنفـا، نجـده يصـف شـيخه السجسـتاني بـأن كان مـن بـين المعنيـين بالفلسـفة في عـصره، كان (أدقهـم نظـرا، واصفاهـم فكـرا، وأظفرهـم بالـدرر)[2]. وكذلـك نجـد أن أحـد تلاميـذه وهـو الطبيـب المعـروف بفـيروز، يقـول لـه: (أيهـا السـيد! واللـه مـا نجـد شـفاء لـداء الجهـل إلا عنـدك، ولا نظفـر بقـوت النفـس إلا عـلى لسـانك، ولا نعلـم يقينـا إلا بحسـن تعريفـك...)[3]. وأنـه أخيـرا، كان يعيـش إلـى سـنة 391 هـ[4].

(1) راجع ترجمته فى (طبقات الأطباء)، ج1: 321؛ تاريخ حكماء الإسلام لظهير البيهقي، ص 82، نشر محمد كرد علي بدمشق عام 1946.

(2) الإمتاع والمؤانسة، طبع القاهرة سنة 1929 م، ج1: 33.

(3) المقابسات، نشر حسن السندوبي بالقاهرة عام 1929 م، ص 438.

(4) المقابسات، ص 286.

كما نعرف من المقابسة رقم 64 أن الروح التي كانت تسود أبا سليمان ومن يلتفون حوله من علماء العصر ومفكريه - لا يُسأل أحد عن بلده ولا عن ملته - كانت مستمدة من حكمة يرجعها ابو سلمان نفسه إلى أفلاطون. وهذه الحكمة تلخص في أن الحق لم يصبه واحد وحده. بل في كل رأي نصيب منه قل أو أكثر؛ ولهذا لا معنى للتعصب لمذهب على مذهب، ومن ثم أيضًا ليس من المعقول أن يقوم خلاف بين الدين والفلسفة [1].

على أن الخوف من رجال الدين ومن يتأثرون بهم من العامة وأمثالهم، كان له أثره في أبي سليمان وأصحابه، وذلك، أنه بينما كانوا أحرارا في تفكيرهم وجدلهم في مجالسهم الخاصة بهم، كانوا حذرين من أن يعرف ما لا يتفق والروح الدينية السائدة في العصر[2].

ونقول بعد هذه الأمور العامة عن السجستاني ومركزه في زمنه، وعن الروح الحرة التي كانت تسود مجالسه: إنه - مثل شيخه الفارابي - كان له رأيه في تقسيم الناس إلى عامة وخاصة، وفي العالم ووجوده، وفي العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة، وسنتناول كلا من هذه المسائل بإيجاز.

(أ) العامة والخاصة:

ينقسم الناس في رأيه، حسب عقولهم واستعدادهم للنظر والفكر إلى عامة وخاصة. الأولى: ليس لها أن تتصل بالحكمة أو تتطاول إلى غرائب الفلسفة، وذلك لرداءة عقولها، وضآلة معارفها، وخبث نفوسها. والأخرى: لها أن تبحث من ذلك ما تريد) لأنها تعيش بها ولها، ولها من فضائل النفس ما يعصمها عن الضلال[3].

---

(1) وراجع أيضا تاريخ الفلسفة فى الإسلام، تأليف دي بور، ص 156 – 157.

(2) انظر المقابسة 23 ص 174، والمقابسة 50 ص 230، والمقابسة 63 ص 259.

(3) المقابسة 2، ص 138 الخاصة بعلم النجوم وهل يجوز النظر فيه أم لا يجوز.

ولهذا، يفسر السجستاني عدم صفاء التوحيد في الشريعة من شوائب الظنون واستعمال الأمثال كما صفا ذلك في الفلسفة، بأن الكلام (يريد الشريعة) الذي يراد به صلاح الناس جميعًا لا بد أن يكون مرة مبسوطا وأخرى موجزا، ومرة صريحا ومرة فيه رمز وتعريض. ولذلك كان جميع ما جاء به الشرع: من هذا الضرب، ليجد الخاصي فيه إشارة تشفيه، والعامي عبارة تكفيه)[1]. ونعتقد أن هذا التعليل يدلنا على أن السجستاني كان يرى ضرورة تأويل ما اشتملت عليه الشريعة من رموز وأمثال للخاصة القادرة على التأويل.

وكان الطبيعي مع هذا، أن يفرق ابو سليمان بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة في بحث المسائل الإلهية أو العقيدية، وذلك ما بيَّنه لنا تلميذه التوحيدي[2]. ومن ثم، نراه ينقد بشدة هؤلاء المتكلمين الذين لم يفرقوا في تعاليمهم بين العامة والخاصة.

(ب) الله والعالم:

ونستطيع نستشف مما رواه لنا أبو حيان عن شيخه في هذه المشكلة وهو قليل جدا - أن السجستاني يرى أنه يصح أن يقال إن العالم قديم ومحدث؛ قديم إذا نظرنا إلى الأجرام العلوية التي لا تتكون ولا تفسد، ويحدث إذا نظرنا إلى العالم الأرضي فنجد الكون والفساد يتعاقبان على الأشياء. أو هو قديم من ناحية المادة، ومحدث من ناحية الصور التي تتعاقب عليها، وهذا ما يفهم من قوله عن العالم في بعض المقابسات: (وقديم بالسُّوس (أي الأصل أو المادة)، حديث بالتخطيط)[3].

(1) المقابسة رقم 63، ص 258.

(2) المقابسة رقم 48، ص 223.

(3) المقابسات، ص 320.

وفي مسألة الخلق، نستطيع أن نقرر أنه يرى أن العالم فعل الله، بمعنى أنه معلول عنه كما يقول الفلاسفة. ولكنه مع هذا لا يرى أن يقال إن الله فاعل بالاضطرار لأن ذلك صفة العاجز، ولا بالاختيار لأن في الاختيار معنى قويًّا من الانفعال. وإنما الله يفعل ويصدر عنه العالم بنحو أشرف من هذا وذاك يضيق عنه الاسم؛ بل إن قولنا بالنسبة إلى الله: يفعل وفاعل، هو كلام يطلق على حد المجاز والمعتاد من الكلام[1].

وإذا كان العالم قد صدر عن الله باعتباره علة له، فإنه يتحرك نحوه بالشوق باعتبار الله الغاية الأولى والغاية القصوى، وباعتباره المحرك للأشياء التي إليه تتحرك جميعًا[2].

(جـ) الدين والفلسفة:

وللسجستاني، في العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدين والفلسفة - رأي واضح قاطع، وهو وليد التفكير والإدراك العميق للغاية من كل منهما، كما هو وليد الاعتبار بجهود من حاولوا تحديد هذه العلاقة من معاصريه. وهذا الرأي هو وجوب الفصل التام بين الشريعة والفلسفة، وذلك لما بينهما من اختلاف في الطبيعة والغاية والوسيلة إلى هذه الغاية، وفي منطقة النفوذ إن صح هذا التعبير.

لقد عرض عليه تلميذه التوحيدي بعضا رسائل إخوان الصفاء الذين يزعمون أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، فقال بعد أن اختبرها: (ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضموا الشريعة في الفلسفة، وهذا مرام دونه حَدَد)، أي دفع ومنع. قيل له: ولم؟ قال: (إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل

(1) المصدر نفسه، ص 149 – 150.

(2) المصدر نفسه، ص 277 وص 354.

بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي... وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولا بد من التسليم الداعي إليه والمنبه عليه؛ وهنا يسقط لِمَ، ويبطل كيف، ويزول هلا، ويذهب لو وليت في الريح)[1].

ثم يذكر بعد ذلك أنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين جائزا وممكنا، لكان الله قد نبه عليه، وكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة. لكنه لم يفعل ذلك، ولا وَكَله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه؛ بل إنه، عل العكس، نهى عن الخوض في هذه الأشياء[2].

ولهذا يرى أبو سلمان أنه (لمصلحة عامة نهى عن المراء والجدل في الدين، على عادة المتكلمين الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم في غاية العداوة للإسلام والمسلمين، وأبعد الناس عن الطمأنينة واليقين)[3].

على أنه لا ينبغي أن يفهم مما تقدم آنفا أن الشريعة في رأيه ناقصة، وأنها في حاجة لأن تكمل بالفلسفة. إنه، إن أخذنا كلامه حرفيا لا خبئ له، يريد أن يقول إن كلا من الشريعة والفلسفة تخالف الأخرى في طبيعتها وغايتها؛ في طبيعتها كما وضح مما سبق؛ وفي غايتها لأن غاية الديانة إكمال النفس بالفضيلة، وغاية الحكمة أو الفلسفة تكوين العقل بالحقائق والمعرفة. أو أن الفلسفة كما يقول، صورة النفس، والديانة سيرة النفس، فكل منها يكمل الأخرى، وإذا فلا تناقض بينهما[4]. فكل ما يجب إذا، هو عدم خلطهما، وحينئذ تتم السعادة لأصحاب هذه وأصحاب تلك.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة ج 2: 6 – 7. وهذا رأي أبي سلمان في طبيعة الدين بعامة لا في الإسلام خاصة. انظر نفس المرجع، ج 3: 187.

(2) الإمتاع والمؤانسة، ج 2: 8.

(3) المصدر نفسه، ج 3: 188 - 189. وفي رأينا أنه أخطأ جدًا في حكمه هذا على المتكلمين!

(4) المقابسات، ص 200.

والسجستاني يذكرنا برأيه هذا رأيَ (سپينوزا) الذي سنتناوله بشيء من البسط عند الكلام عن العلاقة بين الوحي والعقل عند ابن رشد، وذلك حين يذهب صاحب (الأخلاق) إلى أن الغاية من الفلسفة هي الحقيقة، والغاية من العقيدة هي الطاعة والتقوى، ولهذا ينبغي فصل كل منهما عن الأخرى[1].

ولكن السجستاني يرى، على الضد من (سپينوزا) أن الدين حق مثل الفلسفة، ولهذا نجده يقول في موضع آخر: (إن الفلسفة حق، ولكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق، ولكنها ليست من الفلسفة في شيء). وذلك بأن الفلسفة مصدرها العقل والدين مصدره الوحي، وليس فيه (لِمَ) ولا (كيف) إلا بمقدار ما يشد أزره. ولهذا الاختلاف في المعين والطبيعة، يجب عدم خلط أحدهما بالآخر، وكل من حاول رفع هذا فقد حاول نفي الطباع وقلب الأصل وعكس الأمر، وهذا غير مستطاع[2].

***

وبعد وهكذا رأينا السجستاني يوجب الفصل بين الشريعة والفلسفة، وأنه لم يكن يعنيه أو يرضيه أن يخلط بينهما أو أن يعمل على التوفيق بينهما بإتباع إحداهما للأخرى، كما لم يحاول - كالفارابي مثلا - تفسير العقائد الدينية تفسيرا نفسيا وعقليا ليكون ذلك وسيلة للتوفيق؛ بل إنه جعل لكل من هذين الطرفين المختلفين طبيعة ووسيلة وغاية، طائفة خاصة من الناس بها تصل إلى السعادة.

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة Traité théologico - Politique ترجمها عن اللاتينية للفرنسية شارل أبوهن Ch. Appuhn، نشر جاريه إخوان Galler frères بباريس سنة 1928 م، 278.

(2) الإمتاع ج 3: 187، ومراجع أيضا ج 2: 18.

مسكويه

ننتقل الآن إلى الحديث عن فيلسوف آخر جاء به الزمن بعد الفارابي، وإن كانت شهرته بالفلسفة العملية (الأخلاق) أكبر من شهرته بالفلسفة النظرية الإلهية. ومع هذا، فإن له من الجهد في محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة ما يجعلنا نذكر كلمة عنه قبل أن نصل إلى تلميذ الفارابي الأشهر، نعني به ابن سينا أو الشيخ الرئيس.

وهذا الفيلسوف هو (مسكويه)، أبو علي أحمد بن يعقوب، الذي جمع بين علوم والتاريخ والطب، والذي كان ذا حظوة لدى السلطان عضد الدولة بن بُوَيه حتى جعله صاحب خزائنه. وقد توفي عام421 هـ كما يقول حاجي خليفة وياقوت، أو عام 420 هـ كما يذكر القفطي[1].

وقد وافق مسكويه الفارابي في بعضه النقط الجوهرية في تفكيره، لأنه نهل معه من معين واحد وهو الفلسفة اليونانية، وإن كان ميله إلى الكندي أكثر كما يقول دي بور[2].

ونجد مسألة التوفيق من تلك النقط التي وافق المعلم الثاني فيها؛ وذلك بتفسيره النبوة مثله تفسيرا عقليا يضعف الفرق بين النبي والفيلسوف ويزيد الصلة بينهما؛ وبتأكيده الحاجة إلى النبوة، لأن الفلسفة لا تغني عنها لجميع الناس، وبغير هذا وذاك مما وافق فيه على نحو ما رجال الدين وعلم الكلام، مثل وجود العالم عن عدم، وخلود النفس، والجزاء الأخروي.

---

(1) كشف الظنون، طبع القاهرة سنة 1274 هـ ج 2: 98 معجم الأدباء، نشر مرحليون؛ ج 2: 88؛ إخبار الحكماء، طبع القاهرة ص 217.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 158.

حقا، النبي عند مسكويه هو إنسان يصل بتأثير العقل الفعال في قوته الحاسة وقوته المتخيلة إلى الحقائق التي يصل إليها الفيلسوف؛ لا فرق بينهما إلا أن هذا قد وصل إليها مرتقيا من أسفل إلى أعلى: من قوة الحس، إلى قوة التخيل، إلى قوة الفكر التي يدرك بها ما في العقل الفعال من حقائق. على حين يتلقَّى النبي نفس الحقائق منحطة إليه من أعلى، أي من العقل الفعال أيضًا. ولأن الحقائق التي يدركها كل من النبي والفيلسوف واحدة، كان الفيلسوف أسرع من غيره لتصديق ما يأتي به النبي وقبوله، وذلك لأنه جاء بما لا ينكره عقله[1]. والناس في حاجة إلى الأنبياء لمعرفة الأعمال النافعة التي بها تكون سعادة الإنسان، وإن كان معرفة صحة ما دعوا إليه بالنظر الصحيح تكون من جهة الحكماء[2].

ولم يختلف أحد - كما يقول - ممن يستحق أن يسمى فيلسوفا في إثبات الصانع عز وجل ولا حكي عن واحد منهم أنه جحده[3]. وهو قد أبدع الأشياء كلها لا من شيء، لأنه لا يصح الإبداع إلا إذا كان لا من موجود، أعني من العدم[4].

والنفس جوهر باق لا يقبل الموت ولا الفناء، [5] وستجزى على ما عملت في الدار الأخرى، إلا أن سعادتها وشقاءها اللذين سيحصلان لها بعد مفارقة البدن أمور روحية تناسب معدنها وجوهرها؛ لأن اللذات الجسمانية ليست من اللذات الحقيقية في شيء[6].

---

(1) الفوز الأصغر، طبع بيروت سنة 1319 هـ ص 102 – 104.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

(4) المصدر نفسه، ص 32.

(5) المصدر نفسه، ص 49.

(6) المصدر نفسه، ص 80 – 83.

وأخيرا، فيما يختص بفلاسفة المشرق ومفكريه، نجد الشيخ الرئيس يُعنى بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة في كثير من رسائله وكتاباته، وبخاصة في كتابيه (النجاة) و(الإشارات)[1]، فقد خصص بضع صفحات من كل من هذين الكتابين للغرض الذي عمل شيخه الفارابي.

ولم يتأثر به فقط في العمل لهذا الغرض، بل كذلك في الطريق الذي رسمه، وفي الخطة التي اتبعها في محاولته. نعني تقريب كل من الفلسفة والدين للآخر، وتفسير عقائد الدين وشعائره تفسيرا يرضاه العقل ولا ينأى به عن الشريعة، وبتقسيم الناس إلى طبقات، لكل منها طريقها في الفهم والتصديق والاستدلال.

ولا نرى هنا ضرورة لتفصيل القول في ذلك عن ابن سينا في هذه النواحي، حتى لا يكون إعادة وتكريرا لما ذكرناه عن الفارابي. ومع هذا، نقول بأنه يكفي الرجوع لما جاء في كتاباته لنتبين أنه يرى أن النبوة هي الفيض والإلهام عن العقل الفعال، وأن النبي هو من يقبل هذا الفيض بلا واسطة[2].

وكذلك يرى أنه لصلاح الناس والعالم لا بد من وجود نبي، وأن يكون إنسانا يتميز بالمعجزات ليصدقه الناس ويتبعوه. والمعاد في الدار الأخرى مقبول من الشرع والعقل معا، وسعادة النفس بعد فناء البدن تكون بشيء عقلي روحي يناسبها، وكذلك شقاؤها[3].

---

(1) وهذا كله فضلا عن كتابه (الشفاء)، فهو دائرة معارف ابن سينا الفلسفية الجامعة لآرائه في كل أقسام الفلسفة وفروعها.

(2) النجاة، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1331 هـ ص 273 – 274، وص 491؛ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، نشر أمين هندية بالقاهرة سنة 1908 م، ص 123 – 124.

(3) النجاة، ص 477 وما بعدها، وص 499 – 500.

والناس طبقات: عامة وخاصة، ولكل طبقة حظها من العقل والاستعداد والإدراك وطريقها في الفهم والتصديق، ولهذا كان الأنبياء وجِلَّة فلاسفة اليونان يستعملون في كلامهم المراميز والإشارات، ولذلك أيضًا ما كان لمحمد صلى الله عليه وسلم أن يقف على العلم أعرابيا جافا أو مثله ممن أرسل إليهم من البشر كافة[1].

ونشير بعد هذا إلى تأويل الشيخ الرئيس لما جاء في الشريعة عن الملائكة والعرش، والصراط والجنة والنار، والعقاب والثواب[2]. ولهذا كان من الحق ما لاحظه الدكتور مدكور من تأثره بشيخه الفارابي في هذه الناحية إلى حل كبير[3].

ولكن من الحق مع ذلك أن نشير إلى أن ابن سينا حاول أن يخفف من غلو أرسطو بإبعاد إلهه أو محركه الأول عن العالم؛ فخالف الفارابي فيما ذهب إليه من أن الله لا يعلم إلا ذاته، وجعله يعلم ما يجري في العالم علمًا كليا عاما لا جزئيا خاصا، أي يعلم العالم وما يكون فيه باعتباره سلسلة من أسباب ومسببات عنها، أو باعتباره السبب الأول الذي صدر عنه[4].

***

هذا، ونرى من المفيد أن نشير هنا بعد ما تقدم إلى أن ابن سينا اندفع في محاولته التوفيق بين الشريعة والفلسفة بعوامل ليس منها على ما نرى - خشية اضطهاده بسبب الفلسفة.

لقد عاش أبو علي في بيئة تشجع العلم والعلماء، والتفكير والمفكرين، واتصل شطرا من حياته بسلطان بخارى نوح بن نصر الساماني المعروف

(1) تسع رسائل، ص 124، 125.

(2) تسع رسائل، ص 124، ص 128، وما بعدها.

(3) مكان الفارابي، يراجع بخاصة ص 198، 215، 217.

(4) النجاة، ص403 وما بعدها، الإشارات والتنبيهات طبعة ليدن، ص 53 وما بعدها.

بحبه للعلم، وأفاد كثيراً من كتبه.

وأما ما أصابه بعد وفاة أبيه من الاضطراب الكبير في حياته، فإن سببه اشتغاله بالسياسة واتصاله بالأمراء في ذلك العصر الذي كان مليئا بالفوضى والدسائس حتى إنه - كما يروي صاحبه أبو عبيد الجرجاني - ولي الوزارة لشمس الدولة أمير همذان، ثم اضطرب عليه الجند وأغاروا على داره ونهبوا جميع ما كان يملكه، وسألوا الأمير قتله فامتنع واكتفى بنفيه، ثم عاد ثانيا للوزارة... وهكذا، ظل يحيا حياة مضطربة حتى مات عام 428 هـ بهمذان[1].

ونريد بذلك أن ندلل على أن ابن سينا انبعث إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة بالباعث الذي أشرنا إليه أكثر من مرة، وهو أن هذا التوفيق يعنى به الفيلسوف الذي له دين يحرص عليه، وذلك ليوائم بين ما يراه حقًّا وإن كان في صورتين مختلفتين، أي الوحي والعقل معا.

(1) إخبار الحكماء، ص 403 وما بعدها؛ طبقات الأطباء، ج2: 5 وما بعدها؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدي بور، ص 165 – 166؛ دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن سينا.

ثانيا: في المغرب

البطليوسي وابن طفيل

البَطْلَيَوْسِي

تلك كانت عناية فلاسفة المشرق الإسلامي ومفكريه بتحديد العلاقة بين الدين والفلسفة، فمنهم، كما عرفنا، من رأى وجوب الفصل بينهما مثل السجستاني، ومنهم من رأى التوفيق بينهما مثل الكندي والفارابي وابن سينا. وكذلك شغلت هذه المسألة فلاسفة المغرب ومفكريه أيضًا، ونبدأ منهم بالبطليوسي.

وهو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، الذي ولد في بطليوس سنة 444 هـ وتوفي في المنسية سنة ٥٢١ هـ وكلتاهما من بلاد الأندلس كما هو معروف[1]. ويظهر أن شهرته باللغة والأدب وغيرهما من العلوم الإسلامية، قد غطت على شهرته بالتفكير الفلسفي، ولذلك لا نعلم أحدا درسه قبلنا من هذه الناحية.

على أنه قد عالج مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، ويظهر أن طريقته في ذلك جعلته مرضيًّا عنه. ها هو ذا معاصره الفتح بن خاقان يقول عنه في كتابه (قلائد العقيان): (له تحقق في العلوم الحديثة والقديمة، وتصرف في طرقها

(1) راجع فى ترجمته: الصلة لابن بشكوال ج1 رقم 679؛ بغية الملتمس الضبي ج3 رقم 892؛ وفيات الأعيان لابن خلكان ج1 ص 332؛ معجم الطبوعات العربية لسركيس ص569 – 570. وراجع عن (بطليوس) معجم البلدان لياقوت ج 2: 664، تاريخ المسلمين في إسبانيا للمستشرقين دوزي ج 2: 138، 207، 238، 260. وراجع عن بلنسية: صفةالأندلس للإدريسي، طبع آوربة ص151؛ معجم البلدان، طبعة فستنفلد ج 2: 730 - 732، تقويم البلدان لأبي الفدا طبعة دي سالان ص 178.

القويمة، ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع). والآن، كيف عالج هذه المشكلة؟ نستطيع أن نقرر بعد معرفة ما ترك البطليوسي من مؤلفات بأنه خصص واحدًا منها لهذه المسألة، وهو (كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة)[1]، وأنه عالجها أثناء بحث هذه المسائل:

1 - الله ووجود العالم عنه

2 - علم الله وشموله

3 - تحبيب الفلاسفة القدامى إلى المسلمين

4 - علو ما يأتي به الوحي على ما يصل إليه العقل

5 - خلود الروح أو النفس والبعث

وسنتناول كلا من هذه المسائل بإيجاز، لنعرف الخطة التي اصطنعها ليصل إلى ما أراد من التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ومرجعنا في هذا كله هو كتاب الحدائق السابق ذكره.

1 - الله ووجود العالم عنه

في هذه المسألة نجد عند البطليوسي نظرية فيض الموجودات عن الله باعتباره العلة الأولى أو السبب الأول لها، على أنه علة مباشرة لأول موجود وغير مباشرة لما بعده، كما نجد عنده نظرية العقول العشرة، وهذا وذاك على النحو الذي نعرفه عن الفارابي وابن سينا.

ويمثل ذلك لنا بوجود الأعداد جميعها عن الواحد؛ فكل عدد معلول لسابقه لا يوجد إلا بتوسطه، وإن كان الواحد علة لها جميعها، إذ كان لا

(1) كتاب الحدائق، ص 35.

يصح وجود الأبعد إلا بوجود الأقرب، وهذا معنى ما يقال: (إن الواحد علة العلل وسبب الأسباب)[1].

والبطليوسي يمضي في هذا التمثيل، تمثيل وجود العالم عن الله بوجود الأعداد إلى ما لا نهاية عن الواحد، لينتهي من هذا إلى حل هذه المشكلات: قدم العالم أو حدوثه، وجوده عن مادة أولى قديمة أو من العدم كما يقول الدين، وكيف تصدر الكثرة عن الواحد بغير تكثر في ذاته.

ولذلك يقول: (وكما أن الأعداد كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان، ولم يحتج الواحد في إيجادها إلى شيء آخر غير ذاته؛ فكذلك حدوث الموجودات عن الباري تعالى بغير حركة، وبغير زمان، وبغير مكان، ومن غير أن يحتاج في إيجادها إلى شيء غيره.

(وكما أن الواحد لا يوصف بأنه تقدم الأعداد بالزمان، ولا يبطل ذلك أن تكون الأعداد محدثة عنه، فكذلك الباري لا يوصف بأنه تقدم العالم بالزمان، ولا يبطل أن يكون العالم محدثا عنه.

(وكما أن الواحد لا يتغير عن الوحدانية بكثرة ما حدث من الأعداد عنه، ولم يوجب ذلك تكثُّرًا في ذاته ولا استحالة في جوهره، فكذلك حدوث العالم وكثرته لا يوجب تغير الباري في وحدانيته، ولا تكثُّرًا في ذاته)، إلى آخر ما قال[2].

وكذلك يمضي في هذا التمثيل ليصل إلى أن العالم محتاج في وجوده ودوامه لوجود الله، فلو ارتفع لارتفع، وإن الأمر ليس بالعكس، فلو ارتفع العالم لم يرتفع الله؛ كما هو الحال بالنسبة للواحد والأعداد الموجودة به.

---

(1) كتاب الحدائق، ص 35.

(2) كتاب الحدائق، ص 36 – 37.

ومعنى هذا (أن وجود الله وجود مطلق، لأنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره؛ ووجود الوجودات كلها وجود مضاف، لأن وجودها مقتبس من وجوده وفائض عنه)[1]. أو بعبارة أخرى، أن سريان الوحدة من الباري تعالى - التي بها قوامه وتميزه عن سواه - للأشياء هو الذى كوَّنها، وأفاض الوجود على مراتبها وصيَّر بعضها علا لبعض. وهو تعالى علة وجود الجميع، ولذلك سموه علة العلل والفاعل المطلق والفاعل بالحقيقة، لأن فعل غيره إنما هو فعل بالمجاز[2].

هكذا في هذه الناحية، يرى البطليوسي أنه قد وفق بين الشريعة والفلسفة؛ وذلك بالقول بالله الخالق للعالم من لا شيء، وإن كان ذلك بطريق العِلِّيَّة المباشرة لأول موجود وغير المباشرة للموجودات الأخرى. وكذلك بذهابه إلى أن القول بحدوث العالم عنه لا يقتضي تقدم الله عنه بالزمان، كما هو الأمر بالنسبة للواحد وما وجد عنه من الأعداد الأخرى، وذلك ما لا يستطيع أحد أن يقول بخلافه، ما دام أن الله هو العلة الأولى لوجود العالم، والعلة لا تتقدم على معلولها بالزمان.

2 - علم الله وشموله

وهنا نرى البطليوسي ينقد من ذهب، كالفارابي - إلى أن الله لا يعلم غيره، أو أنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلي لا تجزئي، كما ذهب إليه ابن سينا مثلا. وهؤلاء وأولئك يستندون إلى قول الفلاسفة القدامى (أن الله لا يعلم إلا نفسه)، وهذا الفهم لهذه القولة يصفه البطليوسي بأنه جهل وسوء تأويل لكلام القدامى، وأنهم براء مما توهم هؤلاء عليهم.

(1) كتاب الحدائق، ص 36 – 38.

(2) كتاب الحدائق، ص 36 – 38.

وبعد أن اجتهد في شرح هذه العبارة الماثورة على أربعة أوجه - وكل منها ينتهي إلى هذا المبدأ: إذا علم الله نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده - أخذ في التدليل على أن الفلاسفة قد أرادوا بذلك أن الله عالم بكل شيء، لأنه عقل مجرد عن المادة التي تمنعنا من إدراك الأشياء، وينتهي من ذلك إلى إبطال ما ذهب إليه كل من الفارابي ومتَّبعيه وابن سينا ومتَّبعيه.

وأخيرا، يستند في مناقشته لهذه المذاهب إلى ما جاء في القرآن من آيات تثبت علم الله الشامل لكل شيء، كبيرًا كان أو صغيرا، وكليًّا كان أو جزئيًّا. مؤكدا أن ما جاء في هذه المسألة من الأقوال المأثورة عن الفلاسفة القدامى يطابق ما ورد في الشريعة[1].

3 - تحبيب الفلاسفة القدامى للمسلمين

نكتفي هنا بالإشارة إلى ما حاوله في المسألة السابقة، نعني علم الله الشامل لكل شيء، من أن الفلاسفة اليونان القدامى يرون - كما جاء به الإسلام - أن الله يعلم كل شيء، ومن أن ما قيل عنهم مما يخالف هذا ليس مأتاه إلا من الجهل وعدم فهم كلامهم.

ثم نشير إلى ما ذكره في أثناء عرض رأيه أو بالأحرى الرأي الذي ارتضاه - عن الفارابي وابن سينا في مسألة وجود العالم عن الله، من قوله: (فهذا مذهب أرسطوطاليس وأفلاطون وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد)[2]. كما يذكر، عند الكلام على عدم فناء النفس وخلودها: أن هذا هو مذهب سقراط وأرسطوطاليس وأفلاطون وسائر زعماء الفلاسفة[3].

(1) كتاب الحدائق ص 51 – 60.

(2) الحدائق، ص 14.

(3) المصدر نفسه، ص 61.

ولسنا الآن في مقام تخطئته في نسبته القول بالتوحيد وعلم الله الشامل إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو معا، فلعل له عذره في أنه حكم بهذا بحسب ما وصل إليه عنهم. ولكنا نشير مرة أخرى إلى أنه قد يكون قصده من ذلك أن يجعل هؤلاء الفلاسفة القدماء وآراءهم في هذه المشاكل الفلسفية الأساسية محببة إلى رجال الدين، لأنها في رأيه لا تختلف عما جاء به الإسلام.

4 - عَلوّ الوحي على ما يصل إليه العقل

بتحديد البطليوسي لخواص النفس ومهمتها، ومن تحديده لخواص النفس النبوية والدور الذي لها[1]، نستطيع أن نفهم أن لكل منهما حدودا خاصة، وأن العقل محدود القدرة إذ يقف عاجزا أمام بعض الأمور التي تُعلم بطريق الوحي وحده.

دور العقل أو النفس الفلسفية كما يقول - هو معرفة الحقيقة التي تنشدها الفلسفة، ومعرفة أسباب الأشياء وعللها. ومهمة الوحي أو النفس النبوية، هو الاتصال بالعقل الفعال وتلقي الوحي، وإكمال الفِطَر الناقصة بوضع السنن والتشريعات، وتعليمنا ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته. وهنا يسوق قولا لأفلاطون عن عجز العقل عن فهم ما جاءت به الشرائع، وآخر لأرسطو عن وجوب التسليم لما جاءت به[2].

ومن ثم، نفهم إنه يذهب إلى علو مرتبة النبي عن مرتبة الفيلسوف؛ بل إنه ليؤكد بصراحة أن النفس النبوية أشرف النفوس، وأنه لا يتفق أن توجد إلا في ذوي الفطر الكاملة، كما يؤكد بعد هذا أن النبوة إلهام لا اكتساب[3].

وفي هذا وذلك - أي أن النبوة ليست اكتسابا بالنظر والفكر، وأن النبي أعلى درجة من الفيلسوف - ذهاب صريح من البطليوسي إلى ما يقوله الدين

(1) الحدائق، ص 16 – 20.

(2) الحدائق، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ص 19 – 20.

في هذه الناحية. وبذلك يصح ما قاله ابن خاقان فيه وسبق أن نقلناه عنه، من أنه مع بصره بالعلوم القديمة ما خرج بمعرفتها عن الشريعة والسنة.

5 - خلود النفس والبعث

وأخيرا، نجد البطليوسي يعنى بذكر جملة من البراهين الفلسفية على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بالموت، وهذا ما لا ينازع فيه أحد من رجال الدين[1]، وهو - كما يزعم - مذهب سقراط وأفلاطون وأرسطو وسائر زعماء الفلاسفة الإغريق.

ولا نرى من الضروري هنا إيراد كل هذه البراهين التي دلل بها على خلود النفس بعد فناء الجسم. ولكنا مع هذا، نشير إلى ما يراه في البرهان الثاني من أن الجسم ليس حيًّا إلا بالقوة، ولا يصير حيًّا بالفعل إلا بجوهر آخر غيره هو حي بالفعل، وذلك الجوهر هو النفس. إذن، النفس حية بالفعل، وما هو كذلك لا يعدم الحياة[2]. وكذلك نشير إلى البرهان الخامس الذي يتلخص في أن الإنسان مركب من جوهرين: جوهر حي بالطبع وهو النفس لأن في طبعها قبول العلوم والمعارف، وجوهر موات بالطبع وهو الجسم، إذ ليس في طبعه قبول شيء من ذلك. فإذا افترقا بالموت خلص للجسم الموت المحض الذي هو طبعه، وفارقته الحياة العرضية التي كان استفادها من النفس، وخلصت للنفس الحياة المحضة التي هي طبعها، وفارقها الموت العرضي الذي كان عرض لها من قِبَل استغراقها في الجسم[3].

هذا، ونرى من المهم هنا أن نشير إلى أن البطليوسي قد اهتم في رسالته هذه بإثبات خلود الروح بعد فناء الجسد بأدلة فلسفية، لأن البراهين الشرعية لا تليق بهذا الموضع كما يقول. وذلك - فيما نرى - لأمرين.

---

(1) المصدر نفسه، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص 62 – 63.

(3) الحدائق، ص 64 – 65.

1. أهمية القول بخلود الروح الذي يترتب عليه الجزاء الأخروي كما جاء في الدين.

2. ما هو معروف عن الفارابي من تردده في القول بالخلود أو فناء الروح بفناء الجسد، وهذا ما هو حري أن يثير رجال الدين.

حقيقة، إن الفارابي ظل طول حياته مترددا بين القول بخلود الروح أو بفنائها بفناء الجسم لأنها صورة له. فإنه ليرى أن من الخطأ القول بأن أفلاطون يرى خلود الروح استنادا إلى ما جاء في (فيدون)، لأنه في رأى الفارابي - حكى هذا عن سقراط لمناقشته، ومثل هذا الصنيع لا يصلح دليلا قاطعا على أن أفلاطون يذهب إلى خلود الروح[1].

ولكننا نقول بأن أفلاطون - وإن شك في خلود الروح في بعض محاوراته الأولى - قد عاد فأكده[2]. بل إنه في محاورة (فيدون) نفسها، يجعل الخلود شرطا لا بد منه للمعرفة، كما يجعله في (الجمهورية) أساسا للحياة السياسية والأخلاقية[3].

أما المعلم الثاني فقد ظل حياته حقًّا مترددا في المسألة، فكان ذلك سببا لنقد شديد من بعض فلاسفة المتكلمين. هذا (ابن طفيل) يذكر أنه قد تناقض في المسألة؛ إذ تردد بين القول بخلود الأرواح الفاضلة وحدها، أو القول بفنائها بعد فناء البدن فاضلة كانت أو شريرة، وهذه زلة لا تقال كما يذكر ابن طفيل[4]؛ وكذلك تناوله بالنقد اللاذع ابن سبعين[5].

---

(1) رسائل الفارابي، نشر ديتيرسي بليدن سنة 1892 م، ص20.

(2) دفاع سقراط، ص 129 - ب بالفرنسية مجموعة Budé باريس 1925.

(3) الجمهورية، بالفرنسية، مجموعة Budé باريس: 1934، ص 617د – 621ب.

(4) حي بن يقظان، نشر جوتييه مع ترجمة فرنسيةٍ بالجزائر سنة 1900 م، ص 11 – 12.

(5) مجموعة نصوص لم يسبق نشرها، باريس 1929 م، ص 129:

Massignon Recueil de textes inédits,1929, p.129.

هـذا، ولكـن ابـن سـينا لم يقـع فيـما وقـع فيـه شـيخه مـن تـردد بـل تناقـض؛ فإنـه - بعـد أن ذهـب إلى جوهريـة الـروح وروحانيتهـا - لم يجـد أي عنـاء في التدليـل عـلى خلودهـا بعـد فنـاء الجسـم الـذي هـو آلـة لهـا، إذ لا يلـزم مـن فنـاء الآلـة فنـاء الـروح التـي تسـتخدمه[1].

ومـن ناحيـة أخـرى، إن النفـس لا تقبـل الفسـاد بطبيعتهـا؛ لأن كل مـا هـو كائـن قابل للفسـاد نجـد فيـه مبدأيـن: الحيـاة بالفعـل، والفسـاد بالقـوة، ومـن ثـم يعتريـه الفسـاد بعـد الكـون. أمـا الـروح، وهـي بطبيعتهـا جوهـر بسـيط، فـلا يمكـن أن تقبـل الفسـاد، إذ ليـس فيهـا بالقـوة أي عنـصر مـن عنـاصر الفنـاء[2].

***

وهكـذا نـرى في الأندلـس: البطليـوسي ينـدب نفسـه قبـل ابـن طفيـل للتوفيـق بـين الحكمـة والشريعـة؛ وهكـذا نـراه مثـل الغـزالي بالمـشرق يخالـف الفـارابي وابـن سـينا فـما ذهـب كل منهـما إليـه خاصًّـا بعلـم اللـه تعـالى، ولكنـه يخالفهـما ليوفـق بيـن الديـن والفلسـفة، لا لمجـرد التشـهير بهـما ورميهـما بالكفـر؛ وهكـذا نـرى البطليـوسي يعمـل لتوفيـق بـين الشريعـة والفلسـفة بالطريقـة والوسـائل التـي ذكرناهـا.

ولكـن ليـس لنـا أن نزعـم أنـه نجـح كل النجـاح، ولا أنـه كان طريفـا فـما ذهـب إليـه مـن وجـود التوفيـق. وغرضنـا هنـا - كـما كان بالنسـبة إلى السجسـتاني مـن قبـل بالمـشرق - أن نشـير إلى أنـه مـن الواجـب عـلى مـؤرخ الفلسـفة الإسـلامية أن يدخـل في دائـرة بحثـه مفكريـن مـن هـذا الطـراز، وإن كانـوا حتـى اليـوم غـير معروفـين في دائـرة التفكـير الفلسـفي، وألا يقتـصر - كـما جـرى الأمـر حتـى اليـوم - عـلى بحـث الفلاسـفة المشـهورين أمثـال الكنـدي والفـارابي وابـن سـينا وابـن رشـد.

---

(1) النجاة، نشر المكاوي والكردي بالقاهرة، سنة 1331 هـ ص 302 – 306.

(2) نفس المرجع، ص 306 – 309 = الإشارات، طبع ليدن سنة 1892 م، ص178.

إن ذلك يعيننا على تتبع تاريخ الفكر الإسلامي في هذه الناحية، ناحية التوفيق بين الدين والفلسفة، كما يعيننا في سائر النواحي الأخرى التي عالجها فلاسفة الإسلام.

ابن طفيل

عاصر أبو بكر بن طُفيل فيلسوفنا ابن رشد ردحا من عمره - وعاش عيشة هانئة في رعاية أسرة الموحدين حتى توفي سنة 581 هـ - 1185 م في عهد السلطان أبي يوسف يعقوب. وقد عُني عناية حقة بالتوفيق بين الدين والفلسفة، حتى إنه يمكن أن يقال بأن الغرض من قصته الفلسفية (حي بن يقظان) كان إظهار هذا الاتفاق والتدليل عليه.

ولذلك، لما التقى بطله (حي) وقد وصل إلى الحقيقة بالنظر العقلي، بـ(آسال) وقد عرفها من الدين وقص كل منهما على الآخر أمره، ثبت لهما أن الحقائق التي وصل إليها العقل وعرفت بالوحي متطابقة تطابقا تاما[1].

وهذا ما يقوله لنا ابن طفيل نفسه حين يقص علينا تفصيل ما كان بين بطله (حي) وصاحبه (آسال) الذي (وصف له جميع ما ورد في الشريعة: من وصف العالم الإلهي، والجنة والنار، والبعث والنشور، والحشر والحساب. والميزان، والصراط. ففهم (حي بن يقظان ذلك كله، ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم)[2]. ولهذا، نرى الراكشي والمقَّري يصفان ابن طفيل بالاجتهاد في التوفيق بين الحكمة والشريعة[3].

(1) حي بن يقظان، ص 109؛ نظرية ابن رشد للمستشرق (جونييه) أيضا بالفرنسية، ص 170 – 171.

(2) حي بن يقظان، ص 109 – 110.

(3) المعجب ص 13، نفح الطيب ج 2: 557.

وأخيرا في هذه الناحية، نذكر أن ابن طفيل انتهى إلى ما انتهى إليه أسلافه من أن الناس طبقات؛ منهم من لا يطيق معرفة الحقائق بذاتها عارية، فالخير له الانتفاع بالشريعة وما ضربته لهذه الحقائق من رموز وأمثال، وإلا ساء أمره ووقع في الضلال إن حاول المعرفة الحقة السافرة؛ ومنهم الذين وهبوا استعدادا وعقلا ارتفعوا به عن العامة وأمثالهم، وهؤلاء تفيدهم المكاشفة بالحقائق ذاتها.

وقد تبع ذلك طبعًا أن قرر كأسلافه أيضًا أن هناك تعالم ظاهرة وأخرى خفية يجب التمييز بينها، وأن يُجعل نوع منها لطائفة خاصة لا يصلح أمرها إلا بها؛ وبهذا لا يصطدم الدين بالفلسفة، بل يتقرر بينهما الوئام والسلام.

***

وأخيرًا، بعد عرض ما كان قبل ابن رشد من جهود سابقيه من فلاسفة الإسلام ومفكريه في المشرق والمغرب في محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة، نرى أنه لا بد من الإشارة إلى ظاهرة يلمسها الباحث، ثم إلى تعليلها.

وذلك، أنه لم نعرف أن أحدا من أولئك في المشرق قد عني بتخصيص رسالة من مؤلفاته لهذه الغاية، على حين نجد هذا في المغرب، مثل (حي بن يقظان) لابن طفيل، وبعض المؤلفات إلى خصصها ابن رشد لهذه الغاية.

ولتعليل هذا، ينبغي أن نلاحظ أنه مهما يكن صادقا القول بأنه قبل التفلسف يجب أن يعمل الفيلسوف على أن يكون له الحق في أن يعيش آمنا، فإن الفلاسفة في المشرق لم يحسوا إحساسًا قويًّا هذه الحاجة لتأمين حياتهم كما أحسها إخوانهم في المغرب.

إن أولئك الفلاسفة المشارقة، كالكندي مثلا، كانوا يعيشون في عهد الخلفاء العباسيين الذين عرفوا بحرية الفكر وحماية المفكرين. ولما جاء المتوكل العباسي عام 232 هـ - 847 م، وأخذ في اضطهاد أصحاب الفكر الحر، صادف أن وافق هذا الانقلاب في السياسة العلمية - إن صح هذا التعبير - ضعف سلطان العباسيين وظهور دويلات في قلب الدولة الإسلامية، وتبع ذلك تفرق العلم وطلابه والفكر ورجاله في مراكز متعددة تابعة لأمراء يجد الباحثون لديهم كثيرًا من التشجيع[1]. ومن هذه الدويلات: الدولة السامانية ببخارى ومؤسسها نصر بن أحمد الساماني، والحمدانية بحلب ومؤسسها سيف الدولة الحمداني.

وهكذا، كان تجزئة الدولة الإسلامية من صالح المفكرين والفلاسفة الذين كانوا يجدون رعاية من أمراء تلك الدويلات، ومن مثل ذلك الفارابي وسيف الدولة الحمداني[2]؛ كما كان الواحد مهم إن خشي على نفسه أميرا من الأمراء ينتقل عنه إلى غيره، ومن مُثل هذا ابن سينا[3]. ويضاف إلى هذا وذاك، أن الدولة العباسية كانت مختلفة العناصر: دينا وجنسا وثقافة، وذلك ما يجعل الفلاسفة فيها أكثر جرأة وأمنا، إذ تجد آراؤهم بيئة مناسبة هنا أو هناك[4].

كل هذه العوامل لا تجعل - على ما نرى - الفيلسوف في المشرق في حاجة ماسة للتوفيق قبل كل شيء بين الشريعة والحكمة، ولا لأن يخصص لذلك مؤلفا

(1) راجع جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية مطبعة الهلال بالقاهرة عام 1912، ج2: 220 - 221؛ سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، الترجمة العربية طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام 1928 م، ص 247 – 249 بالفرنسية.

(2) مُوْنك، ص342؛ كارادفو، ابن سينا، ص 91.

(3) مُوْنك، ص 345؛ كارادفو، ص139 - 140؛ ابن أبي أصيبعة، ج2: 5 – 6.

(4) جوتييه، المدخل، 163 بالفرنسية.

مـن مؤلفاتـه. بعكـس مـا كان عليـه الحـال في المغـرب الإسـلامي، تحـت المرابطـين أولا والموحديـن ثانيـا، في بيئـة مليئـة بالتعصـب ضـد كل مـن أجـاز لنفسـه شـيئا مـن حريـة التفكـير وإن كان مـن رجـال علـم الـكلام كالإمـام الأشـعري؛ وضـد كل عـالم لـه آراء تخالـف مـا ألفـوه وإن كان الغـزالي الخصـم اللـدود للفلاسـفة.

في بيئـة يبلـغ فيهـا التعصـب ضـد التفكـير الحـر درجـة تجعـل بعـض الأمـراء يوقعـون - طلبـا لمرضـاة رجـال الديـن والشـعب - بمـن كانـوا يحمونهـم ويشـاركونهم في دراسـة الفلسـفة أحيانـا، كـما حصـل لابـن باجـة وابـن رشـد. لا عجـب إذن، أن رأينـا الفلاسـفة في المغـرب يعنـون، قبـل كل شيء، بالعمـل عـلى التوفيـق بـين الإسـلام والفلسـفة، ويخصـص الواحـد منهـم بعـض مؤلفاتـه لهـذا الغـرض، وذلـك ليأمنـوا عـلى أنفسـهم، وليحببـوا الفلسـفة للنـاس جميعًـا ببيـان أنهـا والديـن مـن منبـع واحـد ويعمـلان لغـرض واحـد هـو خـير الإنسـانية العـام.

والآن، ننتقـل إلى القسـم الثـاني مـن البحـث، ونبـدأ بالحديـث عـن فيلسـوف قرطبـة لنعـرف أولا كيـف تصـور العلاقـة بـين الوحـي والعقـل، وعـلى أي أسـاس تقـوم، فذلـك في رأينـا حجـر الزاويـة في محاولتـه التوفيـق بـين هذيـن الطرفـين المتباعديـن في بـادئ الـرأي، والقريبـين جـدا بعضهـما مـن بعـض، حسـب الواقـع عـلي مـا يـرى.

القسم الثاني

الفصل الأول

العلاقة بين الوحي والعقل في رأي ابن رشد

إن العناية بإنشاء علاقة طيبة بين الوحي والعقل، وتثبيت هذه العلاقة على أسس متينة، مما يجب أن يعمل له الفيلسوف المتدين، كما قلنا من قبل. على أنه فضلا عن هذا، قد جدَّ سبب آخر بالنسبة لابن رشد - يجعله بعد فلاسفة المشرق والآخرين الذين سبقوه - يبذل غاية الجهد في هذه السبيل.

ونعني بهذا شعوره القوي بشدة حملة الغزالي العنيفة وقوة أثرها وشدة خطورتها. وبخاصة أنه صاحب أكبر مركز إسلامي في عصره وبلده؛ وله - بتمكنه من الدين وأسراره، ومن فهمه الصحيح لفلسفة أرسطو التي يراها الحقيقة وصل إليها المعلم الأول من غير طريق الوحي، ومن حظوته في الدولة بالمركز المرموق في الفقه والقضاء - له من كل هذا، ما ييسر له أن يتقدم بشجاعة برأيه في هذه العلاقة، وبمجهوده في التقريب بين هذين الطريقين الذين جعل الغزالي منهما طرفين لا يلتقيان.

حقا، إذا رجعنا للعصر الذي عاش فيه فيلسوف قرطبة، وإذا تمثلنا الأثر الذي أحدثه الغزالي بكتابه (تهافت الفلاسفة)، رأينا فيلسوفنا مضطرًّا لبذل غاية جهده لإماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقل، وذلك بعمل له أسسه ودعائمه، يبين به العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدين والفلسفة، حتى

لا يقوم بينهما عداء أو نزاع. كان لا يسعه باعتباره فيلسوفا ومن كبار رجال الدين والشريعة، إلا أن يفكر في الأمر طويلا، وإلا أن يعمل بكل قوة ليصل إلى ما يريد من مؤاخاة الشريعة للفلسفة.

وقد أقبل ابن رشد على العمل الذي أحس ضرورته، وخصص للغاية التي أراد الوصول إليها كتابيه: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)[1]. ذلك، فضلا عما خصصه لها أيضًا من كتابه: (تهافت التهافت)[2] في مناسبات مختلفة ومواضع عدة، وإذن، علينا أن نرجع إلى هذه المؤلفات لنعرف ما هي العلاقة التي يراها بين الوحي والعقل، وعلى أي اسس ينبغي أن تقوم.

ونستطيع أن نقول من الآن بأن فيلسوف الأندلس لم يعتدَّ بالدين وحده دون العقل، ولا بهذا وحده دون ذاك، بل حاول - مثله في هذا مثل كثير من سابقيه ومن أتوا بعده في العصر الوسيط والعصر الحديث - أن يسلك طريقا وسطا؛ وذلك ببيان أن كلا من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى، وأن لكل منهما ناسها وأهلها، إلى آخر ما سنراه له من ضروب التوفيق بينهما. وهذا معناه أنه اختار في هذه العلاقة الوضع الذي يختاره كل مؤمن بالدين وقيمة العقل والفكر معا. والآن، بعد هذا العموم ندخل في التفصيل، وذلك بذكر أن فيلسوف الأندلس قد صدر في بيان تلك العلاقة عن هذه المبادئ:

---

(1) اعتمدنا في هذين الكتابين على طبعة مونيخ سنة 1859 م، لناشرها ميلر - Miller.

(2) في هذا الكتاب اعتمدنا على الطبعة العلمية للّاب بويج، بيروت سنة 1930.

1 - الشريعة، أو الدين، توجب التفلسف.

2 - الشريعة لها معان ظاهرة للعامة، وأخرى باطنة للخاصة، ومعنى هذا وذاك وجوب التأويل أحيانا، ولبعض الطبقات من الناس.

3 - وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص.

4 - تحديد مدى قدرة العقل، والصلة بينه وبين الوحي.

وقد انتهى ابن رشد من ذلك كله إلى أن الحكمة والشريعة، أو الفلسفة والدين، أختان ارتضعتا لبانا واحدًا، وأنهما يتعاونان في إسعاد البشر. ونحن نتناول كلا من تلك المبادئ بالبحث كما رآه فيلسوف قرطبة.

ومن الخير أن نذكر هنا أننا سنعرض آراء ابن رشد في هذه النقط واحدة بعد واحدة؛ أما الصلة بين ما ذهب إليه فيها وبين ما ذهب إليه الذين تناولوها بالبحث قبله أو بعده، فستكون موضع دراسة خاصة في فصل خاص يجيء في الترتيب بعد هذا الفصل، على أننا قد نشير في هذا الفصل إلى بعض هذه المقارنات في أثناء البحث.

1 - الشريعة توجب التفلسف

بدأ فيلسوفنا بالتدليل على أن الشريعة (القرآن والحديث) توجب النظر الفلسفي، كما توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته. وساق لهذا وذلك دليلا من القرآن، وهو قوله تعالى (سورة الحشر 2/59)[1]: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)، مبينا أن (الاعتبار) هنا ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس الفلسفي أو المنطق المعروف[2].

(1) نشير دائمًا بالرقم الأول لرقم السورة في المصحف، وبالثاني لرقم الآية من السورة.

(2) فصل المقال، ص 2.

وهـذا المعنـى الـذي ذكـره ابـن رشـد لكلمـة (اعتـبروا)، وإن كان أحـد معنييهـا، إلا أننـا نـرى أنـه غـير مـراد في الموضـع الـذي جـاءت الآيـة فيـه إذا راعينـا السـياق، والمعنـى الآخـر الـذي هـو المـراد في رأينـا هـو (اعتـبروا). أي اتعظـوا أيهـا العقـلاء ذوو البصـيرة مـما حصـل لليهـود الذيـن ناصبـوا الرسـول والمسـلمين العـداء، وظنـوا أن حصونهـم مانعتهـم مـما يريـد اللـه بهـم، ولكـن اللـه أوقـع الرعـب في قلوبهـم وجعـل بينهـم الفشـل، حتـى استسـلموا للنبـي وانتهـى أمرهـم بإجلائهـم إلى الشـام.

عـلى أن هـذه الايـة، وإن لم تصلـح دليـلا في رأينـا عـلى مـا أراد ابـن رشـد مـن أن القـرآن يوجـب القيـاس البرهـاني والنظـر العقـلي الفلسـفي، فهنـاك في القـرآن نفسـه - كـما قـال - آيـات أخـرى كثيـرة تحـث عـلى اسـتعمال العقـل والنظـر في الموجـودات، ومـن ذلـك قولـه تعـالى: (قُـلِ انظُـرُواْ مَـاذَا فِي السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ) [1]، وقولـه: (هَـلْ يَسْـتَوِي الَّذِيـنَ يَعْلَمُـونَ)[2]، وقولـه: (يُـؤْتِي الْحِكْمَـةَ مَـن يَشَـاء وَمَـن يُـؤْتَ الْحِكْمَـةَ فَقَـدْ أُوتِيَ خَـيْرًا كَثِـيرًا) [3]. وهـذا، فضـلا عـن قـول الرسـول صـلى اللـه عليـه وسـلم: (لا حسـد إلا في اثنتـين؛ رجـل آتـاه اللـه مـالا فسـلطه عـلى هلكتـه في الحـق، ورجـل آتـاه اللـه الحكمـة فهـو يقـضي بهـا ويعلمهـا)[4].

وإذا كان الـشرع يوجـب النظـر الفلسـفي، فمـن الواجـب أن نلتمـس تأويـل مـا لا يتفـق معـه مـن النصـوص، عـلى أن يتفـق هـذا التأويـل وقواعـد اللغـة

(1) سورة يونس 101/10.

(2) سورة الزمر 12/39.

(3) سورة البقرة 272/2.

(4) صحيح البخاري، طبعة بولاق بمصر سنة: 1314 هـ ج 1: 21 – 22.

العربية. وذلك، لأن من المقطوع به - كما يقول فيلسوفنا - أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل[1]، كما أنه من الجائز أن يؤدي البرهان إلى نتائج تتفق وظواهر النصوص التي أجمع المسلمون على تأويلها، أو تتفق والمعاني الخفية الباطنة التي أجمعوا على أخذها حسب ظواهرها. وبعبارة أخرى، يجوز أن يؤدي البرهان إلى مخالفة الإجماع في الأمور النظرية، ما دام الإجماع لا يمكن أن يتحقق بيقين من العلماء جميعًا في عصر من العصور[2].

وينبغي في رأينا ألا نجد غريبا عن الدين وروحه ما يذهب إليه ابن رشد من وجوب تأويل النصوص التي لا تتفق ونظر العقل السليم. ها هو ذا الغزالي، حجة الإسلام وعدو الفلاسفة، يستنكر في رسالته الخاصة بالتأويل وقانونه أن يكذب العقل بالشرع مع أن هذا ما ثبت إلا بذاك[3]. كما يوصي من يحاول الجمع بين الدين والفلسفة، أو بين المنقول والمعقول حسب تعبيره، ألا يكذب برهان العقل أصلا، وذلك - كما يقول - لأن العقل لا يكذب، ولو ذهبنا إلى تكذيبه فلعله كذب في إثبات الشرع الذي ما عرفناه وما ثبت إلا به[4].

2 - الشريعة لها ظاهر وباطن

والسبب، كما يذكر ابن رشد، في وجود نصوص من القرآن والحديث تتطلب التأويل لمعرفة المعاني الخفية المرادة منها، ووجود نصوص أخرى

(1) فصل المقال، ص 7 – 9.

(2) فصل المقال، ص 7 – 9.

(3) قانون التأويل، نشر عزت العطار الحسيني بمصر، سنة 1940 م، ص 9 – 10.

(4) قانون التأويل، ص 9 – 10.

يـراد منهـا مـا تـدل عليـه مـن المعـاني الظاهـرة، أو بعبـارة أخـرى، السـبب في انقسـام الشريعـة إلى ظاهـر لـه أهلـه وهـم العامـة وأشـباههم، وباطـن لـه أهلـه وهـم ذوو البرهـان - هـو أن النـاس مختلفـون في الفِطَـر والعقـول، ولهـذا تختلـف اسـتعداداتهم وقُدَرُهـم ووسـائلهم إلى فهـم وإدراك مـا جـاءت بـه الشريعـة مـن المعتقـدات[1].

وهم - بسبب هذا الاختلاف والتفاوت - ثلاث طوائف:

أ - الخِطابيون، وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأدلة الخطابية.

ب - أهـل الجـدل ومنهـم رجـال علـم الـكلام، وهـم الذيـن ارتفعـوا عـن العامـة ولكنهـم لم يصلـوا لأهـل البرهـان اليقينـي.

جـ - وأخيرًا، البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها[2].

وهـذا التفـاوت في الفِطَـر والعقـول الـذي جعـل النـاس طوائـف ثلاثـا، يجـرُّ حتـما إلى اختـلاف التعاليـم التـي يجـب أن يؤخـذ بهـا كل فريـق؛ فللجمهور وأشـباههم مـن الجدليين الذيـن لا يطيقـون الوصـول إلى التآويـل الصحيحـة: الإيمـان بظواهـر النصـوص الشرعيـة ومـا ضرب لهـم مـن رمـوز وأمثـال، وللعلـماء أهـل البرهـان: الإيمـان بالمعـاني الخفيـة التي ضربت الأمثـال والرمـوز لتقريبهـا للعقـول، وذلـك بتأويـل هـذه النصـوص. ويجـب مـع هـذا كلـه أن نحافـظ عـلى أن يكـون كل نـوع مـن هذيـن التعليمـين لطائفتـه الخاصـة، وعـلى ألا يختلـط أحدهـما بالآخـر، لأن جعـل النـاس شرعـا واحـدا في التعليـم خـلاف الحسـوس

(1) المصدر نفسه، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

والعقول[1]. ولذا، نرى فيلسوفنا في كلامه على إثبات العلم للمبدأ الأول يحرم أن يتكلم مع الجمهور في علم الله على النحو الفلسفي، وإلا كان ذلك بمنزلة إعطائهم ما هو سم لهم، وإن كان غذاء للآخرين[2].

***

ووجوب رعاية انقسام الناس حسب استعداداتهم وعقولهم إلى طوائف خاصة وعامة لكل منها تعلم خاص، سبق أن عرفناه عند غير ابن رشد من الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا، وسنعرفه أيضًا بعده لدى ابن ميمون الذي يرى أن مسائل الطبيعة يجب ألا تعلَّم علنا ولكل الناس، ولا أن تثبت في كتاب يقرؤه الناس جميعًا؛ وذلك لأنها متصلة اتصالا وثيقا بمسائل ما بعد الطبيعة وأسرارها. ولهذا، فإن فلاسفة ما بعد الطبيعة وكذلك علماء الكلام وأصدقاء الحقيقة، لم يتكلموا في شيء من ذلك إلا رمزا بطريق المجاز ونحوه[3].

والسبب في هذا، اختلاف الناس وانقسامهم إلى طوائف حسب ما منحوا من الاستعداد والعقل وضوء المعرفة. هذا الضوء الذي يضيء دائمًا للعدد الأكبر من الأنبياء، ويضيء لآخرين فترات متقاربة أو متباعدة، وينعدم بالنسبة للذين يعيشون في الظلام والحقيقة محجوبة عنهم وهم العامة الناس[4].

وإذن، من الخطر في رأي ابن ميمون، كما هو في رأي ابن رشد، إظهار حقائق الطبيعة وما بعد الطبيعة لغير أهلها، سواء كان هذا بتأويل النصوص

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ص 79.

(2) تهافت التهافت، ص 356 – 357.

(3) دلالة الحائرين، بالفرنسية، ج 1: 10 – 12. وهذا المعنى نراه مكررا في مواضع أخرى، مثلا ج 1: 67 – 69.

(4) دلالة الحائرين، بالفرنسية، ج 1: 10 – 12. وهذا المعنى نراه مكررا في مواضع أخرى، مثلا ج 1: 67 – 69.

التي اشتملت عليها، أو بأي نوع آخر من أنواع التعاليم. وفي ذلك يستعمل ابن ميمون مقارنة من جنس التي التجأ إليها ابن رشد، ليبين ضرر التكلم مع الجمهور على النحو الفلسفي، وهذا إذ يقول[1]:

"إني لا أقارن هذا إلا بمن يجعل طفلا رضيعا يأخذ من خبز الحنطة ويشرب من الخمر، فإنه يكون سببا في ضرره بلا ريب، وليس هذا لأن ما تناوله هو من الأطعمة والأشربة الضارة الرديئة والمضادة لطبيعة الإنسان، ولكن لأن الذي تناول منها هو أضعف من أن يهضمها ويفيد منها".

وبعد ابن ميمون الأندلسي، نجد لابن رشد شبيها آخر في هذا إلى حد ما من الفلاسفة الغربيين المحدثين، وهو سپينوزا. فإنه كتب رسالته اللاهوتية السياسية ليبحث فيها العلاقة بين العقيدة أو علم اللاهوت وبين العقل أو الفلسفة، وانتهى من بحثه إلى وجوب فصل كل منهما عن الآخر، حتى إنه ليؤكد أن هذا الفصل والتدليل عليه هو الغرض الأساسي الذي تهدف إليه الرسالة[2].

ويرى تبريرا لهذا الذي يذهب إليه، أنه ليس من علاقة أو صلة قرابة بين العقيدة أو الدين وبين الفلسفة[3]، ولكنه مع هذا يرى أن كلا منهما طريق إلى السعادة لأهل كل منهما.

على أن (سپينوزا) وإن شدد هكذا في وجوب عدم خلط الدين بالفلسفة، وضرورة أن يكون لكل منهما أناس وطبقة خاصة، وأن تكون السيادة لكل منهما

(1) المصدر نفسه، ج1: 115.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 14 ص 269؛ طبع باريس سنة 1928.

(3) نفس المرجع، الفصل 14 ص 278.

في مملكته لا يعارضه الآخر في شيء[1]، فإنه لا يصدر في ذلك تمامًا عن الأسباب التي صدر عنها ابن رشد حين قسم الناس إلى طبقات، وجعل لكل طبقة تعليما خاصًّا يجب ألا تتعداه، فللفلسفة أهلها، وللأخذ بظاهرالوحي أهله.

إن الفيلسوف اليهودي الغربي يرى إنه ليس في الكتاب المقدس فلسفة، بل ليس فيه إلا حقائق بسيطة جدا[2]، وأن الغرض والأساس لكل من الفلسفة واللاهوت يختلف تمامًا في كل منهما[3]. ولهذا، يرفض بقوة صنيع ابن ميمون في تأويل التوراة ليستنبط منها ما زعمه من الأفكار الفلسفية، ويصفه بأنه ضار وعبث وحمق[4].

وأما الفيلسوف المسلم المغربي، فإنه يرى كما سبق أن عرفنا أن لبعض نصوص الشريعة معنى ظاهرا للعامة، وآخر باطنيا فلسفيا للخاصة، وأن هذا المعنى الثاني يظهر بالتأويل لمن هو أهله. وهذا معناه أن القرآن والحديث قد حويا جانبا من الأفكار الفلسفية، وأنه يجب استخراج هذه الأفكار للقادر والذي هو أهل لها.

***

هذا، وقبل أن نترك هذه المسألة لما بعدها، يحسن أن نشير إلى أن وجود نصوص في الشريعة يجب تأويلها يعتبر إشارة أو دعوة من الدين إلى التفلسف، فإنه لا يمكن إدراك المعاني الخفية من هذه النصوص إلا بالنظر الفلسفي، وإلا كانت النتيجة الحتمية ترك جانب من النصوص بلا فهم

(1) المرجع السابق، الفصل 15 ص 293.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 13 ص 260.

(3) المصدر نفسه، الفصل: 14 ص 278.

(4) المصدر نفسه، الفصل 7 ص 177.

صحيح، وترك كثير من معانيها المهمة بلا إدراك، وهذا ما لا يرضاه محب للشريعة ومقدر لها.

وهذا القول بوجوب التأويل لبعض نصوص القرآن والحديث نجده أيضًا - على ما سيجيء بيانه بعد - لدى اليهود فيما يختص بالتوراة؛ نجده لدى فيلون الإسكندري، وسعاديا الفيومي المتوفى عام 942 م، وابن جبريول الذي عاش في القرن الحادي عشر، ثم لدى ابن ميمون بعد هؤلاء.

كما سنجده لدى مفكري رجال الكنيسة المسيحية قبل ابن رشد وبعده أيضًا مثل أوريجين وكليمان الإسكندري وأبيلارد. وأخيرا سنجد الوضع نفسه لدى كثيرين آخرين من مفكري الإسلام وفلاسفته، ولدى المتصوفة بصفة خاصة، هؤلاء الذين يرون أنهم أهل الحقيقة في مقابل أهل الشريعة.

قانون التأويل وقواعده

إذا كان لا بد من التأويل للأسباب التي ذكرها ابن رشد كما رأينا، فإنه رأى ألا يترك الأمر فوضى؛ فيؤول من يشاء ما يريد من النصوص، ويذيع من التآويل ما يريد ولمن يريد. بل جعل لذلك قانونا وقواعد يسترشد بها الباحث، وتحفظ الإخاء بين الحكمة والشريعة.

وهذا أمر طبيعي في رأينا لمن يرى اصطناع هذه الطريقة، طريقة تأويل بعض النصوص؛ لتتفق مع العقل والنظر الفلسفي الصحيح. ولذلك نرى شيئا من هذه القواعد وضعها فيلون اليهودي الإسكندري، كان رأي الغزالي يترك لنا رسالة صغيرة في هذا الشأن تسمى (قانون التأويل).

نقول بأن ذلك ضروري لمن يرى وجوب التأويل لبعض نصوص الشريعة؛ لأن الذين لا يرون هذا حتى عندما يحسون التعارض بين العقل وبين النص إن أُخِذ حسب ظاهره، لا يجدون حاجة لوضع قواعد للتأويل. بل إن هنالك من يستنكرون البحث في هذه الناحية، ومنهم (ابن تيمية) المتوفى سنة 728 هـ كما سنرى بعد في فصل آخر.

إذن، نرى ابن رشد وهو يجد التأويل ضروريا لخير الشريعة والحكمة معًا في ختام كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) يُعنى بوضع قانون يبين به حسب تعبيره (ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز). وهذا البيان أو القانون يتلخص في أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف[1].

1 - أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا، بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعًا.

2 - أن يكون المعنى الظاهر لنص ليس مرادا، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة. ولكنه لا يعلم أنه مثال ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا لذلك المعنى الخفي، إلا بقياسات بعيدة مركبة لا يوصل إليها إلا بتعلم طويل وعلوم جمة لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس. وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم، وليس لأحدهم التصريح به لسواهم.

3 - أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا أيضًا لمعنى آخر خفي، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال. وهذا الصنف

(1) الكشف، ص 124 - 126.

ليس لأحد الأخذ بظاهره، بل لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

4 - أن يكون المعنى الظاهر مثالا، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال، وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض). وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء، ويؤولونه لأنفسهم خاصة. ويقال للآخرين الذين شعروا أنه مثال ولكن ليسوا من أهل العلم الذين يعرفون لماذا هو مثال: بأنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث عنه إلا للعلماء الراسخين، أو ينقل لهم التمثيل لما هو أقرب إلى معارفهم ومداركهم، كما يرى الغزالي في كتابه (التفرقة بين الإسلام والزندقة).

5 - وأخيرا، أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا. وهذا القسم من الممكن أن نقول بأن الأحفظ للشرع ألا يتعرض لتأويله، بل الأولى بالنسبة لغير العلماء أن نبطل الأمور التي من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر خفي هو المراد منه. ولنا كذلك أن نقول بجواز التأويل لهؤلاء أيضًا، وذلك لقوة الشبه بين المعنى الخفي المراد وبين ما ضرب رمزا ومثالا له.

وبعد هذا التفصيل يذكر فيلسوف قرطبة (أن هذين الصنفين (الرابع والخامس) متى أبيح التأويل فيهما تولدت منه اعتقادات غريبة وبعيدة عن

ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور)[1]. يريد أن يقول بأن الخير في هذا هو البعد عن التأويل، ولهذا لما أخذ في تأويل نصوص الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع كالمتصوفة، (ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم)، اضطرب الأمر في الدين، ووجد بين المسلمين فرق يكفر بعضها بعضا؛ وهذا كله جهل بما قصد الشارع، وتعدٍّ على الشريعة نفسها[2].

هذا، ولكي، نتقي أمثال هذه النتائج السيئة وزرع العداوة بين الشريعة والفلسفة، يجب بصفة عامة كما يقول ابن رشد إلا يصرح بالتآويل وبخاصة البرهانية لغير أهلها، وهم أهل البرهان. كما يجب ألا تثبت هذه التآويل في الكتب الخطابية والجدلية الموضوعة للعامة وأمثالهم من أهل الجدل، وإلا أدى ذلك إلى إبطال ظواهر النصوص التي يفهمها الواحد من هاتين الفئتين، مع العجز عن إدراك التأويل البرهاني، فيضل ويقع في الكفر إن كان ذلك في أصول الشريعة[3].

وفي أخذ العامة وتكليفهم بالإيمان بظواهر النصوص وحدها، دون ما فيها من معان خفية: سعادتهم؛ وذلك بأن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل، فما كان أجدى في الدفع إليه كان أفضل من غيره. أما الخاصة فإن مقصودهم الأول هو الأمران معا: العلم والعمل، ولهذا كانت سعادتهم في تأويل ما يجب تأويله لمعرفة المعاني الخفية المرادة من النصوص[4].

وربما دل لصدق هذا الذي يراه ابن رشد، أن تمثيل نعيم الجنة للجمهور

(1) الكشف، ص 126 – 127.

(2) الكشف، ص 126 – 127.

(3) فصل المقال، ص21.

(4) الكشف، ص 70.

بأنه نعيم محسوس مادي: من أنهار مملوءة لبنا وعسلا، وفاكهة مختلفة لا مقطوعة ولا ممنوعة، وحور وولدان... أدفع لهم إلى طريق الفضيلة من تشكيكهم في هذا النعيم على هذه الكيفية الحسية، ومن محاولة تفهيمهم أن ما جاء في النصوص دالا على مادية الثواب إنما هو رموز وأمثال، ومن أن المعاد الأخروي لن يكون إلا معنويا، فإن النفوس لا يمكن أن تنعم باللذات المادية.

من السهل بعد هذا، أن تفهم إذن أن فيلسوفنا لا يرى أن في النصوص الدينية من القرآن والحديث نصوصا متشابهات، لا بالنسبة للعلماء الراسخين الذين عليهم تأويل هذه النصوص التي يظن أنها متشابهة، ولا بالنسبة للعامة وأمثالهم الذين فَرْضُهُم الإيمان بظواهرها دون البحث أو التفكير في تأويلها.

لكن أهل الجدل والمتكلمين هم الذين يوجد في حقهم التشابه في بعض النصوص، لأنهم - وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة - عرضت لهم شكوك وشبهات لم يقدروا على حلها، فحاولوا التأويل فضلُّوا وأضلوا، ولهذا ذمهم الله الحكيم بأن في قلوبهم زيغا ومرضا، فيتبعون ما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويل الذي لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم[1].

وقد بلغ من اعتقاد فيلسوف قرطبة بقوة تأثير ما يذهب إليه من جعل تعليم للعامة وآخر الخاصة في التوفيق بين الوحي والعقل: أنه يتشدد في ذلك إلى درجة أن يرى أن هناك نصوصا يجب على أهل البرهان تأويلها، وحملهم لها على ظواهرها كفر، كما يجب على العامة وأمثالها حملها على ظواهرها، وتأويلهم لها كفر.

(1) مناهج الأدلة، ص 67 – 68، 91.

ومن هذه النصوص، قوله تعالى (سورة طه4/20): (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) ، ونحو هذا من الآيات والاحاديث التي توهم الجسمية والقلة لله تعالى. بل إنه - كما سبقت الإشارة إليه - يصوغ من هذا مبدأ عامًا فيقول بعد ما تقدم: (إن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر[1] لأنه يؤدي إليه)[2]. وغني عن البيان إنه يريد كذلك أن من كان فرضه التأويل يكون الأمر بالنسبة إليه على العكس وبصفة عامة أيضًا.

كما أنه لذلك أيضًا يتشدد في وجوب تطبيق ما وضع من قواعد تتعلق بالتأويل وجواز أو عدم جواز إذاعته، ولمن تجوز إذاعته. ولهذا يلوم اللوم كله الغزالي والمتكلمين: أشاعرة ومعتزلة، لأنهم أثبتوا التأويل في مؤلفاتهم فذاعت بين العامة.

إن الغزالي، في رأي ابن رشد (أخطأ على الشريعة والحكمة)، بإثباته التأويل في غير كتب البرهان فذاعت بين الجمهور، وكان من ذلك أن عاب قوم الأولى، وآخرون الأخرى[3]. وكذلك المتكلمون وبخاصة المعتزلة، إنهم بتآويلهم التي صرحوا بها للجمهور (أوقعوا الناس في شنان وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع)[4].

وفيلسوفنا لا ينسى، حين يلوم بعنف هؤلاء على ما صرحوا به من تآويل لغير أهلها، أنه وقع في مثل هذا الصنيع. ولذلك نراه يعتذر عما فعل بأن الجمهور قد عرف من أولئك الذين يلزمهم هذه التآويل، فكان لا بد له من أن يتكلم فيها. وذلك لبيان الحق من جهة[5]، ولدفع الأذى عن الجمهور

(1) يريد طبعًا إذا كان ذلك فى أصل من أصول الدين.

(2) فصل المقال، ص 17.

(3) فصل المقال، ص 17 – 18.

(4) فصل المقال، ص 23 – 24.

(5) المصدر نفسه، ص 18.

من جهة أخرى، كما يفعل الطبيب الحاذق لشفاء المريض إذا تعدى الشرير الجاهل (يريد الغزالي وأمثاله) وسقاه السم على أنه غذاء[1].

وهذا الاعتذار يذكرنا باعتذار سلفه وبلديِّه ابن طفيل في مثل هذه الحالة، عن مخالفته طريق السلف الصالح في الضن بالحكمة على غير أهلها، بأنه يحاول إصلاح ما أفسده سابقوه بالتصريح بآراء مفسدة وتآويل ضالة تلقفها غير أهلها فعم بذلك ضررها[2].

4 - تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي

نجيء بعد ما تقدم لأهم مسألة - فيما نرى - يتعرض لها من يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة، نعني مسألة الوحي وتحديد سلطانه وميدانه بالنسبة للعقل. لا بد إذن، من أن يقول ابن رشد هنا كلمته، فيبين صراحة رأيه في الوحي وتحديد الصلة بينه وبين العقل، وفي المعجزات والنبوة، وفيما يكون أو لا يكون من الحاجة للشريعة بجانب العقل.

الأمر خطير واللحظة حاسمة بالنسبة لفيلسوف قرطبة، وهو الحريص على الإيمان بالدين، والذي رأينا مبلغ اعتداده بالعقل ونظره، وذلك إلى درجة تجعله يجيز أن يخالف العقل بما يصل إليه من نتائج صحيحة الإجماع في الأمور النظرية، ويوجب تأويل ما يخالف النظر العقلي من ظواهر النصوص كما رأينا فيما سبق.

***

(1) تهافت التهافت، ص 358.

(2) حي بن يقظان، نشر جوتييه، ص 188.

وهـذه المشـكلة قـد تعـرض لهـا كل مـن وقـف موقـف ابـن رشـد بـين الديـن والفلسـفة، سـواء تقـدم بـه الزمـن عنـه أو تأخـر. ونذكـر في هـذا مـن بـاب التمثيـل: سـعاديا الفيومـي المتـوفي سـنة 942 م، وابـن ميمـون مـن اليهـود. كـما تعـرض لهـا مـن رجـال الكنيسـة المسـيحية كثـيرون نكتفـي منهـم بذكـر القديـس (أنسـلم) المتـوفي سـنة 1109، و(أبيـلارد) المتـوفي سـنة 1142 م، ومـن بعدهـما (ألبـير الكبـير)، وتلميـذه (تومـاس الأكوينـي) المتـوفى سـنة: 1274 م، وهـو أكـبر لاهـوتي في العـصر الوسـيط.

حقا، لقد اضطر هؤلاء جميعًا لمعالجة هذه المشكلة بوجهيها:

(1) منزلة الوحي من العقل.

(2) صلة الفلسفة بالدين.

فـكل قـد قـال في ذلـك كلمتـه. يـرى سـعاديا الفيومـي أن العقيـدة في حاجـة إلى العقل لفهمهـا وشرحهـا والدفـاع عنهـا، أي أن للعقـل بجانـب الوحـي هـذا الـدور الثانـوي جـدا كـما يقـول (مُوْنـك)؛ فليـس للوحـي أن يخشـاه، بـل بالعكـس يجـد منـه سـندا وظهيـرا.

وهـذا الـرأي، أي كـون الفلسـفة في خدمـة الديـن عـلى ذلـك النحـو، هـو رأي اليهـود الربانيـين أو أنصـار التلمـود. وهـذا الـرأي الثانـوي الـذي للعقـل لـه في رأي سـعاديا مـا يـبرره؛ لأنـه وإن كان العقـل يعـرف نفـس الحقائـق الوحييَّـة لكنـه يحتـاج لمعرفتهـا إلى نظر طويـل، عـلى حـين أن الوحـي يعطينـا إياهـا بسرعـة ويـسر[1].

وابـن ميمـون - مـع اعتـداده بالعقـل واعتبـاره رباطـا بيننـا وبـين اللـه فليـس لنـا أن ننبـذه - يؤكـد أن مهمـة الفلسـفة هـي شرح الحقائـق الدينيـة والتدليـل

(1) راجع في ذلك كله، مُوْنك ص 477 – 479.

عليها[1]؛ وأن العقل له حد يقف عنده في قدرته على المعرفة، وحينئذ يجب اللجوء فيما لا يمكن أن يصل إليه العقل إلى الوحي، ومن هذا النوع العالم السماوي[2].

ونجد الأمر على هذا النحو إذا جئنا إلى مفكري رجال الكنيسة المسيحية، فإن ما يظهر من التعارض بين الوحي هو تعارض غير مقصود وإن كان حقيقيا مع هذا، ما دام الكل يتفق على أن دور الفلسفة هو فهم العقيدة[3]. والقديس (أنسلم)، مع وصف موقفه بين العقل والوحي بأنه عقلي، نراه هو الذي أعطى الصورة النهائية لعلو هذا على ذاك[4].

ثم نصل إلى (ألبير الكبير)، وتلميذه الأشهر القديس (توماس الأكويني)، فنجد عندهما كذلك التأكيد بأن كلا من العقل والدين له اختصاصه، وأن الفلسفة - كما يرى الأكويني - ليس لها إلا أن تظل خادمة اللاهوت، وأن الدين يعصم العقل من الضلال لو ترك العقل لنفسه.

وبعد أن أوضح، أو حدد، هذان الفيلسوفان منزلة العقل من الوحي هكذا، وبيَّنا مدى سلطان كل مهما، نجدهما يقفان موقف العارضة من اللاهوتيين الذين يرفضون فلسفة أرسطو إيثارًا للاهوت، ومن الرشديين الذين يرفضون اللاهوت لصالح الفلسفة[5].

***

(1) ليفي، ابن ميمون، ص 52 - 53، بالفرنسية.

(2) دلالة الحائرين، ج2 فصل 24: 195، ج2: ف 25: 198.

(3) بريهييه، الفلسفة في العصر الوسيط، بالفرنسية، ص145.

(4) جلسون، روح فلسفة العصر الوسيط، بالفرنسية، ص 29.

(5) بريهييه، فلسفة العصر الوسيط، ص 14 من المقدمة، ص 339 من الكتاب نفسه، وص 303 – 304.

وبعد هذه اللمحات التي نكتفي بها في بيان أن مشكلة الصلة بين الوحي والعقل - في ناحيتيها اللتين أشرنا إليهما - قد عرضت للفلاسفة والمفكرين من رجال الدين في مختلف العصور من غير المسلمين ومن المسلمين، ورأى كل فريق منهم حلها وتحديدها على ما عرفنا؛ بعد ذلك نعود إلى هدفنا الاصلى هنا، وهو بيان موقف ابن رشد من هذه المشكلة، وذلك لنضعه حيث يجب بين هؤلاء المفكرين.

***

إن فيلسوف الأندلس مهما أشاد بالعقل ونظره وقدرته على المعرفة، يصرح بأن هناك أمورا يعجز العقل عن معرفتها، وإذن فلترجع إلى الوحي الذي جاء متمما لعلم العقل، فإن (كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي)[1]. وهذه الأمور التي يعز إدراكها على العقل سيجيء بعد قليل جدا بيانها وذكر مثل لها، ولكنا نقول الآن أنها، كما يذكر فيلسوفنا نفسه، أمور من (الضروري علمها لحياة الإنسان ووجوده وسعادته)[2].

ونرى ابن رشد يكرر هذا الذي يراه ويؤكده في موضع آخر، حين يذكر أن الفلسفة تعنى بتعرُّف ما يجيء به الشرع، فإن أدركته كان ذلك أتم في المعرفة، وإلا (أعلنت بقصور العقل الإنساني عنه، وإن هذا مما يدركه الشرع وحده)[3].

ومن الواضح شبه هذا الرأي بما نقلناه آنفا عن المفكرين من رجال اليهودية والمسيحية في هذه المشكلة: من أن على العقل أن يفهم ما جاء به الشرع، ومن بطئه عن الوحي في المعرفة، ومن عجزه أحيانًا عن الوصول لما

(1) تهافت التهافت، ص 225 – 256.

(2) تهافت التهافت، ص 225 – 256.

(3) المصدر نفسه، ص 503.

جاء به. والنتيجة الحتمية لذلك هي ضرورة اللجوء أحيانًا للوحي الذي هو أعلى من العقل ونظره وتفكيره.

ومهما يكن من شيء، فالأمور التي لا يكتفي العقل بنفسه في معرفتها تتلخص كما يرى فيلسوف الأندلس في: معرفة الله، والسعادة والشقاء الإنسانى في هذه الحياة الدنيا وفي الحياة الأخرى أيضًا، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء.

وذلك، بأن الفلاسفة (ولعله يريد الفلاسفة اليونان) يرون أن الإنسان لا تقوم حياته وسعادته في هذا العالم وفي العالم الآخر إلا بالفضائل النظرية التي لا يوصل إليها إلا بالفضائل الحلقية. وهذه الفضائل لا تتمكن في النفس إلا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة حسب الملل المختلفة، مثل القرابين والأدعية والصلوات، ونحو هذا وذاك مما لا يعرف إلا من الشرع الموحى به[1].

أو بعبارة أخرى، إن هذه الأمور لا تتبين كلها أو معظمها إلا بوحي، أو يكون تبيينها بالوحي أفضل[2]. ولا عجب في هذا، فإن الفلسفة تنحو نحو تعريف بعض الناس سعادتهم، وهم من عندهم استعداد لتعلمها. وأما الشرائع فتقصد تعليم الجمهور عامة؛ ولذلك كان العلم الذي يأتي به الوحي رحمة لجميع الناس[3].

ولكن، لذا كان ابن رشد يرى ضرورة الوحي (رحمة لجميع الناس)، وإذا كان في تحديد الصلة بينه وبين العقل يجعل هذا أقل مقدرة في إدراك الحقائق على ما يؤخذ من النصوص التي استشهدنا بها لبيان هذا الرأي من

(1) تهافت التهافت، ص 581؛ جوتييه، نظرية ابن رشد بالفرنسية، ص 151 – 152.

(2) مناهج الأدلة، ص 101.

(3) تهافت التهافت، ص 256، 258.

(مناهج الأدلة) و(تهافت التهافت) إذا كان الأمر هكذا، فماذا نفهم من مقارنة هذه النصوص بما جاء عن هذه المشكلة ذاتها في كتابه (فصل المقال)، خاصًّا بعلو النظر العقلي وقدرته على الوصول لكل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم، وبأن الوحي بين الجمهور - في رموز وأمثال - الحقائق التي قد يدركها عقل الفيلسوف خالصة مما تكتسيه في الوحي من تلك الرموز والأمثال، وإنه لهذا قد انقسم الشرع إلى ظاهر هو هذه الأمثال المضروبة لتلك المعاني والحقائق الخفية، وإلى باطن وهو هذه المعاني والحقائق إلى لا يصل إليها إلا أهل البرهان[1].

هل وقع فيلسوف الأندلس هكذا في التناقض مع نفسه؟ أو هل رجع عن كونه عقليا - كما عرفنا من قبل - يوجب تأويل النص الذي يخالف ظاهره العقل؟ أو هل نقول مع الأستاذ (مهرن - Mehren) الذي اعتمد على نصوص التهافت في فهم موقف ابن رشد من الدين: إن له بجانب نزعته العقلية نزعة أخرى غير عقلية تُتْبِع في بعض مسائل أساسية العقل للعقيدة والفلسفة للدين؟[2] أو هل نقول أخيرًا مع الأستاذ (ميجيل آسين - Miguel Asim) بأن موقف فيلسوف قرطبة يتلخص في أن الوحي والفلسفة مصدرهما الله فلا يمكن أن يتناقضا بل لا بد أن يكون بينهما وئام وتعاون متبادل؛ ولكن الوحي يفوق الفلسفة في مسائل أساسية، فإن اختلفا ظاهريًّا يجب خضوع الفلسفة للوحي؟[3].

إنه من الممكن لنا - بعد هذه الفروض والآراء في فهم موقف ابن رشد الحقيقي في العلاقة بين الدين والفلسفة - أن نقرر أنه يجب لمعرفة حقيقة

(1) فصل المقال، ص 15.

(2) راجع بحثه بالفرنسية عن فلسفة ابن رشد وصلتها بفلسفة ابن سيناء والغزالي.

(3) جوتييه نظرية ابن رشد، ص 15.

موقفه أن نحاول أولا إزالة ما يوجد من تعارض ظاهري بين النصوص التي ذكرناها، نعني نصوص (فصل المقال) من جهة، ونصوص (مناهج الأدلة) و(تهافت التهافت) من جهة أخرى. فإذا تم لنا هذا فسنرى نزعة واحدة تسود جميع كتاباته وتكون هي المعبر عن موقفه الحق.

ولكن، أي النصوص هي التي يجب تأويلها لتتمشى مع الطائفة الأخرى من النصوص؟ هنا المشكلة التي قد يتيسر لنا حلها لذا تبيَّنا العوامل التي دفعته لكتابة ما كتب من هذه النصوص وتلك في كتبه المختلفة.

إن فيلسوف الأندلس كتب (فصل المقال) لغرض واحد هو - كما يدل عليه اسمه تبيين العلاقة أو الاتصال بين الحكمة والشريعة، ومحاولة التوفيق بينهما على أساس هذه العلاقة. على حين أنه كتب (مناهج الأدلة) ليفحص فيه (عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة)[1]. وأخيرا، كتب (تهافت التهافت) ليرد به على تهافت الفلاسفة للغزالي.

وفي هذين الكتابين الأخيرين لم يتعرض بأصالة لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وبيان العلاقة بينهما، هذا الغرض الذي هو الغرض الوحيد من رسالة (فصل المقال).

وإذن، كما يقول الأستاذ (جوتييه) بحق، ينبغي - إذا أردنا التوفيق بين تلك النصوص جميعها - أن نؤول نصوص المناهج والتهافت لتتفق مع ما تدل عليه رسالة (فصل المقال) التي فصل فيها الغرض والمنهج الذي سيسير عليه.

(1) المناهج، ص27.

وإذا كان الأمر ينبغي أن يكون هكذا، كان من الحق أن نقرر أن ابن رشد بقي أمينا دائمًا وصادقا في نزعته العقلية، ومن الدلائل على هذا أن رأيه في النبوة والمعجزات يتفق - كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق - مع رأي ابن سينا الذي عرضناه من قبل.

إنه يذكر أن النبوة حادث طبيعي تماما، وأن الوحي يكون عن الله بتوسط ما يسمى عند الفلاسفة (العقل الفعال) وعند رجال الشريعة (ملكا)[1] كما يذكر في أثناء رده على الغزالي فيما حكاه عن الفلاسفة أو بعبارة أدقّ عن ابن سينا في هذه المسألة، أن المعجزة أمر ممكن في نفسه يتفق والعقل وقوانين الطبيعة، وإن ما ذكره ابن سينا من الأسباب إلى تنشأ عنها ممكن وجائز، وأن ليس كل ما يكون ممكنًا في طبعه يقدر أن يفعله الإنسان بدليل الس والمشاهدة والواقع؛ فيكون إتيان النبى بأمر خارق، أي معجزة، ممكنًا في نفسه وإن كان ممتنعا على الإنسان، وليس يحتاج في ذلك أن نقرر أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء[2].

وهكذا، لم يحد ابن رشد عن نزعته العقلية في هذه المشكلة الخطيرة، ولا يلوم ابن سينا على ما ذهب إليه فيها لأن له رأيا يخالفه، بل لأنه صرح بهذا الرأي للعامة الذين لا تصلح لهم التعاليم التي تصلح للخاصة وحدهم؛ وبذلك خالف الفلاسفة القدماء (أي اليونان) الذين لم يتكلم احد منهم في المعجزات مع انتشارها، لأنها من المبادئ العامة للشريعة التي يجب أن يعاقب الفاحص عنها والمشكك فيها[3].

(1) تهافت التهافت، ص 516.

(2) تهافت التهافت، ص 515.

(3) نفس المرجع، ص 514 و527.

وبعد أن فهمنا نظرية فيلسوف الأندلس في النبوة والمعجزات، نرى أن النصوص التي جاءت في المناهج والتهافت موهمة أنه صار غير عقلي - فهو يجعل الوحي فوق العقل، ويتبع هذا لذلك - أراد بها - كما يقول بحق الأستاذ جوتييه [1] أن يطمئن رجال الدين بأنه معهم. وبخاصة أنه مع هذا لم يخرج بها عن كونه عقليا، فهو يؤكد هذا أبلغ توكيد وأوكده إذ يقرر (أن كل نبي فيلسوف)[2].

كما نرى كذلك أن ابن رشد ظل أمينا على ما سبق أن ذكرناه عنه بخصوص وجوب تقسيم الناس إلى طبقات حسب استعداداتهم وعقولهم منهم العامة والخاصة، ويجب أن يكون لكل طائفة منهم تعلم خاص. وبهذا يبقى الوئام بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين اللذين لكل منهما غرض خاص، ولا يصطدم أحدهما بالآخر.

وقد يدل أيضًا لما نذهب إليه من بقاء ابن رشد أمينا لمذهبه العقلي، ما أكده مرارا من أنه يجب ألا يصرح للجمهور - حرصا على سعادته - بما يؤدي إليه النظر العقلي من العلوم التي سكت عنها الشرع[3]. فإن هذا معناه أنه فيما يختص بالعلماء أي طبقة الخاصة، لا يعتبر شيء من المعاني والحقائق التي لم يصرح بها الشرع خافيا، بل إن عقولهم لتصل إلى إدراكها ومعرفتها.

وأما ما سبق أن رأيناه له من أنه توجد أمور يجب فيها الرجوع للوحي لأن العقل يعجز عن معرفتها، فإنه يقصد بالعقل الذي يعجز عن إدراك هذه الأمور العقل الذي يستدل، لا عقل النبي الذي يجب في رأيه أن يكون أيضًا

(1) نظرية ابن رشد، ص 141.

(2) تهافت التهافت، ص 583.

(3) تهافت التهافت، ص 428 - 429.

فيلسوفا، والذي يدرك هذه الأمور بفيض العقل الفعال[1].

وأخيرا، لعل الحق هو أن نقرر أن فيلسوف الأندلس لا يصح أن يوصف بأنه عقلي إزاء جميع الناس وفي كل حال[2]، ولا بأنه غير عقلي كذلك. بل إنه - فيما نرى - غير عقلي حين يتعلق الأمر بالعامة الذين لا يطيقون النظر والأدلة البرهانية، وعقلي حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلي والفلسفة[3]. وإن رعاية هاتين الناحيتين هو ما جعل في كلامه ما يوهم أحيانًا بأنه رجع عن نزعته العقلية إلى ما يناقضها.

***

والآن، بعد أن انتهينا من بحث العلاقة بين العقل والوحي في رأي ابن رشد، وهو أمر اضطره لاصطناع طريقة تأويل الكثير من النصوص الدينية، ننتقل للفصل الثانى لنعرف أن هذا التأويل أو التفسير المجازي للنصوص الدينية كان ضروريا - في رأي الفلاسفة والمفكرين من قبل فيلسوفنا وبعده - في اليهودية والمسيحية والإسلام، وبخاصة عند فيلون الإسكندري، ولنرى صلة مذهب ابن رشد في هذه المسألة بما ذهب إليه هو وأمثاله فيها.

(1) مما ينبغي ملاحظته، أن ابن رشد نفسه حينما تعرض في تهافته، ص 256، لعجز العقل أحيانا، قال بأن ذلك يكون عجزا في العقل (بما هو عقل). وهذا التحفظ له قيمته في الدلالة على ما نقول.

(2) كما يقول رينان، ابن رشد ومذهبه، ص 164 – 165، وكما يقول مُوْنك أيضًا، ص 455 – 456.

(3) كما يقول مهرن وميجيل آسين، ما تقدم بيانه في هذا الفصل.

الفصل الثاني
التأويل عند مفكري رجال الأديان العالمية

تمهيد:

إن الـذي عنـي بـدرس التفكيـر الدينـي لـدى أصحـاب الديانـات العالميـة: اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام، وتتبـع الموقـف الـذي كان لأكـثر هـؤلاء المفكريـن إزاء نتائـج التفكـير الفلسـفي العالمـي، ينتهـي فـما نعتقـد إلى الـرأي الـذي انتهينـا إليـه في هـذه الناحيـة، وهـو أن تأويـل النصـوص الدينيـة، لتتفـق وبعـض الأفـكار الفلسـفية الصحيحـة، ظاهـرة تاريخيـة في التفكـير الدينـي.

ومـن الشـواهد أو الأدلـة عـلى مـا نقـول: مـا نجـد مـن هـذا التأويـل في كل العصـور، وهـذا مـا سـنعمل عـلى تبيُّنـه في هـذا الفصـل؛ وذلـك لنعـرف أن فكـرة التأويـل لـدى ابـن رشـد لم تكـن بدعـا ولا تقليـدا منـه، وليعـرف كذلـك مـا قـد يكـون لـه مـن أصالـة في تطبيقهـا عـلى النصـوص الدينيـة في الإسـلام[1].

ولعـل مـن البواعـث الهامـة - فيـما نـرى - التـي بعثـت أوائـل المفكريـن مـن رجـال الديانـات العالميـة الثـلاث إلى التأويـل، هـو مـا يـراه الواحـد منهـم مـن أن دينـه عالمـي للخاصـة والعامـة مـن كل الأمـم وفي كل العصـور، فيجـب أن يكـون

(1) راجع (جولد تسهير)، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمتنا العربية مع آخرين ونشر دار الكاتب المصري بالقاهرة سنة 1946، ص 139 – 140.

متفقا في أفكاره مع الحقائق الفلسفية التي قامت الأدلة على صحتها، والتي فرضت سلطانها العام أو العالمي، وذلك ما لا يكون إلا بالتأويل.

وكذلك من أسباب الاضطرار إلى التأويل ما نشير إليه هنا بإيجاز لنتناوله بشيء من البسط فيما بعد، من أنه في مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة قد تكلم الأنبياء وأحبار الدين ورؤساؤه بالمجاز والألغاز عمدا لخطورة الموضوع[1]، وذلك لتكون العامة ومن إليهم بمناجاة من محاولة فهم هذه المسائل التي هي فوق طاقتهم؛ ومن ثم وجب التأويل لبعض النصوص بالنسبة للحكماء الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لتأويلها وإدراك ما فيها من حقائق جاءت بطريق الرمز والمجاز، كما يذكر (كليمانت) الإسكندري[2].

وفضلا عن هذا وذاك، فإنه - وقد وجدت فكرة العالمية لكل من الدين والفلسفة، وأخذ الباحثون يعملون عقولهم فيها كان لا بد أن يظهر التعارض بينهما لاختلاف طريقة العرض والأسلوب وخطة البحث في هذين الطرفين، فكان لا بد إذن من التأويل بينهما، وهذا ما حصل فعلا في كل من الأديان الثلاثة.

أولا: لدى اليهود قبل فيلون

وإذا كان التأويل، كما قلنا، ظاهرة تاريخية دينية، فإننا نرى أن نبدأ الحديث عنه في غير الإسلام بالإسكندرية قبل العصر المسيحي، إذ كانت هذه المدينة بعد قليل من عهدها بالوجود المدينة التي التقت فيها الحضارة في ذلك الزمن البعيد، وفي هذا يقول الأستاذ كروازيه coroiset:

(1) راجع دلالة الحائرين لابن ميمون، رقم 1: 10 و12.

(2) الآراء الدينية والفلسفة لفيلون الإسكندري، للأستاذ برهييه، ص 40.

"وكانت الإسكندرية نقطة الاتصال لمختلف حضارات العصر القديم: حضارة مصر، وحضارة الشرق بعامة، وحضارة اليونان. فقد تواعدت هذه الحضارات على اللقاء على ضفاف البحر الأبيض المتوسط... والبطالمة كانوا أذكياء وطموحين؛ فحين رأوا عاصمتهم غدت أغنى المدائن في العالم، عملوا على أن تكون أيضًا أكثرها وأغناها من العلماء والمثقفين"[1].

وقد كان لليهود - مثلهم مثل غيرهم من أبناء الأجناس الأخرى - جالية كبيرة تعتز بدينها الذي يقوم على التوراة وتقاليدهم الدينية المأثورة. إلا أنهم مع هذا، اضطروا للأخذ بنصيب من الفلسفة والآداب اليونانية، وهذا مما جعلهم يترجمون فيما بعد كتبهم المقدسة لليونانية التي كانت لغتهم العادية.

ولا عجب بعد هذا، وقد رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الإلهية ومسألة خلق العالم وغيرها من المسائل التي يعرفونها على نحو ما من دينهم، أن ينساقوا إلى البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم وبين ما علموه في هذه الفلسفة، وكان لذلك نتيجة طبيعية هي أن يكون لهم في هذه الناحية كتابات طريفة باللغة اليونانية.[2]

وقد انتهى اليهود من تلك المقارنات إلى أن فلسفة اليونان أو الآراء إلى رأوها حقائق وأعجبوا بها منها بعبارة أدق، تحتويها التوراة، وإلى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحا للحكمة إلى تزخر بها التوراة نفسها، من ثم أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التوراة بطريق التأويل، والشاهد القوي لهذا ما سنعرفه قريبا من عمل (فيلون) الذي يقوم على هذا التصور والفهم[3] وهكذا حصل في الإسكندرية المزج بين الوحي والفلسفة.

---

(1) تاريخ الأدب الإغريقي، بالفرنسية، ج5: 11.

(2) تاريخ الأدب الإغريقي، بالفرنسية، ج7: 152.

(3) كروازيه، ج5: 428.

ولكن، ينبغي أن نقف لحظة نحاول فيها أن نتعرف بعمق العوامل إلى دفعت يهود الإسكندرية لذلك التصور الذي يجمع بين الديانة الموسوية والفلسفة الإغريقية.

إن جماع هذه العوامل، في رأينا، هو أنهم أصحاب أول دين سماوي له كتاب بين أيدينا، وهذا الكتاب تناول كثيرًا من المشاكل التي شغلت الفلسفة القدامى؛ وهم إلى ذلك، أو من أجل ذلك، شعب الله المختار، أو أبناؤه، جل وعلا عن هذا الزعم! ويضاف إلى هذا وذاك أنهم فقدوا وطنهم فأصبح الدين هو الرباط الوحيد الذي يجمع بينهم.

وكان لذلك كله، أن رأوا أن يعملوا على إظهار أن دينهم يحتوي ما يعتز به اليونان من فلسفة تقبلتها عقول الأمم الأخرى، فكان من هذا تأويلهم التوراة تأويلا مجازيا يظهر ما فيها من حكمة وفلسفة كما يرون، وبخاصة أن طريق التأويل المجازي كان معروفا من قبل لدى اليونان.

حقا، إنه كما يكون النص الديني موضوع التأويل ليتفق والحقيقة التي يثبتها العقل وهذا الضرب هو بيت القصيد من هذا الفصل، كذلك قد يكون موضوع التأويل نصا من الأساطير أو الآداب التي لها حظها من القداسة لدى أمة من الأمم ليتفق والفكرة التي يراها المؤول بعقله.

ومن هنا نعرف أن هذا الضرب من التأويل الديني الفلسفي كان معروفا لدى اليونان، وقد اصطنعه كل مذهب من المذاهب الفلسفية فيها[1]، ولكن الفيثاغوريين منذ أول عهدهم كانوا أول من اصطنع هذه الطريقة وتوسعوا فيها. وهكذا، كان الأمر - كما يقول الأستاذ (برهييه) - سُعارالتأويل المجازي هذا. كان

(1) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص 36 و37.

معروفا له قدره في كل مركز فلسفي عالمي. إلا أن الإسكندرية كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون، وكانت كتاباته هي المعين الأهم لها[1].

هذا عند اليونان قبل فيلون، ونجد الأمر كذلك أو قريبا منه عند بني جلدته اليهود وإخوانه في الدين. لقد كان هؤلاء قبل فيلون يرون في التوراة معنى حرفيا ومعنى آخر مجازيا يجب معرفته لأهله بالتأويل. ولذا - كما يذكر الأب مارتان (L'Abbé Martin) - كان فيلون في تأويله لقصة الخلق مطمئنا إلى أن اليهود سبق أن عرفوا لها تآويل كتأويله، إذ كانوا لا يرون أخذ بدء قصة التكوين حرفيا[2]. وفيلون نفسه يشير أحيانًا إلى بعض تآويل سابقيه، وله من هذه التآويل موقفه الخاص الذي ليس هنا الآن بيانه.

ثانيا: لدى فيلون

الكلام على التأويل عند فيلون الإسكندري معناه الكلام على العمدة في هذه الناحية في رأينا ورأي كثير من الباحثين؛ فقد كان لموقفه حيال التوراة وفلسفة اليونان الأوائل وتأويل كثير من نصوص تلك، أثر مباشر أو غير مباشر في مفكري المسيحية والإسلام في العصر الوسيط، عندما وجدوا أنفسهم في مثل موقفه وقرءوا ما وصل إليهم من كتاباته فيما ورثوه من فلسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية.

***

إن القارئ لما كتب فيلون يحس إحساسًا قويًا بأن الشريعة والفلسفة هما المصدران لتفكيره، ولا عجب في هذا؛ فإن الحقيقة واحدة فلا تناقض نفسها

(1) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص 36 و37.

(2) مارتان؛ فيلون، ص 34.

وإن اختلفت صور التعبير عنها. يريد أن يقول بأن ما هو حق من الفلسفة ليس إلا ما نجده في التوراة من حكمة، وإن لبست على أيدي الفلاسفة ثوبا أو ثيابا أخرى.

ولكن كيف هذا، والشريعة بظاهر كثير من نصوصها لا تسير والفلسفة! هنا نجد فيلسوف الإسكندرية يصرح بأنه تقريبا كل ما هو خاص بالعقيدة من نصوص له معنى مجازي هدف إليه[1].

وإذن، فالتأويل ضروري لما يراه فيلون وأمثاله من أن الأنبياء تكلموا كثيرًا بالمجاز سترًا للحقيقة عن غير أهلها. وإذن يكون فهم النص على حقيقته ليس مقدورا للجميع، ما دام طريق هذا هو التأويل الذي ليس مقدورا أو مسموحًا به للناس جميعًا.

وللتأويل أصول أوضحها فيلون وشدد في اتباعها، ومنها يتبين ما لكل من المعنى الحرفي والمعنى الخفي من قيمة لديه.

(أ) إنه يرى أن المعنى الحرفي يشبه الجسم، والمعنى الخفي يشبه الروح.

(ب) ومع هذا ينبغي ألا نهمل المعنى الحرفي، بل يجب أن نراعي الحرف والروح معًا أو الظاهر والخفي، ولهذا يلوم الذين لا يلقون بالا لكل منهما، ويرى من الواجب العناية بهذا وبذاك، وذلك بما إنه من الواجب العناية بالجسم والروح معا.

على أن فيلون مهما يشدد في عدم إهمال الحرف، فإن تشبيهه له بالجسم بجانب المعنى الآخر الخفي الذي يشبه الروح، ويضاف إلى هذا بعض ما سنذكره له قريبا من المُثُل لتآويله التي تنزل بالمعنى الحرفي إلى العدم أحيانا،

(1) مارتان، الكتاب السابق ذكره ص 31.

وكذلك ما يضيفه في بعض الحالات من تأويل تعارض تأويل أخرى مأثورة - إن كل هذا يجعلنا نرى بحق مع الأستاذ (برهييه) أن عبارة (قوانين التأويل المجازي) التي يكررها فيلون نفسه لا تعني أكثر من مبادئ عامة لا تنال من حرية من يأخذ في التأويل[1].

وفي الواقع، أن فيلون يجعل من التأويل وسيلة ضرورية يحقق بها أغراضا لها قيمتها لديه؛ أو بعبارة أخرى، لتتفق النصوص المقدسة مع آرائه الفلسفية: في الله، وفي خلق العالم، وفي النفس، وفي الدين بصفة عامة، في الدين الذي يحرص الحرص كله على أن يأخذ صفة (العالمية) لا أن يظل دينا لطائفة خاصة هم بنو إسرائيل. وهكذا، بالتأويل المجازي الذي اصطنعه فيلون يستخرج ما في التوراة من فلسفة تظهر أنها عارية منها لو أخذت نصوصها حرفيًّا[2].

وإذن، يرى فيلون أن من الضروري تأويل النصوص إلى تثبت بظاهرها لله ما لا يليق به من الصفات والأحوال: كالتجسيم، والكون في مكان، والكلام بصوت وحروف، والندم. وهو في هذا يقول: الله لا يأخذه الغضب، ولا يندم، ولا يتكلم بحروف وأصوات، وليس له مكان خاص يَقَرُّ فيه.

ويؤوِّل حفظا لعظمة الله ولتنزيهه عن العناية بما لا يليق بجلاله من أمور تافهة. ومن باب التمثيل نرى التوراة تقول: إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس ترده له، لأنه وحده غطاؤه، هو ثوبه لجلده في ماذا ينام[3]! وهنا يصيح فيلون: (ولكن كيف! هل يعي الله مثل هذه التفاصيل التافهة)؟

(1) الآراء الدينية والفلسفية، ص 57.

(2) نفس المرجع، ص 35.

(3) سفر الخروج، الإصحاح 22، عدد 26 و27.

ثـم يقـول: (إن أبطـأ الأذهـان إدراكا وفهـما لـيرى أن وراء الحـرف معنـى آخـر يبيـن بالتأويـل الحـق المجـازي)[1].

وهـو يـؤول كذلـك قصـة خلـق العـالم في سـتة أيـام، وهـي بنصهـا الحـرفي تبـين أن اللـه في خلـق العـالم كان محتاجـا إلى مـدة، وفي هـذا يقـول: (إن الأيـام السـتة التـي يتحـدث عنهـا مـوسى لا تعنـي أن الخالـق كان في حاجـة إلى مـدة مـن الزمـن[2]. ولكـن مـوسى أراد أن يعرفنـا باللغـة التـي نفهمهـا نحـن البـشر، بنظـام العـالم الـذي خلقـه اللـه ومنزلـة بعضـه مـن بعـض. وهـذا أمـر فهمـه يسـير في رأي فيلـون الـذي يقـول في هـذا الصـدد: (إني أرى مـن السـذاجة أن نعتقـد مـن هـذا أن العـالم خلـق في سـتة أيـام، أو بصفـة عامـة في فـترة مـن الزمـن)[3].

كـما يـؤول أيضًـا للتخلـص مـن المعنـى الحـرفي الأسـطوري ذي الغـرض، وهـو يحـارب بشـدة هـذا الـضرب مـن التأويـل الـذي يهـدف إلى نقـد التـوراة يجعلهـا بمنزلـة كتـب الأسـاطير الإغريقيـة. إنـه يقاتـل هـذا الفهـم الحـرفي في ميدانـه، وذلـك بـأن يعارضـه بفهـم حـرفي آخـر يتفـق وسـمو التـوراة، ثـم يضيـف بعـد هـذا تأويـلا آخـر مجازيـا.

ومـن المثـل لذلـك مـا جـاء في التـوراة عـن تضحيـة إبراهيـم لولـده إسـحاق[4]، فقـد رأى بعـض الـشرَّاح في هـذا مماثلـة لمـا جـاء في بعـض الأسـاطير الإغريقيـة مـن هـذا الـضرب مـن التضحيـات[5].

---

(1) راجع مارتان، ص 29 – 30.

(2) راجع مارتان، ص 32 – 33.

(3) راجع مارتان، ص 32 – 33.

(4) هكذا يعتقد اليهود، خلافا لما يفهم من القرآن أن التجربة كانت في سيدنا إسماعيل عليه السلام.

(5) برهييه، الأفكار الدينية والفلسفية، ص 63 – 64.

ومثال آخر، وهو قصة بلبلة الألسن التي وردت في التوراة، والتي قرَّب إليها بعض معاصري موسى أسطورة إغريقية تقول بأن لغة الناس والحيوان كانت أول الأمر واحدة. إن فيلون يعرض هنا هذه الاسطورة، ثم يذكر أن موسى وقد اقترب أكثر ما يكون من الحقيقة، فصل الحيوانات عن الكائنات العاقلة، وأظهر وحدة اللغة بالنسبة للناس فقط أول الأمر. على أن فيلون، بعد أن رفع من شأن موسى هكذا لم يرض هذا التأويل ووصفه بأنه أسطوري أيضًا[1].

وبعد ذلك كله، نراه يؤول - صيانة أيضًا للتوراة من أن تكون كتاب أساطير كبعض كتب اليونان - يؤول الأشخاص التي جاءت في قصص التوراة، وذلك بأن يجعلها رموزا لبعض حالات النفس. ومن مثل هذا: قصة خلق آدم ثم حواء من إحدى أضلاعه، وإغراء الحية لهما، وقتل قابيل لهابيل... كل هذا ونحوه تناوله فيلون بالتأويل المجازي الذي يعتبر الغرض الأخلاقي هو الناحية الأساسية فيه[2].

ويتصل بهذا التأويل النفسي أو الروحي، ما ذهب إليه من تأويل أشياء العبادة بجعلها رموزا للحالة الداخلية للنفس. مثلا، أن التابوت هو الروح بفضائلها غير القابلة للفساد، وأفكارها التي لا ترى، وأعمالها المرئية المشاهدة. وآنية صب الشراب موضوعة على المنضدة هي الروح الكاملة تفتح ذاتها لله. وزنبق الشمعدان هو فصل الأشياء الإنسانية والإلهية، وعلو التابوت هو عظمة الروح التي تضحي وتقدم قربانا، وزيت المصباح هو الحكمة[3].

(1) بريهييه، الأفكار الدينية والفلسفية، ص 43.

(2) نفس المرجع، ص 64.

(3) نفس المرجع، ص 58 – 59.

وأخيرا، في تلك الناحية، نكتفي بالقول بأن فيلون يؤول أيضًا لغاية أخرى مهمة جدا في رأيه، إذ أنها تعبر عن فكرته الأساسية من استعماله للتأويل المجازي، وهي أن يصير الدين الموسوي دينا عالميًا، وهذه الغاية يحول دونها فهم النصوص فهمًا حرفيًا دائمًا.

ولذلك نراه يتشدد في ضرورة تأويل كثير من نصوص التوراة يتشدد حتى إنه ليقول: (هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب بل هم أيضًا ملحدون)[1].

ومما تقدم كله، نرى أن أنواع التأويل التي عرفناها عن فيلون هي ثلاثة كما يذكر الأستاذ برهييه، وهي: التأويل الحرفي ذي الغرض، والتأويل الحرفي البسيط، والتأويل المجازي. وقد كان حربا على النوعين الأولين دفاعا عن الدين الموسوي؛ وقد كان من هؤلاء وثنيون يريدون جعل التوراة بمنزلة كتب الأساطير اليونانية، ومنهم يهود جهلاء هم أولى بالرثاء منهم بالمرجيدة. ولم يكن التأويل الذي يدعو إليه ويوجبه لكثير من نصوص التوراة إلا التأويل المجازي، وكان مصدره في هذا الضرب من التأويل: الإلهام، والبحث والتفكير الشخصي، والمأثورات[2].

***

والآن، ماذا كانت نتيجة اصطناع فيلون طريقة التأويل المجازي حسب ما رأى لنفسه، التأويل الذي عرفنا مبلغ تشدده في رعايته؟

إن فيلون جعل التوراة بذلك تتسع لما كان يراه حقًّا من الفلسفة الإغريقية، ولعله بهذا قد رفع من شأن الدين الموسوي وكتابه المقدس في نظر

(1) المصدر نفسه، ص41.

(2) الأفكار الدينية والفلسفية، ص 45 وما بعدها.

العالم الهلنسي، الذي كان يعيش فيه، فقد كان يفاخر بهذا الكتاب وما حوى من حكمة - يوصل إليها بالتأويل - لم يصل فلاسفة اليونان لأسمى منها[1].

ولكن، على فرض أن فيلون نجح فيما أراده وعمل له، فقد أفسد التوراة وأخرجها عن أن تكون كتابا دينيا يتأثر به القلب والعقل معًا فيهدي بذلك قارئه للخير والسعادة[2]؛ بل إنه كاد بصنيعه أن يمحو ما أنزله الله في التوراة من هدى ونور!

هذا، وسنرى عند الحديث عن التأويل لدى ابن ميمون، كيف أن سبينوزا الفيلسوف اليهودي أيضًا يعارض التأويل المجازي معارضة شديدة؛ ويرى أن التوراة يجب أن تفسر بالتوراة نفسها، لا بالفلسفة اليونانية أو غيرها الفلسفات المختلفة.

ثالثا - التأويل لدى ابن ميمون

إذا تركنا فيلون وتخطينا العصر الذي كان يعيش فيه بضعة قرون، نجد حبرا آخر من أحبار اليهود وفلاسفتهم يرى ضرورة التأويل المجازي للتوراة، نعني بذلك (ابن ميمون) الذي كان يعيش في القرن الثاني عشر. بل نجد قبل ظهور ابن ميمون نفس التأويل لدى غيره من مفكري اليهود؛ مثل سعاديا الفيومي (892 - 942 م)، وابن جبريول من رجال القرن الحادي عشر.

***

(1) وافقنى الأستاذ پرهيبه، في جلسة خاصة منزله بباريس يوم الاثنين 11 نوفمبر سنة 1946، على أن هذا الباعث له قيمته في تقدير البواعث التي بعثت فيلون إلى التأويل المجازي للتوراة.

(2) وراجع برهيبه، الأفكار الدينية والفلسفية، ص 315.

ولأجل فهم طريقة ابن ميمون في التأويل وغرضه منه والبواعث إلى بعثته عليه، لا نرى خيرا من الرجوع إلى كتابه (دلالة الحائرين)، فقد أفصح عن ذلك كله بما يكفي الباحث ويرضيه. إنه يقول في مقدمة هذا الكتاب: (هذه الرسالة لها أيضًا غرض ثان، وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض، هذه النصوص التي نصطدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا أنها من المجاز، والتي - على الضد من هذا - يأخذها الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معاني خفية).

وهو يرى - أولا وقبل كل شيء - أن الأنبياء وتبعهم في هذا علماء الشريعة - قد تكلموا بالمجاز عامدين في الدين، وبخاصة إذا كان الأمر أمر المعارف إلى لا تطيقها العامة والتي لا يصل إليها إلا الخاصة، نعني قصة التكوين التي هي علم الطبيعة، وقصة (المركبة السماوية) التي هي علم ما وراء الطبيعة. وهو في هذا يقول: (إنه لأجل هذا نجد هذه الموضوعات أيضًا تتركز في كتب النبوات على المجاز، كما نجد علماء الشريعة يتكلمون فيها بالمجاز وبالألغاز، وهم يتبعون في ذلك خطة الكتب المقدسة[1].

وإذن، يجب التأويل لفهم المجازات وما ترمي إليه من معان، فذلك - فيما يؤكد ابن ميمون - هو المفتاح لفهم كل ما قاله الأنبياء، ولمعرفة حقيقته تماما. وبهذا التأويل نتجاوز المعنى الظاهر للنفس إلى المعنى المراد، وكم بينهما من فرق!

على أن للمعنى الظاهر قيمته بالنسبة لطائفة خاصة، كما أن للمعنى الخفي قيمته بالنسبة لطائفة أخرى. فكلمات الأنبياء تحوى ظاهريًّا الحكم النافعة في

(1) الدلالة، ج 1: 10 من المقدمة. وانظر أيضًا ص 71، ففيها استشهاد من المؤلف ببعض آيات من التوراة على تكلم الأنبياء بالمجاز.

سبيل تحسين حالة الجماعات الإنسانية وغير هذا من أنواع الخير، ولما ترمي إليه من معان خفية منافع لا بد منها وبخاصة في العقائد ما دام موضوعها هو الحقيقة لا ما يشبه الحقيقة[1].

ولذا كان ابن ميمون يرى ضرورة التأويل المجازي كما رأينا، فهل يترك نفسه وغيره يؤول كما يريد؟ أو هناك قواعد وأصول ينبغي أن يستهدي بها؟ للإجابة عن هذا نذكر أنه ترك لنا فيما كتب ما يدل على أنه كان هناك أصول يسترشد بها، ويمكن استخلاص هذه الأصول من تأويله نفسه في كتابه (دلالة الحائرين)[2].

(أ) يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي.

(ب) أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص بظاهره.

(ج) أن نصير إلى التأويل إذا كانت النصوص لو أخذت حرفيا تؤدي إلى التجسيم أو جواز النُّقلة أو الكون في مكان على الله، ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلا أن تنسب إليه. ولهذا، يجب إذاعة تأويل هذه النصوص وأمثالها للعامة والخاصة على سواء.

(د) أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهرالنص. ولهذا تركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع إمكان تأويلها، لأنه لم يقم الدليل القاطع على قدمه حتى من أرسطوطاليس.

---

(1) الدلالة، ج 1، ص 19.

(2) راجع ج 1: 19، 57 وما بعدها، فضلا عن مواضع أخرى. وج2: 121 وما بعدها، فضلا عن مواضع أخرى أيضًا.

(هـ) ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة، ولهذا كان السبب الثاني في عدم تأويل النصوص إلى تشهد بظاهرها لحدوث العالم: أن القول بقدمه - كما يرى أرسطوطاليس يستأصل الدين من أساسه، ويدمغ كل المعجزات بأنها أكاذيب.

(و) وأخيرا، ألا يذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه، وأن يكون ذلك للمستعد له فحسب[1].

وهذا الأصل نجد ابن ميمون يرعاه حقًّا، ويتبين ذلك من كتابه لتلميذه (يوسف بن يهوذا) إذ يقول:

(إنك لم تسألني إلا عن المبادئ الأولى "لعله يريد مبادئ الفلسفة الإلهية والطبيعية"، ولكن هذه المبادئ لا توجد في هذه الرسالة مرتبة ومنظمة يتلو بعضها بعضا، بل إنها على الضد من هذا لا توجد إلا في غير وضوح ومختلطة بموضوعات أخرى يراد شرحها. وذلك، بأن قصدي في هذه الرسالة الاكتفاء بأن تلوح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها، وبهذا لا أكون معارضا للغرض الإلهي...)[2].

هذه هي الأصول الهامة التي أمكن استخلاصها من كتابه القيم الآنف الذكر والتي على هداها سار ابن ميمون في تأويلاته ومنها يتبين أنه كان يسير على الجادَّة التي سار عليها قبله وبعده أمثاله من رجال الدين الفلاسفة والمفكرين.

---

(1) في هذه المسألة، يرى ابن ميمون أن حجج القائلين بقدم العالم ليست قاطعة، وأن حدوثه ليس مستحيلا، وأنه لهذا يقبل فيها الحل الذى جاء به الوحي على لسان الأنبياء، الحل الذي يشرح أمورا لا تصل القوة العاقلة النظرية إلى معرفتها. دلالة الحائرين، ج2: 128 – 129، وانظر أيضًا ص 198.

(2) الدلالة، ج1: 10 من المقدمة.

وهنا، نجد من المهم أن نلاحظ أنه - كأمثاله من الذين اصطنعوا التأويل في الكتب الوحيية - قد عمل على أن تتفق التوراة والعقل، أو والفلسفة السائدة في عصره بتعبير آخر، هذه الفلسفة التي كانت في رأيه مفتاحا لفهم بعض ما جاءت به كتب الأنبياء[1]، ولكن نجد له مع هذا ما يدل بوضوح على تقديره للتوراة أكثر من تقديره للفلسفة.

وذلك، بأنه قد يستعين حقًّا ببعض الآراء الفلسفية الصحيحة على فهم بعض ما جاء في التوراة كما قلنا، وقد يؤول بعض نصوصها تأويلا مجازيا لتتفق وما قام الدليل القاطع على صحته من الآراء الفلسفية كما ذكرنا آنفا أيضًا. ولكنه مع هذا وذاك لا يجنح إلى التأويل إذا كان الأمر على غير ما ذكر، بل يقبل الحل الذي جاء في التوراة عن الأنبياء بلا تأويل.

ولذلك نراه يلوم جد اللوم الذين قالوا بقدم العالم تقليدا لأرسطوطاليس، وغيره من الذين يعتبرون بحجة في الفلسفة، دون دليل صحيح قاطع بالقدم، ثم رفضوا لهذا ما جاء به الأنبياء مما يثبت الحدوث.

الأمر واضح إذن، أن صاحب (دلالة الحائرين) يؤمن إيمانا تاما بأن ما قام عليه الدليل العقلي الصحيح القاطع لا يمكن أن يتناقض أو يتعارض وما جاء به الوحي، فإن أحسسنا تعارضا بينهما كان ظاهريًّا يجب أن يزول بتأويل النص. أو إذا لم يكن الدليل صحيحًا قاطعا وجب قبول ما جاء به الوحي حتى ولو كان تأويله ممكنا، وحتى لو كان الرأي الفلسفي لأرسطوطاليس أو غيره من مشاهير الفلاسفة.

ومهما يكن فإن ابن ميمون بما ذهب إليه من التأويل حين يراه ضروريا، قد وجد ما رآه حقًّا من فلسفة أرسطو في التوراة والتلمود[2]، وإنه قد أعاد -

(1) برهييه، فلسفة العصر الوسيط، ص 245.

(2) راجع (ابن ميمون – msimonide)، للأستاذ ليفى، ص 24.

في رأيه - بصنيعه الطمانينة المحتارين المترددين، وحقق في رأيه أيضًا ما عمل له من التوفيق بين الفلسفة اليونانية والوحي الموسوي.

على هذا الصنيع من ابن ميمون كان حظه النقد الشديد من (سپينوزا) كما أشرنا إلى ذلك من قبل. إن هذا الفيلسوف اليهودي الهولندي (1632 - 1677م) يقرر في رسالته (في اللاهوت والسياسة) أن الكتاب المقدس قد شقي بمن سلطوا عليه التأويل في جرأة لا نجدها لهم إزاء كتاب غيره. ثم ينتهي بتأكيد أن طريقة ابن ميمون لا فائدة منها مطلقا، وبأنها لا تدعنا ندرك المعاني الحقة للكتاب المقدس، وإذن، يجب رفض صنيع ابن ميمون باعتباره عملا ضارًّا عابثًا[1].

***

وموقف سبينوزا هذا واضح وذلك متى لاحظنا رأيه في العلاقة بين الوحي والعقل أو بين الدين والفلسفة، فهما متمايزان في الطبيعة والغاية كما ذكرنا من قبل، ولهذا يجب الفصل بينهما وإبقاء كل منهما مستقلا في دائرته الخاصة به.

رابعًا - التأويل لدى الكنيسة المسيحية

نحن الآن في العالم المسيحي حيث يوجد دين جديد له كتاب موحى به، ويحاول أن يكون عالميا، ويجد نفسه إزاء الفلسفة اليونانية التي صارت عالمية بالفعل، ويرى مفكروه في هذه الفلسفة حقائق لا يمكن إنكارها، وبعضها لا يتفق وبعض نصوص الكتاب المقدس لهذا الدين السماوي. فكيف العمل؟

كيف سيعمل رجال هذا الدين إزاء هذه الفلسفة؟ أينكرون ما فيها من حقائق تعارض كتابهام المقدس، وحينئذ لا يتكلفون عناء تفسير ما

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، بالفرنسية، ص 177.

جاء بكتابهم تفسيرا فلسفيا؟ أم يعترفون بها، وإذن لا بد من تأويل بعض النصوص الدينية لتتفق وتلك الحقائق؟

هكذا، وضعت المشكلة أمام مفكري العصر المسيحي وفلاسفته أول ظهور المسيحية إلى نهاية العصر الوسيط، بل إلى هذه الأيام، كما وضعت من قبل أمام مفكري اليهودية، وكما ستظهر من بعد أمام فلاسفة الإسلام.

وليس علينا هنا تحقيق كيف يعلل رجال الكنيسة معرفة فلاسفة اليونان ما عرفوا من حقيقة: هل ذلك لأنهم أفادوا مباشرة إلى حد قليل أو كثير من الكتب الموحاة كما يرى البعض ومنهم القديس بولص نفسه متأثرين برأي فيلون الإسكندري؟ أو لأن كل إنسان له حظه من الوحي الطبيعي الذي مصدره (الكلمة - Le Verbe)، هذا الوحي الذي سبق في الزمن الوحي الذي مصدره الكلمة بعد أن تجسدت على ما يفهم من إنجيل القديس يوحنا.

ليس علينا تحقيق هذا التعليل، ولكن نشير إلى أن (لاكتانس - lLactance) المتوفى سنة 325، هذا المسيحي الحقيقي، يعترف بأن كلا من هؤلاء الفلاسفة عرف جزءا من الحقيقة، وأن هذه الأجزاء في مجموعها تكون الحقيقة كاملة. وكذلك نشير هنا أيضًا إلى أن القديس أوغسطين المتوفى سنة 430، يرى من بعد (لاكتانس) أن ما هو حق من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة يوجد في إنجيل يوحنا، بل إنه ليوجد في سفر الحكمة حقائق لم يعرفها أفلوطين نفسه[1].

***

(1) راجع في هذا وذاك كله Gilson. L'Esprit de la phi. Du Moyen age الطبعة الثانية، باريس سنة 1944، الفصل الثاني ص 22 – 28.

وإذن، إذا كان الأمر هكذا، أي إذا كان الإنجيل قد حوى ما هو حق من الفلسفة اليونانية، بل حوى حقائق أخرى لم يصل إليها هؤلاء الفلاسفة اليونان، وكان الإنجيل إذا أخذت نصوصه كلها حرفيا لا تظهر منه هذه الحقائق، كان لا بد من تأويل بعضها ليظهر ما فيها من المعاني الخفية الفلسفية. وهذا الموقف - والأمر كما ذكرنا - هو ما وقفته الكنيسة من أول أمرها، حيث قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعددة، ووجوب التأويل أحيانًا حسب ما تعارف اليهود قبلهم عليه من قواعد وأصول.

حقا، إنه يعود إلى مدرسة الإسكندرية مبدأ تعدد معاني الكتاب المقدس، ومبدأ التأويل المجازي لبعض نصوصه، هذا التأويل الذي ساد في العصر الوسيط وبخاصة في القرون الأولى منه، والمثل في هذا لا تعوزنا بحال.

هذا هو (كليمان Clément) الإسكندري، المتوفى نحو سنة 220 م، يرى تأويل ما جاء في الكتاب عن قصة خلق العالم في ستة أيام - كما يقول - لم يخلق شيئا في الزمان الذي لم يوجد إلا مع العالم نفسه[1].

وطريق التأويل الذي اختطه كليمان، نرى (أوريجين Origene) يسير فيه بأكثر جرأة وثباتا وعزما. إنه يعتبر - مثل فيلون - المعنى الحرفي الظاهر كالجسم، والمعنى المجازي الخفي كالروح؛ كما يؤول كل نص يفهم منه حرفيا التجسيم في الله، وكذلك ما جاء في قصة التكوين عن خلق العالم في أيام ستة، وعن الجنة الأرضية، وخلق حواء من ضلع من أضلاع آدم وما استتر به آدم وحواء من أوراق الشجر التي اتخذاها بعد أن ذاقا الشجرة المحرمة - ثيابا منهما تستر العورة[2].

(1) الأب مارتان، الكتاب السابق ذكره له، ص 38 – 39.

(2) المرجع نفسه، ص 38.

وهـذا التأويـل مـن أوريجـين لمـا ذكرنـاه ونحـوه، لم يعـد شـيئا نكـرا في أيامـه، لأنـه كان مـن المجمـع عليـه تقريبـا مـن آبـاء الكنيسـة في القـرون الخمسـة الأولى تأويـل قصـة الخلـق في سـتة أيـام تأويـلا مجازيـا، كـما يذكـر الأب مارتـان. وإذا تركنـا أوريجـين والقديـس (چـيروم Jérôme) المتـوفى سـنة 420 م، والـذي تأثـر بـه في وضـوح، نجـد القديس أوغسـطين يسـير في التأويـل المجـازي بفطنـة، إذ يـرى وجـوب التمييـز بـين مـا يجـب أن يؤخـذ مـن النصـوص حرفيـا وبـين مـا يجـب تأويلـه مجازيـا، عـلى أن تكـون نتيجـة التأويـل الاتفـاق مـع العقيـدة. ومبـدأ وجـوب اتفـاق نتيجـة التأويـل مـع العقيـدة نـراه صـار مبـدأ متوارثـا لـدى كثيريـن مـن مفكـري رجـال الديـن المسـيحي مـن بعـد.

وكـما كان هـؤلاء حريصيـن عـلى هـذا، كانـوا حريصيـن كذلـك عـلى وجـوب تقديـر المعنـى الحـرفي أولا، فهـو الـذي يقـوم عليـه المعنـى المجـازي، كـما سـنرى ذلـك عنـد القديـس تومـاس الأكوينـي، حتـى أن أحدهـم، (هيـج Hugues) يحمـل بشـدة عـلى الذيـن يهملـون المعنـى الحـرفي إلى الآخـر المجـازي متغافلـين أن ذاك هـو الأسـاس[1]. ومـرد حـرص هـؤلاء عـلى هذيـن المبدأيـن هـو أنهـم كانـوا رجـال ديـن قبـل أن يكونـوا فلاسـفة، فلـم يحارلـوا قـسر الكتـاب المقـدس عـلى أن يتفـق حتـما والفلسـفة.

عـلى أنـه في القـرن الثـاني عـشر ليـس لنـا أن نمـر دون إشـارة إلى (أبيـلارد - Abélard) المتـوفى سـنة 1142 م، وقـد كان معـاصرا لـ(هيـج) الـذي عرفنـا حملتـه الشـديدة عـلى مـن يهملـون المعنـى الحـرفي، فقـد أمعـن في التأويـل المجـازي.

لقـد سـار أبيـلارد في هـذا التأويـل شـوطا بعيـدا متأثـرا بفيلـون اليهـودي وبهـذا أمكنـه أن يوحـد بـين آراء أفلاطـون ومـا جـاء بـه الإنجيـل[2]. ولم يكـن

(1) النهضة في القرن الثاني عشر، ص 223 - 224.

(2) برهييه، فلسفة العصر الوسيط، ص 158 – 160.

وحده متفردا بهذه النزعة التوفيقية المغالية، بل كان له نظراء في هذه الناحية عملوا على التوفيق بين أفلاطون والكتاب المقدس[1]. ولكن أبيلارد كما كان يسلط التأويل على التوراة كان يؤول أيضًا في كتابات أفلاطون في شرحه له، لما كان يرى من أن الفلاسفة كالأنبياء كانوا يتكلمون بالمجاز والألغاز توريةً عما يريدون بيانه من حقائق[2].

وهنا ينبغي أن نشير إلى وقوف القديس (برنارد) موقف المعارض الشديد لأبيلارد فيما اصطنعه من طريقة فهم الفلسفة والإنجيل، حتى كان ما هو معروف من الحكم على هذا بالسكوت وحرمان أنصاره سنة 1140 م.

وإذا تركنا القرن الثاني عشر إلى ما بعده، نجد التأويل المجازي نزل عن مكانته التي عرفناها، إلى درجة أنه لم يعد يُعد من التأويل أو التفسير بمعنى الكلمة.

فإنه من الحق أننا نجد في القرن الثالث عشر (ألبرت الكبير) المتوفى سنة 1980 م، وهو يعتبر بحق أكمل ممثل للتفسير الحرفي[3]. ففي رأيه أنه لا يوجد إلا تفسير واحد حري أن يسمى تفسيرا، وهو الذي يشرح المعنى المراد من الموقف والذي يوحيه النص نفسه؛ وإن أية فكرة لا يوحي بها النص لا يكون لها أية قيمة، ولا تستحق أن يلقي المرء لها بالا؛ على أنه قد يقبل أحيانًا المعاني المجازية، ولكن لا على أنها معان أخرى تعارض المعنى الحرفي، بل على أنها تطبيقات لنتائج المعنى الأول الحرفي وتؤخذ منه[4].

---

(1) شارل بارني ch,J,M.panet، مذهب الخليقة في مدرسة شارت La doctrine de La ceyl Création dans l'école de churtes طبع باريس سنة 1938 م، ص 20 ومواضع أخرى.

(2) برهييه، المرجع السابق، ص 158.

(3) هيكل، ص 210.

(4) المرجع السابق، ص 211 – 212.

وفي هذا الاتجاه لاهمال التأويل المجازي على أنه وسيلة لاستخراج ما في الكتاب المقدس من فلسفة، نجد تلميذ ألبرت الكبير الأشهر، نعني به القديس توماس الأكويني أو غزالي المسيحية إن قُبِل منا هذا التعبير. يصدر هذا اللاهوتي الأشهر في تفسير الكتاب المقدس عن أن كل ما عدا المعنى الحرفي لا يعتمد عليه، وأنه لا شيء من تلك المعاني الأخرى إلا وهو موجود بوضوح في المعنى الحرفي الذي ينبغي الاعتماد دائما عليه[1]. ولنا أن نقرر أن الأكويني في تقديره للمعنى الحرفي وجعل المعاني الأخرى تقوم عليه، يستلهم القديس أوغسطين كما يذكر هو نفسه، كما يستلهم (هيج) وسان فيكتور.

وما ينبغي لنا أن نفهم من هذا أن الأكويني يرفض دائمًا التفسير المجازي المأثور وبخاصة أنه يعنى كثيرًا بما أثر من التفسير عن أسلافه. فإن من الحق أنه إن كان يستبعد التآويل المجازية لأنها لا تتفق وسياق النص ومحتواه، فإنه يقبلها غالبًا وكثيرًا، على أنه يميزها دائمًا بعناية عن التأويل الحرفي.

والآن، لننتهى من التأويل لدى رجال الكنيسة المسيحية، نذكر أن الحال في القرن الرابع عشر كان كما هو الحال في الثالث عشر من الاتجاه للتأويل الحرفي وتقديره. كما نلاحظ أخيرًا أن تأويل الكتاب المقدس ليتفق والفلسفة الإغريقية كان له رجاله، مثل كليمانت الإسكندري، وأوريجين وأبيلارد، على اعتبار أنه يحوي كل الحقائق الفلسفية الصحيحة، وأن التأويل أو التفسير أخذ بعد هذا اتجاها آخر هو وجوب اتفاق نتائجه والعقيدة، وهذا الاتجاه كان له ممثلوه كما عرفنا آنفا.

ومعنى هذا الاتجاه أن تفسير الكتاب المقدس صارت الغاية منه فهم الكتاب نفسه وحسب ما توحى به النصوص من معان، لا ليتفق مع هذه

(1) الخلاصة اللاهوتية، بالفرنسية، ص 61.

الفكرة أو تلك من الفلسفة اليونانية، كما أصبحت الغاية منه أيضًا التدليل على الآراء والعقائد اللاهوتية.

***

وهكذا، رأينا كيف كان موقف رجال الدين الموسوي، ثم رجال الدين المسيحي من التأويل، ومدى عنايتهم به. وعلينا بعد ذلك أن ننتقل أخيرًا لبحث مسألة التأويل لدى مفكري الإسلام أيضًا.

خامسًا: التأويل لدى المسلمين

وأخيرا، قد ثارت المسألة نفسها في الإسلام واتخذت الوضع نفسه، وربما كان ذلك للعوامل نفسها التي من أجلها ثارت في اليهودية والمسيحية مع زيادة عامل آخر. ونعني بهذا محاولة كل أصحاب مذهب من المذاهب الإسلامية وبخاصة في علم الكلام وفي التصوف - إيجاد سند لآرائهم من كتاب الدين الأول نفسه، وطريق ذلك تأويل نصوص القرآن العظيم التي يرون ضرورة تأويلها حسب القواعد التي ذهبوا إليها.

وقبل الكلام عن التأويل لدى مفكري الإسلام، نشير أولا إلى أن تفسير القرآن - وكم بين التفسير الذي يراد منه فهم القرآن وبين التأويل الذي يراد منه الاستدلال لرأي أو مذهب معين من فرق! - كان ينظر إليه في فجر الإسلام والمصدر الأول منه بعين الحذر الشديد، إذ كان رجال السلف الصالح يتهيبون القرآن.

روى ابن سعد في طبقاته أن القاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم بن عبد الله بن عمر كانا يمتنعان من تفسير القرآن إذ يريانه أمرا خطيرًا[1]، كما ضرب

(1) الطبقات الكبرى، نشر ليدن، ج5: 139 و148.

سيدنا عمر بن الخطاب بِدِرَّته ضربا وجيعا رجلا كان يسأل عن متشابه القرآن[1]، وكذلك كان الأمر في أيام بني أمية[2].

على أنهم ما كانوا يرون بأسا في تفسير القرآن بالمأثور الثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين بالنقل الصحيح، بل قد ظهرت الحاجة شديدة إليه، والمثل الأعلى لهذا الضرب من التفسير نجده في تفسير الطبري المعروف.

ومع هذا، فلم يلبث القرآن أن ناله ما نال الكتاب المقدس من قبل، الأمر الذي نقده بشدة سپينوزا من قبل؛ فقد ظهرت التآويل المجازية لكثير من آياته على أيدي المعتزلة والمتصوفة والشيعة، بل قبل هذه الفرق أيضًا[3]. لكن رجال هذه الفرق هم الذين توسعوا في هذا الضرب من التأويل، وكان لهم من اصطناع هذه الطريقة أغراض محدودة، ولهم لبلوغ هذه الأغراض وسائلهم الخاصة.

لدى المعتزلة:

أراد المعتزلة، وهم الفرقة المعروفة من فرق علم الكلام، أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه، وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه وعدله وحرية المرء في أعماله، ليكون مسئولا حقا وعدلا عنها، وأن يبعدوا الخرافات والأساطير عن الدين، ومن ثم صرفوا كثيرًا من الآيات عن معانيها الحرفية الظاهرية إلى معان أخرى مجازية، واستعانوا في هذه

(1) تفسير المنار، ج 8: 651.

(2) ابن سعد، ج 6: 47 و64؛ الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، طبع القاهرة سنة 1351 هـ 34.

(3) راجع مثلا تفسير مجاهد المحدث المعروف لقوله تعالى (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ {22/75} إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (سورة القيامة: 22، 23)، وقد ذكره الطبري في تفسيره ج28: 104.

السبيل الوعرة الشاقة بالقرآن نفسه في آيات أخرى[1] وباللغة يجدون بها ما يساعدهم في تقرير المعاني التي يرونها[2].

ومن أجل ذلك، نجد بينهم وبين فيلون وابن ميمون تشابها كبيرًا من ناحية الغاية من التأويل من بعض النواحي، وإن كان المعتزلة لم يكن من هدفهم أن يعملوا لإظهار اشتمال القرآن على أمهات الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية كما كان صنيع المتقدمين.

ومن الميسور أن نأتي بمثل كثيرة لتأويل المعتزلة في القرآن، ولكن نرى أن هذا ليس ضروريا هنا، إذ لا يتصل اتصالا كبيرًا بموضوع عملنا الأصلي. ويكفي أن نذكر أنه يمكن الرجوع في ذلك إلى:

(أ) (محاضرات) الشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الطاهر المتوفى سنة 436هـ[3].

(ب) (الكشاف) لمحمود بن عمر الزمخشري الذي جاء بعد سابقه بقرن من الزمان، ويعتبر هذا الكتاب المثل الأعلى للتفسير الاعتزالي.

ومع أن هذا الكتاب كله تأويل اعتزالية فلا ضرورة للإشارة إلى مواضع معينة منه، ولكن مع هذا نشير إلى تأويله لهذه الآيات من باب التمثيل:

---

(1) راجع مثلا استعانة الزمخشري بآية: (لا تدركه الأبصار) (سورة الانعام: 103) على نفي رؤية الله التي تشير إليها حرفيا آيتا سورة القيامة اللتين ذكرناهما في الهامش السابق.

(2) يراجع مثلا تفسير المرتضى لآية: (واتخذ الله إبراهيم خليلا) (سورة النساء: 125)، ومناقشة ابن قتيبة لهذا التأويل الاعتزالي فى كتابه (تأويل مختلف الحديث ص83)، ومناقشته لتآويل اعتزالية أخرى متوسلين باللغة كذلك ص 80 وما بعدها.

(3) ومن باب التمثيل، مراجع تأويله للآية 29 من سورة التكوير: (وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين). والآية 24 من سورة الأنفال: (واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) ليتفق المعنى مع مذهبه، مع أن كلا منهما تدل بظاهرها على نفس حرية الإرادة.

(أ) الاية 255 من سورة البقرة: (اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ ...).

(ب) الآية 18 من سورة آل عمران: (شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)

(ج) الآية 129 من السورة نفسها: (وَللهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).

(د) الآية 172 من سورة الأعراف: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ ....).

(هـ) الآية 72 من سورة الأحزاب: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا).

(و) الآية 10 من سورة فصلت: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ).

إلى غير ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصر، والتي سلط عليها المعتزلة التأويل بكل سبيل، وذلك لتتفق معانيها مع مذهبهم المعروف. على أنه مع هذا ما ينبغي لنا - وقد أشرنا إلى هذا آنفا أن نقول بأن المعتزلة، بما أوّلوا من آيات القرآن تأويلا مجازيا كانوا يريدون أن يظهروا ما رأوه حقًّا من فلسفة اليونان في القرآن، كما كان الأمر بالنسبة إلى صنيع فيلون الإسكندري وابن ميمون الأندلسي في التوراة. وكذلك ليس لنا أن نقول بأنهم تأثروا هذين المفكرين اليهوديين في طريقة التأويل، وإن كان الشبه غير قليل بين طريقة الأولين وطريقة المعتزلة.

كل ما في الأمر - على ما نعتقد - سبب أن المسألة كما ثارت في اليهودية والمسيحية وضعت كذلك بالنسبة للإسلام، أي إنه يجب تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم أن له شبها كثيرًا أو قليلا بالإنسان، ومعنى هذا تنزيهه عن الصفات الجسمية والعواطف البشرية: كأن يكون له وجه أو يدان أو عينان أو قدمان، أو يكون له حركة وينتقل من مكان إلى آخر، أو أن يحس ما يحسه الإنسان من الغضب والمكر والفرح ونحوها من الإحساسات والعواطف البشرية.

ولكن القرآن وكذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، اشتملا على نصوص كثيرة تشير - إذا أخذت حرفيا - إلى التجسيم والتشبيه وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، فيجب إذن صرفها عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخرى مجازية، وبخاصة أن القرآن نفسه استعمل التمثيل أحيانا في تفهيمنا ما يريد.

ومن ذلك قوله تعالى (سورة البقرة: 26): (إِنَّ اللَهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ...)، وقوله (سورة الحشر: 21): (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ).

على أن المسألة وإن اتخذت نفس الوضع لدى كثير من رجال الديانات الثلاث، فإن الأسباب قد تختلف كثيرًا أو قليلا. لم يكن في رأينا - من الأسباب لدى المعتزلة، الاعتزاز بأن التوراة اشتمل على ما ثبت صحته من الفلسفة اليونانية أو ما عرفوا منها كما كان الأمر بالنسبة لفيلون مثلا، بل الأمر أن المعتزلة فرقة من رجال علم الكلام لهم مذهب خاص، فأرادوا أن يجدوا له - مثل غيرهم من المتكلمين المسلمين - أدلة من القرآن على ما ذهبوا إليه.

وقد وجدوا الأمر يسيرا أحيانًا فلم يحتاجوا إلى التأويل المجازي، ووجدوه عسيرا أحيانًا بالنسبة لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فعملوا على تأويلها، وساعدهم على ذلك ما هو معروف في البيئة الإسلامية من أن كثيرًا من آيات القرآن تحتمل الواحدة منها معاني كثيرة مختلفة[1].

على أن هذه الفكرة نفسها، وخشية القطع برأي في تفسير القرآن، جعلا بعض العلماء المسلمين يترددون في تعيين المعنى المراد من بعض الآيات، ومن هنا جاءت تسميتهم (بالوقوف)[2]، ومنهم المتكلم المشهور عبيد الله بن الحسن العنبرى[3].

أما موقف أهل السنة في مقابل هؤلاء المعتزلة، فمن الممكن إيجازه في أنهم ينقدون بشدة طريقة المعتزلة في تأويلهم القرآن تأويلات يظهر فيها الميل إلى الرأى والتعسف، وهذا الموقف يظهر لنا واضحا جدا في تفسير الإمام المتكلم المتفلسف فخر الدين الرازي المتوفى سنة 606 هـ وتفسيره هذا يعتبر بحق في نظر كثير من الباحثين نهاية ما وصل إليه إنتاج المسلمين الفكري في هذه الناحية. ومنه نعرف أن المؤلف قد عني عناية شديدة بتفنيد آراء المعتزلة التي عملوا بكل جهدهم للاستدلال لها - إن لم نقل لأخذها - من القرآن.

لدى المتصوفة والشيعة:

هذا، وبجانب التأويل الاعتزالي نجد ضربا آخر من التأويل سار فيه أصحابه إلى أبعد الشوط، ونعني به التأويل الصوفي.

---

(1) راجع مثلا، طبقات ابن سعد، ج 2 قسم 2 ص114.

(2) الملل والنحل للشهرستاني، طبعة كيورتن، ص 120؛ طبقات الحفاظ الذهبي، ج2: 69.

(3) النجوم الزاهرة لأبي المحاسن، طبعة جونبول، ج1: 444 وما بعدها؛ مختلف الحديث لابن قتيبة، ص 55 – 57.

وفي الحق، أن المتصوفة لهم تآويل مجازية للقرآن خاصة بهم، وأغلبها - إن لم نقل كلها - متطرف إلى حد بعيد، وهم مثل الشيعة يرون أن الإمام علي بن أبي طالب عنده عن الرسول صلى عليه وسلم علم هذه التآويل كلها التي ينبغي ألا تلقن إلا للمريدين وحدهم شيئا فشيئا[1].

وفي هذا يقول عمر بن الفارض، الشاعر الصوفي المعروف، في قصيدته التائية المشهورة:

وأوضح بالتأويل ما كان خافيا

عليٌّ، بعلم ناله بالوصية

وإذن، الإمام علي بن أبي طالب هو إمام التصوف الإسلامي في نظر الصوفية، وهذا الرأي الذي أخذه المتصوفة عن الشيعة ينكره بتاتا أهل السنة بحق، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يخص أحدا من صحابته أو ذوي قرابته بعلم خاص ظاهري أو باطني[2].

وإن من الحق مع هذا - على ما نعتقد - أنه وإن كان غير صحيح ما ذهب إليه الشيعة والمتصوفة من إسنادهم للإمام علي علمًا باطنيًّا يشمل المعاني الخفية للقرآن التي خصه بها الرسول، فإنه ليس من السهل أن ننكر تفاوت العقول في فهم الكتاب العظيم وإدراك ما تضمنه من تعالم وحقائق، وفي هذا يرى الغزالي أن أكابر الصحابة، وفي مقدمتهم عمر وعلي، فهموا من أسرار الدين وحقائقه أكبر نصيب[3].

---

(1) وراجع في هذا (العقيدة والشريعة في الإسلام) للمستشرق (جولد تسهير)، ص 131من الطبعة الفرنسية = 140 – 141 من ترجمتنا العربية مع آخرين نشر دار الكاتب المصري بالقاهرة عام 1946.

(2) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 140، 141 من الترجمة العربية.

(3) إلجام العوام، طبعة القاهرة سنة 1351 هـ ص 31 و38.

ونحن، وإن لم يكن من قصدنا بحث مشكلة التأويل بحثا خاصا، نرى من الخير أن نشير إلى أن تأويل الصوفية والشيعة - وبخاصة الباطنية منهم - تختلف عن تأويل المعتزلة بأمرين:

(أ) المبالغة في التأويل المجازي الذي لا قرينة مطلقا عليه من القرآن، في طلب ما زعموه من المعاني الخفية فيه حتى خرجوا به عن معانيه الحقة الواضحة التي لا ريب فيها.

(ب) إسناد هذه التأويل للإمام علي كما رأينا بلا دليل صحيح.

وبعد هذا وذاك، نرى هؤلاء وأولئك يشتركون مع المعتزلة في أنهم عملوا جاهدين على إدخال آرائهم الفلسفية في القرآن والحديث بطريق ذلك التأويل المجازي، فبه - على رأيهم - يستخلص ما في النصوص الدينية الوحيية من حقائق فلسفية عميقة تستتر وراء المعاني الحرفية لهذه النصوص.

والمثل لهذه التأويلات الشيعية والصوفية كثيرة جدا، ومن اليسير أن يجدها من يريدها في التفاسير القرآنية لكل من هاتين الفرقتين. ونشير من بين التفاسير الصوفية إلى:

(أ) كتاب حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي النيسابوري المتوفى سنة 412 هـ

(ب) تفسير محيي الدين بن عربي، المتوفى سنة 638 هـ

(جـ) تأويلات القرآن، لعبد الرازق القاشي أو القاشاني السمرقندي، المتوفى سنة 887هـ.

ومع ذلك، فإننا نرى أن نأتي بمثال واحد للتأويل الصوفي، ومثال واحد آخر للتأويل الشيعي. يقول الله تعال في سورة يس (الآيات12 - 17):

(وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءهَا الْمُرْسَلُونَ {13/36} إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ {14/36} قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَن مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ {15/36} قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ {16/36} وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ).

فهذه الآيات وما تلاها لم تجئ حسب معناها الظاهر - وهو الصحيح المراد بلا ريب - إلا لتقص علينا العبرة والذكرى نبأ أصحاب القرية الخاطئة الضالة مع الرسل الثلاثة الذين أرسلهم الله إليها فكذبوهم. ولكن المتصوفة تركوا هذا المعنى الظاهر وزعموا أن لها معنى خفيا باطنيا؛ فرأوا أن القرية ليست إلا الجسم وأن الرسل الثلاثة هم الروح والقلب والعقل، وهكذا أولوها كلها تاويلا مجازيا لا دليل ولا قرينة عليه[1].

والمثال الثاني هو تأويل هذه الآيات الأولى من سورة الشمس: (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا {1/91} وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاَهَا {2/91} وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا {3/91} وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا). فالله تعالى يقسم في هذه الآيات وما تلاها ببعض الظواهر الطبيعية الفلكية الكبيرة على ما أراد تقريره بعد من الحق، وهذه معان ظاهرة وهي الصحيحة المرادة بلا ريب. ولكن الشيعة بتفسيرهم الذي بلغ الذروة من التعصب والتعسف أولوها - لتشهد لهم ببعض ما ذهبوا إليه تأويلا مجازيا عجبا؛ فزعموا أن المراد بالشمس محمد صلى الله عليه وسلم، وبالقمر علي بن أبي طالب، وبالنهار الحسن والحسين رضي الله عنهما، وبالليل الأمويون[2]!

(1) وراجع جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 140. وهذا المثال وتأويل الآيات مأخوذ من كتاب (تأويلات القرآن) للقاشاني.

(2) وراجع جولد تسهير، الكتاب الآنف ذكره، ص 175 – 176، 330.

وهكذا نجد الغالين من هاتين الفرقتين قد بالغوا في التأويل، فحملوا القرآن كثيراً من المعاني والآراء التي لا يقرها بحق أهل السنة، وجعلوا للآية الواحدة معاني باطنية متدرجة في صعوبة معرفتها والإحاطة بها، وفي هذا يقول جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي المعروف، وهو ما يوافقه عليه الشيعة الباطنية الإسماعيلية:

(اعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة، ولكنها على سهولتها تخفي وراءها معنى خفيا مستترا.

ويتصل بهذا المعنى الخفي معنى ثالث يحير ذوي الأفهام الثاقبة ويعييها، والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى الله واسع الكفاية، من لا شبيه له، وهكذا نصل إلى معاني سبعة، الواحد تلو الآخر.

ولذا لا تتقيد يا بني بالمعنى الظاهري، كما لم ير إبليس في آدم إلا أنه مخلوق من الطين[1]).

لدى الغزالي وابن تيمية:

وإذا تركنا المعتزلة والشيعة والمتصوفة، نرى مشكلة التأويل تعرض لأهل: السنة من رجال علم الكلام؛ فيتعرض لها كل من الغزالي وابن تيمية، ويقف كل منهما منها موقفا خاصًّا يتعارض وموقف الآخر.

تعرض الغزالي لهذه المشكلة ولا عجب في هذا؛ فهو متكلم ومتصوف وفيلسوف معا! فهل نراه يسرف في تأويل القرآن والحديث كالمعتزلة والمتصوفة ومن إليهم؟ أو نراه يسير فيه بحذر وعلى بينة كابن رشد مثلا؟

(1) جولد تسهير، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص 216 - 217، عن (مثنوي) نشر هوينلفيلد، ص 169.

حجة الإسلام يرى أن في القرآن والحديث نصوصا تفيد غير معانيها الظاهرية، ولهذا يجيز تأويلها، ولهذا أيضًا عني بوضع رسالة في ذلك تسمى (قانون التأويل)، كما تناول هذه المشكلة بالبحث في رسالة أخرى هي (إلجام العوام عن علم الكلام). ومن تلك النصوص، مثلا، ما يشير بظاهره إلى التجسيم أو التشبيه في ذات الله تعالى أو صفاته.

وذلك مثل الآيات التي توهم بظاهرها أن له تعالى بعض ما للإنسان من الأعضاء والحواس، وأنه يتحرك وينتقل، ويجلس على العرش، وأنه فوقنا. ومثل ما جاء في بعض الأحاديث من أنه ينزل في كل ليلة إلى السماء الدنيا.

فهذه النصوص القرآنية والحديثية يرى الغزالي أن لها معاني خفية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة، وإن موقف العامي منها هو التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها[1].

وينبغي أن نلاحظ أن (العامة) هنا يدخل فيهم الأديب والنحوي والمفسر والمحدث والفقيه والمتكلم، بل كل عالم سوى (المتجردين لعلم السباحة في بحار المعرفة)[2]، أي المتصوفة. وإذن لم يخرج من العامة إلا المتصوفة، كما لم يخرج ابن رشد من العامة إلا الفلاسفة على ما تقدم ذكره.

وهؤلاء المتصوفة أي (أهل الغوص في بحر المعرفة)، لا يصل إلا واحد من كل عشرة منهم - في رأي الغزالي - إلى معرفة (الدر المكنون والسر المخزون[3]). وبعبارة أخرى، إن أسرار هذه النصوص ومعانيها الخفية لسيت خفية بالنسبة للرسول وأكابر الصحابة، كأبي بكر وعمر وعلي،

(1) إلجام العوام، ص 5 وما بعدها.

(2) نفس المرجع، ص 16.

(3) إلجام العوام، ص 16.

ويلحق بهم الأولياء والعلماء الراسخون[1]. وإذا كانت هذه المعاني الخفية يصل إلى إدراكها (أهل المعرفة)، فهل لهم أن يذيعوها بين الناس، أي هل لهم أن يظهروا للناس جميعًا ما يدركونه من التأويلات.

يجيب الغزالي عن هذا إجابة تجعلنا نلمح فيه المتصوف الذي لا يرى أن يطلع على الأسرار إلا المريدون، إنه يرى أن لمن عرف التأويل أن يحدث به من هو مثله في الاستبصار، أو من هو مستعد للمعرفة وطالب لها ومقبل عليها بكله، ثم يختم ذلك بقوله في شبه قاعدة عامة: "فإن منع العلم أهله ظلم، كبثه لغير أهله"[2].

وما ينبغي لنا أن نفهم من إجازة الغزالي التأويل لأهله وإجازته إظهار التأويلات لمن هو أهل لمعرفتها، إنه في هذا أو ذاك كابن رشد الذي رأينا فما سبق عنه أنه يجيز إذاعته في هاتين الحالتين كما أجاز ابن ميمون من بعده - ليس لنا أن نفهم هذا، فإن أهل التأويل وأهل المعرفة في رأى (حجة الإسلام) هم المتصوفة كما عرفنا، على حين أنهم الفلاسفة عند فيلسوف الأندلس وبلديته الحبر اليهودي، وشتان بين أولئك وهؤلاء!

ومهما يكن من شيء فإن الغزالي - ما وضع من قانون للتأويل - جعل الذين يبحثون فيما بين المعقول والمنقول من (تصادم في أول النظر وظاهر الفكر) خمس فرق، وجعل الفرقة الخامسة هي المحقة، وهى التي وقفت موقفا وسطا بين المعقول والمنقول؛ إذ جعلت كما منهما أصلا وسبيلا إلى المعرفة، وأنكرت أن يكون بينهما تعارض حقيقي، وعملت على التوفيق والجمع بينهما على ما في هذا من مشقة وعسر في أكثر الأحيان[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 31 و38.

(2) إلجام العوام، ص 19.

(3) راجع في هذا وما يتلوه من بيان الفرق الخمسة، قانون التأويل طبع القاهرة سنة 1940 م، ص 6 وما بعدها.

ولهذه المشقة والعسر يجب أحيانًا الكف عن التأويل، وعدم تعيين المعنى الحي المراد ما دام لا يوجد الدليل القاطع على تعيين هذا المعنى الذي يقصده الله أو الرسول عليه الصلاة والسلام.

مثلا، جاء في القرآن والحديث أن أعمال الإنسان توزن يوم القيامة، والعقل يقطع بلا شك أن المعنى الظاهر الحرفي غير مقصود لأنه غير معقول. وإذن لا بد من تأويل لفظ (الوزن) تأويلا مجازيا بإرادة نتيجته وهي تعرف مقدار العمل، أو تأويل لفظ (العمل) بإرادة الصحيفة التي كان مكتوبا فيها. وليس لدينا ما يدل دلالة قاطعة على أن هذا التأويل أو ذاك هو المراد. والنتيجة أنه يجب الكف عن تعيين المعنى المجازي المراد، لأنه لا يجوز الحكم على مراد الله أو رسوله بالظن والتخمين.

من هذا كله نرى الإمام الغزالي - مع مشاركته للصوفية في أنه يوجد (مريدون) يصح أن تذاع لهم التأويلات الحقيقية والمعاني الخفية لبعض النصوص المقدسة لم يفرط كما أفرطوا في التأويل، بل إنه رأى التوقف فيه في حالات كثيرة عندما لا يوجد دليل قاطع على تعيين المعنى المجازي المراد.

أما الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية والمتوفى عام 728هـ وبه نختم هذا البحث الذي طال - وإن كنا نرى أن ذلك كان ضروريا في نظرنا فإنه قد وقف بالنسبة لمشكلة التأويل موقفا معارضا كما رأينا عند من سبق من أولئك الفلاسفة والمفكرين.

إنه يرى أن يفرق بين لفظ (التأويل) في عرف السلف، وبينه عند المتكلمين - وبخاصة للمعتزلة - والمتصوفة والفلاسفة من رجال الدين.

التأويل في رأي رجال السلف الإسلامي هو التفسير وبيان المراد من النص القرآني أو الحديثي، وبهذا المعنى: ورد كثير في القرآن نفسه، وهو

التأويل المقبول. ويقال على هذا المعنى: إن الصحابة والتابعين كانوا يعرفون تأويل القرآن الذي فسروه كله، ومن ثم قال الحسن البصري من التابعين: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها[1].

ولذلك لا يجوز التوقف وترك بيان معنى الآية من آيات القرآن؛ لأن الله أمرنا أن نتدبر القرآن وأن نفهمه، والرسول لم يترك هذا من غير بيان للصحابة. إلا أن يقال إن الرسول كان لا يعلم معاني القرآن الذي أنزل عليه. أو كان يعلمها ولم يبلغها كلها للناس مع إنه مأمور من الله بالتبليغ، وكل ذلك غير مقبول ولا معقول[2].

ونرى أن ابن تيمية غير مفهوم تمامًا هنا؛ فإنه يرى مع تأكيده أن الصحابة والتابعين كانوا يفهمون القرآن كله، أن ما جاء فيه عن الله وصفاته واليوم الآخر وما يجرى فيه من أمور غيبية كان أولئك الصحابة والتابعون يعلمون تأويله وتفسيره، وإن لم يعرفوا كيفية ما أخبر به الله من ذلك كله[3]!

هذا، وأما النوع الآخر من التأويل الذي يتكلم عنه كثيرًا الفلاسفة والمتصوفة وبعض رجال علم الكلام، فهو أمر آخر غير النوع الأول. إنه اصطلاحهم الخاص: "صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى آخر يخالف ذلك"[4]، أي صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر خفي.

---

(1) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية، طبع بولاق سنة 1321 هـ ج1: 115 – 120.

(2) نفس المرجع، ص 116 – 118.

(3) موافقة صريح المعقول، ج 1: 119 – 120.

(4) نفس المرجع، ص 119.

وهـذا ضرب مـن التأويـل لم يغـب عـن الرسـول صـلى اللـه عليـه وسـلم الـذي بـين بنفسـه في كل موضـع يجـب فيـه تـرك المعنـى الظاهـري، المعنـى الآخـر المـراد بهـذا اللفـظ، وذلـك لأنـه "لا يجـوز عليـه أن يتكلـم بالـكلام الـذي مفهومـه ومدلولـه باطـل ويسـكت عـن بيـان المـراد الحـق، ولا يجـوز أن يريـد مـن الخلـق أن ايفهمـوا مـن كلامـه مـا لم يبينـه لهـم[1]".

ومـا دام الأمـر كذلـك، فـلا تعـارض إذن بـين المعقـول الصريـح والمنقـول الصحيـح، أي لا تعـارض بـين مـا يـؤدي إليـه العقـل السـليم وبـين مـا ثبـت نقلـه عـن الرسـول.

هكـذا يـرى ابـن تيميـة، وهـو يؤكـده بأنـه قـد تحقـق ذلـك بنفسـه، إذ تبـين لـه بعـد تفكـير طويـل اتفـاق مـا وصـل إليـه العقـل الصحيـح النظـر في المسـائل الكلاميـة الكـبرى كمسـائل التوحيـد والصفـات والقـدر والنبـوات والمعـاد، مـع مـا جـاء عـن ذلـك في الشريعـة تماما[2].

ولنـا أن نأخـذ بحـق مـما تقـدم أن مشـكلة التأويـل لم توضـع أمـام ابـن تيميـة، بمعنـى أنـه لم يرهـا مشـكلة تتطلـب حـلا لهـا. وذلـك بـأن هـذه المشـكلة لم تعـرض للمفكريـن مـن رجـال الديـن إلا لمـا رأوه مـن وجـود تعـارض بـين مـا ثبـت بالعقـل ومـا ورد بـه الـشرع، فاضطـروا التأويـل مـا لا يتفـق والعقـل مـن النصـوص الدينيـة الوحيـة.

ولكـن ابـن تيميـة لا يـرى وجـود تعـارض مطلقـا، والمنقـول الـذي يقـال إنـه يخالـف العقـل لا يكـون إلا حديثـا موضوعـا أو نصًّـا آخـر لا يـدل دلالـة قاطعـة عـلى مـا يـراد الاسـتدلال بـه عليـه. وعـلى فـرض وجـود تعـارض بـين العقـل والنـص يجـب ترجيـح الأخـذ بالنـص الثابـت عـن الأنبيـاء عـلى مـا يـؤدي إليـه العقـل واسـتدلاله.

(1) موافقة صريح المعقول، ج 1: 10.

(2) نفس المرجع، ص 83.

ومن الحق أنه ذكر في بعض ما كتبه في هذا الشأن أنه عند تعارض العقل والسمع يجب تقديم ما تكون دلالته قطعية منهما، سواء أكان هو الدليل العقلي أم الدليل السمعي، ولكنه قال بعد هذا بقليل: "ولكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد"[1]. أي أن الدليل السماعي - متى ثبت صحة النقل، يقدم دائمًا على العقل وما يؤدي إليه. وكل ذلك يؤدي بنا إلى النتيجة التي استخلصناها، وهي أن مسألة التأويل لم توضع أمام ابن تيمية إذ لم يكن لديه أسبابها.

ومن أجل هذا، نرى الإمام تقي الدين ينقد بشدة ابن سينا والغزالي وابن رشد وابن ميمون، وغيرهم من المتصوفة والملاحدة الذين اصطنعوا طريقة التأويل لبث آرائهم في القرآن والحديث وبذلك مزجوا هذين المصدرين المقدسين بالآراء الفلسفية التي جعلوها أصلا يؤولون النصوص الدينية بحسبها لتتفق معها، ولذلك أيضًا قد يضطرون عندما يجدون النص لا يوافق ما زعموه حقًّا بعقولهم - إلى أن يقولوا أن الرسل تكلموا على سبيل التمثيل والتخييل للحاجة إلى إفهام العامة وأمثالهم[2].

لدى ابن رشد:

والآن، وقد رأينا مشكلة التأويل في النصوص المقدسة توضع قبل ابن رشد في اليهودية والمسيحية والإسلام أمام الفلاسفة والمفكرين من رجال هذه الديانات - علينا أن نقارن موقف ابن رشد فيها بموقف غيره ممن تناولناهم بالدراسة.

---

(1) موافقة صريح المعقول، ج 1: 42.

(2) نفس المرجع، ص 73 و117. وراجع كتاب منهاج السنة، ج 1: 98.

لم يحاول ابن رشد أن يجعل من القرآن أو الحديث كتابا فلسفيا، أو لم يحاول بتعبير آخر أن يجد فلسفة أرسطو - الذي عرف بأنه شارحه الأول - في القرآن والحديث ليكون هذا توفيقا بين الوحي والفلسفة، كما حاوله تقريبا وعمل له كل من فيلون وموسى بن ميمون في اليهودية، وكليمانت الإسكندري وأوريجين وأبيلارد في المسيحية. وكذلك لم يسر مع خيالة في تأويلاته كما فعل فيلون حين جعل الاشخاص التي جاءت في تاريخ الخليقة وتاريخ اليهود في التوراة رموزا لحالات النفس.

ولم يغل غلو المعتزلة أحيانًا في إكراههم النص القرآني على أن يتفق ومذهبهم في علم الكلام بتأويله كما يرون، ولم يسرف أخيرًا إسراف المتصوفة والشيعة الذين تعسفوا إلى أقصى الحدود أحيانًا في تأويل القرآن والحديث.

إن فيلسوف الأندلس - حين نريد أن نقارنه بهؤلاء وأولئك - نراه كما تقدم قد وجد في القرآن والحديث ما لا يقدر العامة على فهمه وما له تأويلات عقلية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة وهم الفلاسفة في رأيه، فأوجب على الأولين أخذ هذه النصوص حسب معانيها الظاهرة، وأوجب على الآخرين تأويلها ومعرفة المعاني الخفية التي لها. كما حاول أن يجد لآرائه الكلامية سندا من القرآن لإقناع العامة ومن إليهم، وهذا ما فعل غيره من رجال المسيحية كما رأينا؛ وإن كان لم يجعل مثلهم الغرض من تفسير القرآن هو الاستدلال على اللاهوت الذي أخذ حظا غير قليل من الفلسفة، بل جعل عمدته في الاستدلال لآرائه الفلسفية - حتى ما يتصل منها بالدين - هو الدليل المنطقي، وشاهد هذا ما ستراه فيما يأتي عند الكلام عن المعركة بينه وبين الغزالي.

وفيما يختص بالمقارنة بينه وبين الغزالي أشد المفكرين معارضة لمذهب أسلافه فلاسفة الإسلام، نجد أن كما منهما يرى وجود عامة وخاصة بين الناس، وإن كانا كما عرفنا يختلفان في تحديد الطبقة الخاصة.

كـما يتفقـان عـلى أنـه ليـس للعامـي أن يـؤول مـا يحتـاج لتأويـل مـن النصـوص، ولا لمـن هـو مـن الخاصـة أن يكشـف لـه التأويـل الـذي يصـل إليـه، وإن كان ابـن رشـد يوجـب في بعـض الحـالات التـي يكـون التأويـل فيهـا واضحًـا أن يـصرح بالتأويـل ويـذاع للجميـع لا فـرق بـين الخاصـة والعامـة.

وبعـد هـذا وذاك، نجـد إيمـان ابـن رشـد بقـدرة العقـل أقـوى مـن إيمـان الغـزالي، وهـذا مـا يجعلـه لا يوجـب التوقـف أحيانًـا عـن التأويـل مـع القطـع بنفـي المعنـى الظاهـر مـن النـص، كـما رأينـا مـن الغـزالي.

***

وأخـيرا، ننتقـل إلى الفصـل التـالي لنعـرف كيـف يمكـن فيلسـوف الأندلـس - مـع المحافظـة عـلى المبـادئ والأصـول التـي وضعهـا للعلاقـة التـي ينبغـي أن تكون بـين الشريعة والحكمـة كيـف يمكنـه الاسـتدلال للعقائـد التـي جـاء بهـا الوحـي بالنسـبة لطوائـف النـاس جميعًـا، أعنـى اسـتدلالا يقنـع بـه القلـب والعقـل معـا.

الفصل الثالث
استدلال ابن رشد للعقائد الدينية

سنرى في هذا الفصل كيف رأى فيلسوفنا أن يدلل لما جاء به الوحي من عقائد لا يقوم الدين بدونها بطريقة تلائم عقول طوائف الناس جميعًا، وذلك من غير ضرر بالدين أو الفلسفة، وقد خصص لهذه الغاية من مؤلفاته رسالته المسماة: (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة).

وقد كان من الضرورى حقًّا أن يخصص بعض مؤلفاته لهذه الغاية؛ لأنه متى سلمت هذه العقائد وقامت عليها الأدلة، دون أن يكون في ذلك ما يتعارض مع النظر الفلسفي الصحيح لم يكن لأحد أن يذم الفلسفة أو يشكو منها، وكان هذا خطوة طيبة حاسمة في سبيل التوفيق بين الوحي والعقل.

وسنعرض لأمهات هذه العقائد واحدة بعد أخرى على اختلاف ضروبها؛ أي سواء منها ما يختص بحدوث العالم عن عدم، ووجود الله ومعرفته ووحدانيته، وما يختص بصفات الكمال التي يجب أن يتصف بها، والأخرى التي يجب أن يتنزه عنها، وما يختص بالحاجة إلى الرسالات الإلهية للناس، والعدل والجور، والمعاد في الدار الأخرى وما يكون فيه.

1 - حدوث العالم

هذه العقيدة أولى العقائد الدينية بالبحث والاستدلال عليها في رأينا، فقد كانت هذه المسألة إحدى المسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة من أجل مذهبهم فيها، وربما ما تزال موضع نزاع بين رجال الدين وبعض المتفلسفين.

ونحب أن نقول من أول الأمر: أننا لن نتعرض هنا - فما يختص بهذه المسألة وغيرها من مسائل هذا الفصل - لتقرير رأي ابن رشد والحكم بينه وبين رجال الدين، فلهذا موضع خاص يجيء بعد هذا الفصل. كما نلاحظ أن ابن رشد في هذه المسائل يجعل القرآن عماده في الاستدلال لجميع العقائد الدينية. فهو لا يعتمد على الاستدلال الذي يقوم على المقدمات المنطقية التي لا تطيقها العامة وأحيانا لا تكون يقينية، ولهذا يرفض غالبًا أدلة رجال علم الكلام، على ما سنرى أثناء البحث.

هذا، ويبدأ فيلسوف قرطبة ببيان أن الشرع، أو القرآن بصفة خاصة، دعانا في آيات كثيرة إلى معرفة العالم وفهمه، وذلك لنصل من هذه المعرفة إلى أنه صُنع صانع حكيم هو الله جلَّت حكمته.

ثم أخذ بعد ذلك في نقد طريقة المتكلمين الأشاعرة لإثبات هذه العقيدة مبينا أنها ليست الطريقة الشرعية التي أشار القرآن إليها، وأنها مع هذا لا تصلح للعلماء لأنها ليست يقينية، ولا تصلح للجمهور لأنها ليست بسيطة قليلة المقدمات التي تكون نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها.

وذلك، بأن طريقة هؤلاء القوم لإثبات حدوث العالم تنبني على القول "بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد - طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري"[1].

(1) فلسفة ابن رشد، نشر ميلير، ص 29 – 30.

وإذا كانت هذه الطريقة لا تصلح في رأي ابن رشد ومن ثم لم يرضها، فما هي الطريقة التي يرضاها ويراها مثبتة ومؤدية إلى إثبات وجود العالم عن الله تعالى؟ إن هذه الطريقة هي (التي نبَّه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها. وإذا استقرئ الكتاب العزيز وُجدت تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسمِّ هذه (دليل العناية).

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية، والعقل. ولنسمِّ هذه (دليل الاختراع)[1].

وسنرجئ الحديث عن دليل الاختراع عند الكلام عن وجود الله.

ونتكلم الآن عن أول الدليلين فنجد ابن رشد يقول بأن هذا الدليل قطعي وبسيط، لا وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا في جميع أجزائه لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات التي ها هنا، والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسددا نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة، فينتج من هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا)[2]، أي أنه محدث لا قديم.

وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في القرآن، وهذا حق كما يقول ابن رشد، كما يظهر من آيات كثيرة جدا، يلفتنا القرآن هنا إلى ضرورة النظر في العالم وفي سائر الموجودات ليتبين لنا أنها من خلق إله حكيم في صنعه، ولا نرى ضرورة لذكر بعض هذه الآيات كما فعل ابن رشد نفسه.

---

(1) الكشف، ص 45.

(2) فلسفة ابن رشد، نشر ميلير، ص 81 - 83.

ولكن من الخير أن نشير منها إلى قوله تعالى (سورة النبا: 6 - 16): (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا {6/78} وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا {7/78} وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا {8/78} وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا {9/78} وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا {10/78} وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا {11/78} وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا {12/78} وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا {13/78} وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا {14/78} لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا {15/78} وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا).

وفي الاستدلال بهذه الآيات على العقيدة التي نحن بصددها يفكر صاحب كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) أن هذه الآيات إذا تأملها الإنسان وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان؛ وذلك أنه تعالى ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنها لو كانت بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر آخر غير هذا القدر لما أمكن أن نخلق عليها ولا أن نوجد فيها. وهذا كله محصور في قوله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا)، وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين، فما أعجب هذا الإعجاز!.

ثم نبه الله بقوله: (وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا) على المنفعة الموجودة في سكون الأرض بسبب الجبال، فإنها لو كانت أصغر مما هي لتزعزت من حركات الماء والهواء وتزلزلت وخرجت من موضعها، ولتهلك ما عليها من الحيوان ضرورة. وإذن، موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم يكن بالاتفاق، ولكن عن قصد قاصد وإرادة مريد، فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة على الصفة التي قدرها.

وجاء بعد ذلك قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا {10/78} وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا) تنبيها على موافقة الليل والنهار للحيوان والنبات؛ إذ الليل يسترها من حرارة

الشمس كما يستر اللباس الجسد ويقيه شدة الحرارة، ومع هذا فالليل يجعل كل ما فيه حياة يستغرق في النوم، ولذلك قال: (وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا)، أي مستغرقا بسبب الظلام.

ثم قال: (وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا) وهي السموات؛ فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها، وكذلك عن معنى ما فيها من نظام واتفاق أو موافقة لما خلقت من أجله؛ عبر بلفظ الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة الدائبة الدائمة، فليس هناك خوف من أن تخر كما تخر السقوف والمباني العالية وهذا كله تنبيه من الخالق على موافقة السموات والأفلاك وسائر ما فيها، في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى إنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة، فضلا عن أن تقف كلها، لفسد ما على وجه الأرض.

ثم نبه بقوله: (وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا) على منفعة الشمس بخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض؛ إذ لولا الضوء لما انتفع الإنسان والحيوان بحاسة البصر[1]، ونبه على هذه المنفعة لأنها أشرف منافع الشمس وأظهرها.

وأخيرا نبه الخالق، جلت حكمته، بقوله: (وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا {14/78} لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا {15/78} وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا)، على العناية في نزول المطر، وأنه ينزل لمكان الحيوان والنبات، وإن نزوله لهذا بقدر محدود وفي أوقات محدودة لا يمكن أن يكون عن مصادفة، بل سبب ذلك العناية الإلهية بالأرض وما عليها.

وبعد أن انتهى ابن رشد من الاستدلال بتلك الآيات على أن العالم صنع من صنع الله وخلق من خلقه، وذلك بدليل يفهمه الناس جميعًا وتؤمن له

(1) ونقول: فضلا عن أثر الشمس في حياة الإنسان والحيوان والنبات.

عقولهم وقلوبهم - نراه يقرر أن العالم محدث عن إرادة قديمة، وأنه خلق من لا شيء وفي غير زمان، أمر لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور، ويوقع في شُبَهٍ عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة أهل الجدل منهم[1].

ولذلك كان أهل علم الكلام بصنيعهم في هذه المسألة وبقولهم أن العالم محدث عن إرادة الله القديمة - ليسوا من العلماء الناجين بما وصلوا إليه من العلم البرهاني اليقيني الذي هم أهل له، ولا من الجمهور الذين سعادتهم في اتباع الظاهر وما أذن به الشارع، بل هم من الذين في قلوبهم زيغ ومرض[2] وهكذا يخلص لفيلسوف الأندلس الاستدلال - على ما نرى على حدوث العالم عن الله تعالى بأدلة ترتكز على النظر السلم والملاحظة الصادقة، وتؤخذ مقدماتها وأصولها من القرآن نفسه، فهي لذلك بسيطة وتؤدي بالناس جميعًا إلى اليقين.

ولكن لنا أن نقول مع ذلك بأن ما رآه من الدليل على حدوث العالم عن الله تعالى هو بالأولى على أن هذا العالم (الحادث) له صانع حكيم. أما الحدوث نفسه الذي هو ضد القدم. فدليله ما يرى المتكلمون هو ما ينتابه من التغير واختلاف الصفات والأحوال، فإن هذا هو شأن الحادث لا القديم.

ويكفي في بيان هذا الذي يراه المتكلمون أن نشير إلى أي كتاب من كتب علم الكلام مثل (التبصير في الدين) لأبي المظفر الإسفراييني من رجال القرن السادس الهجري؛ إذ فيه أن الدليل على حدوث الموجودات التي يتكون منها العالم (أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال)، وإذن تكون الموجودات التي تتغير أحوالها محدثة، لأن ما لا يخلو من الحوادث يكون محدثًا[3].

---

(1) فلسفة ابن رشد، ص 90 - 91.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 90 - 91.

(3) التبصير، طبع القاهرة سنة 1940 م، ص 92.

أن ابن رشد تناول هذا الدليل ونحوه من أدلة المتكلمين على حدوث العالم، ونقده بأن مقدماته تحتاج في إثباتها إلى أدلة، فالأدلة لهذا عسرة الفهم ولا يطيقها الجمهور، كما أنها بعد ذلك ليست يقينية فلا تصلح للعلماء أيضا.

2 - وجود الله ومعرفته

في هذه العقيدة أيضًا نجد ابن رشد - قبل أن يأتي بالدليل الشرعي الذي يراه صالحا لأن يؤدي بالعامة والخاصة إلى وجود الله ومعرفته - يعرض دليل رجال علم الكلام الأشاعرة عليها، ثم يتبعه بطريقة المتصوفة في الاستدلال، وينقد كلا من الطريقتين.

ودليل الأشاعرة في إحدى صوره نراه هكذا: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، وهذا المحدث هو الله[1]. وهذه الطريقة في الاستدلال، كما يرى ابن رشد، ليست هي الطريقة الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس للإيمان من قبلها، وهذا لما في إثبات كل هذه المقدمات من شكوك ليس في قوة صناعة الكلام الخروج منها، كما بيَّن ذلك بشيء من التطويل[2].

وكذلك الأمر في الصورة التي ارتضاها لهذا الدليل إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن يوسف الجويني شيخ الغزالي، فضلا عن أنه يبطل حكمة الصانع، فإن الجويني، في رسالته المعروفة بالنظامية - كما يذكر ابن رشد[3] - يبني هذا الدليل على مقدمتين: العالم كان جائزا أن يكون على غير ما هو عليه حجما أو شكلا أو حركة، والجائز محدث لا بد له من محدث صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر، وهذا المحدث هو الله.

---

(1) انظر مثلا: كتاب الاقتصاد للغزالي، ص 13 ما بعدها.

(2) راجع في هذا: فلسفة ابن رشد، ص 29 وما بعدها.

(3) المرجع السابق، ص 37 وما بعدها، حيث عرض هذا الدليل وناقشه.

وفي رأينا أن فيلسوف قرطبة محق فما يذكر هنا من أن المقدمة الأولى غير صحيحة، وأنها مع هذا مبطلة لحكمة الصانع؛ لأن العالم لو كان جائزا أن يكون على صفة غير الصفة التي هو عليها فعلا لكان وجوده على هذه الصفة بلا سبب ولا حكمة، وهذا ما لا يليق بالله العلم الحكم الذي خلق كل شيء وقدره تقديرا.

وإذا كان ابن رشد يتعرض لطريقة المعتزلة في الاستدلال على هذه العقيدة فإنه يعتذر عن ذلك بقوله: (وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية)[1].

وأما الصوفية، فلم ترض طريقتهم أيضًا في التوصل إلى معرفة الله ابن رشد، فإن طريقتهم لا تقوم على النظر بالعقل في العالم الموجود للاستدلال منه على الله موجده، ولكنها تقوم على (الذوق) وحده. وإذن فهي في رأي ابن رشد طريقة ليست للناس بما هم ناس، ولو كانت هي المقصودة لبطل النظر العقلي الذي دعا القرآن إليه ونبه على طريقه[2].

وهكذا لم يرض ابن رشد دليل المتكلمين ودليل المتصوفة لإثبات وجود الله ومعرفته، فما هو إذن طريقه إلى هذا؟ الطريق إلى هذا هو الطريق الذي نبه القرآن نفسه إليه، وهو ينحصر في دليلين: دليل العناية الذي يقوم - كما ذكرنا ذلك عند الكلام على حدوث العالم - على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان وسائر ما على الأرض من حيوان، فهي إذن من قبل فاعل قاصد مريد لذلك.

ثم دليل الاختراع الذي يقوم على أن كل شيء من السموات والحيوان والنبات مخترع، وذلك بدليل المشاهدة في هذين، وبدليل حركات السموات

(1) فلسفة ابن رشد، ص 42.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 42.

التي تؤذن بأنها مسخرة لنا، وكل ما كان كذلك فهو مخترع حتما، وكل مخترع له مخترع ضرورة، فيصبح من هذين الاصلين أن للعالم مخترعا[1].

وقد ساق ابن رشد، بعد هذا وذلك في أحكام، آيات كثيرة من القرآن يؤيد بها هذين الدليلين وما اشتملا عليه من مقدمات، ثم قال: (فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بعينهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص: العلماء وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصر من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان)[2].

ومن أجل ذلك، كانت هذه الطريقة - كما يقول فيلسوفنا - هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب المقدسة. والعلماء يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من ناحية الإحاطة في المعرفة والتعمق فيها.

3 - وحدانيته تعالى

وإذا كان العالم محدثا وموجده هو الله، فهذا الإله واحد، لا شريك له، ولكن كيف السبيل إلى إثبات هذه الوحدانية؟ إن المتكلمين وابن رشد يلجئون في هذا إلى قوله تعالى في سورة الأنبياء (آية 22): (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا).

(1) نفس المرجع، ص 43 - 44.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 46.

إلا أن الأولين يأخذون من هذه الآية دليلا يسمى دليل التمانع أو الممارسة، وهو دليل لا يرضاه ابن رشد ويرى أنه دليل متكلف، و(ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية)، لأنه ليس برهانا، ولأن الجمهور لا يقدرون على فهمه ولا يحصل لهم به إقناع.

وذلك، بأن هذا الدليل يجري هكذا: لو كان الخالق للعالم اثنين لجاز أن يختلفا، وإذن، فإما أن يتم مرادهما جميعًا فيكون العالم موجودا ومعدومًا معًا وهذا مستحيل، أو لا يتم مراد واحد منهما فلا يكون العالم لا موجودا ولا معدومًا؛ أو مراد أحدهما دون الآخر، فيكون هذا الآخر عاجزا والعاجز ليس بإله، ويكون الذي تم مراده هو الإله وحده وهذا هو المطلوب.

وفضلا عن أن هذا الدليل ليس برهانا قاطعا، وليس في طاقة الجمهور فهمه ولا يحصل لهم به اقتناع إذا بسط مفصلا، فإن ابن رشد يرى فيه ضعفا واضحا؛ إذ يمكن أن يقال بأن هذين الإلهين قد يتفقان بدل أن يختلفا، وهذا هو الأليق بالآلهة، وحينئذ يحتاج الأمر إلى تفصيل الدليل بما لا يطيقه الجمهور والعامة من الناس[1].

لم يرض فيلسوف الأندلس هذا الاستدلال إذن، ويفهم الآية على نحو آخر فيه يسر وبلوغ إلى إثبات الواحدنية لله بقياس الغائب على الشاهد. وذلك إذ يرى أن من المعلوم بالطبع أن اجتماع ملكين في مدينة واحدة وعمل كل منهما هو عمل صاحبه يؤدي إلى فساد المدينة، فكذلك لو كان هناك خالقان الفسد العالم؛ ولكن العالم موجود وعلى غاية الصلاح، فيكون الخالق واحدًا ضرورة.

(1) فلسفة ابن رشد، ص 49. وراجع في هذا الدليل، مع بعض الاختلاف في عرضه، الإرشاد للجويني، بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وآخر ونشر مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة 1950، ص 53 وما بعدها؛ الاقتصاد للغزالي، ص 36 – 38.

ويضيف إلى هذه الآية آية أخرى (سورة المؤمنون 91) تقول: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ). إنه يضيفها في استدلاله لينفي ما قد يقال: إن لنا أن نفرض آلهة متعددة يتفقون فيما بينهم على أن يكون لكل منهم عمل خاص. وذلك بأنه في هذه الحالة يكون لنا أكثر من عالم واحد، ولكن العالم بأجزائه المناسكة المترابطة هو واحد لا أكثر، وإذا فالخالق واحد لا غير[1].

وهذا الدليل - كما يقول فيلسوفنا بعدما تقدم - صالح للعلماء والجمهور معا، والفرق بينهما فيه هو (أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد - أكثر مما يعلمه الجمهور)؛ ونحن نرى أن هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد من البيان.

4 - إثبات صفات الكمال لله

الله متصف بكل صفات الكمال، هذا حق لا ريب فيه، والقرآن يردد الكثير منها في كثير من آياته، وسنتكلم عن سبع منها أجمع عليها رجال علم الكلام وسائر رجال الدين والمفكرون والفلاسفة المسلمون، وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام. وهذه هي الصفات التي جاء في القرآن وصف الله الخالق بها، وقد تناولها ابن رشد بالتدليل عليها على هذا النحو[2]:

(أ) نبه الكتاب على وجه الدلالة على (العلم) بقوله تعالى (سورة الملك 13 - 14): (وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ {13/67} أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)! والدلالة نجدها هنا في الآية

(1) فلسفة ابن رشد، ص 47 – 48.

(2) راجع فلسفة ابن رشد، ص 51 وما بعدها.

الثانيـة؛ وذلـك بـأن المصنـوع، بترتيـب أجزائـه وموافقـة جميعهـا للمنفعـة المقصـودة منـه، يـدل عـلى أنـه حـدث عـن صانـع يجعـل مـا يصنـع عـلى ترتيـب ونظـام يـؤدي إلى الغايـة المقصـودة منـه، فوجـب أن يكـون عالمًـا ضرورة بـه.

يجـب لهـذا، أن يكـون خالـق هـذا العـالم المحكـم في ترتيبـه ونظامـه متصفـا بصفـة العلـم اتصافـا دائمًـا لا في حـال دون حـال.

هكـذا ينبغـي في رأي ابـن رشـد أن يكـون الاسـتدلال عـلى إثبـات صفـة العلـم للـه تعـالى اسـتدلالا ينفـع للنـاس جميعًـا عامتهـم وخاصتهـم، وإن كان هـؤلاء الخاصـة يمتـازون بمعرفـة أتـم بمـا في العـالم مـن ترتيـب ونظـام، وبـأن كل شيء خلـق موافقـا للغايـة المقصودة منه .

وأمـا مـا يقولـه المتكلمـون مـن أن اللـه يعلـم حـدوث الأشـياء بعلـم قديـم، فإنـه أولا لم يـصرح بـه الـشرع بـل صرح بخلافـه وهـو أن اللـه يعلـم المحدثـات حـين حدوثهـا، وفي هـذا جـاء في القـرآن (سـورة الانعـام 59): (وَعِنـدَهُ مَفَاتِـحُ الْغَيْـبِ لاَ يَعْلَمُهَـا إِلاَّ هُـوَ وَيَعْلَـمُ مَـا فِي الْـبَرِّ وَالْبَحْـرِ وَمَـا تَسْـقُطُ مِـن وَرَقَـةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَـا وَلاَ حَبَّـةٍ فِي ظُلُـمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْـبٍ وَلاَ يَابِـسٍ إِلاَّ فِي كِتَـابٍ مُّبِـينٍ). وثانيـا، أن قـول المتكلمـين هـذا يلزمـه (أن يكـون العلـم بالمحـدث في وقـت عدمـه ووقـت وجـوده علـمًا واحـدًا، وهـذا أمـر غـير معقـول، إذ كان العلـم واجبًـا أن يكـون تابعًـا للموجـود، ولمـا كان الموجـود تـارة يوجـد فعـلا وتـارة يوجـد قـوة، وجـب أن يكـون العلـم بالموجوديـن مختلفـا، إذ كان وقـت وجـوده بالقـوة غـير وقـت وجـوده بالفعـل)، إلى آخـر مـا قـال[1].

(1) فلسفة ابن رشد، ص 52.

والنتيجة لهذا وذاك كله أن نكتفي بهذا في إثبات العلم لله في رأى ابن رشد، ولا نقول إنه يعلم ما يكون وما يفسد من الموجودات لا بعلم قديم ولا بعلم محدث، فإن هذا ما تقتضيه أصول الشرع، والقول بخلافه بدعة في الإسلام، والجمهور لا يفهمون من العالم في الواقع المشاهد إلا هذا المعنى.

(ب) وإذا كان من المشاهد أن من شرط العلم في العالِم أن يكون حيًّا، وإذا كان من شرط من يصدر عنه شيء من الأشياء أن يكون مريدًا له وقادرا عليه، كان من الطبيعي أن تثبت لله تعالى صفات الحياة والإرادة والقدرة.

وكذلك، لما كان من شرط الصانع الحري بهذا الوصف أن يكون مدركًا لما يصنعه بكل نوع من الإدراك، ويجب يكون الخالق جل وعلا سميعا بصيرا؛ وإلا لما كان أكمل الخالقين، ولما استحق أن يكون معبودا ومن ثم جاء في القرآن حكاية لقول سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام لأبيه (سورة مريم: 42): (يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا)!.

وينبغي أن نلاحظ أن كل ذلك يتفق فيه فيلسوف قرطبة وعلماء الكلام، إلا أنه فيما يختص بصفة الإرادة يجب الاكتفاء بأن نقول - فضلا عما تقدم - بأنها صفة قديمة ككل الصفات التي يتصف بها الله، إذ لا يجوز أن يتصف بها وقتا دون وقت وحالا دون حال، وليس لنا بعد هذا وذاك أن نبحث - فعل رجال علم الكلام - هل يريد الله وجود الأشياء المحدثة بإرادة قديمة أو بإرادة محدثة.

إن هذا - كما يقول ابن رشد - بدعة في الدين وشيء لا يعقله العلماء أنفسهم، ثم هو لا يقنع الجمهور حتى من بلغ منهم رتبة الجدل. بل ينبغي أن يقال بأن الله مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير

وقت كونه، كما قال تعالى (سورة النحل: 40): (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ).

وفي الحق - كما يقول ابن رشد - أنه ليس في الشرع وصف لإرادة الله بالقدم أو الحدوث، فالمتكلمون حين أثاروا هذا البحث قد انحرفوا عما أراد الشارع نفسه، وأتوا في الشرع بما لم يأذن به الله. وذلك فضلا عن أن دليلهم على ما زعموه من أن الله أوجد ما أوجد من الأشياء بإرادة قديمة لم يسلم لهم، بل ثارت من أجله اعتراضات لم يمكنهم دفعها، وليس أهونها شأنا ما يقال لهم: إذا كان الله يريد إيجاد شيء في وقت ما بإرادة قديمة، فإذا جاء هذا الوقت فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ إنه إن قالوا إنه وجد بفعل قديم فقد جوزوا إذا وجود المحدث بفعل قديم وهو أمر غير معقول، وإن قالوا إنه وجد بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة وهو غير مذهبهم.

هذا، وسيجيء لذلك تحقيق وبحث في الفصل الآتي الخاص بالمعركة بين ابن رشد والغزالي، ولكن لنا أن نقول الآن إنه قد يجيب المتكلمون عن هذا الاعتراض بأن الإرادة صفة لله، عملها أن تخصص في الأزل الشيء الذي يوجد في الزمان بأن يوجد في وقت معين لا غيره، وعلى شكل خاص لا غيره، ويكون الله دائمًا هو الفاعل والموجد للشيء، وتكون النتيجة أن يوجد الشيء دائما عن فاعل هو الله الذي أراد في القدم أن يوجد في زمن معين وعلى شكل خاص معين.

(ج) وأخيرا فيما يختص بالاستدلال على ثبوت هذا النوع من الصفات لله تعالى، نعني صفات الكمال التي يجب أن يتصف بها، شيء الحديث عن صفة الكلام. ويبدأ فيلسوفنا فيعرف الكلام بأنه فعل يدل

المتكلم به المخاطب على ما في نفسه، وهذا الفعل في الإنسان يكون بواسطة اللفظ، ثم يقول: (وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحرى أن يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي)[1]. يريد الله تعالى.

ولكن - كما يذكر ابن رشد أيضًا بعد ذلك - فرق (بين كلام الإنسان وكلام الله، أن كلام الإنسان يكون باللفظ يتلفظ به كما هو المعروف المشاهد؛ ولكن كلام الله قد يكون بواسطة ملك، أو قد يكون وحيا وإلهاما، كما قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع من يصطفيه بالتكليم. وإلى هذا كله أشار الله بقوله (سورة الشورى: 51): (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ). ويريد بقوله: (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ)، الكلام الذي يكون بواسطة الألفاظ يخلقها في نفس كليمه، وتلك هي الحالة التي خص بها موسى عليه السلام.

هكذا يرى فيلسوف الأندلس أن الله متكلم بهذا المعنى وبإحدى هذه الطرق الثلاثة، ولكن لنا أن نقول: هل يعتبر الله متكلما حقًّا برسول يرسله إلى من يصطفيه من خلقه، أو بإلهام يلقيه في ذهنه فينكشف له به المعاني التي يريدها الله تعالى، أو بألفاظ يخلقها في سمعه؟ أو أن الأولى أن نقول بأن هذا الرسول عندما ينطق بألفاظ تعبر عن مراد الله الذي عرفه بحالة من تلث الحالات - يكون هو المتكلم لأنه فعل فعلا قام بذاته ونفسه لا الله الذي لم يقم بذاته شيء من الألفاظ التي نطق بها الرسول.

(1) فلسفة ابن رشد، ص 53.

وفي الإجابة عن هذا التساؤل نجد فيلسوفنا يلمس لمسا رفيقا - إلا أنه واضح سديد - مشكلة خطيرة كانت فترة من الزمن من سياسة الدولة العليا، نعني بها مشكلة القرآن أهو مخلوق أم غير مخلوق، هذه المشكلة التي أثارها المعتزلة والمأمون في عنفوان الدولة العباسية في أوائل القرن الثالث الهجري، كما نجده يقف من هذه المشكلة موقفا وسطا بين المعتزلة والأشاعرة.

وذلك بأن ابن رشد يرى أن الله يعتبر متكلما على وجهين: الكلام الأزلي الذي في نفسه[1]. والألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسي كالقرآن والتي هي مخلوقة لله نفسه لا لبشر من خلفه. ولذلك يكون القرآن - إذا أريد به الكلام النفسي - قديما غير مخلوق كما يقول الأشاعرة، وإذا أريد به الألفاظ التي نقرؤها ونسمعها كان حادثا مخلوقا كما يقول المعتزلة.

هذا، والذي دعا الأشاعرة إلى موقفهم هذا هو اعتقادهم أن المتكلم هو من يقوم الكلام بذاته، فإذا كان الله متكلما بالقرآن الذي تقرؤه ونسمعه، والذي ألفاظه مخلوقة حادثة منا بإذنه تعالى، كانت ذاته محلا للحوادث، ولهذا لم يثبتوا لله إلا الكلام النفسي القديم فقط. والمعتزلة يرون أن الكلام ليس إلا ما فعله المتكلم، أو بعبارة أخرى يشترطون في المتكلم أن يكون فاعلا للكلام، ولهذا أنكروا الكلام النفسي، وقالوا بأن الكلام هو اللفظ فقط، فكان القرآن عندهم مخلوقا. ولكن لا يلزمهم مع هذا أن تكون ذات الله محلا للحوادث؛ لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله.

وهكذا، كما يقول ابن رشد، نجد في قول كل من هاتين الفرقتين جزءا من الحق وآخر من الباطل، وأن الحق هو الجمع بينهما كما رأينا.

---

(1) فلسفة ابن رشد، ص 54، وقارن هذا بما ذكره الغزالي في كتابه (الاقتصاد) ص 64 من أن الفلاسفة لا يثبتون كلامه النفسي.

(د) وأخيرا فما يتعلق ببحث صفات الكمال الواجبة لله والاستدلال عليها، يرى ابن رشد أنه لا يجوز البحث في أنها زائدة أو غير زائدة على ذاته تعالى كما فعل المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة، فإن الكلام في ذلك بدعة وبعيد عن مدارك الجمهور وأفهامهم، وقد يُضلهم بدل أن يرشدهم.

وذلك بأن الأشاعرة يرون أن هذه الصفات صفات زائدة على الذات؛ فالله عالم بعلم زائد على ذاته، ومريد بإرادة زائدة على ذاته، وهكذا.

ويلزمهم على هذا أن الخالق جسم، لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم. أو يلزمهم - أن قالوا بأن الصفات قائمة بنفسها لا بالذات - القول بآلهة متعددة كالنصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة. أما ما يقوله المعتزلة من أن الذات والصفات شيء واحد فهو قول بعيد عن المعارف الأولى، فإنه يظن أن العلم مثلا غير العالم، وهكذا باقي الصفات.

وإذا كان الكلام في الصفات على نحو ما فعل الأشاعرة والمعتزلة بدعة وبعيد عن مقصد الشرع وقد يؤدي إلى إضلال الجمهور، فينبغي إذا أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها وثبوتها لله دون تفصيل الأمر فيها ذلك التفصيل، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا. هكذا يقول فيلسوف الأندلس في آخر بحث الصفات الواجبة لله تعالى، والجمهور في رأيه - كما عرفنا من قبل - هم من لم يكونوا من أهل البرهان وإن كانوا من رجال علم الكلام.

5 - نفي الصفات التي يجب تنزيه الله عنها

عُني فيلسوف الأندلس بالكلام عن ثلاث صفات يتنزه الله عنها، وهي: المماثلة أو المشابهة لشيء من المخلوقات، الجسمية، الكون في جهة[1].

(أ) ليس لنا أن نتوهَّم من كون الله حيا، عالمًا، مريدا، قادرا، سميعًا، بصيرا، متكلما، ومن أن الإنسان نفسه له حظ من كل من هذه الصفات - أن بين الخالق والمخلوق مماثلة أو مشابهة ما، فإنه لا مماثلة أو مشابهة بين الخالق وأحد من خلقه، وإنه منزه عن جميع صفات النقص.

والقرآن نفسه اشتمل على آيات كثيرة جدا فيها دلالات على ذلك بصفة عامة، ولكن أبينها في نفي المماثلة قوله تعالى (سورة الشورى: 11): (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، وقوله (سورة النحل: 17): (أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ)! وهذه الآية هي برهان ما جاء في الأولى من نفي المماثلة، وإلا كان الخالق لكل شيء كمن لا يخلق شيئا ما.

وإذن، فالله تعالى منزه عن كل صفة من صفات النقص التي نراها تعتري الإنسان؛ وذلك كالموت، والنوم، والنسيان والغفلة، والخطأ. فكل هذا وما إليه بسبيل منفي عن الخالق جل وعلا، وقد صرح القرآن بذلك في أكثر من آية: (وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ)، (لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ) (لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى) إلى غير ذلك كله مما هو معروف[2].

وإن العقل نفسه، كما يذكر فيلسوفنا، يقضي بنفي صفات النقص هذه وأمثالها عن الخالق، وإلا لما بقي العالم حتى الآن موجودا لا يعتريه فساد أو اختلال[3]،

(1) فلسفة ابن رشد، ص 58 وما بعدها.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 59. والآيات على التوالي في هذه السور: الفرقان/ 58، البقرة/ 255، طه/ 52.

(3) نفس المرجع، ص 60.

على أن الله قد أشار إلى هذا أيضًا في القرآن إذ يقول (سورة فاطر: 41): (إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ).

(ب) وإذا كان الأمر صار سهلا بالنسبة إلى نفي المماثلة، أي بلا خلاف من أحد من رجال علم الكلام، فإنه ليس كذلك في صفة الجسمية بالنسبة لله تعالى. وهنا يبدأ ابن رشد الحديث عن هذه المشكلة بقوله:

"إنه من البين من أمر الشرع أنها (أي صفة الجسمية) من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات إلى فضل فيها الخالق المخلوق، كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجودا. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام. وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم"[1].

ولكن فيلسوف الأندلس أبعد بفلسفته من أن يذهب إلى أن الله تعالى جسم على أي وجه كان، غير أنه يرى - كما ذكر بعد ما تقدم نقله عنه آنفا - أن الواجب في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي أو إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)، وينهى عن هذا السؤال.

وفيلسوفنا حين يوجب السكوت عن نفي صفة الجسمية وإثباتها، يصدر في رأيه هذا عن أسباب لها تقديرها؛ إنه يرى أن إدراك هذا المعنى ليس في طاقة

(1) فلسفة ابن رشد، ص 60.

الجمهور بدليل الطريق التي سلكها المتكلمون في نفيها وهي مع هذا ليست برهانية؛ ولأن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وإن ما ليس كذلك فهو عدم، فإذا قيل لهم بأن الله ليس جسما لم يستطيعوا تصوره وصار عندهم من قبيل المعدوم، ولأنه لما صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شبهات وشكوك كثيرة فيما جاء في القرآن والحديث خاصًّا برؤية الله، ونزوله إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة، ومجيئه يوم الحشر بين الملائكة، ونزول الوحي عنه من السماء، وصعود الملائكة والروح إليه، إلى كثير من نحو هذا[1].

وفي رأيه أنه حينئذ - أي إذا صرح بنفي الجسمية عن الله تعالى - كان لا بد من أحد أمرين: إما تأويل هذه النصوص كلها فتتمزق الشريعة وتبطل الحكمة المقصودة منها، وإما أن يقال أن هذه النصوص من المتشابهات التي استأثر الله بعلمها، وهذا إبطال للشريعة ومحو لها النفوس. هذا، إلى أن الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء كلها ليست برهانية، وإلى أن الناس أميل إلى التصديق بظواهر النصوص[2].

هذا هو رأي ابن رشد في المشكلة، وفي أنه لا يجوز أن تؤول كل تلك النصوص للأسباب إلى أشرنا إليها. وهنا نرى من اللازم أن نشير إلى رأي إمام كبير من الأشاعرة يشير إليه ابن رشد نفسه كثيرًا، نعني إمام الحرمين الجويني من أعيان المتكلمين في القرن الخامس الهجري.

يقول إمام الحرمين ما نصه: (ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات زائدة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر،

(1) المرجع نفسه، ص 61 – 62.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 62.

وحمل الوجه على الوجود. ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول استدل بقوله تعالى (سورة ص: 75) في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود: (مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)! وقوله (سورة القمر: 14) متحدثا عن سفينة نوح عليه السلام: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا)، وقوله (سورة الرحمن: 27) متحدثا عن بقائه وحده بعد عدم العالم يوم القيامة: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)[1].

وفي كل هذه الآيات يؤول إمام الحرمين هذه الألفاظ بما لا يجعلها تدل على إثبات صفة جسمية لله تعالى، كما يؤول ما يؤدي بظاهره إلى ذلك من الآيات والأحاديث الأخرى. ومن هذا الآية رقم 22 من سورة الفجر التي تقول: (وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)، ويرى أن المجيء هنا معناه مجيء أمر الله وحكمه.

ومن هذا أيضًا حديث النزول المشهور الذي جاء فيه: (ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول: هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له، هل من داع فأستجيب له)؟[2] فإنه يؤول في هذا الحديث (نزول الله)، يجعل المراد منه نزول ملائكته المقربين[3].

إننا نرى بعد ذلك أن من السهل تأويل تلك النصوص ونحوها بما يبعدها عن إيهام الجسمية لله سبحانه وتعالى دون أي عناء، وإنه في طاقة من ليس من أهل البرهان إدراك هذه التأويلات والاقتناع بها. ولذا لا ندري كيف لم يرض ابن رشد هذه التأويلات التي يعرفها والتي تنفي عن الله تعالى

(1) الإرشاد، ص 155 – 156.

(2) رواه البخاري ومسلم بشيء من الاختلاف.

(3) الإرشاد، ص 161.

توهم اتصافه بالجسمية، وبخاصة أنه باعتباره فيلسوفا يبعد الله تمامًا عن كل ما يوهم الجسمية.

ومهما يكن فإن فيلسوف الأندلس يعرف أن الجمهور لن ينتهي عن التساؤل عما هو الله، ولن يقنعهم أن يقال إنه موجود وليس كمثله شيء، ولهذا يرى أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور، فإنه الوصف الذي وصف به الله نفسه في كتابه العزيز... فقال تعالى (سورة النور: 35): (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، وبهذا وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت، فإنه جاء إنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال: (نور أنى أراه)[1]. وبخاصة - كما يذكر أيضًا ابن رشد بعد ما تقدم - أن النور يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار والأفهام عن إدراكه مع أنه ليس جسما، والجمهور يفهم من الموجود أنه المحسوس، وأيضا، فالنور أشرف المحسوسات فوجب أن يمثل به أشرف الموجودات وهو الله تعالى.

وهكذا يرى ابن رشد أنه - بما ذهب إليه في صفة الجسمية - صان الشرع عن الشكوك، وجمع بين الآيات والأحاديث، وجعل إيمان الجمهور في أمن من الشبهات. على أن إمام الحرمين يؤول آية النور بأن المراد منها هو (أن الله هادي أهل السموات والأرض)، ثم يقول: ولا يستجيز مُنْتَمٍ إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الإله[2].

وأخيرا، من الإنصاف لابن رشد أن نؤكد هنا أنه لا ينبغي أن نفهم مما تقدم أنه يعتقد أن الله تعالى نور، ولكنه فقط يرى أن ذلك أنسب وأصلح ما يجاب به الجمهور حين يسألون عن الله ما هو؟ وأنه من الخير عدم البحث في

(1) فلسفة ابن رشد، ص 63 – 64.

(2) الإرشاد، ص 158.

صفة الجسمية إثباتا أو نفيا، فإن هذا يؤدي إلى البحث فيما تعجز العقول عن فهمه، أي عن طبيعة الله مثلا.

(ج) وإذا كانت صفة الجسمية من الصفات التي سكت عنها الشرع فلم يثبتها أو ينفها كما رأينا، وإن كان - كما يقول ابن رشد - أقرب إلى إثباتها من نفيها؛ فهل الأمر كذلك عند فيلسوف الأندلس في هذه الصفة الأخرى، أي كون الله تعالى في جهة، أم ماذا يرى؟

هنا، نجد ابن رشد يؤكد لنا (أن هذه الصفة لم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي (الجويني) ومن اقتدى بقوله). ولا عجب في هذا كما يقول، فإن ظواهر الشرع كلها من القرآن والحديث تقتضي إثبات الجهة؟ مثل قوله تعالى (سورة السجدة: 5): (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاء إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ)، وقوله (سورة المعارج:4): (تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إليه)، وقوله (سورة الملك: 16) (أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء)، ومثل حديث نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا ليلة كل جمعة.

إلى غير ذلك كله من الآيات والأحاديث (التي إن سُلِّط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا، وإن قيل إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها؛ وذلك لأن الشرائع كما ها مبنية على أن الله في السماء، وإن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وإن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع)[1].

(1) فلسفة ابن رشد، ص 65.

وإذا كان الأمر كذلك، فلم إذن نفى المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة الكون في جهة عن الله سبحانه؟ إنهم صاروا إلى هذا لأن الكل متفق على أن الله ليس بجسم، وإن كان ابن رشد لا يرى التصريح بذلك للجمهور كما عرفنا، واعتقد نفاة الجهة أن إثباتها يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، فلذلك اشتدوا في التدليل على نفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى[1].

ولكن فيلسوف قرطبة لا يرى في إثبات الجهة هذا الخطر، لأن الجهة كما يقول غير المكان[2]، إنه يرى أن الجهة لا تكون غير واحد من أمرين: سطوح الجسم الستة المحيطة به، وهي ليست مكانا للجسم أصلا، أو سطوح الأجسام المحيطة به التي تعتبر مكانا له، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بالهواء والتي هي مكان له، وهكذا كل الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له.

وقد قام البرهان أنه لا يوجد خارج سطح الفلك الخارج جسم آخر؛ وإلا لكان خارج هذا الجسم جسم آخر، ويمر الأمر هكذا إلى غير نهاية. فإذا قام البرهان بعد ذلك على وجود موجود في هذه الجهة التي لا يمكن أن يكون فيها الجسم فواجب أن يكون غير جسم. وليس للخصوم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء، فإنه قد تبين في العلوم النظرية امتناع الخلاء[3].

وهذا الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان، وقد قيل في الآراء القديمة

---

(1) فلسفة ابن رشد، ص 65. وراجع مثلا كتاب الاقتصاد للغزالي، ص 22 – 26، حيث اشتد في التدليل على نفيها وتأويل الظواهر التي توهم إثباتها لله تعالى.

(2) راجع في تفصيل هذا، فلسفة ابن رشد ص 65 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص 66.

والشرائع الغابرة مسكن الروحانيين، يريدون الله تعالى والملائكة. فإن كان ههنا - كما يقول ابن رشد - موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات... وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم[1].

ويختم ابن رشد كلامه في هذا بقوله بعد ما تقدم: (فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وإنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وإن وجه العسر في تفهم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له).

هذا، وقد رأى فيلسوفنا هنا أن يصرح بإثبات الجهة، على حين أنه أوجب في صفة الجسمية عدم التصريح بإثباتها أو نفيها، لأن الشبهة التي أوجبت على نُفاة الجهة نفيها لا يتفطن الجمهور لها، فلا ضرر إذن في إثباتها، بل الضرر في نفيها وتأويل كل النصوص الدالة عليها.

6 - رؤية الله

وهذه المسألة مما اشتد فيه الخلاف بين المتكلمين، وهي تتصل اتصالا وثيقا بمسألة الجسمية والكون في جهة، وسنكتفي فيها - كما فعل ابن رشد - بالإشارة إلى رأي المعتزلة ورأي الأشاعرة، ثم ننتهي إلى بيان رأي فيلسوفنا فيها.

إن كلا من هاتين الفرقتين ترى أن الله ليس بجسم، ونتيجة لهذا لا يكون في جهة ما، وإلا كان في مكان فكان جسما، وكل ذلك تقدم بيانه. فالمعتزلة بحكم المنطق رأوا لذلك كله أن الله تعالى لا تجوز رؤيته. واستشهدوا بقوله تعالى

(1) فلسفة ابن رشد، ص 67.

(سورة الأنعام: 103): (لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ). وجهدوا في تأويل الآيات الأخرى التي قد تدل على جواز الرؤية، وعملوا على رد الاستدلال بما يدل من الأحاديث على جوازها بأنها أخبار آحاد فلا تفيد العلم[1].

وإذا رجعنا إلى ما حكاه عنهم إمام الحرمين في هذه المسألة وجداله معهم ورده عليهم فيها نرى أنهم يذهبون إلى أن الله لا يُرى بالحواس ولا بغيرها، وأنهم يحتجون لمذهبهم بأن رؤية الله لو كانت جائزة لرأيناه الآن مع انتفاء الموانع من الرؤية الممكنة، وإن المرئي يجب أن يكون في جهة مقابلة الرائي ومن المستحيل في حق الله تعالى أن يكون في جهة. ثم هم يحتجون.. فضلا عن ذلك كله - بقوله تعالى: (لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ)، وبقوله (سورة الأعراف: 143) حكاية لطلب موسى عليه السلام من الله أن يسمح له بأن يراه: (رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ)[2].

ذلك هو موقف المعتزلة: نفي مطلق لجواز الرؤية، تطبيقا لمذهبهم في نفي الجسمية والجهة عن الله سبحانه وتعالى.

أما الأشاعرة فقد راموا أمرا عسيرا، وهو الجمع بين نفي الجسمية والجهة عن الله وبين جواز أن يُرى، فلجئوا - كما يرى ابن رشد - إلى حجج سوفسطائية توهم أنها صحيحة وهي كاذبة، ويكفينا هنا أن نشير إلى رأي إمام الحرمين الجويني الذي ناقشه فيلسوفنا نفسه.

إن إمام الحرمين يؤكد لنا أنه قد (اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز

(1) فلسفة ابن رشد، ص 73.

(2) راجع في هذا كله، الإرشاد ص 178 وما بعدها.

أن يُرى... والمصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود)[1].

ولم يبق عليه بعد هذا المبدأ - ليثبت جواز رؤية الله: إلا أن يقول بأن الله موجود فيجوز لذلك أن يرى. ثم أخذ بعد ذلك يناقش حجج المعتزلة ويأتي في مقابلها بالأدلة من القرآن والحديث التي يراها تدل على جواز رؤية الله وأنها ستكون في الجنة.

ونرى من الضروري بعد هذا أن نأتي بنص الحجة التي يرى إمام الحرمين وجوب الارتكاز عليها لإثبات جواز رؤية الله، وهي حجة لخصها ابن رشد، قال: (إذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك (لعله يريد الإدراك بالرؤية) لا يتعلق إلا بالوجود، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود، كما إذا رئي جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر، وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه)[2].

وابن رشد بعد أن لخص هذه الحجة في إثبات جواز رؤية الله تعالى قال: (وهذا كله في غاية الفساد)[3]. ثم أخذ يعلل هذا بحق بأنه لو كان البصر مثلا إنما يدرك ذوات الأشياء لا أحوالها التي تدرك به لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه؛ ولما كان لحاسة البصر أيضًا إدراك فصول الألوان، ولا لحاسة السمع إدراك فصول الأصوات وهكذا سائر الحواس، ولكانت مدركات الحواس واحدة بالجنس لا فرق بين ما تدركه حاسة وما تدركه حاسة أخرى ثم يختم هذا النقد بقوله: (وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان).

هذا، والذي أدى الأشاعرة إلى هذه الحيرة واللجوء إلى مثل هذه الأقاويل هو - كما يذكر فيلسوف الأندلس (التصريح في الشرع بما لم يأذن

(1) الإرشاد، ص 174.

(2) الإرشاد، ص 177.

(3) فلسفة ابن رشد، ص 76.

بـه اللـه ورسـوله مـن نفـي الجسـمية بالنسـبة للجمهـور. وذلـك أنـه مـن العسـير أن يجمـع في اعتقـاد واحـد أن ههنـا موجـودا ليـس مجسـم وأنـه مـرئي بالأبصـار، لأن مـدارك الحـواس هـي في الأجسـام أو أجسـام. ولذلـك رأى قـوم أن هـذه الرؤيـة هـي مزيـد علـم في ذلـك الوقـت (أي في الجنـة)، وهـذا أيضًـا لا يليـق الإفصـاح بـه للجمهـور[1].

والنتيجـة لهـذا كلـه، أن فيلسـوفنا يـرى هنـا - كـما في مسـائل أخـرى كثيـرة - أنـه متى أخـذ الـشرع عـلى ظاهـره في صفـات اللـه لم تعـرض هـذه الشـبهة ولا غيرهـا. فقـد وصـف اللـه نفسـه بأنـه نـور، وجـاء في الحديـث أن لـه حجابـا مـن النـور، وأن المؤمنـين يرونـه في الآخـرة كـما نـرى الشـمس، وهـذا كلـه متـى أخـذ بظاهـره لا يكـون مثـارا لأي شـبهة لا عنـد العلـماء الذيـن عرفـوا بالبرهـان أن هـذه الحـال مزيـد علـم ولا عنـد الجمهـور الـذي يقنـع بالفهـم اليسـير.

وإذا صرح للجمهـور أن تلـك الحالـة مزيـد علـم شـكُّوا في الشريعـة ونصوصهـا وكفَّـروا المـصرح لهـم بهـا فمـن خـرج عـن منهـاج الـشرع في هـذه الأشـياء فقـد ضل سـواء السـبيل، ولهـذا يجـب أن نجعـل لـكل طبقـة مـن النـاس تعليـما خاصًـا كـما قـال الرسـول صـلى اللـه عليـه وسـلم: (إنـا معـشر الأنبيـاء أمرنـا أن ننـزل النـاس منازلهـم وأن نخاطبهـم عـلى قـدر عقولهـم). وإذن رؤيـة اللـه معنـى ظاهـر، ولا يعـرض فيـه شـبهة إذا أخـذ الـشرع عـلى ظاهـره في حـق اللـه تعـالى، يعنـي إذا لم يـصرح بنفـي الجسـمية ولا بإثباتهـا[2].

(1) نفس المرجع، ص 77.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 78.

7 - بعثة الرسل

أن إثبات النبوات والرسالات الإلهية للبشر من أعظم أركان الدين، ولهذا نرى علماء الكلام يخصصون مكانا لذلك في مؤلفاتهم؛ وذلك ليردوا على البراهمة الذين ينكرون بعثة الرسل عقلا إذ يجدون في العقل الإنساني غُنية عن الوحي الإلهي إلى رسل من البشر، ويرون هذا مستحيلا لحجج يحتجون بها[1].

ورجال علم الكلام يدللون على جواز أن يرسل الله رسلا من خلقه إلى خلقه (بأن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها، كاجتماع الضدين وانقلاب الأجناس (مثل انقلاب العصا حية) ونحوها، إذ ليس في أن يأمر الله عبدا بأن يشرع الأحكام ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح)[2].

وإذن، فالعقل لا يجعل محالا بعثة الرسل من هذه الجهة لو سلمنا جدلا بمبدأ التحسين والتقبيح العقليين. إذ بعثة الله رسلا من البشر إلى الناس يعتبر لطفا منه جل وعلا بهم؛ ليكون هذا سببا لإيمانهم بما وصلوا إليه بعقولهم وأيدته الرسالة الإلهية، وليعرفوا الحقائق الأخرى التي يعجز العقل الإنساني عن معرفتها وحده.

وكذلك الله متكلم وقادر، فلا يوجد ما يمنع من أن يبلغ إرادته لمن يريد بإحدى الوسائل التي عرفناها: وحي، ملك، خلق أصوات في سمعه، إلخ. وأيضا كما يجوز في المشاهد أن يرسل المالك رسولا إلى عبيده المملوكين له، يجب أن يكون هذا ممكنًا وجائزا في الغائب ما دام الله يملك الخلق وله إرادته وقدرته على تبليغها لهم[3].

(1) راجع في توضيح مذهبهم والرد عليه، الإرشاد ص 302 – 307.

(2) الإرشاد، ص 306.

(3) راجع فلسفة ابن رشد، ص 92، في إشارته لرأي المتكلمين هذا وطريق إثباته.

وابن رشد - بعد إشارته هذه إلى طريقة المتكلمين في إثبات جواز البعثة يقول: "وهذه الطريقة هي مقنعة، وهي لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تُتُبِّعت ظهر فيها بعض اختلال من قِبَل ما يضعون من هذه الأصول..." إنه يريد أن ينقدها من ناحية كيف نعرف - على رأي المتكلمين - حين تظهر معجزة من شخص يدَّعي أنه نبي أن هذه المعجزة هي العلامة التي يدل بها الله تعالى على أن من تظهر منه هو رسوله! (إنه محال أن يدرك هذا بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعد، والعقل أيضًا ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم)[1]، مع أن المسألة هي إثبات أول رسالة إلهية للناس.

فيلسوف الأندلس لم يرض إذا طريقة المتكلمين في إثبات النبوة عامة، وإثبات بعثة خاتم الأنبياء خاصة، وذلك لمكان هذه الشبهة أو هذا الضعف فيها. فما هي الطريقة التي يرضاها وتصلح على السواء الخاصة والعامة من الناس؟ هنا تظهر حقًّا طرافة رأي ابن رشد إذا قورن برأي المتكلمين.

إنه يرى أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يدَّع النبوة متحديا المعارضين المكذبين لرسالته بأمور خارقة للطبيعة مثل قلب العصا ثعبانا ونحو هذا مما ذهب إليه المتكلمون. ودليل هذا أن قريشا ومعارضيه جميعًا حين طلبوا منه - فيما طلبوا - دليلا على صدقه ليؤمنوا به: أن يفجر لهم من الأرض ينبوعا، أو يسقط السماء عليهم، أو يرقى إليها ليأتي منها بكتاب يقرءونه - أمره الله تعالى أن يجيبهم بقوله (سورة الإسراء: 93): (سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً)! يريد أن يقول لهم بأن هذه الخوارق للطبيعة من شأن الخالق وحده،

(1) فلسفة ابن رشد، ص 93؛ راجع إلى نهاية ص 96، حيث تتمة النقد.

ولست إلا بشرا لا قدرة له عليها، وكل أمري أني فقط رسول من الله إليكم وإلى الناس كافة.

وإذا كان رسولنا لم يقم بشيء من ذلك للتدليل على صدقه في أنه نبي، فإن (الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز) وحده[1].

ولكن، كيف نعرف أن هذا الكتاب معجز، وإنه يدل على كون محمد رسولا، وقد سبق أن نقد ابن رشد نفسه طريقة المتكلمين بأن بين ضعف دلالة المعجزة على الرسالة وبخاصة أول رسالة إلهية؟

هنا يقول فيلسوفنا بأن إعجاز القرآن - الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة - يتبين لنا بوضوح متى قرآناه وفهمناه حق الفهم فعرفنا أنه تضمن الأنباء بأمور غيبية لم يكن محمد يعرفها قبل الوحي وتذوقنا نظمه وأسلوبه الغريبين عن كلام العرب جميعًا، إلى آخر ما قال مما لا جديد فيه عما قاله المتكلمون في إعجاز القرآن[2].

لكن الذي أربى به عليهم حقًّا هو ما ذهب إليه من أن المعجزة يجب - لتدل دلالة قاطعة على النبوة أن تكون مناسبة لرسالة النبي، هذه الرسالة التي هي إرشاد الناس وهدايتهم بالشرع الذي يأتيهم به، كما يدل الإبراء من المرض على صناعة الطب لمن يدعيها. والقرآن هو المعجزة الكبرى من هذه الناحية، (فإن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل هي بوحي). هذه الشرائع التي غايتها سعادة الإنسانية، والتي لا تنال إلا بعد معرفة الله والاتصال به، ومعرفة السعادة والشقاوة

(1) فلسفة ابن رشد، ص 97.

(2) راجع مثلا، الإرشاد ص 335 وما بعدها؛ الاقتصاد، ص 97.

ما هما، وما هي الأمور التي توصل للأولى وتبعد عن الأخرى، إلى آخر ما يتصل بهذا كله من المعارف التي لا تتبين إلا بوحي أو يكون تبيينها بالوحي أفضل.

وأخيرا، لما وجدت هذه الأمور كلها في الكتاب العزيز على أتم وجه علم أن ذلك بوحي من عند الله وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه، ولذلك قال تعالى منبها على هذا (سورة الإسراء: 88): (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا).

وإذا ثبت أن القرآن معجز بنظمه وأسلوبه ومن ناحية مناسبته تمامًا لرسالة الرسول من لدن الله لتعليم الخلق الشرائع الضرورية لسعادتهم، وإنه موحى به من الله لأنه ما كان ممكنًا أن يأتي به الرسول من نفسه - كان طبيعيا ومنطقيا أن يكون من جاء على لسانه رسولا، وبخاصة إذا علم أميا في أمة أمية ولم يسبق له أن مارس العلم ومحاولة فهم الكون كما عرف عن اليونان. وإلى هذا الدليل على أنه رسول أشار الله تعالى بقوله (سورة العنكبوت: 48): (وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ).

ويضاف إلى ذلك كله أن وجود طائفة من الناس اصطفاهم الله لرسالاته لخلقه هو أمر بيِّن معروف بنفسه، وقد اتفق عليه الفلاسفة والناس جميعًا ما عدا من لا يعبأ بقولهم وهم الدهرية. وقد نبه القرآن إلى هذا بقوله تعالى (سورة النساء: 163و164): (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ) إلى قوله: (وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)[1].

(1) راجع في هذا، وفي ما سبق من رأي ابن رشد في إعجاز القرآن ودلالته على النبوة، فسلفة ابن رشد ص 98 – 101.

وبالجملة، إنه متى علمنا مما تقدم أن هناك رسلا من الله لخلقه وأن الأمور المعجزة لا تكون إلا منهم، كان المعجز دليلا على صدقهم. لكن ابن رشد يفرق بين نوعين من الأمور المعجزة، فهناك المعجز الذي يسميه المعجز البرّاني، وهو الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا، وهناك المعجز الآخر المناسب لهذه الصفة. والمعجز من النوع الأول هو طريق الجمهور وإيمانه بالنبوة، والثاني هو طريق مشترك بين الجمهور والعلماء كل بحسب طاقته؛ ولكن إذا تأملنا الشريعة وجدنا أنها اعتمدت المعجز المناسب[1].

هكذا اختتم ابن رشد الكلام في بعثة الرسل. ونقول لعل الحق هو أن الشريعة اعتمدت في إثبات الرسالات الإلهية على هذين النوعين من الإعجاز أو المعجزات، وبخاصة ما يتعلق بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، لذا لاحظنا أن ما تقدم به كل منهما دليلا على صدق رسالته كان من قبيل ما سماه فيلسوفنا بالمعجز البراني. وذلك مثل انقلاب العصا حية وانفلاق البحر لموسى عليه السلام؛ وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى عليه السلام. ولكن القرآن العظيم وهو معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم يعتبر بلا ريب من قبيل المعجز المناسب لرسالته.

8 - العدل والجور

هذه مسألة من المسائل المهمة التي ثار من أجلها الخلاف واشتد النزاع بين الأشاعرة وبين المعتزلة والفلاسفة؛ ومن ثم نرى ابن رشد في بحثه لها لا يذكر المعتزلة في نقده، على حين ينال الأشاعرة بفيض من نقده اللاذع الشديد.

(1) فلسفة ابن رشد، ص 104.

وهي مسألة تقوم في أساسها على مسألة الحسن والقبح في الأفعال، أذلك يرجع إلى العقل كما يرى المعتزلة والفلاسفة، أم إلى الشرع كما يرى الأشاعرة؟ ولذلك سنرى كل فريق يرى رأيه في مسألة العدل والجور على رأيه في مشكلة الحسن والقبح.

ويبدأ فيلسوف الأندلس البحث بقوله: (قد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جدا في العقل والشرع، أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده)[1].

ثم يلخص ابن رشد هذا الرأي بأن الإنسان يوصف بالعدل تارة وبالجور أخرى؛ لأن الشرع أمره ببعض الأفعال ونهاه عن البعض الآخر؛ فمن أتى ما رضيه الشرع كان عادلا، ومن أتى ما نهى عنه الشرع ووصفه بالجور كان جائرا. أما الله سبحانه وتعالى - وهو فوق كل أمر وتكليف - فليس في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل. وكان من هذا أن قالوا ليس شيء في نفسه عدلا ولا شيء في نفسه جورا، بل كل ذلك يرجع إلى الشرع الذي لو أمر بأي معصية لكان ذلك عدلا؛ وهذا في غاية الشناعة، وخلاف المسموع والمعقول[2]!

هكذا يرى فيلسوف الأندلس أن موقف الأشاعرة في هذه المسألة وخلاف المسموع والمعقول)، وذلك لأن الله وصف نفسه بأنه القائم بالقسط وبأنه لا يظلم، وهذا إذ يقول (سورة آل عمران: 18): (شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ)، وإذ يقول (سورة فصلت: 46): (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ)،

(1) فلسفة ابن رشد، ص 113.

(2) راجع في ذلك، فضلا عن فلسفة ابن رشد، التبصير في الدين ص 103، الاقتصاد ص 83 و84؛ الإرشاد ص 258 وما بعدها حيث أطال إمام الحرمين في جداله ورده على المعتزلة في قولهم بالحسن والقبح من ناحة العقل، وهذا ما ينبني عليه مسألة العدل والجور بالنسبة لله سبحانه وتعالى.

وإذ يقول أيضًا (سورة يونس: 44): (إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا). يريد فيلسوفنا بهذا أن يقرر - على ما نعتقده - بأن هذه الآيات - وأمثالها كثير في القرآن - تشهد بأن من الأفعال ما هو في نفسه عدل كثواب المطيع وما هو في نفسه ظلم كتعذيب البريء الذي لم يجترح إثمًا.

ولكن الغزالي ومثله في هذا مثل سائر الأشاعرة - يرى هنا أن لله إلا يثيب المطيع كما له أن يعذب الحيوان والطفل البريء بما يشاء، وأنه بهذا وذاك لا يكون ظالما لأنه يتصرف في ملكه ما يريد وكما يرى هو لا يرى غيره، فلا يتصور في حقه الوصف بالظلم ما دام شرط هذا الوصف غير موجود في حقه، وهو التصرف في غير الملك أو مخالفة أمر من له عليه حق الأمر[1].

على أن لنا أن نقول بأن الأشاعرة - حين ذهبوا هذا المذهب في هذه المسألة - تناسوا أن يقولوا بأنه تعالى وإن كان لا يجب عليه إثابة المطيع إلا أنه سيفعل هذا حتما تحقيقا لوعده به، ومن أوفى بوعده من الله! إنه، حين تحل هذه المشكلة هذا الحل الذي يحقق لله العدالة والإرادة والقدرة بإطلاق يشعر الإنسان أنه تحت حكم إله ليس عادلا كل العدل فحسب، بل عادلا ورحيما أيضًا إذ وعد بالمغفرة لمن تاب من العصاة، وأنه لن يضيع أجر من أحسن عملا[2].

ومع هذا، فإن ابن رشد لم يسلم له رأيه حتى الآن، بل عليه أن ينال بالتأويل آيات من القرآن لا تدل بظاهرها لرأيه، وأن يفسر آيات أخرى

(1) الاقتصاد، ص83.

(2) راجع مثلا الآيتين 194و195 من سورة آل عمران، والآية 30 من سورة الكهف. وانظر مثلا الإرشاد ص 381، حيث يؤكد إمام الحرمين أن الثواب والعقاب سيكونان كما وعد الله وتوعد، ولكن لا على أنهما واجب عليه تعالى.

تشهد لرأيه. مثلا جاء في (سورة المدثر: 31): (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاء)، وفي سورة السجدة (اية 13): (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا) إلى آيات أخرى تدل - إذا أخذت حرفيا ومستقلة عن غيرها - على أن الله أراد إضلال بعض خلقه، وهذا يعتبر جورا طبعا.

وهنا نرى ابن رشد لا يعيا بالجواب عن هذه المشكلة. إنه يرى بحق أن هذه الآيات ظاهرها لا يتفق وآيات أخرى تدل على عكس هذا المعنى، مثل قوله تعالى (سورة الزمر: 7): (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) إذ من البين بنفسه أنه متى كان الله لا يرضى الكفر لأحد من عباده فإنه لا يرضى طبعًا أن يوقع أحدا في الضلال المؤدي إليه[1]. والنتيجة لهذا وذاك أنه يجب - منعا للتعارض بين آيات القرآن - تأويل آيات الضرب الأول بما يجعلها تتفق والآيات الأخرى، فهذا هو اللازم عقلا وما يتفق وعدل الله الشامل العام.

ولكن كيف يؤول هاتين الآيتين اللتين ذكرناهما آنفا؟ إنه يرى في الآية الأولى التي تقول: (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء)، إشارة إلى أن مشيئة الله الأزلية اقتضت أن يكون في بعض الناس خلق مهيئون الضلال بطباعهم وبأسباب أخرى عرضت لهم، لا أن الله تعالى هو الذي يضلهم[2].

ولكن لنا أن نتساءل: وهذه الطباع التي هيأتهم للضلال، من الذي خلقها فيهم؟ وهذه الأسباب التي قادتهم إليه من الذي كان السبب الأول فيها؟

على أن فيلسوفنا كان جد موفق في تأويل الآية الأخرى التي تقول: (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا). إنه يرى أن ما يكون خيرا للأكثر من

(1) فلسفة ابن رشد، ص 114.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 114.

الناس قد يكون سببا لشر - هو هنا الضلال مثلا - يصيب الأقل، فليس من الحكمة ألا يخلق هذا الذي يكون منه الخير للأكثر كي لا يكون بسببه الشر للأقل، بل خلقه - والأمر هكذا يكون عدلا كل العدل[1]، ولهذا جاء في آية أخرى (سورة البقرة: 26) قوله تعالى: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ).

وفي الحق، لو لم يجئ الإسلام وينزل الله القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج الناس به من الظلمات إلى النور لما صار من كفر به إلى الضلال الأبدي والخلود في النار، ولكنه كان من أعظم الخير والعدل للبشرية جميعًا أن جاء هذا القرآن الذي هدى به أضعاف أضعاف من كان سببا عارضا لإمعانهم في الضلال والكفر. فالله إذا لم يقصد قصدا أوليا أولئك الذين كفروا به ولكن أراد الخير الكامل والسعادة التامة لأمة رسوله المصطفى وإن كان سببا لشقاء من كفروا به.

ومن الواضح بعد هذا - كما يقول ابن رشد نفسه - أن نتصور (كيف ينسب إلى الله الإضلال مع العدل ونفي الظلم، وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبًا الهداية أكثر من الضلال)[2].

أما لماذا جاءت في هذا المعنى تلك الآيات المتعارضة بظاهرها حتى احتاج الأمر إلى التأويل، فإن فيلسوف الأندلس يجيب بأنه كان ضروريا أن يفهم الجمهور أن الله مع عدالته المطلقة هو خالق كل شيء: الخير والشر؛ وذلك بسبب ما كان معروفا - قريب عهد بالرسالة - من القول لدى بعض الأمم من وجود إلهين: واحد للخير وآخر للشر، فكان من الضروري تقرير

(1) نفس المرجع، ص 115.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 116.

أنه لا خالق لشيء ما إلا الله وحده. ولكن على معنى أن خلقه للشر من أجل ما يكون سببا للخير لأكثر الناس، فيكون خلقه للشر إذا عدلا وخيرا حقا[1].

ومهما يكن من شيء، فإن هذا القدر من التأويل ليست معرفته واجبة على جميع الناس في رأي ابن رشد، ولكن هذا واجب لمن عرض لهم فقط الشك في هذا المعنى؛ وذلك لأنه (ليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العموميات، فمن لم يشعر بذلك فغرضه اعتقاد تلك العموميات على ظاهرها)[2] حتى لا يكون البحث في هذا سببا لدخول الشك في قلبه.

هكذا، سلم لابن رشد التدليل على أن الفعل يصح أن يوصف لنفسه بالحسن والعدل أو بالقبح والجور، وعلى أن أفعال الله تعالى توصف لذلك بالعدل دائما. كما سلم له أيضًا الجمع بين الآيات التي يظن إذا أخذت بظاهرها أنها متعارضة في هذا المعنى، وذلك دون أن ينزل إلى رأي الأشاعرة الذي يراه شنيعا وضد الشرع والنظر العقلي الصحيح.

9 - المعاد وأحواله

كون الإنسان يبعث بعد موته ليجزى عما عمل في الدار الدنيا وليحيا حياة أخرى سعيدة أو شقية، هو كما يقول ابن رشد "مما اتفقت عليه الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء"[3]، ولا نزاع فيه بين الفلاسفة وبين رجال علم الكلام.

وذلك لأن الإنسان لم يخلق عبثا، بل خلق لغاية جليلة يعتبر تحقيقها بأفعاله ثمرة وجوده في الدار الدنيا، فلا بد إذا من أن يؤدي حسابا عما عمل في سبيل هذه الغاية.

(1) فلسفة ابن رشد، ص 116.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 117.

(3) فلسفة ابن رشد، ص 118.

وكذلك من الناس من يحيا في هذه الدار الدنيا حياة لا يجد فيها من السعادة ما يكافئ فضيلته وأعماله الخيرة، ومن الناس من هم في متعة من اللذات والخيرات مع بعدهم عن الفضيلة. فلا بد إذا من حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يشقى فيها الفاضل وينعم الرذل الشرير، يجد فيها كل إنسان من الجزاء ما يكون كفاء ما عمل من خير أو شر في هذه الحياة الحاضرة.

ولهذا وذاك، كان الاتفاق في هذه المسألة مسألة المعاد والجزاء يرتكز على ما جاء به الوحي وما قامت عليه البراهين الضرورية عند الجميع. وفي ذلك يقول الله تعالى (سورة المؤمنون: 115): (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ)! ويقول (سورة النجم: 39 - 41): (وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى {39/53} وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى {40/53} ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى).

لم يجد ابن رشد إذا أي عناء في التدليل على مبدأ المعاد، وإنما الذي بذل فيه جهده هنا هو بيان أن هذا المعاد وما يتبعه من ثواب أو عقاب، سيكون روحانيا لا جسمانيا أيضًا كما يرى المتكلمون، وإثبات هذا بطريق يناسب الخاصة والعامة حسب المبدأ الذي أخذه على نفسه في كتابه (كشف الأدلة).

وهذا المجهود الذي بذله ابن رشد في بيان رأيه ورأي أسلافه فلاسفة الإسلام في هذه المسألة وفي التدليل عليه، سيكون الحكم له أو عليه في الفصل التالي الخاص بالخصومة بينه وبين الغزالي. وإنما طريقتنا هنا كما في سائر المسائل التي تقدمت في هذا الفصل، هي عرض رأي فيلسوف الأندلس وتدليله عليه كما أراد ومقارنته برأي بعض أعيان المتكلمين وبالأخص إمام الحرمين وخريجه أبو حامد الغزالي.

***

ذهب المتكلمون إلى أن بعث الأجسام ثابت بالسمع وجائز عقلا مع هذا، أما السمع في القرآن كثير من الآيات إلى تثبته ومنها قوله تعالى (سورة يس: 78 - 79): (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ {78/36} قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ).

والعقل يجيز البعث الجسماني أيضًا، فهذا هو إمام الحرمين الجويني يقول مستدلا بالعقل على جوازه: (ووجه تحرير الدليل أننا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويزها؛ فإن ما جاز وجوده جاز مثله، إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز).[1]

ولا يختلف الغزالي هذا عن شيخه الجويني، فهو يقرر أن المعاد (يريد الروحاني والجسماني معا) دلت عليه الأدلة القاطعة الشرعية، وإنه ممكن عقلا بدليل الابتداء، فإن الإعادة خلق ثان، ولا فرق بينه وبين الابتداء.

ولسنا الآن بسبيل استلهام الغزالي لشيخه إمام الحرمين في هذه المسألة وفي أكثر آرائه الكلامية، وإنما الغرض بيان أن رجال علم الكلام مجمعون على أن المعاد الجسمي لا الروحي فقط سيكون في الدار الأخرى[2]. علينا إذا بعد هذا أن نعرف ماذا يرى ابن رشد في كيفية المعاد، وكيف يثبت رأيه في هذه العقيدة الأساسية في كل الأديان.

إنه يقرر أن الشرائع، وإن اتفقت على مبدأ المعاد فإنها اختلفت في كيفيته، بل (في الشاهدات التي مثلتها الجمهور تلك الحال الغائبة؛ وذلك

(1) الإرشاد، ص 372.

(2) راجع، مثلا، الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين ص 288، إذ يقول بحق: (إن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حق، متعذر).

أن الشرائع من جعله روحانيًّا أعنى للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا)[1].

وذلك، بأن مما لا شك فيه أن للنفس بعد الموت إن كانت فاضلة حالا تسمى سعادة، وإلا فحال أخرى تسمى شقاء، والوحي الذي جاء في بيان هذا الحال يختلف باختلاف الأنبياء، ومن ثم كان اختلاف الشرائع في تمثيلها[2].

وفيلسوفنا يذكر سببين لاختلاف الشرائع في التمثيل لتلك الحال:[3] اختلاف ما أدركه الأنبياء من الوحي من هذه الأحوال، أو لأن الذين مثلوا هذه الأحوال بمثل مادية قد (رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركا... وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام).

إنه إذا يذهب - كما هو واضح من هذا - إلى أن المعاد سيكون روحانيا فقط إلا إنه لا يعنى هنا بابراز هذا الرأي ولا بالتدليل عليه؛ وذلك لأن المقام مقام توفيق بين الحكمة والشريعة بالتدليل على العقائد الدينية الأساسية تدليلا يوافق الخاصة والجمهور.

بل إنه يكتفي هنا - بعد أن استدل لأصل البعث من القرآن - بأن يقول بأن التمثيل الذي في شريعتنا يشبه أن يكون أتم إفهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول من الشرائع، وذلك بخلاف

---

(1) فلسفة ابن رشد، ص 118. وهناك آراء أخرى ذكرها الرازي (كتاب الأربعين ص 278) ومنها القول بعدم البعث مطلقا، وهو رأي الفلاسفة الدهريين الذين أشار القرآن كثيراً إليهم: والمتوقف في المسألة وعدم الجزم بشيء، وهو القول المنقول عن جالينوس.

(2) راجع في هذا، وفي بيان الاختلاف في ذلك، فلسفة ابن رشد، ص 120 – 121.

(3) نفس المرجع، ص 121 – 122.

التمثيل الروحاني، فهو أشد قبولا عند غير الجمهور. وإنه لهذا المعنى نجد المسلمين فرقا مختلفة في فهم التمثيل الذي جاء في الشريعة للمعاد وأحواله[1].

وتدليل ابن رشد لما ذهب إليه نجده في كتابه (تهافت التهافت)، وسنعرض له في الفصل التالي، وسترى أن كان يمكنه تأويل كل الآيات القرآنية التي تؤكد المعاد الجسماني والسعادة والشقاء الجسمانيين، أو إنه لن يجد إلى ذلك سبيلا. ولكنه ينتهي من هذه المسألة هنا بقوله: (والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها بعد ألا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة؛ فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول)[2].

***

هذا، وإلى هنا انتهى ابن رشد من التدليل على ما رأى التدليل عليه من العقائد الدينية الأساسية، تدليلا يناسب الخاصة والعامة من الناس، وإلى هنا أتم - في رأيه - عملا كبيرًا في سبيل الجمع أو التوفيق بين الشريعة والحكمة؛ فقد بين أن عقائد الدين يمكن أن يستدل عليها من الشرع ومن العقل معا، وأنه لا يوجد بيان هذين المعنيين خلاف في شيء منها.

وإن عليه بعد ذلك كله - ليتم له ما أراد - أن يهدم تهافت الغزالي، وهذا ما سنراه في الفصل التالي الذي سيعالج فيه - ضمن ما سيعالجه من مسائل - بالبحث الطويل العميق بعض ما تناوله بإيجاز في كتابه (كشف الأدلة عن عقائد الملة) كما رأينا في هذا الفصل الذي انتهينا منه، نعني بذلك مثلا مسائل: قدم العالم، وعلم الله، والحياة الأخرى وما سيكون فيها من ثواب وعقاب.

---

(1) فلسفة ابن رشد، ص 121 – 122.

(2) فلسفة ابن رشد، ص 123.

الفصل الرابع
بين ابن رشد والغزالي

سنعرض في هذا الفصل الأخير المسائل إلى اشتد من أجلها الخلاف بين الغزالي والفلاسفة المسلمين، أو بعبارة أدق بين الغزالي والفارابي وابن سينا، وكانت سببا في أن كتب الغزالي كتابه المعروف (تهافت الفلاسفة)، كما كانت أيضًا سببا لأن قام ابن رشد يرد على الغزالي بكتابه المعروف (تهافت التهافت).

فهما معركتان إذا لا يزال لهما أثرهما العميق في التفكير الفلسفي الإسلامي، وقد أثار الأولى الغزالي في كتابه العنيف، وأثار الثانية ابن رشد بكتابه العنيف أيضًا الذي أراد به هدم الكتاب الأول. ومن الطبيعي لذلك أن نبدأ بما كان من الغزالي وننتهي بما كان من ابن رشد.

أولا: الغزالي وتهافت الفلاسفة

1 - كان من قدر الله أن يصير أبو حامد أحمد بن محمد الغزالي (450 - 505 هـ) حجة الإسلام، وذلك على الأخص بكتابيه الخالدين: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة. فالأول يشمل ما به يكون المسلم مسلما حقًّا أهلا للسعادة في الدنيا والآخرة، من علم الكلام القائم على الكتاب والسنة والسهل الفهم والإقناع، والأمور العملية الأساسية الدينية كالعبادات والعادات الطيبة فيما يتصل

بالـزواج والاتجـار والسـفر وغـير ذلـك مـن شـئون الحيـاة، ومـن التصـوف والأخلاق القائمـين عـلى المعرفـة بالنفـس الإنسـانية معرفـة أكيـدة حقـة، ومـن غـير هـذا وذاك كلـه مـما فيـه غـذاء صالـح لقلـب الإنسـان وعقلـه وروحـه.

ولذلـك تقبـل المسـلمون - ومـا يزالـون إلى اليـوم - هـذا العمـل الضخـم القيـم بقبـول حسـن. والكثـير يجـد فيـه تصحيحـا لدينـه وغـذاء لروحـه وطمأنينـة لقلبـه. عـلى أن هـذا لم يمنـع مـن أنـه لمـا وصـل الكتـاب إلى بـلاد المغـرب رأى بعـض الفقهـاء المتعصبـين أنـه يحـوي كثـيرًا مـن البـدع المخالفـة لسـنة الرسـول، فـكان مـن ذلـك فـتن كثـيرة انتهـت بالأمـر بإحـراق نسـخ الكتـاب، وربمـا أحـرق فعـلا بعضهـا[1].

والكتـاب الثـاني جـاء وقـد بلغـت الفلسـفة الإسـلامية ذروتهـا أو كادت عـلى يـدي الشـيخ الرئيـس ابـن سـينا، ووجـد كثـير مـن المسـلمين أنهـا حـوت آراء كثـيرة لا تتفـق ومـا يعرفـون مـن العقائـد الدينيـة الأساسـية، فظهـر الغـزالي بهـذا الكتـاب (والنـاس - كـما يقـول تـاج الديـن السـبكي - إلى رد فريـة الفلاسـفة أحـوج مـن الظلـماء لمصابيـح السـماء، وأفقـر مـن الجدبـاء إلى قطـرات المـاء)[2].

2 - ولكـن لا ينبغـي أن نفهـم مـن هـذا أن الغـزالي هـو الـذي بـدأ الهجـوم عـلى الفلاسـفة. ذلـك بـأن المتكلمـين مـن أهـل السـنة، وقـد رأوا ضرورة خصومـة المعتزلـة لإعطائهـم العقـل حريـة أكـثر مـما ينبغـي في فهـم بعـض العقائـد الدينيـة (صفـات اللـه، والصـلاح والأصلـح مثـلا)، رأوا بـالأولى ضرورة حـرب الفلاسـفة منـذ بـدء تكـون المدرسـة الفلسـفية

(1) طبقات الشافعية الكبرى، طبع القاهرة، سنة 1324 هـ ج 4: 132 – 132.

(2) الطبقات، ج4: 102.

في الإسلام. ونستطيع أن نذكر من هؤلاء المتكلمين بعد الإمام أبي الحسن الأشعري الأشهر، إمام الحرمين الجويني شيخ الغزالي وبخاصة في علم الكلام والجدل.

حقيقة، أن الغزالي يذكر لنا في كتابه (المنقذ من الضلال) أنه لم يعرف أحدا من علماء الإسلام صرف همته لتحصيل الفلسفة والرد عليها قبله، ولكنا سنرى الآن أنه كان قبل الغزالي من عني في كثير من المسائل الدينية النقدية بالرد على أصحاب الآراء الضالة في رأيهم، سواء أكانوا عرفوا بأنهم فلاسفة أم ملاحدة.

هذا هو إمام الحرمين يذكر في كلامه على (حدث العالم): (والأصل الرابع يشتمل على إيضاح حوادث لا أول لها. والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة. فأصل مذهبهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله)[1].

كما نراه أيضًا يذكر في معرض كلامه عن إثبات العلم بالصانع: (وباطل أن يكون (يريد المخصص الذي خصص العالم بالوجود في وقت دون آخر بدل استمرار العدم) جاريا مجرى العلل، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران. فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلا وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الأدلة على حدثه، وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص، ثم يتسلل القول في مقتضى المقتضى)[2].

(1) الإرشاد، ص 25.

(2) نفس المرجع، ص 28 - 29.

وهـذا النـوع وذلـك مـن الجـدل والاسـتدلال - في معـرض الـرد عـلى مـن قـال بقـدم العـالم وعـدم حاجتـه إلى صانـع - سـنجدهما قريبـا لـدى الغـزالي.

ومثـل ثـان يدلنـا عـلى اسـتمداد الغـزالي مـن سـابقيه، نأخـذه مـن كلام أبي الحسـين الخيـاط المعتـزلي في رده عـلى ابـن الراونـدي الملحـد. إنـه يذكـر في صـدد الـكلام عـن علـم اللـه تعـالى:

"الصحيـح مـن القـول هـو أن اللـه جـل ثنـاؤه كان ولا شيء معـه، وأنـه لم يـزل يعلـم أنـه سـيخلق الأجسـام وأنهـا سـتتحرك بعـد خلقـه إياهـا وتسـكن... فهـو جـل ذكـره لم يـزل يعلـم أن الجسـم قبـل حلـول الحركـة فيـه سـيتحرك، ويعلـم أنـه في حـال حلـول الحركـة فيـه متحـرك. ومـما يبـين ذلـك أن النبـي صـلى اللـه عليـه وسـلم لـو أعلمنـا يـوم السـبت أن زيـدا يمـوت يـوم الأحـد لكنـا يـوم السـبت نعلـم أن زيـدا قبـل حلـول المـوت فيـه سـيموت يـوم الأحـد، ونعلـم أيضًـا أنـه ميـت يـوم الأحـد إذا حـل المـوت فيـه..."[1].

وسـنجد هـذا الـضرب مـن الاسـتدلال لـدى الغـزالي في مسـألة إبطـال قـول الفلاسـفة: بـأن اللـه لا يعلـم الجزئيـات الحادثـة[2]. وكذلـك يوجـد تشـابه كبـير بـين رد الخيـاط في مسـألة علـم اللـه أيضًـا - عـلى هشـام بـن الحكـم الرافـضي الـذي يزعـم أن علـم اللـه تعـالى حـادث بحـدوث المعلومـات[3] - وبـين اسـتدلال الغـزالي عـلى مـا زعمـه مـن تلبيـس الفلاسـفة حـين يـرون أن اللـه فاعـل العـالم وصانعـه مـع قولهـم بأنـه صـادر عنـه صـدور المعلـول عـن علتـه، فاللـه إذا لم يـرده ولا يعلـم بـه[4].

(1) كتاب الانتصار، طبع القاهرة، بتحقيق الأستاذ نيبرج، ص 112.

(2) تهافت الفلاسفة، طبعة الأب بويج بيروت، ص 231، 232.

(3) الانتصار، ص 109 – 1110.

(4) التهافت، طبعة القاهرة ص 24 – 25 – 96 من طبعة بيروت.

ويطول بنا القول لو أردنا الإشارة لمن سبقوا الغزالي في الرد على الفرق المنحرفة عن سواء السبيل، ولكن نذكر أخيرًا مثالا ثالثا في هذه الناحية: أن أبا محمد بن حزم الظاهري يرد على الذين قالوا بأن العالم قديم وله فاعل يعتبر علة له وهو الله، فيذكر أن (المفعول هو المنتقل من العدم إلى الوجود، بمعنى من ليس إلى شيء، فهذا هو المحدث. ومعنى المحدث هو ما لم يكن ثم كان. وهم يقولون هو الذي لم يزل، وهذا خلاف المعقول)[1].

وهذا الرد والاستدلال من ابن حزم غير بعيد مما ذكره الغزالي في مسألة تلبيس الفلاسفة بقولهم أن الله صانع العالم مع قولهم بقدمه[2]. ومعروف أن ابن حزم توفي سنة 456 هـ وأن الغزالي قرأه وأعجب ببعض ما كتب[3].

ومهما يكن من شيء فإنه ما ينبغي أن يفهم من هذا أننا نريد الغض من قدر الغزالي، أو الانتقاص من قيمة عمله في هذه الناحية أو نريد أن نسويه في الرد على الفلاسفة بسابقيه. إنما الذي نريد بهذه الإشارات هو أن نثبت أن حجة الإسلام كان له سلف في هذا الكفاح، وأنه طبعًا قد أفاد مما عرفه عن هؤلاء الأسلاف.

إن الغزالي وقد ولد بعد عشرين عاما من وفاة ابن سينا رأى أن هذا قد أعطى للفلسفة قوة ومنزلة بالنسبة لعلم الكلام لم يكونا لها من قبل، فرأى فرضا عليه أن ينتدب نفسه للرد على الفلاسفة وأن يشن عليهم حربا لا هوادة فيها، وكان على هذا قادرا.

لقد كان فقيها، ومتكلما، وصوفيا، ومتبحرا في الدراسات الفلسفية، فرأى أن القدر أعده ليكون الرجل الذي يربح المعركة الفاصلة ضد الفلسفة

---

(1) الفصل في الملل والنحل طبع القاهرة سنة 1317 هـ ج1: 23 – 24.

(2) التهافت، ص 103 – 104.

(3) نفح الطيب، طبع أوربا، ج 1: 512.

والفلاسفة. وقد كان يحس فعلا بهذه الرسالة التي يجب أن يضطلع بها دون تريث، فاندفع إلى أدائها بضمير يقظ وعقل قوى محيط.

هذا - باجمال دقيق - هو الغزالي الذي أعد نفسه لحرب الفلسفة ورجالها، فكتب في ذلك كتابه (تهافت الفلاسفة)، فماذا كان غرضه وغايته من هذا العمل الكبير، وماذا كانت خطته إلى اصطنعها للوصول إلى الغاية التي ندب نفسه لها؟

3 - يرى (شمولدير - Schmoslders) أن غرض الغزالي من كتابه هو بيان تهافت الفلاسفة وتناقضهم بعضهم مع بعض، وأن المذهب الفلسفي للواحد منهم يضاد فلسفة الآخر. ومعنى هذا، أن الغزالي لم يكن له في عمله مجهود إيجابي يدلل به على تهافت الفلاسفة وتداعي مذاهبهم، بل كل ما كان له هو بيان تناقض هذه المذاهب فيما بينها[1].

ولذلك لم يرض (مُوْنك) هذا الرأي، بل قال إن غرضه كان هدم تلك المذاهب الفلسفية بنقد عنيف عام[2].

ونحن - مع موافقتنا المستشرق (مُوْنك) على أن ما ذكره كان غرضًا للغزالي من تهافته - نرى أنه يكن الغرض الوحيد من كتابته. إن الغرض أو الأغراض التي أرادها حجة الإسلام من حربه الفلاسفة بهذا الكتاب تبين لنا من كلامه نفسه، وبخاصة من افتتاحه لهذا الكتاب.

إنه قد هاله أن المتفلسفين المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا، قد تركوا الدين - كما يقول - اغترارا بعقولهم، وتقليدا للفلاسفة القدماء الذين لهم أسماء

(1) ألفاف Melanges، ص 372 – 373، بالفرنسية.

(2) ألفاف Melanges، ص 372 – 373، بالفرنسية.

مدوية مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. ولهذا فرض على نفسه الرد على هؤلاء (الفلاسفة القدماء)[1]، مبينا تهافت آرائهم وتناقضها فيما يتعلق بالإلهيات. وذلك (ليكف من غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه...)[2]. وهو حين يرد على الفلاسفة اليونان يعتمد في شأنهم على ما نقله عنهم الفارابي وابن سينا معترفين به حته وراضين به.

على أن لحجة الإسلام بجانب ذلك غرضًا آخر هو نزع الثقة من الفلاسفة المسلمين، و(تنبيه من حسن اعتقادهم فيهم فظن أن مسالكهم تقيهم عن التناقض - ببيان وجوه تهافتهم... فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به...)[3]. ولعل هذا هو الغرض الأخير للغزالي والغاية التي أعد العدة للوصول إليها، بعد أن رأى شدة أسر الفلسفة وذيوع اسم الفلاسفة وقوة أثرهم.

ومن أجل هذا، نراه وهو يجادلهم يصفهم - تنفيرا للناس منهم - بأنهم أغبياء[4]، زاغوا عن سبيل الله الحق[5]، وبأن بعض نظرياتهم ظلمات فوق ظلمات[6]، إلى نحو هذا كله من الصفات التي ترى حقًّا بمن اتصف بها، والتي تنفر الناس منه وتصرف عنه الناس حتى من يثق به.

على أننا بعد هذا نرى أن الغزالي يتخذ بادئ ذي بدء من اختلاف الفلاسفة اليونان في المسائل الإلهية فيما بينهم دليلا على أن آراءهم فيها محتملة

(1) يريد فلاسفة اليونان، لا الفلاسفة المسلمين كما فهم خطأ (كارادي فو). مفكرو الإسلام، ج4: 172.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 7. وراجع قبل هذا، ص 4 – 6.

(3) نفس المرجع، ص 13.

(4) تهافت الفلاسفة، ص 100، 116، 120.

(5) تهافت الفلاسفة، ص 100، 116، 120.

(6) تهافت الفلاسفة، ص 100، 116، 120.

للشك، ولذلك نراه يقول: (ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية)[1]. وهذه حجة نجدها بعد أكثر من خسة قرون لدى (ديكارت) الفيلسوف الفرنسي المشهور، وذلك عندما أخذ في نقد ما بعد الطبيعة.

4 - وإذا كانت تلك هي الأغراض التي قصدها الغزالي من حربه الفلاسفة، فإن الطريقة التي سلكها لبلوغها يجب أن تكون مناسبة معها، فكذلك يصنع الخصم الماهر اللبيب.

حقيقة، إنه في مقدمته الثانية لكتابه لا ينازع الفلاسفة في بعض المصطلحات التي اصطنعوها مثل تسميهم (الله)، جوهرا، ما داموا يريدون بالجوهر ما يقوم بنفسه، وكذلك لا ينازعهم في بعض نظرياتهم في الطبيعة النبي لا تعارض الدين بحال مثل تفسيرهم لكسوف، ما دام ذلك مبنيا على أصول رياضية يقينية، بل إن الشك في هذا ونحوه يضر الدين نفسه ويظهره متعارضا مع الرياضيات التي لا ريب فيها مطلقا؛ كما لا ينازعهم أيضًا في المنطق إذ لا بد منه لدراسة العلوم الإلهية.

إنما ينازعهم بعنف وشدة فيما يتعلق بأصول الدين وفيما يرجع إلى الطبيعة وما بعد الطبيعة، إذا ما رأى ما ذهبوا إليه لا يتفق والعقائد الدينية الصحيحة؛ مثل قولهم في قدم العالم أو حدوثه وإنكارهم البعث الجسماني.

وهكذا لم يهاجم الغزالي ما كان موثوقا به من فلسفة اليونان، نعني الرياضيات والطبيعة القائمة عليها والمنطق، وركز حملته بعد هذا فما بعد الطبيعة، ينقدها بشدة ليقيم بدلها ما جاء به الدين الذي نجد فيه ما يعجز العقل

(1) نفس المرجع، ص 9.

عـن الوصـول إليـه مـن المسـائل الإلهيـة. وحجـة الإسـلام في هـذا وذاك يذكرنـا بمـا سـيكون مـن (كانـط) الفيلسـوف الألمـاني الأشـهر المتـوفى سـنة 1804 م.

والغـزالي حـين ينـازع الفلاسـفة في تلـك المسـائل ونحوهـا لا يتناولهـا جملـة، بـل يعـرض الـرأي الـذي لا يرضـاه مـع الأدلـة التـي سـاقها الفلاسـفة لتأييـده ومـع مـا يـراه هـو مـن أدلـة أخـرى فاتـت الفلاسـفة. وبعـد هـذه المرحلـة يأخـذ في الـرد والاعـتراض عـلى هـذه الأدلـة، ويتصـور لهـم إجابـات عـلى اعتراضاتـه ويأخـذ في الـرد عليهـا مـن جديـد.

وبهـذا نـرى الغـزالي لا يسـير في المعركـة عـلى طريقـة المحامـي الـذي لا يعنيـه أن يظهـر أدلـة خصمـه، بـل إنـه يسـير سـير مـن يريـد الوصـول إلى الحقيقـة، مـع إنصـاف خصمـه وتقديـر أدلتـه وبراهينـه ثـم نقدهـا. وهـذه طريقـة نجدهـا ماثلـة في كثـير مـن المؤلفـات إلى تـدرس حتـى اليـوم بالأزهـر، وهـي طريقـة فيهـا إنصـاف للخصـم إلى حـد كبـير.

عـلى أن هـذا أو ذاك ليـس كل الطابـع الـذي يسـم طريقة الغـزالي في كتابـه وخصومته. إنـه وقـد أراد نـزع الثقـة مـن الفلاسـفة والحـد مـن اعتزازهـم بالعقـل وقدرتـه، ينازعهـم أيضًـا في بعـض مسـائل يتفـق معهـم فيهـا.

ومـن المثـل لذلـك مسـألة روحانيـة النفـس وعـدم فنائهـا، هـذه المسـألة التـي قـدم الفلاسـفة للاسـتدلال لهـا أدلـة عقليـة قويـة حريـة بالإقنـاع ومـن شـأنها تقويـة العقيـدة الدينيـة التـي لا ينـازع الغـزالي في الـرأي الـذي وصـل إليـه الفلاسـفة فيهـا. ولكنـه يـرد عـلى هـذه الأدلـة والبراهـين وذلـك ليبـين الفلاسـفة عجـز عقولهـم عـن الاسـتدلال لمـا ذهبـوا إليـه مـع أنـه حـق، وأن الخـير الاسـتدلال بالـشرع وحـده فيهـا[1].

(1) تهافت الفلاسفة، ص 297 وما بعدها.

ثم بعد هذا وذاك سنرى - وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك - أن الغزالي يبيح لنفسه أن يرمي خصومه بالجهل الفاضح والتخبط في الظلمات وبالكفر، تقليدا للفلاسفة اليونان الذين اعتقدوا عصمتهم من الخطأ، إلى نحو هذه التشنيعات التي تقيم له تحقيق التشويش على الفلاسفة المسلمين وتسوئ سمعتهم وهو بعض ما قصده من حملته العنيفة.

والآن بعد أن عرفنا أغراض الغزالي من تهافته وكيف سلك لبلوغ هذه الأغراض، ننتقل إلى الناحية المهمة من البحث وهي عرض بعض المسائل التي يتركز حولها الخصام بين الغزالي والفلاسفة.

على أننا نشير من الآن إلى أن حجة الإسلام لم يكن من غرضه في تهافته بيان الرأي الحق في المسائل التي دار حولها النزاع، هذه المسائل التي - كما يقول - سيخصص لها كتابا يعنى فيه بالإثبات كما عني في (التهافت) بالهدم[1].

5 - ونرى بعد ما تقدم أن نعرض المسائل التي دار فيها النزاع بين الغزالي وبين الفلاسفة؛ سواء ما كان منها متعارضا مع ما قرره الدين في رأي حجة الإسلام أو ما كان منها حقًّا في نفسه ولكن عجز الفلاسفة في رأيه عن إقامة الدليل العقلي عليه، ونكتفي هنا بأن نورد وبإيجاز ما أراد الغزالي بيانه في كل مسألة من هذه المسائل بكتابه (تهافت الفلاسفة)، مرجئين الجدل فيها إلى القسم الثاني من هذا الفصل الخاص بردود ابن رشد عليه، وهذه المسائل هي:

1 - قدم العالم أو حدوثه.

2 - صدور العالم عن الله أو تعجيز الفلاسفة عن إثبات أنه الصانع له.

---

(1) التهافت، ص 78.

3 - علم الله بنفسه وبالعالم، ومدى هذا العلم.

4 - مشكلة الأسباب والمسببات.

5 - البعث والجزاء الآخروي.

***

في المسألة الأولى التي استنفدت الجانب الأكبر من جهد الغزالي، أراد أن يبطل قول الفلاسفة بأن العالم يوجد دائمًا ما دام هو معلول الله القديم الأزلي. وذلك بالتدليل على استحالة زمن لا ينتهي، وبإدخاله فكرة أن الإرادة الإلهية قدرت في الأزل أن يوجد العالم في الوقت الذي أراده الله. وهكذا، وجد العالم محدثا عن الله بعد أن لم يكن، دون المساس بما يحافظ الفلاسفة عليه من عدم التغير في إرادة الله تعالى[1].

وفي الثانية، حاول أن يدلل على أن الفلاسفة لا يرون أن الله صانع العالم وأنهم يعجزون عن إثبات ذلك حسب ما ذهبوا إليه: من أن العالم قديم فلا يمكن أن يكون مخلوقا، وأن الله ليس مريدا حتى يكون فاعلا، ومن أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والعالم مركب من مختلفات فلا يمكن صدوره عن الله الواحد[2].

وفي الثالثة، حاول إلزام الفلاسفة القول بأن الله لا يعرف ذاته ولا غيره، ما دام العالم صدر عنه بلا إرادة بل بالضرورة كصدور الحرارة عن النار والنور عن الشمس[3]. كما عني بإبطال قوام بأن الله لا يعلم الجزئيات[4].

(1) التهافت، ص 26 وما بعدها.

(2) التهافت، ص 95 وما بعدها.

(3) التهافت، ص 219 – 220.

(4) نفس المرجع، ص 223 وما بعدها.

وفي المسألة الرابعة، عمل على التدليل على أن الارتباط بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا ليس ضروريا على خلاف ما يرى الفلاسفة، وهذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة. وذلك ببيان أن احتراق القطن - مثلا - إذا لامس النار لا يدل على أن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة، بل لا يدل إلا على حدوث الاحتراق عند الملامسة. أما السبب فهو الله الذي خلق الاحتراق عند الملامسة، والذي يجوز أن يخلق ما يسمى مسببا بدون ما يسمى سببا[1].

ويذكرنا ما ذهب الغزالي إليه في هذه المشكلة بما ذهب إليه كل من مالبرانش في القرن السابع عشر وهيوم من بعده، أي نفي الارتباط الضروري بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا.

إن (هيوم) يقول بأن التجربة ترينا فقط أن واقعة ما ينتج عنها أخرى دون أن يبين لنا ارتباطا ضروريا بينهما، أي الارتباط الذي يراد بهذا التعبير: علاقة السببية[2]. بل إن (مالبرانش) يصرح بأن السبب الحقيقي الذي يوجد الشيء به هو الله وحده، فإن السبب الحقيقي في رأيه هو ما يرى العقل ارتباطا ضروريا بينه وبين ما ينتج عنه، وهذا ما لا يراه العقل إلا لله الذي يكون عن إرادته وحدها كل شيء، ولا يمكن أن يجعل الله هذه القوة الشيء مما خلق، وإلا لتعددت الآلهة الخالقة[3]. ومن ثم، فإن الإنسان حين يحرك ذراعيه مثلا يفعل هذا بقوة ليست في الحق منه.

ومع اشتداد حجة الإسلام في نصرة ما ذهب إليه في مشكلة السببية فإنه يشعرنا بأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلى الله وحده دون منهج

(1) التهافت، ص 278 – 279.

(2) هوفدنج تاريخ الفلسفة الحديثة، بالفرنسية، طبع باريس سنة 1924، ج1: 453.

(3) البحث عن الحقيقة، بالفرنسية، 222 - VI.2.ch.III. P.221.

متعين يجر إلى الفوضى في الطبيعة، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلبا أو كتاب فرسا أو غير هذا وذلك من انقلاب اعيان الموجودات بعضها إلى بعض.

ولهذا نجده يتدارك هذا الزعم، أي تجويز الانقلابات في الطبيعة، بأن قرر أن الله خلق فينا علمًا بأن انقلاب الشيء إلى شيء آخر دون ما يسمى سببا أمر ممكن في نفسه ولكنه لا يقع. وبخاصة أن استمرار عادة ترتب الأشياء بعضها عن بعض بإرادة الله وسببيته وحده، رسخ في أذهاننا أنها ستجري دائما وفق هذه العادة والنظام[1].

هذا وفكرة هذه (العادة)، التي خلقت فينا هذا (العلم)، نجدها أيضًا كذلك لدى (هيوم). فإنه يعلل بها اطراد ما نراه من النظام في الطبيعة ووجود شيء عن شيء دائما باطراد[2].

وأخيرا، في المسألة الخامسة وهي المسألة العشرون التي ختم بها الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة نجده يعنى بإبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من إنكار البعث الجسماني والثواب والعقاب الجسمانيين مستندا في هذا بحق إلى ما جاء عن ذلك في الشريعة من نصوص لا تحتمل التأويل تثبت البعث والجزاء الجسمي والروحي معا؛ كما نراه يعنى بعد هذا بإبطال المحالات التي رأى الفلاسفة أنها تمنع من بعث الأجساد[3].

***

وهكذا حدد حجة الإسلام أغراضه وغايته من كتابه، وسلك في سبيل تحقيق ما أراد الطريق التي ارتضاها ورأى أنها تحقق غايته، وحدد ميدان المعركة بينه وبين الفلاسفة.

---

(1) التهافت، ص 284 – 285.

(2) راجع (هوفدنج)، الكتاب السابق ذكره، ص 453؛ برهييه، تاريخ الفلسفة، بالفرنسية، ج2: 422.

(3) التهافت، ص 344 وما بعدها.

فلننظر بعد ذلك ماذا سيكون من خصمه ابن رشد نصير الفلسفة، ثم علينا بعد هذا كله أن نتقدم برأينا الحاصل في هذه المعركة التي ما تزال آثارها ماثلة في التفكير الفلسفي حتى هذه الأيام.

ثانيًا: ابن رشد وتهافت التهافت

إذا كان قد كتب للغزالي - كما رأينا - أن يشن المعركة حامية ضد فلاسفة الإسلام، أو بعبارة أدقّ ضد الفارابي وابن سينا، وأن يصير بذلك (حجة الإسلام)؛ فقد كتب كذلك لابن رشد - الذي ظهر بعده بقليل من الزمن[1] أن يهدم تهافته، وأن يصير بهذا نصير الفلسفة في الإسلام.

1 - على أنه ما ينبغي أن نظن أنه كان أول من أحس بثقل وطأة الغزالي على الفلاسفة ووجوب الرد عليه فقد كان قبله من أحس هذه الشدة، ونعني به (ابن طفيل).

لقد عاب أبو بكر بن طفيل على الغزالي أنه (بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها) وضرب لهذا مثلا مسألة إنكار البعث الجسدي التي كانت من أسباب تكفيره للفلاسفة، مع أنه لا يبعد أن يكون هذا هو رأيه الخاص على ما يؤخذ من كتابيه: ميزان العمل، والمنقذ من الضلال[2].

وابن طفيل يذكر بعد هذا أن الغزالي يعتذر عن اتخاذه آراء مختلفة في المسألة الواحدة بقوله في آخر كتاب (ميزان العمل): بأن الآراء ثلاثة أقسام: رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد، ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده.

---

(1) توفي الغزالي سنة 505 هـ وولد ابن رشد سنة 520 هـ

(2) حي بن يقظان، نشر المستشرق جونييه، ص13.

وهـذا المعنـى الـذي أحسـه ابـن طفيـل في الغـزالي نجـد ابـن رشـد يحسـه أيضًـا حيـن يـرى - كـما سـيجيء - أنـه اضطـر لأن يقـول مـا لا يعتقـد مـن أجـل زمانـه ومكانـه. وملاحظـة فيلسـوف الأندلـس هـذه هـي التـي جعلـت (مُوْنـك) يؤكـد أن للغـزالي مؤلفـات مضنونـا بهـا عـلى غـير أهلهـا [1] ésotéripucs.

2 - ويفصـح ابـن رشـد عـن غرضـه مـن كتابـه (تهافـت التهافـت) في وضـوح وإيجـاز، فيفتتحـه بقولـه: "وبعـد حمـد اللـه الواجـب والصـلاة عـلى جميـع رسـله وأنبيائـه، فـإن الغـرض في هـذا القـول أن نبـين مراتـب الأقاويـل المثبتـة في كتـاب (التهافـت) في التصديـق والإقنـاع، وقصـور أكثرهـا عـن مرتبـة اليقـين والبرهـان"[2].

وهـذا الغـرض - مـع تأكيـد ابـن رشـد إيـاه في مواضـع كثـيرة أخـرى مـن كتابـه - ليـس في رأينـا إلا وسـيلة يصـل بهـا إلى غرضـه الأخـير، وهـو أن يـرد عـدوان الغـزالي ويجعـل حملتـه عـلى الفلسـفة باطلـة؛ وبذلـك يتـم لـه مـا نصـب نفسـه لـه مـن الانتصـار للفلسـفة وازالـة الجفـاء بينهـا وبـين الشريعـة إن لم نقـل التوفيـق بينهـما.

3 - وسـنرى مـن عـرض مسـائل النـزاع المهمـة بـين فيلسـوف الأندلـس وحجـة الإسـلام، أن تهافـت التهافـت - كـما يقـول بحـق الأب بويـج - ليـس دفاعـا قـام بـه ابـن رشـد ليعيـد للفلسـفة منزلتهـا، ولكنـه فحـص دقيـق وتفسـير أو تأويـل عميـق متبـصر لكتـاب الغـزالي[3].

---

(1) مزيج، ص 382.

(2) مرجعنا في تهافت التهافت، هي طبعة بيروت سنة 1930 بتحقيق الأب بويج.

(3) مقدمة الناشر، ص 5.

بيد أن هذا لا يمنعنا من القول بأننا سنرى أيضًا أن ابن رشد كان يعمل جهده على عدم توسيع شقة الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، كما كان يصدر - وهو يكتب كتابه - عن هذا المبدأ الذي سبق بيانه وهو: للجمهور تعليم غير التعليم الذي يكون للخاصة، وإن مخالفة هذا حرام لأنه يضر بالناس جميعًا وبالحكمة والشريعة معًا[1].

ولشعور أبي الوليد بثقل ما يحمل من مسئولية وبأن الأمر جد كل الجد، نراه ينعى بحرارة من كل قلبه على الغزالي حين يصرح - كما عرفنا من قبل - بأنه لم يقصد من تهافته بيان الحق في نفسه، وإنما قصد التشويش على الفلاسفة ونزع الثقة منهم، إلى آخر ما قال في هذه الناحية.

وفي هذا يقول فيلسوفنا بحق: "إنه لا يليق هذا الغرض به، وهي هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده مطلق الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول"[2] وكما يقول في موضع آخر[3]: "إن هذا قصد لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر! وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة... إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم "يريد فلاسفة اليونان"! وهبك إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا!... أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره - أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم!

(1) تهافت التهافت، ص 356 - 358 - 361 - 362، 429 - 430، 454، 463.

(2) نفس المرجع، ص 256.

(3) نفسه، ص 352 - 354.

وإن وضعنا أنهم مخطئون في أشياء من العلوم الإلهية، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها من القوانين المنطقية، ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم، فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق؛ ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم.. فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال"!

ولأن غرض ابن رشد هو - كما عرفنا - بيان ما هو حق من آراء الغزالي، نراه يقر له بما يكون في آرائه من صواب، وينقد احيانًا وبشدة الفارابي وابن سينا على ما ذهبوا إليه من خطأ، وذلك صنيع العالم الباحث الطالب للحقيقة وحدها.

والآن، بعد هذا التمهيد الذي عرفنا منه ما كان من جهد في الرد على الغزالي، نأخذ في صميم الموضوع، نعني في بيان رأي فيلسوفنا في أهم المسائل التي عرضناها عن الغزالي من قبل، والتي رأينا تركيز المعركة بينهما فيها وحولها.

1 - قدم العالم

ليس من المبالغة في شيء أن نقول بأن هذه المسألة أهم المسائل التي كانت - وما تزال - سبب الخصومة العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين، هؤلاء يرون أن القول بقدم العالم على أي نحو كان وأن صدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة، وما وقته له تعالى في الزمن، يعتبر إنكارا للخلق بل وتعريضا لوجود الله للجحود!

ذلك، بأنهم يرون أن الخلق والإحداث هما الكون عن عدم، فلا يتصور كون العالم مخلوقا لله إلا إذا أوجده بعد مدة كان معدومًا فيها، بل كان الله هو الوجود وحده[1].

(1) راجع مثلا، كتاب "المعتبر في الحكمة " لأبي البركات البغدادي، طبع حيدر آباد بالهند سنة 1357هـ ج3: 28 و41.

لكن الفلاسفة لا يرون في القول بالقدم إنكارا للخلق، ولا تعريضا لوجود الله للجحود. فإنهم يرون أن من العسير حقًّا تصور (الخلق والحدوث) للعالم دون أن يسبقه (العدم)، أو بعبارة أخرى دون أن يسبق وجود العالم (زمان) كان معدومًا فيه.

إلا أنهم يرون فيما يتصل بالعدم أنه يكفي أن يتقرر عقلا أن العالم ما كان يمكن أن يوجد من نفسه لو لم يوجده الله، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعلته[1]. وكذلك رفع الزمان بين وجود الله ووجود العالم عنه لا يرفع أن هذا حادث عن ذاك، وكل ما في الأمر أنه يجعل من العسير تصور أسبقية الله ووجود العالم عنه بعد ذلك. وأما مسألة الخلق والإحداث وثبوت هذا العمل عن الله، فيكفي في هذا أن يقال بحق بأن المخلوق هوالمعلول عن الخالق وإن لم يتقدم الفاعل عنه بزمان[2].

وفيلسوف الأندلس حين يدافع عن رأي الفلاسفة في تلك المشكلة اختار لنفسه في دفاعه وتدليله لما يذهب إليه ما يمكن أن يلخص هكذا:

(أ) قبول ما رآه صحيحًا من الأدلة التي تقدم بها الغزالي في كتابه التهافت، ذاكرا أنها أدلة الفلاسفة لمذهبهم، ورفض ما لا يراه صحيحًا منها.

(ب) الرد على ما وجهه الغزالي من اعتراضات على تلك الأدلة.

(ج) التقدم بأدلة أخرى لتأييد رأي الفلاسفة.

(د) بيان أن كتابه (تهافت التهافت) ليس مخصصًا للبرهنة، بل لرد هجوم الغزالي وبيان أن أكثر ما جاء به لا يرتفع إلى مرتبة اليقين والبرهان.

---

(1) نفس المرجع، ج3: 29.

(2) نفسه، ص 41.

هـذا وليـس مـن الميسـور، ولا مـن الـضروري في رأينـا أن نـورد هنـا سـجلا لمـا كان مـن جـدل طويـل في هـذه المسـألة بـين ابـن رشـد وبـين خصمـه اللـدود، ويكفـي أن نذكـر بإيجـاز دقيـق أهـم مـا اسـتند إليـه فيلسـوف الأندلـس في دحـض مذهـب المتكلمـين، وهـو حـدوث العـالم بعـد زمـان كان معدومًـا فيـه، والبرهنـة علـى أنـه قديـم بمـا يتفـق والغـرض الـذي كتـب كتابـه مـن أجلـه.

***

1 - يـرى الفلاسـفة أنـه يسـتحيل صـدور حـادث عـن قديـم؛ وذلـك أننـا لـو فرضنـا زمنـا كان العـالم ممكـن الوجـود فيـه لكنـه لم يوجـد لأنـه لم يكـن لوجـوده مرجـح عـلى عدمـه كان لنـا أن نتسـاءل: هـل جـد مرجـح اقتـضى وجـوده حـين وجـد، أو لا؟ فـإن كان الثـاني كان الواجـب أن يظـل العـالم ممكنًـا غـير موجـود إذ لا يوجـد شيء بـلا مرجـح؛ وإن كان الأول سـألنا عـن السـبب الـذي جعـل المرجـح يجـدُّ الآن لا قبـل ومـع هـذا فيكـون اللـه تعـالى محـلًّا للتغـير بسـبب هـذا المرجـح الـذي جـد وبسـببه وجـد العـالم بعـد مـا كان معدومًـا.

وهـذا القـول وإن حـكاه الغـزالي دليـلا للفلاسـفة، لا يعـده ابـن رشـد إلا جـدلا عاليًـا لا يصـل إلى مرتبـة البرهـان[1].

عـلى أن الغـزالي يعـترض عـلى هـذا الدليـل فيقـول: مـا الـذي يمنعنـا مـن أن نعتقـد أن اللـه أراد أزلا أن يسـتمر العـالم معدومًـا طـول مـدة عدمـه، وأن يوجـد بعـد هـذا الزمـن في الوقـت الـذي وجـد فيـه؛ وحينئـذ لم يكـن وجـوده قبـل مـرادا فلـم يحـدث، ثـم حـدث بعـد الوقـت الـذي عينـه اللـه بإرادتـه القديمـة لوجـوده، وظـل اللـه منزهًـا عن كل تغـير[2].

(1) راجع تهافت التهافت، ص 4 - 5.

(2) تهافت الفلاسفة، نشر الأب بويج، ص 26.

وفي رأينا أن هذا يعتبر من جانب الغزالي حلا موفقًا للمسألة، ولكن ابن رشد يرى - في سبيل نقده وعدم التسليم به أن المتكلمين لا بد لهم حينئذ من التسليم بأن حالة الفاعل في وقت عدم الفعل ليست هي حالته وقت الفعل[1]، بل لا بد حين الفعل من أمر جد إما في الفاعل نفسه أو في المفعول. وإذا هذه الحالة الجديدة لا بد لها من فاعل، وهذا إما أن يكون غيره فلا يكون الموجد مكتفيا في الإيجاد بذاته وحده، وإما هو ذاته فلا يكون العالم أول مخلوق له بل أول مخلوق هو تلك الحالة، مع أن المتفق عليه أن العالم هو أول ما خلق الله[2].

ثم كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالته قبله بأن تزيد رغبته في تحقيق الفعل، وهذا ما يعتبر نقصا في حقه تعالى[3].

ولا ندرى كيف يصح هذا من ابن رشد بالنسبة لله تعالى، إنه يصح في الإنسان الذي إن أراد مثلا أن يفعل كذا بعد عام لا بد له من أن يباشر بنفسه ما أراد سابقًا فعله، وحينئذ يقال إن حالة جديدة حصلت له. أما صانع العالم أي الله، فقد سبق أن عبر الغزالي عن رأي المتكلمين حين ذهب إلى أن الله أراد أزلا أن يوجد العالم في وقت كذا، وفي هذا الوقت وجد بسبب الإرادة القديمة دون أن تتغير حالة الفاعل - أي الله في الحالتين: حالة عدم الفعل وحالة الفعل.

على أن هناك اعتراضًا آخر للفلاسفة على حل الغزالي تقدم به حجة الإسلام نفسه، وهو أقوى من اعتراض ابن رشد ولهذا رضيه تماما، وهو

---

(1) فار هنا البغدادي، ج3: 34.

(2) تهافت التهافت، ص 8 – 9.

(3) تهافت التهافت، ص 426.

يتلخص في أنه كما يستحيل وجود حادث ومسبب بلا سبب، يستحيل تأخر وجود المسبب عن سببه الكامل شروط الإيجاد والإيجاد. وهنا مثلا كان الله وما يزال موجودا، وإرادته موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة وثابتة، فكيف يتأخر وجود العالم عن وجود الله الذي هو علته التامة وسببه الكامل![1]

وهذا ما يذكرنا بما سيقوله البغدادي فيما بعد عن القائلين بقدم العالم؛ إذ يقررون أن الله إذا كان لم يزل موجودا عالمًا مريدًا قادرا كان لا بد أن يكون العالم موجودا أزلا أيضًا، ولا يعقل أن تكون مدة قبل العالم يكون الله فيها عاطلا غير خالق ولا موجد[2].

وقد قلنا آنفا أن ابن رشد رضي تمامًا ذلك الرد الذي تقدم به الغزالي عن الفلاسفة، إلا أن هذا لم يسلمه بل أخذ في الإمعان في الجدل. إنه يطالب الفلاسفة ببيان أن استحالة تأخر وجود المفعول عن فاعله الكامل شروط الخلق والإيجاد أمر معروف بداهة، أو بإقامة الدليل البرهاني عليه إن لم يكن من المعارف الأولى، فإن القائلين بحدوث العالم عن إرادة قديمة أكثر بكثير جدا من الفلاسفة المخالفين[3]. وفي الرد على هذا الجدل يرى ابن رشد بحق أنه ليس من شرط المعرف بنفسه أن يعترف به جميع الناس، إذ المراد به أنه مشهور[4].

على أن الغزالي أراد بعد هذا إلزام الفلاسفة بأن يقروا بما جعلوه محالا من صدور حادث عن قديم. إنه يقول: بأنه من المعروف والمتفق عليه لأنه مشاهد أن في العالم أمورا حادثة تجد آنا فآنا، وهذه الأمور لها بلا ريب أسباب تصدر

(1) تهافت الفلاسفة، ص 26 – 27.

(2) كتاب المعتبر، ج3: 28.

(3) تهافت الفلاسفة، ص 29 - 30.

(4) تهافت التهافت، ص 13.

عنها. وإذن هذه الأسباب إن كانت آخر الأمر حادثة كان معناه الاستغناء عن الخالق القديم، وإن انتهت إلى هذا الخالق كان معنى هذا صدور الحادث عن القديم، فلم لا يكون الأمر هكذا بالنسبة للعالم[1].

وهنا يرى ابن رشد - كسائر أنصار القول بقدم العالم مثل الفارابي وابن سينا - أن هذه الأمور الحادثة تنتهي آخر الأمر إلى سبب قديم، ولكنها حادثة الأجزاء أزلية الجنس، فلا يلزمنا القول بصدور حادث بجنسه عن القديم[2]. وهذا الغموض الذي نجده عند فيلسوف الأندلس في هذا الجواب يوضحه البغدادي حين يشرح مذهب أنصار قدم العالم في كيفية صدور الحادث عن القديم.

إنه يقول في هذا الصدد: بأن القديم بذاته يوجد أزلا حركة مستمرة، وباستمرار هذه الحركة تكون الحوادث التي يجيء بعضها بعد بعض عن أسباب قديمة حادثة السببية بحركاتها التي تتجدد منها كل أن حالة تصير سببا لحادث. وذلك مثل الشمس التي بذاتها القديمة لا يجب عنها النهار والليل والفصول الأربعة، بل إن ذلك يحدث عنها بسبب حركتها الطولية والعرضية[3].

وفي رأينا أن هذا وذاك يرجع إلى ما هو معروف من أن الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم أرادوا قدم بعضه، أي أرادوا فقط قدم العقول السماوية، والنفوس الفلكية، والأفلاك بذواتها دون حركاتها، والعنصريات بمادتها لا بالصور إلى تطرأ عليها. وبهذا يكون لا مانع في رأيهم أن يصدر حادث عن قديم من هذه الأشياء عن قديم هو الله سبحانه وتعالى.

---

(1) تهافت الفلاسفة، ص 46 – 47. وراجع البغدادي، كتاب المعتبر، ج3: 44.

(2) تهافت التهافت، ص 58 و61.

(3) كتاب المعتبر، ج3: 46.

2 - وبعد هذا الدليل الذي ذكره الغزالي في تهافته للفلاسفة للاستدلال به على ما يرون من قدم العالم وبعد ما عرفنا ما ثار عليه من اعتراضات وإجابات على هذه الاعتراضات، ذكر كذلك دليلا ثانيا ثم أخذ في الرد عليه.

وهذا الدليل يتلخص في أن تقدم الله تعالى عن العالم إما أن يكون بالعِلِّيَّة فقط فيكون العالم قديما مثله لتلازم العلة والمعلول في الزمان، أو يكون تقدم الله عن العالم بالزمان فيكون إذا قبل العالم زمان قديم كان الله فيه دون العالم؛ وإذا كان الزمان قديما وجب قدم الحركة التي لا يفهم إلا بها، ومن ثم وجب قدم المتحرك بها أيضًا[1].

لكن ابن رشد لم يرض هذا دليلا صحيحًا للفلاسفة[2]: وإذا، فلا ضرورة فيما نرى للكلام فيه، ولنتجاوزه إلى الدليل الأخير الذي نختم الحديث به في مشكلة قدم العالم.

3 - لا بد لكل حادث من مادة يقوم بها؛ وذلك لأنه ممكن قبل حدوثه، والإمكان يستلزم موضوعا يقوم به ويكون قابلا له. وإذا هذه المادة أو الموضوع أو المحل لا يمكن أن تكون حادثة وإلا لاحتاجت إلى مادة أخرى وهكذا من غير نهاية؛ فيجب إذا أن تكون قديمة، ويكون الحادث هو ما يطرأ عليها من الأعراض والصور المختلفة، وذلك هو المطلوب[3].

والغزالي وقد ساق هذا الدليل، يعترض عليه بأن إمكان هذا الشيء أو وجوبه أو استحالة الآخر أمور يرجع فيها إلى قضاء العقل، بمعنى أن ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا، فإن امتنع تقدير وجوده سميناه مستحيلا، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبًا. وإذا هذه

(1) تهافت الفلاسفة، 51 – 52.

(2) تهافت التهافت، ص 64 – 65.

(3) نفس المرجع، ص 100 – 102.

قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود سابق تجعل وصفا له[1]. ولو كان الإمكان يستدعي مادة يقوم بها لاستدعى الامتناع مادة كذلك، مع أنه ليس للشيء الممتنع مادة يطرأ الامتناع عليها، لأن الممتنع محال وجوده[2].

وابن رشد لا يعيا هنا بالجواب. إنه يؤكد أن استدعاء الإمكان مادة يقوم بها أمر بين، ما دام كل منا عندما يسمع مثلا أن هذا الشيء ممكن يفهم شيئا يقوم به هذا الإمكان. وكذلك الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الإمكان، وهذا واضح أيضًا ما دام الممتنع مقابل الممكن، والأضداد المتقابلة يقتضي كل منها ولا شك موضوعا، فإن الامتناع هو سلب الإمكان عن شيء ما، فكما يقتضي هذا الإمكان موضوعا يقتضي الامتناع كذلك موضوعا يسلب عنه إمكان الوجود، كقولنا: الخلاء ممتنع، ونحوه[3].

***

هذا، ونعتقد أن هذا القدر كاف في تعرف وجهة نظر كل من الخصمين في مشكلة ليس من السهل أن يقوم دليل عقلي قاطع فيها. إن فيلسوف الأندلس يرى أن أدلة المتكلمين على حدوث العالم - كما حكاها الغزالي - ليست برهانية ولا يقينية، وكذلك الأدلة التي حكاها عن الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) للاستدلال بها على قدمه. ومع هذا وذاك نحن نرى أن ابن رشد نفسه لم يقدم دليلا برهانيا يقينيا على ما يدَّعيه هو والفلاسفة من قدم العالم.

إنه نفسه يصرح بأن كتابه (تهافت التهافت) ليس محل التقدم بهذا النوع من الدليل[4]، وإن على من يريد البرهان الحق أن ينظره في مواضعه الأخرى.

---

(1) تهافت الفلاسفة، ص 70 – 71.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 70 – 71.

(3) تهافت التهافت، ص 103.

(4) نفس المرجع، ص 47، 60، 69.

وإن لنا أخيرًا أن نقول: بأن القول بالحدوث يجعل من السهل تصور النسبة بين الله وبين العالم أي بين الخالق والمخلوق؛ وإنه مع هذا لنا أن نقول أيضًا: بأن الوحي وإن جاء بحدوث العالم في الزمان، فإن للعقل منطقيا أن يجيز لا أن يوجب - كما يدَّعي ابن رشد وأمثاله - كون العالم قديما ومخلوقا لله تعالى.

ثم لنا أن نقول أيضًا: بأن ما ذهب الفلاسفة إليه من أن العلة التامة يجب أن يوجد معها معلولها في نفس الزمان يكون أمرا ضروريا في العلة التي تفعل من طبعها دون إرادة لها كالنار والحرارة مثلا. أما الفاعل الذي له إرادة وهو علة تامة لشيء ما فإن له أن يوجد ما يريد في الزمن الذي يريده ويعينه، وبكلمة واحدة إننا لا نستطيع أن نسلم للفلاسفة بأن المعلول يتبع دائمًا في زمن وجوده علته وإن كانت تامة.

2 - وجود الله وصدور العالم عنه

هنا نتكلم عما أراد الغزالي إثباته من أن الفلاسفة لا يريدون الحقيقة حين يقولون إن الله صانع العالم، بل إن هذا القول مجاز عندهم وتلبيس منهم، ومعنى ذلك أن الفلاسفة لا يرون أن الله هو خالق العالم حسب مذهبهم.

العالم لا يُتصور - كما يقول الغزالي - أن يكون من صنع الله في رأيهم وحسب أصلهم الذي ذهبوا إليه، وذلك من ثلاثة أوجه: الفاعل لا بد أن يكون مريدا مختارا، والله ليس كذلك في مذهبهم؛ والعالم قديم والمصنوع هو الحادث، والله واحد من كل وجه فلا يصدر عنه إلا واحد كذلك عندهم والعالم فيه كثير من المختلفات فلا يكون واحدًا من كل وجه[1].

(1) تهافت الفلاسفة، ص 95 - 96

وهـذا البيـان مـن الغـزالي يجعـل مـن اليسـير حـصر الخـلاف بـين المتكلمين والفلاسـفة عـلى هـذا النحو:

أ - ما هو الفاعل؟

ب - وما هو الفعل؟

ج - وما المراد بما ذهب إليه الفلاسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟

(أ) يـرى الغـزالي كـما عرفنـا - أن الفاعـل ليكـون فاعـلا يجـب أن يكـون عالمًـا بمـا يفعـل ومريـدا لـه عـن اختيـار. ويفـرق بيـن مجـرد السـبب لـشيء كالشـخص للظـل والشـمس للضـوء والحـرارة وبـين مـا يكـون سـببا عـلى نحـو خـاص هـو الإرادة؛ فـالأول ليـس فاعـلا ولا صانعـا، والثـاني هـو الفاعـل حقًّـا مـا دام يعلـم مـا يفعـل ويريـده. أي أن الأول أن سـمى فاعـلا كان بطريـق المجـاز لا الحقيقـة، ومثالـه مـن ألقـى شـخصا في النـار فـمات كان هـو القاتـل دون النـار التـي ليسـت إلا سـببا لا فاعـلا حقـا[1].

ويريـد الغـزالي بهـذا كلـه أن يقـرر ضرورة عنـصر الإرادة والاختيـار في الفعـل حتـى يكـون مـن صـدر عنـه فاعـلا حقـا. ومـا دام العـالم صـدر عـن اللـه بالـضرورة عند الفلاسـفة يكـون اللـه غيـر مريـد؛ وإذا فـلا يكـون فاعـلا ولا خالقـا للعـالم، ويكـون إطـلاق وصـف (الفاعـل أو الصانـع) عليـه إطلاقـا غيـر حقيـق إيـراد بـه موافقـة مـا جـاء بـه الإسـلام[2]!

وفي الـرد عـلى ذلـك كلـه يبـدأ ابـن رشـد بالقـول بـأن اشـتراط الإرادة والاختيـار عـلى النحـو الـذي يريـده المتكلمـون في الفاعـل للعـالم - أي في الخالـق - ليـس مـن المعـروف بنفسـه أو المعـترف بـه إلا إذا قـام الدليـل عليـه أو صـح نقـل حكـم الشـاهد فيـه إلى الغائـب.

---

(1) المصدر نفسه، ص 97 وما بعدها.

(2) تهافت الفلاسفة، ص97 وما بعدها.

وهـذا بـأن الفاعـل في الأمـور المشـاهدة إمـا فاعـل بذاتـه وطبعـه شـيئا واحـدًا فقـط لا يتغـير، ونسـتطيع أن نمثـل لهـا بالنـار يكـون عنهـا الحـرارة، والثلـج تكـون عنـه الـبرودة، وإمـا فاعـل عـن علـم وروية فهـو يفعـل هـذا الـشيء اليـوم مثـلا ويفعـل ضـده غـدا. واللـه منـزه عـن أن يكـون فاعـلا بالمعنـى الأول وهـو واضـح، وكذلـك بالمعنـى الثـاني عـلى النحـو الـذي يوصـف بـه الإنسـان؛ لأن الإرادة انفعـال واللـه منـزه عنـه، والمريـد مـن ينقصـه المـراد واللـه لا ينقصـه شيء، والمريـد مـن إذا حصـل المـراد كفـت إرادتـه، وهـذا مـا لا يصـح أن يفهـم في جانـب اللـه. وإذا كيـف يقـال إن الفاعـل الحـق هـو مـن يفعـل عـن إرادة واختيـار، ويجعـل هـذا الحـد مطـردا في الشـاهد والغائـب عـلى السـواء[1]!

ولكـن، إذا كان اللـه ليـس فاعـلا بالطبـع ولا بـالإرادة والاختيـار عـلى النحـو المعـروف في الشـاهد فعـلى أي نحـو هـو فاعـل إذا عنـد فيلسـوف قرطبـة؟ إنـه - في مذهبـه ومذهـب الفلاسـفة أمثالـه - مخـرج للعـالم مـن العـدم، ومريـد لوجـوده، وعـالم بـه، وكل ذلـك عـلى نحـو أشرف مـما هـو في الإنسـان حـين يريـد فعـل شيء مـن الأشـياء. بمعنـى أن العـالم وجـد عنـه مـن غـير ضرورة داعيـة إليـه لا مـن ذاتـه ولا لـشيء مـن خـارج، بـل بسـبب وجـوده وفضلـه، ولهـذا لا يلحقـه النقـص الـذي يلحـق المريـد في الشـاهد[2]. وهـو لذلـك علـة لوجـود العـالم لـولاه لا وجـد، وكل مـن كان علـة الـشيء فهـو فاعـل لـه.

ومـع خلـق اللـه وإيجـاده عـلى هـذا النحـو فهـو الـذي يحفظـه دائمًـا موجـودا عـلى أتـم وجـه، ولـولاه لمـا اسـتمر وجـوده طرفـة عـين، فهـو لهـذا أحـق بوصـف الفاعـل بإطلاق. وذلـك بـأن مـن الفاعلـين مـن يسـتغني عنـه الفعـل متـى وجـد عنـه كوجـود البيـت بالنسـبة للبنـاء، ومـن الفاعلـين مـن يظـل الفعـل محتاجـا إليـه لـدوام وجـوده وحفظـه كما لعـالم بالنسـبة لخالقـه وموجـده، وهـذا الصنـف الثـاني هـو أحـق باسـم الفاعـل الحـق[3].

(1) تهافت التهافت، ص 148 – 149.

(2) نفس المرجع، ص 151.

(3) نفسه، ص 264.

وهـذا كلـه معنـاه أن اللـه فاعـل للعـالم عـلى نحـو لا يصـح أن يقـال فيـه بالطبـع ولا بالاختيـار عـلى مـا هـو معـروف في الشـاهد، بـل بـإرادة لا تشـبه في شيء إرادة البـشر، كـما يقـال إنـه يعلـم الأمـور بعلـم لا يشـبه علـم البـشر.

(ب) وفيـما يختـص (بالفعـل)، يـرى الغـزالي أن معنـاه هـو إخـراج الـشيء مـن العـدم إلى الوجـود بإحداثـه، وإذا كان العـالم موجـودا في القـدم فـلا يتصـور إحداثـه لأن الموجـود لا يمكـن إيجـاده، وإذا، لهـذا لا يمكـن أن يكـون العـالم فعـلاً للـه تعـالى[1].

وهنـا نلاحـظ أن حجـة الإسـلام، كـما اشـترط في الفاعـل الحقيقـي أن يكـون مريـدًا اشـترط كذلـك في الفعـل أن يكـون إخراجًـا مـن العـدم إلى الوجـود.

وابـن رشـد في الجـواب عـن ذلـك يفـرق بـين القديـم بذاتـه فـلا يحتـاج في وجـوده إلى غـيره وهـو اللـه تعـالى الـذي لا يتعلـق بـه (الإحـداث)، مـن الغـير لأنـه موجـود فعـلا بذاتـه، وبـين مـن لم يكـن كذلـك كالعـالم، فإنـه ليـس لحدوثـه أول فهـو لهـذا قديـم ولكنـه مـع هـذا في حـدوث دائـم متجـدد، وهـذا الحـدوث في حاجـة دائمـة إلى محـدث.

وإذا، فـلا تناقـض ولا عجـب في أن يكـون العـالم - وهـذا شـأنه - محدثـا عـن اللـه تعـالى، فـإن الـذي أفـاد الإحـداث الدائـم أحـق بوصـف الخلـق والإحـداث مـن الـذي أفـاد الإحـداث المنقطـع، وهـذا مثـل البنـاء بالنسـبة إلى البيـت. ومعنـى هـذا أن ابـن رشـد يجعـل (الفعـل) الكائـن مـن اللـه للعـالم هـو الخلـق أو الإحـداث الدائـم وإن لم يكـن بعـد عـدم أي وإن لم يكـن لـه أول[2]. والنتيجـة أن يكـون العـالم (فعـلا) للـه تعـالى، ويكـون حالـه مـع اللـه غـير حـال المصنوعـات مـع الصانـع،

(1) تهافت الفلاسفة، ص 103.

(2) تهافت التهافت، ص 162.

هـذه المصنوعـات التـي إذا وجـدت لا يقـترن بهـا عـدم تحتـاج مـن أجلـه إلى فاعـل يسـتمر به وجودهـا[1].

(ج) وأخـيرا - فيـما يتعلـق بمبـدأ أن الواحـد مـن كل وجـه لا يمكـن أن يصـدر عنـه إلا واحـد، وهـي النقطـة الأخـيرة مـن النقـط التـي تركـز الخـلاف فيهـا في هـذه المشـكلة - نـرى الغـزالي يقـرر اسـتحالة أن يكـون العـالم صـادرا عـن اللـه تعـالى بنـاء عـلى هـذا الأصـل بسـبب مشـترك بـين الفاعـل والفعـل؛ وذلـك بـأن اللـه واحـد مـن كل وجـه، والعـالم مركـب مـن أشـياء كثـيرة مختلفـة، فـلا يتصـور إذا أن يكـون فعـلاً اللـه بنـاء عـلى أصـل الفلاسـفة هـذا[2].

وهنـا نجـد الخـلاف يـزول تقريبـا بـين حجـة الإسـلام وفيلسـوف قرطبـة الـذي يقـرر أنـه (إذا سـلم هـذا الأصـل والتُـزم فيعـسر الجـواب عنـه، لكنـه شيء لم يقلـه إلا المتاخـرة مـن فلاسـفة الإسـلام) [3]. ومعنـى هـذا أن ابـن رشـد لا يـرى أن ذلـك الأصـل صحيـح، وإذا، فليـس مـا يمنـع - مـن هـذه الجهـة - أن يكـون العـالم فعـلاً صـادرا عـن اللـه باعتبـاره خالقـا لـه.

حقيقـة أن ابـن رشـد يذكـر أنـه لا يعـترف بصحـة مـا اتفـق عليـه الفلاسـفة القدمـاء مـن (أن الواحـد لا يصـدر عنـه إلا موجـود واحـد)، وحينئـذ اختلفـوا في بيـان مـن أيـن جـاءت الكـثرة وتعليلهـا. ثـم يذكـر أن المشـهور اليـوم هـو ضـد هـذا، أي أن الموجـود الأول صـدر عنـه صـدورا أولا جميـع الموجـودات المتغايـرة[4].

(1) نفس المرجع، ص 165.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 110.

(3) تهافت التهافت، ص 173.

(4) تهافتت التهافت، ص 178.

وهو لهذا ينتقد بشدة ذلك الرأي الذي ذهب إليه ابن سينا ومن أخذ أخذه حتى رتبوا صدور الموجودات عن الله على نحو خاص؛ فلا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول، ثم تصدر باقي الموجودات بعضها عن بعض على ما هو معروف حسب نظرية العقول العشرة[1].

وابن رشد بعد نقده لابن سينا حسب هذا النقد الذي أثار الغزالي ضد الفلاسفة بسبب رأيه الخاطئ - لم ينس أن يشير في (تهافت التهافت) إلى كيفية فهم صدور الكثرة عن الله. إنه يرى - مستلهما أرسطو - أن العالم بجميع أجزائه مرتبط بعضه ببعض، وإن وجوده تابع لهذا الرباط الذي يؤلف بين أجزائه، وإن هذا الرباط هو الذي يوجب كون هذه الأجزاء (معلولة بعضها عن بعض وجميعها (معلول) عن المبدأ الأول، وإنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط)[2].

وإذا كان الأمر هكذا يكون من الحق القول بأن العالم بجميع أجزائه المختلفة فعل لله وصادر عنه باعتباره خالقا له، لأنه هو الذي أعطاه الرباط الذي يؤلف بين أجزائه ويجعلها وحدة بعضها معلول عن بعض، (ومعطي الرباط هو معطي الوجود) كما يقول فيلسوف الأندلس. وبهذا المعنى نفهم ما أثر عن أرسطو من أن (العالم واحد صدر عن واحد)، وليس على المعنى الذي فهمه الفارابي وابن سينا فاستوجبا نقد الغزالي العنيف.

وهكذا أخيرا، يرى ابن رشد إنه قد صح له القول بأن الله هو خالق العالم بإرادته واختياره حقيقة لا مجازا ولا تلبيسا، وإن كان العالم قديما مساوقا لله تعالى في الوجود، وإن كان أيضًا مختلف الأجزاء.

---

(1) راجع في نقد ابن رشد لابن سيناء وأمثاله في هذه المسألة، ص 182 وما بعدها، وص 237. وراجع أيضًا، ابن تيمية (منهاج السنة ط بولاق سنة 1321هـ ج1: 112)، إذ أشار إلى نقد ابن رشد والبغدادي في كتابه (المعتبر في الحكمة) لهذا الرأي الخاطئ الذي ذهب إليه ابن سيناء وأمثاله.

(2) تهافت التهافت، ص 186. وراجع ص 180 – 181 في بيانه رأي أرسطو.

3 - العلم الإلهي

رأى الغزالي أن يكون الكلام في هذه المسألة على مراحل ثلاث:

أ - مناقشة ابن سينا في أن الله يعلم ذاته وغيره،

ب - تعجيز الفلاسفة عن إثبات أن الله يعرف ذاته حسب مذهبهم في كيفية صدور العالم عنه،

ج - إبطال قولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات.

(أ) يبدأ حجة الإسلام ببيان أن المسلمين - ما عدا الفلاسفة - مجمعون على أن الله يعلم كل شيء، إذ يرون أن كل الموجودات حادثة بإرادته، وأن كل ما يكون في العالم يحصل بإرادته كذلك، فمن الطبيعي أن يكون الكل معلوما له، لأن المراد لا بد أن يكون معلوما للمريد.

أما الفلاسفة - وقد نفوا الفعل الإرادي لله بما ذهبوا إليه من قدم العالم وصدوره عن الله صدور المعلول عن علته - فلا يمكنهم إثبات العلم لله تعالى[1].

وأما ادعاء ابن سينا أن الله عقل محض فمن الضروري والبديهي أن يعقل غيره، لأن المادة هي التي تمنع من إدراك الأشياء فليس بديهيا وإلا لما خالفه الفارابي قبله فيه، ثم بعد هذا لا دليل عليه[2].

وهنا يرد ابن رشد ببيان أن الموجودات يجب - كما ظهر بالدليل - أن تنتهي إلى جوهر عري عن المادة وهو بالفعل دائما، أي إلى جوهر هو فعل محض، وإن علة الإدراك هي حقيقة التسرِّي من المادة، وإذا يكون هذا الجوهر

(1) تهافت الفلاسفة، ص 210 – 211.

(2) نفس المرجع، ص 211 – 212.

وهو الله تعالى عقلا محضا، ويكون عقله لذاته معناه عقله كل الموجودات الصادرة عنه[1]. على أن الله - كما يقول ابن سينا أيضًا قبل ابن رشد - لا يزال فاعلا وإن كان على نحو أشرف مما في الإنسان، وكل فاعل لا بد - ضرورة - أن يكون عالمًا بما يفعل.

ولكن أبا حامد لا يترك هذا الاستدلال بلا اعتراض. إن من الحق أن الفاعل لا بد أن يعلم فعله إذا كان هذا منه عن إرادة واختيار، ولكن أنتم معشر الفلاسفة ترون، أو يلزمكم أن تروا - أن الله فاعل (بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار)، كما يكون الضوء والحرارة عن النار؛ وإذا، فلا يكون الله فاعلا حقا، ولا يكون لذلك عالمًا بالموجودات[2].

ويرد فيلسوف قرطبة على هذا بنفي قسمة (الفعل) إلى ما يكون بالإرادة والاختيار أو ما يكون بالطبع والاضطرار، فقط إنه يرى أن هذه القسمة صحيحة في الفاعلين غير الله تعالى، أما الله (ففعله عند الفلاسفة لا طَبَعي بوجه من الوجوه ولا إرادي بإطلاق، بل هو إرادي منزَّه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان). يريد أن يقول أن الإرادة في الإنسان هي انفعال ومعلولة عن المراد، والله منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة[3].

إن الإرادة إذًا إذا تكلمنا عن الله لا يصح أن يفهم منها إلا صدور الفعل عنه مقترنا بالعلم[4]. ثم عدم فعل الله الضدين معًا - وهو يعلمهما جميعًا دليل على اختياره، أي على أن له صفة أخرى هي الإرادة.

---

(1) تهافت التهافت، ص 435.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 214 – 215.

(3) تهافت التهافت، ص 439.

(4) نفس المرجع، ص 439 و450.

هكذا يرد ابن رشد على الغزالي ليصل إلى إثبات العلم لله تعالى بذاته وبغيره. على أن لنا أن نلاحظ أنه - وهو بسبيل هذا الرد - حاول أن يثبت لله الإرادة والاختيار ليجعل هذا أساسا للقول بأن الله يعلم ما يوجد عنه بالإرادة والاختيار كذلك، وجعل وهو يستدل على الإرادة (أن الله يعلم الضدين) أمرا مسلما به مع أنه جانب من المسألة موضوع النزاع!

ومع هذا، فقد بقي للغزالي اعتراض آخر. إنه يرى أنه مع التسليم بأن فعل الله على النحو الذي ذهب إليه الفلاسفة يقتضي العلم بما صدر عنه فإن لنا أن نقول بأنه في رأي الفلاسفة لم يصدر عن الله مباشرة إلا العقل الأول، فيجب ألا يعلم شيئًا غيره[1].

وعلى هذا الاعتراض يرد ابن رشد بسهولة ويسر. إنه يرى أن علم الله يسبق المعلوم فهو علة له، وليس كعلم الإنسان الذي هو متأخر عن المعلوم ومعلول عنه، وإذا، يكون علم الله في غاية التمام والكمال، كما يكون شاملا لكل ما كان عنه مباشرة أو بطريق غير مباشر[2]. ونحن نرى أن هذا حق وواضح، وبخاصة أن كل هذه الكائنات المتوسطة يرجع وجودها لله نفسه.

(ب) وفي هذه الثانية نجد الخطب يسيرا حقا، إن الغزالي يعود إلى ما سبق له قوله من أن الفلاسفة لا يرون أن الله فاعل بالاختيار بل بالطبع، فأي بُعد إذا أن يكون الله ذاتا من شأنها أن يصدر عنها المعلول الأول، وهذا يصدر عنه وهكذا دون أن تشعر بنفسها، كما لا تشعر النار التي تكون عنها الحرارة بذاتها، ولا الشمس بما يصدر عنها من حرارة وضياء!

---

(1) تهافت الفلاسفة، ص 216.

(2) تهافت التهافت، ص 440.

وهنا - كما كرر الغزالي ما سبق أن اعترض به - لم يجد ابن رشد إلا أن يعيد ما سبق له أن قرره، أي من بيان أن فعل الله هو على نحو آخر غير الطبع وغير ما نعرف من الإرادة في الإنسان. وإذا لا معنى أن نطيل نحن القول في ذلك.

(ج) وأخيرا، وهذه هي المرحلة الثالثة، يقرر الغزالي أنه حتى ما ذهب إليه ابن سينا من أن الله يعلم ذاته وغيره أيضًا ولكن بنوع كلي فيه استئصال للشرائع بالكلية، فإن هذا يئول إلى إنه تعالى يعلم الأسباب التي تكون عنها أشياء هذا العالم وأحواله، ولكنه لا يعلم الأمور الجزئية مثل طاعة هذا الإنسان أو عصيانه وإيمانه أو كفره[1].

ولم ينس الغزالي أن يبين بوضوح السبب الذي من أجله ذهب ابن سينا وأمثاله إلى هذا الرأي. إنهم يرون - كما يذكر حجة الإسلام - أن اختلاف العلم يوجب التغير في العالم، وهذا ما لا يصح في حق الله.

ولنضرب لهذا مثلا. إذا كنا لا نكتفي فما يتعلق بكسوف الشمس أن نعتقد أن الله يعلمه على نحو كلي، إذ يعلم بوجود الشمس والقمر وأنهما يتحركان، وبأنه لأسباب معروفة سيحصل حتما أن يتوسط جرم القمر بين الشمس والأرض فيكون من هذا كسوف الشمس كليا أو جزئيا مدة كذا من الزمن، إلا أن علمه بهذا كله قبل الكسوف وفي أثنائه وبعد زواله - يكون هو هو لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته، لأنه عالم بالأسباب فقط لا بالأحوال التي تحدث وتتجدد من آن إلى آخر.

نقول إذا كنا لا نكتفي بعلم الله على هذا النحو، بل نذهب إلى أنه تعالى يعلم قبل كسوف الشمس فعلا أنها ستنكسف يوم كذا، ويعلم في هذا اليوم

(1) تهافت الفلاسفة، ص 228.

أنه حاصل فعلا، ويعلم بعده أنه قد كان ومضى - فقد أثبتنا لله علمًا متجددا مختلفًا. وينتج من ذلك اختلافا في ذات الله نفسه وتغير فيها، إذ لا معنى للتغير إلا اختلاف العلم، وهذا ما لا يصح أن ينسب إلى الله تعالى[1].

ويأخذ الغزالي بعد هذا البيان في الاعتراض على الفلاسفة. فيما ذهبوا إليه فيقول: "بم تنكرون على من يقول أن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده عليم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء؛ وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات له لا توجب تبدلا في ذات العلم، فلا توجب تغيرا في ذات العالم..."[2].

ثم يذكر صاحب (تهافت التهافت) أيضًا بعد هذا: إنه ما دام الفلاسفة يرون أن الله يعلم أجناس الموجودات وأنواعها كلها - وإن كان هذا على نحو كلي كما يقولون - ولا يوجب هذا اختلافا في علمه ولا تغيرا في ذاته، فلم لا يجوز أن يعلم الله أيضا الحالات والأمور الجزئية للشيء الواحد دون أن يجر هذا إلى ما يخشون من التعدد في العلم والتغير في الذات، وخاصة أنه ثبت بالبرهان أن اختلاف الشيء الواحد باختلاف الأزمان أدنى من اختلاف الأجناس والأنواع!

وهذا الاعتراض القوي من الغزالي الذي من اليسير تعزيزه بكثير من آيات القرآن، قد استوجب مجهودا غير قليل من ابن رشد في سبيل إبطاله

(1) تهافت الفلاسفة، ص 225 وما بعدها.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 231. وفكرة علم واحد لا يتحدد ولا يتغير، يذكر برأي الغزالي نفسه في إرادة واحدة أزلية كان بها العالم حين أراد الله دون أن يوجب هذا أن يكون قد جد سبب جديد اقتضى إيجاده في هذا الوقت.

ودفعه. إنه يوجب أولا أن نفرق بين علم الله بالكليات بما هو عقل وبين علم الإنسان بالأمور الجزئية بالحواس، هذا من ناحية، وأن نفرق من ناحية أخرى بين علم الله الذي هو سبب وجود الموجودات وبين علم الإنسان الذي هو مسبب عن وجود الموجودات، أي معلول عن المعلوم نفسه، فهذه التفرقة هي التي تنجينا من الخطأ الكبير والجدل الكثير.

ومتى فهمنا هذه التفرقة بناحيتيها لم يكن لنا أن نقيس علم الله على علمنا، ولا يكون من المستطاع إلزام الفلاسفة إجازة علم الله بالأشخاص وأحوالها العديدة ما داموا قد أجازوا علمه تعالى بالأجناس والأنواع العديدة. وذلك بأن العلم بالجزئيات يكون بالحس، ويوجب - مع تعدد العلم - تغير الإدراك بتغير الحالة المدركة! على أن العلم بالكليات (الأجناس والأنواع) لا يوجب التغير في العالم، لعلمه إياها بسبب علمه بأسبابها العامة والثابتة التي لا تتغير[1].

ونحن نكاد نفهم من هذا أن فيلسوف قرطبة يمس برفق مسألة حرية الإنسان في أعماله. إنه وإن كان من أنصار حرية الإنسان فيما يعمل حتى يكون مسئولا عما يصدر عنه، يرى أن العمل الذي يكون عن المرء هو نتيجة أو مسبب عن إرادته التي يجب أن تكون متفقة آخر الأمر مع القدر الإلهي الثابت أزلا.

ومهما يكن من شيء، فإن ابن رشد يقر بأن الغزالي مصيب فيما لاحظه من أن التعدد في الأجناس والأنواع يوجب التعدد في العلم، وهذا ما يحذره ابن سينا وأمثاله. ولهذا ينتهي إلى تقرير (أن المحققين من الفلاسفة لا يصفون

(1) راجع في تلك التفرقة بناحيتيها وما يكون عنها، تهافت التهافت ص 460 وما بعدها.

الله سبحانه بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي)، إلا أن هذا من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب ولا أن يكلف الناس اعتقاده[1].

***

وأخيرا، هاتان الفكرتان: كون علم الله هو سبب وجود الموجودات وعلم الإنسان معلول عنها، وإن علم الله لا يصح وصفه بأنه كلي أو جزئي - نجد ابن رشد يتناولهما بالإيضاح في مواضع عدة من تهافته. ولهذا نراه يؤكد أن العلم الذي ينفيه الفلاسفة عن الله هو ما يكون تعلم الإنسان ناتجا عن المعلوم لا علة له، وبعد هذا لا يرون مانعا من القول بأنه تعالى يعلم كل شيء حتى الأمور الجزئية من جهة أنه علة لها، كما جاء في قوله تعالى في سورة الملك: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)!

ومن فهم هذه التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان فهم معنى قوله تعالى: (وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)[2] وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى[3].

وهكذا، ينتهي فيلسوف الأندلس من مسألة العلم الإلهي ببيان أن الفلاسفة يرون - خلافا لما ذكر الغزالي - أن الله عالم بكل شيء ولكن على نحو خاص يغاير علم الإنسان، أي على نحو أشرف ما دام أن علمه تعالى هو سبب وجود الأشياء، لا إنه معلول عنها كما هو الحال في علم الإنسان القاصر المحدود.

(1) تهافت الفلاسفة، ص 462 - 463.

(2) سورة سبأ: 3.

(3) تهافت التهافت، ص 345 - 346.

4 - مشكلة السببية

بينَّا في القسم الأول من هذا الفصل رأي الغزالي في هذه المشكلة، هذا الرأي الذي يمكن أن يلخص في إنكار أن يكون هناك علاقة ضرورية بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد في العادة مسببا عنه. والآن نشير إلى أن اهتمام حجة الإسلام بهذه المسألة يرجع إلى أنه يترتب على القول بالسببية إنكار المعجزات التي لا بد منها لإثبات النبوات، هذه المعجزات التي تقوم على إلغاء ما يقال من الرابطة الضرورية بين المسبب والسبب، مثل (قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر)[1].

وقد رأى ابن رشد من الضروري أن يؤكد - قبل الدخول في صمم الموضوع - أمرين: أن الفلاسفة القدماء لم يتكلموا في المعجزات لاعتبارهم إياها من أصول الشرائع التي لا يجب بحثها ويعاقب من يشكك فيها؛ وإن المعجزة ليست أمرا يمتنع عقلا أن يكون، بل هي ممكن في نفسه لأن له سببه، ولكنه يمتنع على الإنسان العادي ويمكن الأنبياء، كما هو الأمر في القرآن معجزة رسولنا عليه الصلاة والسلام[2].

على أننا لا ندري كيف جاز لفيلسوفنا أن يذكر أن (الفلاسفة القدماء) - ويريد بهم كما نعرف فلاسفة اليونان - لم يتعرضوا للمعجزات للسبب الذي تقدم به! إنه لم يكن عندهم نبوات إلهية ولا شرائع سماوية تحتاج للمعجزات في إثباتها، فكيف رأوا مع هذا ألا يتكلموا في المعجزات والمسألة لم توضع بالنسبة إليهم! ثم من الممكن أن نقول معه إن بعض المعجزات كالقرآن أمر ممكن في نفسه ممتنع على غير النبي، ولكن البعض

(1) تهافت الفلاسفة، ص 271 – 272.

(2) تهافت التهافت، ص 514 – 515، 527.

الآخر كإحياء الموتي وانقلاب العصا حية، لا يصح أن يقال فيه - في رأينا - إنه ممكن في نفسه!

هذا، وصاحب (تهافت التهافت) يبنى رده على الغزالي في هذه المشكلة على أن الأشياء تختلف فيما بينها بما لكل شيء من ذات خاصة وطبيعة خاصة بها يصدر عنه فعله الخاص، بمعنى أن الماء مثلا مادة سائلة بها يكون الري والرطوبة، على حين أن النار جسم شفاف به يكون الإحراق والضوء. وذلك أمر بدهي كما يقول، وإلا فلو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ولكانت الأشياء كلها شيئا واحدًا...[1].

والنتيجة اللازمة لهذا، هو أنه من السفسطة إنكار الأسباب التي يكون عنها أفعالها الخاصة بها كان شاهدها في الأمور المحسوسة. بل إن العقل - كما يقول أيضًا فيلسوفنا - "ليس هو شيئًا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه (أي بهذا الإدراك) يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[2]". أما كون هذه الأسباب تفعل أفعالها الخاصة بها مستقلة بنفسها أو راجعة في آخر الأمر إلى سبب أعلى وحيد خارج عنها، فأمر ليس معروفا بنفسه ويحتاج إلى البحث الكثير.

وبعد هذا لم ينس ابن رشد أنه فيلسوف مؤمن، ولهذا نراه يؤكد لنا أنه ما ينبغي أن يشك أحد في أن الأسباب لا تكتفي بنفسها في أن تكون عنها مسبباتها، بل لا بد لها في هذا من (فاعل من خارج، فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها). أما تحديد جوهر هذا الفعل بالذات هل هو الله

(1) تهافت التهافت، ص 520.

(2) نفس المرجع، ص 522.

تعالى نفسه أو كائن آخر وسط بينه وبين الموجودات الأخرى، فهذه مسألة ليس هنا موضع فحصها كما يقول فيلسوفنا نفسه[1].

وقد كان في هذا مقنع، ولكن الغزالي لم يسكت عنه. إنه يسلم ولو جدلا أن لكل شيء طبيعة خاصة به يكون سببا لآخر يصدر عنه، ولكنه يجوز أيضًا - كسائر رجال علم الكلام - أن يلقي نبي في النار فلا محترق كما حصل لسيدنا إبراهيم عليه السلام، وهذا يكون إما بتغيير صفة النار أو صفة النبي. وذلك بأن يحدث الله بنفسه أو بواسطة ملك صفة في النارتجعل حرارتها لا تتعداها إلى أن طرح فيها، وإما بأن يحدث في جسم هذا صفة تدفع أثر النار عنه[2].

وفيما يختص بالمعجزات الأخرى يرى أن المادة قابلة لكل ما يتعاقب عليها من صور بعضها في أثر بعض، ولكن لم لا يجوز أن تأخذ المادة صورة ما لا تأخذها عادة إلا بتوسط صور أخرى قبلها؛ وذلك كانقلاب التراب حيوانا خاصًّا بدل صيرورته أولا نباتا ثم غذاء لحيوان يكون عنه بطريق التناسل ذلك الحيوان الخاص؟ ومن هذا القبيل انقلاب العصا حية تسعى معجزة لموسى عليه السلام، وغاية ما في الأمر أن هذا مستنكر لاطراد العادة بخلافه[3].

وليرد على هذا ابن رشد يذكر أن الفلاسفة لا يبعد عندهم التسليم بأن المسبب قد يتخلف عما هو سببه عادة إذا وجد مانع خارجي يمنع من صدوره عنه، كما إذا كانت هناك مادة إذا قارنت الجسم القابل للاحتراق

(1) تهافت التهافت، ص 524.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 287.

(3) تهافت الفلاسفة، ص 288.

بطبعه منعت أن تؤثر النار فيه[1]. على أن لنا هنا - فيما نرى - أن نلاحظ أن هذا الوضع الذي يفترضه ابن رشد ليس هو ما يراه المتكلمون؛ وذلك بأنه لم يدَّع أحد أن سيدنا إبراهيم عليه السلام حين ألقي في النار كان جسده قد طلي أولا بمادة منعت النار من أن تفعل فعلها، بل القرآن صريح في أن الله هو الذي أمر النار أن تكون بردا وسلاما على إبراهيم معجزة له.

أما الأمر الثاني الذي يجوزه الغزالي وهو أن تأخذ المادة صورة خاصة دون الصور التي يجب أن تكون من قبل فأمر يدفعه ابن رشد تماما. إنه يرى أنه لو كان ممكنًا أن ينقلب التراب إنسانا من غير أن يكون أولا نباتا يغتذي منه إنسان ثم هذا يكون منه مني في رحم امرأة يتحول آخر الأمر إلى إنسان ولكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين[2].

على أن فيلسوفنا يذكر بعد ذلك بحق إنه ليس لا للمتكلمين ولا للفلاسفة دليل من العقل على ما ذهبوا إليه، وإنه يجب أن يعتقد كل إنسان ما يفتيه به قلبه، وذلك كما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم في المشكلات من الأمور إلى ترجع إلى ما هو حلال أو حرام.

وأخيرا أنه مع أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في مشكلة السببية شديد كما رأينا فإن الإمام الشيخ محمد عبده (توفي عام 1323 هـ 1905 م) - بعد أن بين أن المتكلمين المعتزلة مع الفلاسفة في هذه المسألة وأن أهل السنة ومنهم الغزالي لا ينكرون العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ولكنهم يرجعونها إلى الله مباشرة بمعنى أن الشبع مثلا يحدث عند الري ولكن من الله

(1) راجع نفس المرجع، ص 537 – 538.

(2) تهافت التهافت، ص540.

- يقرر أنه ليس لمسلم أن يذهب إلى إنكار ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله[1]!

وهذا صحيح وحسن، ولكن الذي لا نستطيع الموافقة عليه هو ما انتهى إليه بعد هذا إذ يقول: (فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيون على وفاق في حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات)[2] ويكفينا دليلا على عدم صحة هذا ما تقدم في هذا الفصل خاصًا بمذهب أهل السنة المتكلمين الذين يمثلهم الغزالي.

5 - البعث والحياة الأخرى

نتناول الآن هذه المسألة بالتفصيل بعد أن أشرنا إليها في القسم الأول من هذا الفصل، لنعرف كيف عمل ابن رشد في الرد على الغزالي الذي أنكر إنكارا شديدا على الفلاسفة أن يكون البعث وما يتبعه من جزاء روحانيا فقط.

(أ) إن الغزالي لا يخالف الفلاسفة في أن الروح لا تفنى بفناء البدن، ولها في الحياة الأخرى لذائذ أو آلام روحانية وعقلية تفوق كثيرًا اللذائذ والآلام الحسية، ولكنه يرى أولا معرفة هذا من الشرع لعجز العقل وحده عن معرفته، كما يرى ثانيا أن إنكار الجزاء الجسدي لا يتفق بحال مع الشرع، كما تدل عليه آيات كثيرة من القرآن. وهذه الآيات لا يمكن تأويلها كلها من ناحية، وليس يجب هذا التأويل من ناحية أخرى كما وجب تأويل الآيات التي توهم الجسمية والتشبيه لله تعالى[3].

(1) راجع فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، طبع الإسكندرية سنة 1903، إذ توجد في ملحق هذا الكتاب ردود الأستاذ الشيخ عبده على مؤلفه، ص 89 – 91.

(2) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته ص 93.

(3) راجع في هذه المسألة من كل نواحيها، تهافت الفلاسفة ص 354 وما بعدها.

أما ما يعترض به الفلاسفة على تجويز البعث الجسدي بأنه من المحال أن تعود روح كل امرئ إلى بدنه الذي كان له في الحياة الأولى، هذا البدن الذي تحلل إلى عناصر مختلفة ربما صار بعضها جزءا من بدن إنسان آخر فيكون متعذرا أن يعاد بدن كل منهما كاملا - فإن الغزالي يجيب عنه بأن روح المرء تعاد إلى بدن أي بدن كان سواء أكان مواد بدنه الأول أم غيرها أم مواد استؤنف خلقها، فإن الإنسان بنفسه لا بجسمه[1].

وهذا ما نؤمن به نحن، ويتضح هذا إذا لاحظنا أن الواحد منا هو هو مع أن جسمه يتغير دائمًا بسبب تبدل الغذاء وبالسمنة والهزال مثلا. وإذن، يكون الغزالي على حق في قوله بأن البعث الجسدي ليس محالا من تلك الجهة، ويكون في القول به تصديق القرآن الذي ورد كثير من آياته بالجزاء الروحي والجسمي معًا بوضوح لا يحتمل التأويل.

(ب) والآن ماذا سيفعل ابن رشد، وقد رأينا خصمه فوق اعتماده على النظر العقلي يجد له من القرآن سندا أي سند في إثبات البعث الجسدي؟

إنه يبدأ بالقول بأن الفلاسفة لا يرون إنكار البعث والجزاء الجسديين، ويؤكد - كما ذكرنا من قبل - أن الشرائع كلها قالت بذلك. وإذا كانت الشرائع جميعها من شريعة بني إسرائيل إلى شريعة الإسلام، قالت به وجعلته من المبادئ الأولى العامة التي تقوم عليها؛ لما ينبني عليه من الدفع إلى طيبات الأعمال - فإن من المعروف أن الفلاسفة لا يرون التعرض بقول مثبت أو مبطل للمبادئ العامة للشرائع[2].

(1) تهافت الفلاسفة، ص 363 – 364.

(2) تهافت التهافت، ص 580 – 581.

على أنه بالنسبة إلى البعث خاصة، فقد اتفقت الشرائع جميعًا - كما يذكر ابن رشد أيضًا - على وجود أخروى بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود[1]؛ فمنها من جعله روحانيا فقط، ومنها من جعله جسمانيا أيضًا بالأمثال التي ضربتها له على أن تمثيل الجزاء جسمانيا - كما جاء بالشريعة الإسلامية - أدفع للعمل والفضيلة بالنسبة للجمهور، وهذا ما سبق تفصيله في الفصل الثالث من هذا القسم.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الضروري كما يقول فيلسوفنا أن يقال إن الارواح ستعاد في الدار الأخرى إلى أجسام مثل أجسامها التي كانت لها في الدار الدنيا، لا لهذه الأجسام نفسها التي عدمت بالموت لأن المعدم يستحيل إعادته بعينه. وهنا نجد ضروريا أن نشير إلى ما سبق أن بيناه في هذه المشكلة من أن فيلسوفنا يرى أن المعاد سيكون روحانيا فقط.

***

هذا، وبعد الكلام على مسألة المعاد ينتهي ابن رشد من رد هجوم الغزالي العنيف على الفلاسفة بسبب ما ذهبوا إليه في المسائل التي ذكرنا أهمها، يختم كتابه (تهافت التهافت) بأن الغزالي كفر الفلاسفة بهذه المسائل الثلاث:

1 - المعاد الروحاني لا الجسدي، مع أنهم لم ينكروا المعاد الجسماني ومع أن منكره لا يكفر لأنه غير مجمع عليه بدليل تردد الغزالي نفسه فيه.

2 - علم الله بالكليات دون الجزئيات، وقد تبين أنهم لا يرون ما فهم الغزالي، بل يرون القول بعلم الله الشامل لكل شيء على نحو خاص.

(1) نفس المرجع، ص 582.

3 - قـدم العـالم، وقـد وضـح أنهـم لا يعنـون المعنـى الـذي كفرهـم مـن أجلـه المتكلمـون.

ثـم يختـم أخـيرًا الحديـث ببيـان أن الغـزالي قـد (أخطـأ عـلى الشريعـة، كـما أخطـأ عـلى الحكمـة)؛ وبالاعتـذار عـن التكلـم في هـذه الأشـياء بأنـه إنمـا اضطـر لذلـك لـضرورة طلـب الحـق مـع أهلـه وهـو واحـد مـن ألـف، والتصـدي لمـن يتكلـم فيـه ممـن ليـس مـن أهلـه، ولـولا هـذا وذاك مـا تكلـم فيـه بحـرف.

النتيجة

نرى من الضروري - وقد انتهينا من البحث الذي قصدنا إليه - أن نستخلص أخيرًا منه نتائجه الهامة، وأن نبين مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة والعوامل التي حالت دون أن يصل عمله إلى النجاح الذي كان يرجوه.

1 - بينا أن روح الإسلام روح توفيقية بين الجهات التي بينها خلاف، وأن هذه الروح مع عوامل أخرى هي التي دفعت فلاسفة الإسلام إلى العمل على التوفيق بينه وبين فلسفة اليونان كما عرفوها. وإن عملهم لهذا التوفيق ليس فقط - كما يقول الأستاذ (جوتييه) - (معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية)، بل إن محاولة هذا التوفيق كانت إلى حد كبير السبب في أن صار للإسلام فلسفة إلهية وطبيعية.

ولكن برغم الجهود التي بذلها في هذا السبيل الفارابي وابن سينا قبل ابن رشد ظلت الفلسفة اليونانية على خلاف مع ما جاء به الإسلام فيما يتعلق بالله وصلته بالعالم، وآية هذا: تلك الحرب التي شنها الغزالي عليهما وعلى الفلاسفة جميعًا.

ثم جاء ابن رشد، فكان همه الإلحاح أولا على وجوب الفصل بين العامة والخاصة وتعاليم كل طائفة بينهما، وفي هذا سعادة الجميع، لأن الحقيقة الواحدة يعبر عنها بطرق مختلفة باختلاف العقول والاستعدادات.

وهـذا مـا جعـل بعـض الباحثـين المعاصريـن يذهـب إلى أن توفيـق ابـن رشـد بيـن الحكمـة والشريعـة لم يكـن - علـى خـلاف مـا كان مـن الفـارابي وابـن سـينا - توفيقـا (داخليـا) ولكنـه فقـط فصـل ظاهـري بيـن السـلطات[1].

ولكـن الحقيقـة هـي أن ابـن رشـد اضطـر كـما عرفنـا، بسـبب حملـة الغـزالي، إلى أن يـترك لنـا محاولـة عمليـة للتوفيـق بـين الحكمـة والشريعـة توفيقـا داخليـا حقـا، ولهـذا نـراه في أكـثر مـن موضـع مـن كتاباتـه يعتـذر مـن كل قلبـه عـما اضطـر إليـه مـن الـكلام في مسـائل الشريعـة والفلسـفة عـلى ذلـك النحـو الـذي لم يكـن يـوده.

وهنـا، نشـير إلى أن فيلسـوف قرطبـة رأى في كتابـه (مناهـج الأدلـة)، الـذي خصصـه للاسـتدلال عـلى العقائـد الدينيـة بمـا يناسـب العامـة والخاصـة مـن النـاس أن يجعـل عـماده في هـذا الاسـتدلال النـوع الـذي رضيـه القـرآن، دون الاسـتدلال المنطقـي الـذي لا تطيقـه العامـة ومـن إليهـم، ولهـذا المنهـج أثـره القـوى في التوفيـق.

2 - وفـى تقديـر مـدى النجـاح الـذي أصابـه فيلسـوف الأندلـس نـرى أولا أنـه مـع مـا بـذل مـن مجهـود لم ينجـح عمليـا النجـاح الـذي كان يرجـوه ويرغـب فيـه رغبـة صادقـة، إذ بقيـت الفلسـفة بعـده زمنـا طويـلا وهـي مضيئـة والفلاسـفة وهـم معتـبرون خارجيـن عـن الديـن.

ويكفـي أن نشـير في هـذا إلـى فتـوى ابـن الصـلاح المتـوفى عـام 643 هـ إذ يقـرر تحريـم المنطـق والفلسـفة تعليـما وتعلـما لمـا يؤديـان إليـه مـن الزندقـة والضـلال[2]، وإلى الذهبـى في القـرن الثامـن الهجـري إذ يقـرر أن الفلسـفة الإلهيـة

(1) الدكتور إبراهيم مدكور، ومكان الفارابي في الفلسفة الإسلامية، باريس سنة 1934 م، ص 218.

(2) فتاوى ابن الصلاح، طبع مصر عام 1348 هـ ص 34 – 35.

في شق وما جاءت به الرسل في شق[1]. ونشير أيضًا إلى رأي ابن خلدون (توفي سنة 808 هـ) بأن الفلسفة مخالفة للشريعة[2]، وإلى المقريزي (توفي سنة 845 هـ) إذ يرى أن الفلسفة جرت على الإسلام ما لا يوصف من البلاء[3]، وأخيرا إلى طاش كبرى زاده (توفي عام 962 هـ) الذي وصف حكماء الإسلام بأنهم أعداء الله ورسله[4].

وبعد هذا نستطيع أن نقرر عن علم ومعرفة شخصية أن هذه النظرة السيئة للفلسفة والفلاسفة بقي من آثارها حتى هذه الأيام التي نعيش فيها أن نفرا من رجال الدين بالأزهر لا يزال يرى أن بعض الفلاسفة المسلمين صاروا إلى الإلحاد بسبب ما ذهبوا إليه في الله تعالى وصلته بالعالم. كما نقرر إنه كان من نتائج ذلك ركود الدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي، هذه الدراسات التي لم تأخذ في الانتعاش والازدهار من جديد إلا في هذه السنين الأخيرة.

ذلك ما كان من الناحية العملية الواقعية. أما من ناحية الحق في نفسه فإننا نستطيع أن نقول بأن ابن رشد نجح في التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا في كثير من المسائل التي تناولها، ولكنه لم ينجح بصفة خاصة في مسألة البعث والجزاء في الدار الأخرى. وذلك لأنه لم يستطع، بل ليس من المستطاع لأحد تأويل كل الآيات القرآنية - بل الأحاديث أيضًا - التي تدل صراحة على أنه في الحياة الأخرى ستكون لذائذ وآلام جسمية بجانب الأخرى الروحية.

---

(1) الإسلام والحضارة العربية للإسلام محمد كرد علي، ج2: 43.

(2) المقدمة طبع القاهرة سنة 1322 هـ ص 432.

(3) الخطط طبع القاهرة سنة 1326 هـ ج4: 183 – 184.

(4) مفتاح السعادة، طبع حيدر آباد بالهند ج1: 26.

وإذا، فإن المؤمن الذي يعتقد أنه لا بد من التصديق بصريح القرآن الذي لا يحتمل التأويل يرى أنه لا يستطيع بحال أن يوفق في هذه الناحية بين القرآن ومذهب الفلاسفة. ولهذا نجد أن الإمام الشيخ محمد عبده، مع شدة رغبته في التوفيق بين الدين والفلسفة وعدم تكفير الفلاسفة بشيء مما ذهبوا إليه - يرى أن اعتقاد البعث الجسدي واجب شرعا ويكفر منكره، وإن كان من الممكن تأويل ما سيكون من آلام ولذائذ جسمانية على نحو أعلى مما يتصور العوام من غير أن نخشى الوقوع في الكفر[1]. ولكن لنا أن نقول: ما هو هذا النحو؟ إنه لا يمكن حسب كتاب الله وحديث رسوله الصحيح إلا أن يكون البعث والجزاء روحيين وجسميين معا.

***

ومهما يكن من إصابة ابن رشد الحق أو خطئه في بعض ما ذهب إليه، فإن الإسلام لا يبيح ما كان من بعض رجاله من عداء الفلسفة واضطهاد لرجالها في بعض الأزمان التي خلت. الإسلام الذي يأمرنا كتابه بألا نجادل (أهل الكتاب) إلا بالتي هي أحسن، والذي حث على استعمال العقل لفهم الكون وسائر ما خلق الله -لا يرضى بكل ما صنع رجاله برجال التفكير الحر ورميهم بالكفر والإلحاد لأنهم أخطأوا في بعض ما ذهبوا إليه.

لقد كان من نتائج هذا العداء، أن وجدت هوة بين الفلاسفة ورجال الدين ظلت دهرا طويلا فاصلا بينهم، وإن رمي رجال الدين الفلاسفة بالإلحاد إن لم نقل بالكفر، وجازاهم هؤلاء شرا بشر فرموهم بالجهل وعدم فهم الدين! وكان من هذا وذاك أن حرم الدين من جهود كثير من أبنائه

(1) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضدية، طبع القاهرة سنة 1322 هـ ص 197.

المفكرين، فانكمش التفكير الحر الصحيح وخاصة بعد وفاة ابن رشد سنة 590، فقد فقدت به الفلسفة الإسلامية أكبر ممثل ونصير لها من المسلمين، وتضافرت عوامل مختلفة لسيادة روح التقليد.

بقيت كلمة واحدة. لقد رأينا تشابها إلى حد كثير أو قليل بين بعض آراء مفكري الإسلام ومفكري الغرب؛ ومن مثل ذلك: الغزالي من ناحية ومالبرانش وهيوم وديكارت وكانط من ناحية أخرى في مشكلة السببية، وبين ابن رشد نفسه من ناحية وسبينوزا من ناحية أخرى في ضرورة فصل الفلسفة عن الدين بالنظر إلى العامة، وبصفة عامة بين جمهرة مفكري الإسلام من ناحية وجمهرة مفكري اليهودية والمسيحية من ناحية أخرى في ضرورة تأويل بعض ما جاء في الكتب المقدسة تأويلا مجازيا.

ونحن لا نزعم بسبب هذا التشابه الذي اكتفينا بالإشارة إلى بعض المثل له أنه كان هناك انتقال لبعض الآراء من مفكر إلى آخر عن معرفة وعلم، ولكن نريد بالإشارة إلى ذلك أن نذكر أنه من الخير عدم إقامة الحدود الفاصلة بصفة قاطعة بين العقل في الشرق والغرب، فإن العقل لا يعرف فواصل الجنس والزمن. وكذلك نذكر أنه من الخير - فيما نعتقد - أن يعاد النظر في الفلسفة الإسلامية على هذا الأساس لتستطيع - بالقدر الممكن لمؤرخ الفلسفة - تقدير ما اسهم به الفكر الإسلامي في إقامة صرح التفكير الفلسفي العالمى كله، وبالله التوفيق.

روضة القاهرة في

شعبان 1378 هـ

فبراير 1959 م

ثبت بمراجع البحث الهامة

أولًا: مراجع عربية

1 - قرآن وتفسير وحديث

1. القرآن الكريم.
2. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري.
3. الكشاف عن حقائق التنزيل، للإمام الزمخشري.
4. المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني.
5. تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة الدينوري، الطبعة الأولى بالقاهرة سنة 1326 هـ
6. صحيح الإمام البخاري، طبعة بولاق بالقاهرة سنة 1314 هـ

2 - فلسفة

7. ابن رشد وفلسفته، لأنطون فرح، طبعة الإسكندرية سنة 1903 م.
8. بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، لابن تيمية، طبع القاهرة سنة 1331 هـ على هامش كتاب منهاج السنة.
9. تتمة صوان الحكمة، للبيهقي، طبعة لاهور سنة 1993 م.
10. تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، لابن سينا، طبعة أمين هندية

بالقاهرة سنة 1908 م.

11. تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، طبعة بيروت سنة 1927 م.

12. تهافت التهافت، لابن رشد، طبعة بيروت سنة 1930.

13. الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، نشر ديتيرحي، طبعة (ليدن) سنة 1890 م.

14. الحدائق في المطالب العالية الفلسفية، لابن السيد البطليوسي، طبعة القاهرة سنة 1946 م.

15. حي بن يقظان، لابن طفيل الأندلسي، نشر (جوتتيه)، الجزائر سنة 1909م.

16. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة في جزءين سنة 1950 - 1955 م.

17. السياسة المدنية للفارابي، طبعة حيدر آباد سنة 1346 هـ

18. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد طبعة (ميونيخ) سنة 1859 م.

19. الفوز الأصغر، لابن مسكويه، طبعة بيروت سنة 1319 هـ

20. فيلسوف العرب والمعلم الثاني، للشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق، طبعة القاهرة سنة 1945 م.

21. الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد، طبعة (ميونيخ) سنة 1859 م.

22. آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، طبعة (ليدن) سنة 1895 م.

23. المعتبر في الحكمة، لابن ملكا أبي البركات البغدادي، طبعة حيدر آباد سنة 1357 هـ

24. النجاة، لابن سينا، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1331 هـ

3 - علم الكلام

25. الأربعين (كتاب) في أصول الدين، للإمام فخر الدين الرازي، طبعة حيدر آباد سنة 1353 هـ

26. الإرشاد في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، نشر (لوسياتي)، باريس سنة 1938 م.

27. الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي، طبعة القاهرة سنة 1320 هـ

28. إلجام العوام عن علم الكلام، للإمام الغزالي، القاهرة سنة 1351 هـ

29. الانتصار والرد على ابن الراوندي، لابن الخياط المعتزلي، نشر (نيبرج)، القاهرة سنة 1929 هـ

30. حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الداوني على العقائد العضدية، القاهرة سنة 1322 هـ

31. الفصل بين الملل والنحل، لابن حزم، القاهرة سنة 1317 هـ

32. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للغزالي، طبعة القاهرة.

33. قانون التأويل، للغزالي، القاهرة سنة 1940 م.

34. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، لفخر الدين الرازي، القاهرة سنة 1323 هـ

35. مقالات الإسلاميين، للإمام أبي الحسن الأشعري، طبعة الآستانة سنة 1938 م.

36. الملل والنحل، لعبد الكريم الشهرستاني، طبعة (كيرتن).

4 - تاريخ وتراجم

37. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي، القاهرة سنة 1326 هـ

38. بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، للضبي، طبعة مدريد سنة 1884م.

39. تاريخ أدبيات اللغة العربية، لجورجي زيدان، طبعة دار الهلال بالقاهرة سنة 1912 م.

40. تاريخ التمدن الإسلامي، لجورجي زيدان، طبعة دار الهلال بالقاهرة سنة 1904 م.

41. تذكرة الحفاظ، للإمام شمس الدين الذهبي، طبعة حيدر آباد.

42. التكملة لكتاب الصلة، لابن الأبار، طبعة مدريد.

43. الصلة لابن بشكوال، طبعة مدريد سنة 1882 م.

44. طبقات الشافعية الكبرى، للإمام تاج الدين السبكي، طبعة القاهرة سنة 1324 هـ

45. الطبقات الكبير (كتاب) لابن سعد، طبعة (ليدن).

46. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، طبعة القاهرة.

47. مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، لسيد أمير علي، الترجمة العربية طبع لجنة التأليف بالقاهرة سنة 1938 م.

48. المعجب في تاريخ المغرب، للمراكشي، نشر (دوزي) طبعة أوربة.
49. معجم الأدباء لياقوت الحموي، طبعة مرجوليوث.
50. النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، لأبي المحاسن، طبعة جونبول.
51. نفح الطيب، للمقري، نشر (دوزي) طبعة (ليدن).
52. وفيات الأعيان لابن خلكان، طبعة بولاق سنة 1275 هـ

5 - فنون متنوعة

53. أمالي الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، نشر الخانجي وطبع مطبعة السعادة بالقاهرة.
54. الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي. القاهرة سنة 1939 م.
55. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة 1357 هـ
56. تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، نشر (سخاو) طبعة أوربة.
57. التعريفات للجرجاني، إستامبول سنة 1327 هـ
58. فتاوى ابن الصلاح، طبعة القاهرة سنة 1348 هـ
59. المقابسات لأبي حيان التوحيدي، طبع القاهرة سنة 1929 م، نشر حسن السندوبي.
60. المقدمة لابن خلدون، طبعة القاهرة سنة 1322 هـ
61. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، للمقريزي، طبع القاهرة سنة 1326 هـ
62. موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، لابن تيمية، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية، طبعة بولاق سنة 1321 هـ

ثانيًا: مراجع غير عربية

1. Beauccucil (Scrge de) Ghazzâli et S. Thomas, Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposéedansl'Iqtisad et sacomparaison avec les "voies" thomistes, Bill. de L'Inst. Franç. d'arch. orient, du Caire, T. XVL, I947,)
2. Boer (T.J. dc) The history of philosophy in Islam, London, 1903.
3. Bréhicr (Emilc) La philosophie du Moyen-Age, Paris 1937.
4. Bréhicr (Emilc) Les zdéesphilosophiques et religieuses de Philond'Alexandrie, Paris 1908.
5. Bréhier (Emilc) Histoine de la Philosophie, Paris, Presses Universities de France, 194145-.
6. Brockelman, Geschichte d. arab. Litcratur.
7. Brochard, Etudes de la philosophieancienne et de la philosophiemoderne, Vrin, Paris 1926.
8. Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris 1928, vol. 5.

Carra de Vaux, Articles Ibn Rochd, lbnTofayl, et Fâiâbidansl'Encyclopédie de l'lslam.

9. Croiset (A. ct M.) Histoire de la littérature grecque, T.V.
10. Chenu (M.D.) Le sens et les leçonsd'unecrisereligieuse. Revue Vie Intellectuelle, Io Décembic 1931.
11. Houtsmactautrescollaborteus, Encycloqédie de l'Islam.
12. Gandillac (dc) Usage et valeur des arguments probables chez Puered'Aully, in Arch. d'hist. lit. et doct. du moyen-âgc T. VIII, 1933, Pp. 4392-.
13. Gandillac (de) Oeuvres choisiesd'Abélard, Paris, Aubier, 1945.

14. Gardet (Louis) s'ouelques aspects de la penséeaucunnicnnedansses rapports avec l'orthodoxiemusulmane, apud Revue tlhomiste, T. XLV, Juillet-Septcmbrc, Oct.-Déc. 1939.
15. Gauthier (Léon) Etudes sur la philosophied'Averroèsconcernant sonrapport avec celled'Avicenne et de Gazâli.
16. Gauthier (Léon) La théoried'IbnRothd (Avcrroès) sur les rapports de la religion et de la philosophic, Paris 1909.
17. Gautier(Léon)Introductionàl'étudedelaphilosophiemusulmane,ParisI923.
18. Gilson (Eticnunc) L'esprit de la philosophiemédiévale, Paris, Vrin, 1944. Gilson (Etiennc) La philosophie du Moyen-Age, Paris, Payot, 1944.
19. Goldzihcr (Ign.) Le dogme et la loi de l'Islam, Trad. franç. par P. Arin, Paris, Geuthncr, 1921, Une traducticnarabe a étéfaite par M.Y. Moussa, en collaboration avec MM. 'Abd al-Aziz. Abd al Haqq., et Ali 'Abd al Qâdir, Le Cairc, éd. du Scribe Egyptien, I946.
20. Heitz (Th.) La philosophie et la soi chez Saint Thomas d'Aquin, Revuedes Sciences Phil. et Théol. 1909.
21. Hôffding, Histoire de la philosophiemoderne, Paris, 1924.
22. Kâram (J.) Cahiers du Cercle Thcmiste, LcCaire, 1936.
23. Kraus (P.) Abstractaislamica, 1936.
24. Lebreton (Jules) Histoire du dogme de la Trinité, Paris Beauchcsne, 9° édition.
25. Lévy, Maimonide, Paris, Alcan.
26. Lévi-Provcnçal (E.). L'Espagnemusulmane au Xème siècle.
27. Lubac (de) Introduction à la traduction des Homélies sur la Genèse,d'origine, Paris, 1944.
28. Macdonald, Encyclopédie de l'Islam. Art. Allah.
29. Madkour (I.) La place d'alFârâbidansl'écolephilosophiquemusulmane,Paris, 1934.

30. Malebranche. Recherche de la vérit (in Oeuvres completes' publiéespar de Genaude et Lourdaucix) Paris 1837.
31. Martin (J.) Phulon, Paris 1902.
32. Massignon (L.) Recueil de textesinédits, Paris 1929.
33. Munk, Mélanges de philosophiejuive et arabe, Paris 1859.
34. Origine, Peri Archon.
35. Paré (G.), Brunet (A) et Tremblay (P.) La venaissance du XIIèmesiècle les écoles et l'enseignement. Paris 1933.
36. Platon, Apologie de Socrate, Paris, Coll. Budé.
37. PlatonRepublique, id.
38. Renan, Averroès et l'averroisme, gèmeéd. Paris.
39. Renan, Histoiregénérale des languessémitiques. Paris 1928 (8ème éd.)
40. Schmêlders, Essai sur les écolesphilosophiques chez les Arabes.
41. Spicq, Esquissed'unehistoire de l'evégèse au Moyen-Age, Paris 1944.
42. Spinoza, T'aitéthéologico-politique, traduit et annoté par Ch. Appuhn,Paris Garnier fr. 1928.
43. Strauss(Léo) PhilosophieundGesetz,BeitägezumVerslandmsMaimunisund seinerVorlaüfer,Berlin,1931.
44. Tcnneman, Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemandpar V. Cousin T.I. Paris 1899.
45. Saint Thomas, De aetermitatemundconthamurmurantes, éd. Parme, 1864.
46. Saint "l'homas, Summa théologia.
47. Wulf (Mauricc de) Histoire de la philosophiemédiéval, T.I. Louvain, 1934.
48. Wensinck(A.J.) Les prcuves de l'existence de Dieu dans la théologiemusulmlane, Amsterdam, 1936.

فهرس المحتويات

تمهيد ٥

القسم الأول

الفصل الأول: الأندلس حتى عصر ابن رشد 17

الفصل الثاني: ابن رشد.. حياته، نكبته، مؤلفاته 29

الفصل الثالث: التوفيق عند سابقي ابن رشد 51

أولا: في المشرق 56

ثانيا: في المغرب 83

القسم الثاني

الفصل الأول: العلاقة بين الوحي والعقل في رأي ابن رشد 99

الفصل الثاني: التأويل عند مفكري رجال الأديان العالمية 124

الفصل الثالث: استدلال ابن رشد للعقائد الدينية 163

الفصل الرابع: بين ابن رشد والغزالي 205

النتيجة 250

ثبت بمراجع البحث الهامة 255

فهرس المحتويات 263

بين الدين والفلسفة

في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

واحد من الكتب التي تفخر بها المكتبة الفلسفية العربية في العصر الحديث، دراسة عميقة بأسلوب بسيط يخلو من التعقيد والغموض، لموقف الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد بين الدين والفلسفة ومقارنته بآراء نظرائه من فلاسفة العصر الوسيط في العالم الإسلامي والأوروبي. وهو واحد من الموضوعات الفكرية والفلسفية التي استحوذت على اهتمام الدارسين والباحثين المعاصرين، من المتخصصين وجمهرة المثقفين العاديين على السواء.

يتتبع المؤلف الصلة بين الدين والفلسفة في فكر أبرز فيلسوف إسلامي عرفته الحضارة الإسلامية، أبي الوليد بن رشد الذي شُهر بمؤلفاته الفلسفية القيمة "تهافت التهافت" و"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" وغيرهما، فضلاً عن شروحاته القيمة لمؤلفات المُعلم الأول أرسطو، والتي من خلالها عُرف العالم الغربي أعمال أرسطو وأعاد اكتشافها من جديد.

ويرجع المؤلف، محمد يوسف موسى أحد أبرز أساتذة الفلسفة ومتخصصيها في الثقافة العربية في القرن العشرين، نظريات ابن رشد ومقولاته وآرائه إلى أصلها ويقارن بينها وبين آراء سابقيه ويحلل العوامل والأسباب التي أدت إلى تكوين آراء خاصة به في بعض المشكلات.

تصميم الغلاف: أحمد الصباغ

ISBN 978-977521723-3

9 789775 217233

أقلام عربية
للنشر والتوزيع