نصوص فلسفية بلغة عربية

إعداد

ا د/ إبراهيم محمد رشاد

أستاذ الفلسفة الإسلامية ورئيس قسم الفلسفة –

كلية الآداب – جامعة جنوب الوادي

العام الجامعي

2023/2022م

بيانات المقرر

الكلية: الآداب

الفرقة: الثانية

التخصص: الفلسفة

عدد الصفحات: 132

أستاذ المقرر: د. **حسن جبريل عبدالنعيم**

بسم الله الرحمن الرحيم

(قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاۖ

إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)

صدق الله العظيم

سورة البقرة الآية 32

قائمة المحتويات

العنوان	رقم الصفحة
الفصل الأول مشكلة الألوهية عند الفارابي	6
أولًا: حياته.	16-11
ثانيًا: تصنيف العلوم عند الفارابي.	17-16
ثالثًا: المنهج الجدلي عند الفارابي.	20-17
رابعًا: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي	21-19
خامسا: الإلهيات عند الفارابي	30-22
الفصل الثاني ابن سينا واثبات النبوة	32
أولًا: ابن سينا ومسألة إثبات النبوة.	39-34
ثانيًا: نص رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم	51-40
الفصل الثالث التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد	53
أولًا: تمهيد.	58-57
ثانيًا: أسباب اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة.	60-58
ثالثًا: ضرورة دراسة الفلسفة.	64-60
رابعًا: لا خوف علي الدين من دراسة الفلسفة.	67-64
خامسًا: التأويل وشروطه.	73-67
سادسًا: الحاجة إلي الشريعة.	74-73
سابعًا: الشريعة أعلي من الحكمة.	77-74
الفصل الفصل الرابع فلسفة التأويل عند إخوان الصفا	79

أولا: التأويل لغة واصطلاحا	91-84
ثانيا: التأويل في الإسلام	96-91
ثالثا: التأويل عند إخوان الصفا	106-96
رابعا: منهج إخوان الصفا في التأويل	116-106
خامسا: استخدام اخوان الصفا للتأويل	121-116
قائمة المصادر والمراجع	132-126

الفصل الأول

مشكلة الألوهية عند الفارابي

يحتوي علي النقاط التالية:

- أولًا: حياته.

- ثانيًا: تصنيف العلوم عند الفارابي.

- ثالثًا: المنهج الجدلي عند الفارابي.

رابعًا: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي.

خامسًا: الإلهيات عند الفارابي.

يقول الفارابي:

"لـك أن تلحـظ عـالم الخلـق فترى فيـه الصـنعة ولـك أن تعـرض عنـه وتلحـظ عـالم الوجـود المحـض وتعلـم أنـه لابـد مـن وجـود بالـذات وتعلـم كيـف ينبغـي أن يكـون عليـه الموجـود بالـذات، فـإن اعتبـرت عـالم الخلـق فأنـت صـاعد، وإن اعتبـرت عـالم الوجـود المحـض فأنـت نـازل تعـرف بـالنزول أن لـيس هـذا ذلـك، وتعـرف بالصـعود أن هـذا، سـنريهم آيتنـا في الآفـاق وفي أنسـفهم حتي يتبـين لهـم انـه الحـق أو لـم يكف بربك أنه علي شيء شهيد".

الفارابي: فصوص الحكم، فص رقم 14

أولًا: حياته:

هناك شبه إجماع بين المؤرخين علي أنه أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن أوزلغ، ولكنهم يجمعون علي أن اسمه (محمد) وكنيته (أبو نصر)[1].

وقد اجمع المؤرخين علي أنه تركي الأصلي باستثناء (ابن أبي أصبيعه) الذي ذكر أنه فارسي المنتسب[2] ينتسب أبو نصر إلي مدينة (فاراب) وفيها ولد. ولم يذكر المؤرخين تاريخ ولادته، ولكننا يمكن أن نستنتجها من معرفتنا لتاريخ وفاته، والسن التي كان عليها أثناء وفاته، فقد ذكر المؤرخين أنه توفي بدمشق في شهر رجب سنة (339 هـ) وقد ناهز الثمانين عامًا[3]. وبذا تكون ولادته حوالي سنة (259 هـ).

وحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتي أواسط عمره لا نكاد نعرف عنها شيئًا اللهم إلا ما ذكر من أن أباه كان قائد جيش[4] فنستنتج أنه نشأ ميسور الحال، ولكنه لم يسلك سلوك أولاء

---

[1] في تحقيق نسب الفارابي أنظر مثلًا ابن خلكان وفيات الأعمال، ص 153 تحقيق د. إحسان عباس دار الثقافة بيروت، 1968 وصاعد الأندلس طبقات الأمم، ص 53 تحقيق لويس ششيخو اليوعي، مط الكاثوليكية، بيروت 1912 والمسعودي: التنبيه والإشراف، ص 105 – 106 القاهرة 1938.

[2] ابن أبي أصبيعه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج2، ص 135.

[3] الشيخ مصطفي عبد الرازق، فيلسوف العرب، والمعلم الثاني، مطبعة عيسي الحلبي، القاهرة 1945م ص 56.

[4] عيون الأنباء، ج2، ص 134.

القادة والأمراء الذي كثيرًا ما يميلون إلي الترفه والبذخ والإقبال علي الملذات، ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر علي احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال[1].

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلدته، فقد كان في أول أمره قاضيًا فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك، وأقبل بكليته علي تعلمها ولم يسكن إلي نحو من أمور الدنيا البتة[2].

عرف الفارابي بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) أسيا الوسطي، ولا شك أن هذه الأسفار قد أفادت الفارابي كثيرًا وساعدت علي بلورة شخصيته الفكرية، وذلك بما هيأته له من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها، ومعاينة أحوال الناس والمجتمعات عن قرب، مما سيكون له أكبر الأثر في اهتمامه غير العادي بالسياسة والأخلاق والمجتمع.

ولعل من نتائج رحلاته تلك إتقانه للعديد من اللغات كالفارسية وغيرها.

بعد ذلك انتقل الفارابي إلي بغداد، وهي يومئذ مركز الإشعاع الحضاري للمسلمين، ومدينة النور التي يشد إليها للعلماء والأدباء

---

[1] الشيخ مصطفي عبد الرازق، نفس المصدر، ص 59.

[2] عيون الأنباء، ج2، ص134.

والحكماء الرحال من كل حدب وصوب كي ينهلوا من معينها، ويلتقوا بعلمائها ويطلعوا علي مكتباتها العامرة، ومدارسها الكثيرة.

وقد وصل الفارابي بغداد حوالي سنة (310 هـ) كما قلنا والتقي فيها بأبي بشر متي بن يونس (ت 328 هـ) المنطقي والمترجم المعروف، وكان إذ ذاك شيخًا كبيرًا يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله صيت عظيم، وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتب أرسطوطاليس في المنطق ويملي علي تلاميذه شرحه.

ولكن ابن أبي أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر "**أن أبا بشر أسن من أبي نصر، و أبو نصر أحد ذهنًا وأعذب كلامًا**".[1]

أقام الفارابي مدة أو برهة –كما يذكر ابن خلكان علي تلك الحال، ثم ارتحل إلي مدينة (حران) وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية إلي العرب والمسلمين، وهناك التقي بالطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان ت 318 هـ، فأخذ عنه طرفًا من المنطق أيضًا، ثم ارتحل راجعًا إلي بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسطوطاليس وتمهد في استخراج معانيها والوقوف علي أغراضه فيها.

---

[1] نفس المرجع، ج2، ص 135.

أقام الفارابي في بغداد نحوا من عشرين عامًا كانت من أخصب فترات حياته العقلية، حيث كتب معظم مؤلفاته ولم يزل ببغداد مكبًا علي الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) والتحصيل له إلي أن برز فيه وفاق أهل زمانه وألف بها معظم كتبه، ثم سافر منها إلي دمشق ولم يقم بها ثم توجه إلي مصر ... وعاد إلي دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان[1]. ويجمع المؤرخون علي إعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم الفارابي وتقديره الفائق له، حيث يذكر القفطي أيضًا: أن أبا نصر قدم علي سيف الدولة في حلب "وأقام في كنفا مدة بزي أهل التصوف وقدمه سيف الدولة، وأكرمه، وعرف موضعه من العلم، ومنزلته 339 هـ

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات، قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان، كما ألمحنا عاملًا مساعدًا علي تنميتها وقد دفع هذا الأمر (ابن خلكان) إلي أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي سبعين لغة[2]! وهو أمر مبالغ فيه جدًا إلا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالإضافة إلي العربية[3] أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون:

---

[1] ابن أبي أصبيعه: عيون الأنباء، ج2، ص 135.

[2] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج5، ص 155.

[3] دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة لجنة التأليف، القاهرة ص 130.

فمنهم من يرى أنه كان يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها[1].

لقب أبو نصر (بالمعلم الثاني)[2] علي اعتبار أن أرسطو هو (المعلم الأول) ويرجع (كارفور) أن هذا اللقب أطلق علي الفارابي لاشتهاره في شروحه علي مؤلفات أرسطو المنطقية.[3]

عاش الفارابي حياته معرضًا عن الدنيا ونعيمها الزائل وآخذا نفسه بالشدة وشظف العيش رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمي ورسوخ أقدامه في الحكمة من إمكانات كبيرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه! وحتي علاقته بسيف الدولة، وهو الأمير الذي اشتهر بجوده وكرمه لم يستثمرها لهذا الغرض، بل اكتفي منه بأقل القليل يكفيه قوت يومه.

زهد الفارابي أمر يجمع عليه المؤرخون، حيث يذكر ابن خلكان أنه كان أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن وأجري عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته[4] ولقد توفي الفارابي بدمشق في شهر جب من سنة (339 هـ) وصلي عليه سيف الدولة في خمسة عشر

---

[1] الشيخ مصطفي عبد الرازق المصدر السابق، ص 60.

[2] البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، ص 30، تتمة صوان الحكمة، ص 16.

[3] كاردفو: دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني، ص 4-5.

[4] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج5، ص 156، وانظر (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، ج2، ص 134.

رجـلًا مـن خاصـته، ودفـن بظـاهر دمشـق خـارج البـاب الصـغير[1] ولكن قبره الآن غير معروف.

ثانيًا: تصنيف العلوم عند الفارابي

إن تصـنيف العلـوم معنـاه "ترتيبهـا فـي مجموعـات متميـزة بحسـب أوجـه الاتفـاق والاخـتلاف بينهـا"[2] أو تقسـيمها وترتيبهـا فـي نظـام خـاص علـي أسـاس معـين، بحيـث تبـدو صـلة بعضـها بـبعض والتصـنيف الحقيقـي هـو مـا قـام علـي أسـاس مـن المميـزات الذاتيـة والثابتة[3]

ولا يعني هـذا أن دراسـة هـذه المسـألة عنـده تعـد محصـورة في هـاتين الرسـالتين فقـط بـل إنـه في سـبيل التوفيـق بـين الفلسـفة والـذين نـراهم في رسـائل غيرهـا يحـاول تأويـل بعـض المفـاهيم الدينيـة بحيـث تتفـق مـع مثيلاتهـا في الفلسـفة، أي لكـي تقتـرب الفلسـفة مـن الـدين، وذلـك يتضـح بصـفة خاصـة في رسـالته عـن سـجود الجـرم الأقصى وطاعة لله –عز وجل.

ونسـتطيع أن نقـول إن الرسـالة الأولي وهـي رسـالته إلي المعتصـم بـالله في الفلسـفة الأولـي تمثـل موقفـه الـدفاعي عـن الفلسـفة كمـا سنري.

---

[1] عيون الأنباء، ج2 ص 134، وانظر أيضًا ابن خلكان: المرجع السابق، ج5 ص 156.

[2] انظر د. نازلي إسماعيل: مناهج البحث العلمي، القاهرة، 1982، ص 48.

[3] المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1979، ص 40.

أمـا رسـالته الثانيـة وهـي "كميـة كتـب أرسـطوطاليس" فتقـوم فكرتهـا في مجـال العلاقـة بـين الفلسـفة والـدين، علـي التمييـز بـين طريق الشرع وطريق الفلسفة، وسنرى هذا واضحًا تمامًا بعد قليل.

ثالثًا: <u>المنهج الجدلي عند الفارابي</u>

الجـدل أو الـديالكتيك مـنهج قـديم اسـتعمله أفلاطـون ويكـاد يشـكل صـلب فلسـفته، لأنـه يـرى أن المعرفـة الديالكتيكيـة هـي المعرفـة الفلسـفية بمعناهـا الكامـل، ولا يمكـن أن يحصـل الإنسـان علي العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك.[1]

وقـد حـدد أفلاطـون الجـدل "بأنـه المـنهج الـذي بـه يرتفـع العقـل مـن المحسـوس إلـي المعقـول دون أن يسـتخدم شـيئًا حسـيًا بـل بالانتقـال مـن معـان إلي معـان بواسـطة معـان، وبأنـه العلـم الكلـي بالمبـادئ الأولـي والأمـور الدائمـة يصـل إليـه العقـل بعـد العلـوم الجزئيـة، ثـم ينـزل منـه إلـي هـذه العلـوم يربطهـا بمبادئهـا، وإلـي المحسوسـات يفسـرها فالجـدل مـنهج وعلـم، يجتـاز جميـع مراتـب الوجـود مـن أسـفل إلي أعلي بـالعكس، ومـن حيـث هـو علـم فهـو بقابـل مـا نسـميه الآن نظريـة المعرفـة بمعنـي واسـع يشـمل المنطـق والميتافيزيقا أجمع.[2]

---

[1] د. عبد الرحمن بدوى أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية 1944م، ص 142.

[2] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1976، ص 69.

والجـدل عنـد أفلاطـون نوعـان: الجـدل الصـاعد والجـدل الهـابط ولا يكتمـل أحـدهما إلا بـالآخر فالصـاعد يرتفـع بـالنفس مـن عـالم الحـس إلي عـالم العقـل إلي المثـل والنـازل يهـبط مـن المثـل مـرة أخـري إلي عـالم الحـس، فـي الجـدل الصـاعد يشـرح أفلاطـون العـالم المحسـوس بالعـالم المعقـول، أمـا فـي الجـدل الهـابط فيهـبط مـن الوجـود إلـي الوجود المعقول ومنه إلى الوجود المحسوس[1].

هـذا المـنهج الجـدلي الـذي اسـتخدمه أفلاطـون مـن قبـل، اسـتخدمه الفـارابي فـي فلسـفته أيضًـا فهنـاك خطـان ينتظمـان فلسـفته كلهـا، أحـدهما صـادر عـن الله نـزولًا إلـي مخلوقاتـه حسـب مراتبهـا، والآخـر صـادر عـن تلـك المخلوقـات صـعودًا إلـي العقـول المفارقة.

فهـو هنـا يشـير بصـراحة إلي وجـود منهجـين في المعرفـة: أحـدهما يصـعد مـن عـالم الخلـق، وهـو هنـا عـالم الطبيعـة والإنسـان والوجـود المحسـوس عامـة، إلـي عـالم الحـق وهـو الله أو الموجـود بالـذات، والآخر يهبط من عالم الوجود المحض (الله) إلي مخلوقاته.

---

[1] احمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص 81، دار المعارف مصر، وانظر أيضًا: د. جيروم غيث: أفلاطون، ص 72، ص 130، بيروت، 1970.

رابعًا: <u>التوفيق بين الدين والفلسفة</u>

اشتهر الفارابي بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام ورغم أنه قد سبق في هذا الأمر من قبل الكندي إلا أن من الباحثين من يري أن الكندي كان متناقضًا[1].

أما المعلم الثاني فقد حسم المسألة، لأن الدين والفلسفة في رأيه متفقان في الغايات والحقائق، وأن اختلفا في الطرق والمناهج، ولذا اصبح التوفيق شغله الشاغل، لا بين الدين والفلسفة فحسب، بل وفي داخل الفلسفة ذاتها بما فيها من مدارس ومذاهب كانت معروفة حتي عصره، لأنه كان مؤمنًا أشد الإيمان بوحدة الفلسفة انطلاقًا من أن الحقيقة واحدة علي مر العصور ولا يمكن أن تختلف.

وعلي هذا الأساس فإن مشروع الفارابي (التوفيقي) ينقسم إلي مرحلتين: الأولي تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية في الفلسفة اليونانية، والثانية تتعلق بين الفلسفة اليونانية في صيغتها النهائية التي توصل إليها وبين الإسلام.

أما بالنسبة لمحاولة الفارابي الرئيسية في الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأفلاطون، وهما قطبا الفلسفة ومبدعاها حسب رأيه فإنه كتب عدة كتب في ذلك منها الجمع بين رأيي

---

[1] انظر د. محمد يوسف موسي: بين الدين والفلسفة، ص 51 – 52 دار المعارف، مصر، 1968.

الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس ويذكر له (القفطي) كتابًا في (اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون) وآخر (في فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس)[1].

يعتقد الفارابي أن الفلسفة في صورتها النهائية الشاملة والكاملة –أو القريبة من الكمال- قد تجلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو.

فهما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر".[2]

أما للمسائل التي يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحكيمين فهي لا تعدو في رأيه أن تكون خلافًا في المنهج (طريقتها في تدوين الكتب) وفي السلوك العملي لكليهما.

ويقيم الفارابي اتفاق الدين والفلسفة علي أساسين اثنين: الأول: وحدة المصدر، إذ مرد الشريعة إلي الوحي، والوحي من الله، ومرد الفلسفة إلي الطبيعة، والطبيعة من صنع الله، والثاني وحدة الواسطة إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله، يتلقاه

---

[1] القفطي: أخبار الحكماء، ص 184.

[2] الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين، ص 80.

النبي عن طريق جبريل ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال، فلابد إذن من اتفاق الموضوعين جوهرًا، وأن تباينًا أسلوبًا وشكلًا[1].

ولكن ثمة أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابي وهو وحدة الموضوع فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة، حيث يقول: فالملة محاكيه للفلسفة عندهم، وهما تشتملان علي موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان[2].

وهكذا فإن محاولة الفارابي تشكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ونقطة بدء ومنهجًا سار عليه الفلاسفة اللاحقون، سواء أكان ذلك متعلقًا بالمرحلة الأولي التي تدور حول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون داخل إطار الفلسفة اليونانية بشكل عام، أم كان متعلقًا بالمرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين.

---

[1] د. كمال البازجي: معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، دار العلم للملايين، بيروت، 1974، ص 35.

[2] الفارابي: تحصيل السعادة، ص 40، وانظر الشيخ مصطفي عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 78.

خامسًا: <u>الإلهيات عند الفارابي</u>

يقول الفارابي بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقليًا كي يخلص إلي أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية إلي قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود، والممكن ينقسم إلي: ممكن بذاته، وهو الإمكان المحض وممكن بذاته واجب بغيره وهو موجودات هذا العالم.

يقول (أبو نصر): الموجودات علي ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غني لوجوده من علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا إنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الجود بغيره"[1].

ومن هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم إلي ما يلي:

1- **<u>واجب الوجود</u>**: وهو ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده –صار ضروريًا- وإذا فرض غير موجود لزم من ذلك محال وليس لوجود (الواجب) علة، وهو الله – سبحانه-.

---

[1] الفارابي: عيون المسائل، ص 57، ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريشي ليدن، 1892، وانظر أيضًا للفارابي: شرح رسالة زيتون الكبير، ص 3–4، حيدر أباد، الهند، 1349 هـ، أيضًا (تجريد الدعاوي القلبية)، ص 2–3.

2- **<u>ممكــن الوجــود بذاتــه</u>**: وهــو مــا إذا اعتبـر بذاتــه لــم يجــب وجــوده، وإذا فرضــناه غيـر موجــود لــم يلــزم مــن ذلك محال، حيث لا غني لوجوده عن علة.

3- **<u>ممكــن الوجــود بذاتــه واجــب الوجــود بغيــره</u>**: وهــو الكـائن الـذي لا تقتضـي ذاتـه وجـوده، ولا غني لوجـوده عــن علــه، ولكــن إذا وجــدت هــذه العلــة يصــبح واجــب الوجود بغيره، أي بعلة خارجه عنه.

وعند الفارابي أن جميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع.

ويســتخدم الفــارابي مبــدأ العليــة لإثبــات تنــاهي الموجــودات إلـي الواحــد الواجــب الوجــود، حيــث يــرى أن الممكنــات لا يمكــن أن تسـتمر في الوجـود إلي مـا لا نهايـة، بـل لابـد لهـا مـن سـبب أول تنتهي إليه.

لأنهــا حتي وإن كانــت غيـر متناهيــة، فهي تبقـي ممكنــة الوجــود بــذاتها فــلا تســتطيع أن تعطـي ذاتهــا الوجــود، بــل تحتــاج إلـي فاعــل آخــر خــارج عنهــا يمنحهــا الوجــود وهــذا الفاعــل هــو واجــب الوجــود أو الله.

يقــول الفــارابي مشــيرًا إلي ذلــك: الأشــياء الممكنــة لا يجــوز أن تمــر بــلا نهايــة في كونهــا علــه ومعلــولا، ولا يجــوز أن تكــون علي ســبيل الــدور بــل لابــد مــن انتهائهــا إلي شــيء واجــب الوجــود هــو الموجــود الأول ... لا

علــة لوجــوده، ولا يجــوز كــون وجــوده بغيــره، وهــو الســبب الأول لوجود الأشياء"[1].

أي أن الأسـباب لابـد أن تتنـاهي إلـي مسـبب أول، وموجـود واحـد منفـرد بـالوجود عمـا دونـه، متميـز بذاتـه عـن العـالم، هـذا الموجـود الأول هو الله –سبحانه-، وهو الموجود الواجب والثابت والدائم.

أغـراض الفـارابي عـن هـذا الطريـق أو المـنهج الصـاعد الـذي يبـدأ مـن العـالم أو مـن المعلومـات لينتهي إلـي العلـة الأولـى، واتبـع مـنهج جـدل هـابط يقـوم علـي تأمـل فكـرة الوجـود ذاتهـا لمعرفـة وجـود الله، ومـن ثـم النـزول منهـا لإثبـات وجـود العـالم، مـع الإشـارة إلـي فطريـة معـاني الوجـود والوجـوب والإمكـان فعـارض بنظريتـه هـذه الفلسـفة المشائية معارضة واضحة.

يعـرض الفـارابي منهجي الجـدل الصـاعد والهـابط في الـنص الهـام الـذي أورده في (فصـوص الحكـم) فيقـول: لـك أن تلحـظ عـالم الخلـق فتـري أنـه لابـد مـن وجـود بالـذات فـإن اعتبـرت عـالم الخلـق فأنـت صـاعد وأن اعتبـرت عـالم الوجـود المحـض فأنـت نـازل[2] ثـم يستشـهد مباشـرة الآيـة القرآنيـة الكريمـة " سـنريهم آيتنـا في الآفـاق وفي أنفسـهم

---

[1] الفارابي: عيون المسائل، ص 57.

[2] الفارابي: فصوص الحكم، ص 6.

حتي يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك إنه علي كل شيء شهيد"[1].

فهناك إذن طريقان للوصول إلي معرفة الله واثبات وجوده الأول يصعد من العالم (عالم الخلق)، حيث يرى فيه (امارات الصنعة للاستدلال بضرورة وجود الصانع)، وهذا هو الدليل الطبيعي أو دليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين، ويمكن أن يشمل أيضًا جميع الأدلة التي تبدأ من المعلول للوصول إلي العلة الأولي، أو من الحركة للوصول إلي المحرك، وهو الدليل الأرسطي وكذلك أدلة المتكلمين في الاستدلال بالشهاد علي الغائب، أما الطريق الثاني فيبدأ من تحليل فكرة الوجود نفسها (عالم الوجود المحض) حيث نستنتج أنه لابد من وجود واجب بذاته هو الله – سبحانه-، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم الممكن وهكذا، فننتقل من وجود الله إلي وجود العالم وليس العكس، لأن وجود العالم، كما سبق ذكره لاحق علي وجود الله، وقد اتبع الفارابي الطريق الثاني.

(أ) الصفات الإلهية

يقوم تصور الفارابي للألوهية علي أصلين رئيسيين يمثلان خلاصة فلسفته، وهما التوحيد والتنزيه، وهو في الأصليين يتفق مع المعتزلة من علماء الكلام الذين وحدوا بين الذات والصفات

[1] فصلت: 53.

ونفـوا عـن الله صـفات الإيجـاب كـالعلم والحيـاة والقـدرة والإرادة، وأثبتـوا لـه صـفات السـلب، ولكنـه اختلـف معهـم في أنـه أقـر بـبعض الصـفات الإيجابيـة الله –تعـالي- دون أن يخـل بمبـدأ التوحيـد كمـا سنري.

والله –سـبحانه- أزلـي أبـدي أيضًـا لـيس بمبـادي ولا صـورة لـه فهـل لـيس بمـادة، ولا قوامـه في مـادة ولا موضـوع أصـلًا، بـل وجـوده خلـو مـن كـل مـادة ومـن كـل موضـوع، ولا أيضًـا لـه صـورة، لأن الصـورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة.[1]

ولا شـريك لـه، ولا يشـبهه شـيء فهـو مبـاين بجـوهرة لكـل مـا سـواه ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء أخر سواه.[2]

وهـو يـرى أن الله يعلـم الكليـات والجزئيـات ونصوصـه في هـذا الصـدد واضـحة ولا تحتمـل التأويـل وهـو ينطلـق في ذلـك مـن مصـدر إسلامي هو القرآن الكريم.

وفي كـل ذلـك نلاحـظ أن الفـارابي مخلـص أشـد الإخـلاص لمبـدأ التوحيـد والتنزيـه، ولـذا لا نجـد أى مبرر لتلـك الحمـلات القاسـية التي شـنها عليـه الخصـوم، الـذين كـان الأجـدر بهـم أن يبرئـوا أنفسـهم مـن الوقـوع في مهـاوى التشـبيه والتعـدد في ذات البـاري، جـل شـأنه، بـدلًا مـن كيـل الـتهم إلـي فلاسـفة الإسـلام مـن أمثـال أبـي نصـر والشـيخ

---

[1] نفس المصدر، ص 24.

[2] نفس المصدر، ص 25، وانظر الفارابي: شرح رسالة زيتون، ص 5.

الـرئيس، وقـد كـان جـل مطلـبهم وغايـة مقصـدهم في الإلهيـات إثبـات وجــود الله كحقيقــة مطلقــة علـي أســس عقليــة راسـخه، وتوحيــده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل.

(ب) نظرية الفيض

لاحظنـــا أن فيلســـوفنا قـــد أثبـــت أن الله هـــو الموجـــود الأول والسـبب الأول لوجـود سـائر الموجـودات، وهـو بـرئ مـن جميـع أنحـاء الـنقص، لا شـريك لـه ولا ضـد ولا نـد ولا حـد وهـو غيـر مـادي ولـيس لـه مـادة بوجـه مـن الوجـوه، ومنـزه عـن كـل شـبهات التعبـر والتعـدد فهـو القـيم ولـيس هنـاك مـا هـو أقـدم منـه، وهـو الواحـد ووحدتـه عـين ذاتــه **فكيــف تســني إذن أ، يصــدرهــذا العــالم المتعــدد والمتغيــر والمادي من الموجود الواحد اللامتغيروالامادي؟**

قلنـا أن الموجـودات تصـدر عـن الله (الأول) مـن علمـه بالأشـياء، حيـث يعقـل ذاتـه التي هي المبـدأ لنظـام الخير في الوجـود الـذي ينبغي أن يكون عليه فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله.[1]

والأول هـو الواحـد، ولا يصـدر عـن الواحـد إلا واحـد، وأن صـدر عــن الواحــد اثنــان مختلفــان فـي الحقــائق لــم يكــن العلــة واحــدة محضة وهذا يعرفه من له أدني تأمل[2].

---

[1] الفارابي: الدعاوى القلبية، ص 4.

[2] الفارابي: شرح رسالة يزتون، ص 6-7.

الوقوع في مهاوى التشبيه والتعدد في ذات الباري، جل شأنه، بدلًا من كيل التهم إلي فلاسفة الإسلام من أمثال أبي نصر والشيخ الرئيس، ولقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم في الإلهيات إثبات وجود الله كحقيقة مطلقة علي أسس عقلية راسخة، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل.

والموجودات كثيرة ولكنها مع كثرتها متفاضله، وهي تتسلسل في جدل هابط من الأكمل حتي الأقل كمالًا وهكذا.

وتستمر هذه العقول أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي بالصدور في تسلسل هندسي منظم، وذلك بأن تدرك (موجدها) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل أخر وبإدراكها (ذاتها) فيصدر عنها فلك لكوكب آخر وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر. **والعقل العاشر هو العقل الفعال أو (واهب الصور)**

فالجدل الهابط ينتهي إذن عند أخر العقول حينما نصل إلي العالم الأرضي، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتي نصل إلي أعلي المخلوقات وهو الإنسان.

أما دون فلك القمر فالجدل صاعد ويبدأ من أدني الموجودات وهو المادة ثم الأفضل إلي أن ينتهي إلي أفضلها الذي أفضل منه وأخصها المادة الأولي المشتركة والأفضل منها الاسطقسات ثم

المعدنيـة ثـم النبـات ثـم الحيـوان غيـر النـاطق ثـم الحيـوان النـاطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه.[1]

وهكـــذا يكـــون الإنســـان علـــي قمـــة الهـــرم المتصـــاعد مـــن الموجـــودات التـي تبـــدأ بـــالهيولي وتنتهـي بالإنســـان الـــذي لا يوجـــد فـي العالم ما هو أفضل منه كما يري الفارابي.

كـان المعلـم الثـاني يرمـي، مـن خـلال نظريـة الفـيض، إلي تحقيـق عدة أهداف أو حل عدة اشكالات يمكن إجمالها فيما يلي:

(1) مشكلة الوحدة والكثرة

تـتلخص في كيفيـة صـدور العـالم بمـا فيـه مـن أجـزاء كثيرة عـن الله الواحـد الأحـد، بينمـا هـو منزه عـن كـل تكثر وانقسـام، سـيما وأن الخلـق بالشـكل الـذي يـذهب إليـه القـائلون بالحـدوث والـذي يـتم فيـه الاتصـال المباشـر بـين الخـالق ومخلوقاتـه قـد يـؤدي إلي حصـول تغيـر وتعدد في الذات الإلهية.

(2) القدم والحدوث

يـري الكثيـرون أن الفـارابي ومـن تبعـه في القـول بنظريـة الفـيض، حـاول التوسـط أو الجمـع بـين مـا جـاء في فلسـفة أرسـطو مـن القـول بقـدم العـالم وبـين مـا جـاء في العقيـدة الدينيـة مـن القـول بخلقـه، لأنـه يصـعب البرهنـة علـي حـدوث شـيء مـن لا شـيء، فلـم يجـد لـذلك

[1] الفارابي: المدينة الفاضلة، ص 49.

وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي قال بها أفلوطين، والتي تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجي للموجودات عن الأول، وفي نفس الوقت تتضمن معني القدم لأن الفيض أزلي، فهناك إذن مصدران: أحدهما أرسطي والأخر أفلاطوني محدث، وهذا ملخص كلامهم[1].

[1] علي سبيل المثال د. جميل صليبيا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 154 د. النشار – د. أبو ريان" المصدر السابق، ص 380، اليازجي وكرم: المصدر السابق ص 540.

الفصل الثاني

ابن سينا وإثبات النبوة

يحتوي علي النقاط التالية:

أولًا: ابن سينا ومسألة إثبات النبوة.

ثانيًا: نص رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم.

أولًا: ابن سينا ومسألة إثبات النبوة

لقد استعمل الأشاعرة في كتبهم الكلامية عبارة "في إثبات النبوات" أو نظيرها في الفصول المختصة بالنبوة وقد راموا في هذه الفصول إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة جوابا علي من أنكر هذا الإمكان من براهمة أ, غيرهم ولم يقصد هؤلاء المتكلمون إثبات وجوب النبوة إذ أن هذا يناقض مذهبهم الأساسي الذي ينكر أن تكون مخلوقات خاضعة للضرورة فأفعال الله عند الأشاعرة إرادية والإرادة عندهم صفة زائدة علي الذات الإلهية وهم يعتقدون أن الفعل الذاتي فعل اضطراري فأقوال الله ليست اضطرارية إذ هي ليست ذاتية وبعبارة أخري، ليس هناك داع يضطر الله من أجله أن يرسل الأنبياء فهو يرسلهم إن شاء ولا يرسلهم إن لم يشأ.

ونجد أن ابن سينا أيضًا قد حاول إثبات النبوة في عدة مواضع من كتبه ورسائله حاول إثبات النبوة مثلًا في كتاباته المتعلقة بعلم النفس وفي هذه الكتابات حاول أيضًا إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة، لا وجوب وجودها فهو يقدم نظريته في إمكان وجود ضربين من الفيض النبوي في الجنس البشري:

(1) ضرب يختص مباشرة بالقوة المتخيلة والعقل العملي من النفس البشرية من جهة والنفوس السماوية من جهة أخرى وضرب يختص بالعقل النظري الإنساني من جهة والعقول السماوية لا لنفوس من جهة أخرى.

وبخصوص الضرب الأول، يرى ابن سينا أن القوة المتخيلة أو تقوى عند البعض إلي درجة أنها تستطيع في اليقظة، دون أن تعكرها أمور جسمانية أرضية، حسية أو خيالية ان تستفيد من النفوس السماوية علومًا جزئية، وتنجم هذه العلوم عن النقاشات في القوة المتخيلة تمثل حقائق حكميه كلية إلي أنه يعبر عنها بخيالات جزئية يستطيع فهمها عامة الناس القاصرون عن إدراك الأمور الكلية البرهانية وتكون هذه العلوم أيضًا علومًا جزئية تنبئ عما سيقع في المستقبل من حوادث جزئية.

فلكل من الكرات السماوية في نظريو الكون عند ابن سينا نفس وعقل والنفس السماوية تختلف عن العقل السماوي في أنها تؤثر في إيجاد الحوادث الجزئية في عالم الكون والفساد وفي معرفتها لهذه الأمور الجزئية علي نحو جزي وبما أنها تؤثر مباشرة في إيجاد هذه الحوادث فمعرفتها للجزيئات لا تقتصر علي معرفة الأمور الحاضرة بل هي تمتد إلي ما سيحدث في المستقبل من أمور جزئية وهذه المعرفة بما سيكون من جزئيات الحوادث، قد تفيض علي نفس النبي في يقظته، فيعرف الغيب.

وكما أن النفوس السماوية تؤثر في حدوث الأمور الطبيعية في عالم الكون والفساد، فكذلك قد تقوى القوى المتخيلة عند بعض البشر فتؤثر هي أيضًا في إيجاد حوادث طبيعية، فإن كان هذا التأثير بقصد الخير، لا الشر، فهو المعجزة النبوية، وإلا كان سحرًا.

وكذلك في معالجته للضرب الثاني من النبوة، وهذا الضرب، كما ذكرنا، يتعلق بالعقل الإنساني النظري من جهة، وبالعقول السماوية، لا

النفوس السماوية، من جهة أخرى، ومما تختلف به العقول السماوية عن النفوس السماوية أنها لا تعلم الجزئيات في عالم الكون والفساد إلا علي نحو كلي، كالعلوم التي تعطيها للعقول البشرية.

فالعقل الفعال، وهو آخر العقول السماوية الصادرة عن الله، يفيد العقول البشرية هذه العلوم الكلية العقلية، وحركات النفس الإنسانية من حس وخيال ووهم وفكر (أي الفكر المعتمد علي الصور المادية الجزئية) تعد العقل النظري ولقبول نوع من المعقولات الكلية من العقل الفعال، ومن هذه المعقولات التي تفيض علي العقل البشري من العقل الفعال الاستنتاجات المعتمدة علي الحدود الوسطي في الأقيسة.

يبني ابن سينا حجته في إثبات إمكان هذا الضرب الثاني من النبوة علي ظاهرة تفاوت القوى العقلية البشرية في الوصول إلي الحد الأوسط، فهو يقول:

(وهذا الحد الوسط يحصل بضربين من الحصول، فتارة يحصل بالحدس، والحدس هو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس، فأن الأشياء تنتهي لا محالة إلي حدوث استنباطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلي المتعلمين؛ فجائز إن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم؛ وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف، أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطي، وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصرًا في

حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائمًا وينتهي في طرف النقصان إلي من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي في طرف الزيادة إلي من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها وإلي من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلي أن يشتعل حدسًا، أعني قبولًا من العقل الفعال في كل شيء؛ وترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال، إما دفعة وإما قريبًا من دفعة، ارتسامًا لا تقليديًا بل بترتيب يشتمل علي الحدود الوسطي؛ فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة، بل أعلي قوى النبوة، والأولي أن تسمي هذه القوة قدسية، وهي أعلي مراتب القوى الإنسانية).

نلاحظ هنا في هذه الحجة أمرين لهما أهمية بالنسبة إلي فهمنا لنظرية ابن سينا في النبوة: الأول أن هذا النحو من العلم العقلي الذي يختص به النبي لا يختلف بالنوع عن العلوم العقلية التي تتسني لغير الأنبياء، بل يختلف (بالكم والكيف) فقط.

والأمر الثاني هو أن ابن سينا لا يستنتج من هذه الحجة أن وجود هذا الضرب من النبوة شيء واجب، بل هو شيء ممكن، فنراه يقول: (فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيدًا بشدة الصفاء الخ.) فيما أن ابن سينا في هذا الموضع من كتاباته المتعلقة بنظرية النفس يقتصر علي إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة، لا ضرورة وجودها، فموقفه من الوجه المنطقي، علي الأقل يشبه موقف الأشاعرة.

ولكن ابن سينا لم يقتصر علي إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة، بل حاول إثبات ضرورة وجودها أيضًا، فموقفه هنا يخالف موقف الأشاعرة كل الخلاف، حاول ابن سينا هذا الإثبات في الإلهيات من (الشفاء) وكرره في (النجاة) حيث قدم حجته المبنية علي ظاهرة الاجتماع الإنساني من جهة، وعلي نظريته في العناية الإلهية من جهة أخرى.

يبدأ ابن سينا بقوله إن الإنسان، إذا أراد أن يحسن معينة، فهو في حاجة إلي الاجتماع، والاجتماع لا يتم إلا بالمعاملات الانسانية، وهذه المعاملات تحتاج إلي سنة وعدل، ويستنتج من هذا أنه لابد للسنة "والعدل من سان ومعدل" أي النبي ونلاحظ هنا عدة مقدمات أولها أن السنة ليست من فعل الإنسان، هي من عند الله.

ثانيها أن هذه السنة الإلهية لا توحي لكل الناس، بل توحي لشخص مختص بالوحي، وهو النبي السان، وثالثها أن هنالك في الواقع اجتماعًا إنسانيًا، فيستنتج من هذا ومن المقدمات التي سبقت أنه لابد من وجود (سان ومعدل).

وابن سينا لا يقتصر علي القول بأن وجود الاجتماع وشرائطه من وجود المعلومات الانسانية ومن وجود السنة والعدل والسان والمعدل ضروري للإنسان إن أراد أن يحسن معيشته فحسب، بل يضيف إلي ذلك قولة بأنه ضروري لبقاء نوع الإنسان.

وهنا يعرض الناحية الميتافيزيقية من حجته هذه، وبينها علي مقدمتين إضافيتين:

- **الأولي** إمكان وجود النبوة الذي قد قرره، كما رأينا، فيما سلف من كتاباته، والثانية فعل العناية الإلهية لما تعلم أنه الأفضل، فهو يقول بخصوص النبي:

(فالحاجة إلي هذا الإنسان في أن يبقي نوع الإنسان ويتحصل وجودة أشد من الحاجة إلي إنبات الشعر علي الأشفار وعلي الحاجبين، وتقعير الأشفار وعلي الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخري من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء، ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن، كما سلف منا ذكره، فلا يجوز أن تكون العناية الأولي تقتضي تلك المنافع ولا تقضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم هذا ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير، الممكن وجودة، الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده، مبني علي وجوده، موجود؟ فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتي يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون المعجزات التي أخبرنا بها).

ثانيًا: <u>سالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم</u>

قال الرئيس أبو علي بن سينا رحمة الله:

سألت، أصلحك الله، أن أجعل ما خاطبتك به في إزالة الشكوك المتأكدة عندك في تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم علي ممكن سلك به مسلك الواجب ولم تقم عليه حجة، لا برهانية ولا جدلية، ومنها ممتنعة تجري مجري الخرافات، التي للاشتغال في استضافها من المدعي ما يستحق أن يهزأ به في رسالة، فأجبتك مد الله في عمرك إلي ذلك بأن قلت:

فأقول: إن في الإنسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره وهي المسماة بالنفس الناطقة، وهي موجودة في جميع الناس علي الإطلاق وأما في التفصيل فلا، لأن في قواها تفاوتًا في الناس فقوة أولى متهيأة لأن تصير صورًا لكليات منتزعة عن موادها، ليس لها في ذاتها صورة؛ ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيها بالهيولي. وهي عقل تام بالقوة، كالنار بالقوة باردة، لا كالنار بالقوة محرقة.

وقوة ثانية لها قدرة وملكة علي التصور بالصور الكلية لاحتوائها علي الآراء المسلمة العامية، وهو عقل تام بالقوة كقولنا النار لها علي الاحراض قوة.

وقوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوتان الماضيتان وخرجتا إلي الفعل، وهو المسمى بالعقل المستفاد.

وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل، فليس وجوده فيه بالذات فإذن وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات، به خرج ما كان بالقوة إلي الفعل، وهو المسمى بالعقل الكلي والنفس الكلي ونفس العالم.

إذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات علي وجهين، إما بواسطة وإما بغير واسطة وكذلك إذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي علي وجهين، فأما القبول عنه بلا واسطة فكقبول الآراء العامية.

وإما القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الأولي وكالأشياء المعقولة المكتسبة بتوسط الآلات والمواد، كالحس الظاهر والحس المشترك والوهم والفكر.

وإذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا، مرة بتوسط ومرة بغير توسط، فليس له القبول بغير توسط بالذات مستفاد.

وليس اختصاص المعقولات الأول بالقبول بغير توسط إلا من جهتين، علي الاختصارات من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقوى أن يقبل بغير توسط إلا السهل قبوله.

ثم رأينا في القابل والمقبول تفاوتًا في القوة والضعف والسهل والعسورة، وكان محالًا أن لا يتناهى، لأن النهاية في طرف الضعف أن يقبل ويكون معقولًا واحدًا، بتوسط ولا بغير توسط؛ والنهاية في القوة هو ويكون أن يقبل توسط، ويكون يتناهى في الطرفين ولا يتناهى في الطرفين وهذا خلف لا يمكن.

وقد يبين أن الشيء المركب من معنيين، إذا وجد أحد المعنيين مفارقًا للثاني، وجد الثاني مفارقا له، وقد رأينا أشياء لا تقبل إفاضات العقل بغير واسطة وإياء تقبل كل الافاضات العقلية بغير واسطة، وإذا تناهي في الطرف الضعيف، يتناهى ضرورة في الطرف القوى.

وإذا كان التفاصيل في الأسباب يجري علي ما أقول: إن من الأنيات ما هي قائمة بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها، والأول أفضل، والقائم بذاته إما صور وأنيات لا في مواد أو صور ملابسة للمواد، والأول أفضل، ولنقسم الثاني إذ كان المطلب فيه، والصور المادية التي هي الأجسام، إما نامية أو غير نامية، والأول أفضل، والنامية إما حيوان أو غير حيوان، والأول أفضل، والحيوان أما ناطق أو غير ناطق، والأول أفضل، والناطق إما بملكة أو بغير ملكة، والأول أفضل، وذو الملكة إما خارج إلي الفعل التام، أو غير خارج، والأول أفضل، والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة، والأول أفضل، وهو المسمى بالنبي وإليه انتهي التفاصيل في الصور المادية.

وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرؤسه، فإذن النبي يسود ويرؤس جميع الأجناس التي فضلهم، والوحي هذه الإضافة؛ والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة فإفاضة العقل الكلي، مجزأة عنه لا لذاته بل بالعرض، وهو لتجزئ القابل.

وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معان مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزئ القابل، والرسالة هي إذا ما قبل من الإضافة المسماة وحيًا علي أي عبارة استصوبت لصلاح

عالمي البقاء والفساد علمًا وسياسة، والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيًا علي أي عبارة استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم.

فهذا مختصر القول في إثبات النبوة وبيان ماهيتها وذكر الوحي والملك والموحى، وأما صحة نبوة نبينا محمد (صلي الله عليه وسلم)، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل.

ونأخذ الآن في حل المراميز التي سألتني عنها، وقيل إن المشترط علي النبي أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماء، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف علي معاني رموز الرسل، لم ينل الملكوت الإلهي؛ وكذلك أجله فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم، كفيثاغورس وسقراط أفلاطون.

وأما أفلاطون فقد عدل أرسطوطاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتي قال أرسطاليس: (إني وإن عملت كذا، فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا الشريد من العلماء العقلاء). ومتي كان يمكن للنبي محمد (صلي الله عليه وسلم) أن يوقف علي العلم أعرابيًا جلفًا ولا سيما البشر كلهم إذ كان مبعوثًا إليهم كلهم؟ فأما السياسة فإنها سهلة الأنبياء والتكليف أيضًا.

فكأن أول ما سألتني ما بلغ محمد النبي (صلي الله عليه وسلم) عن ربه – عز وجل- (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور علي نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم).

فأقول: النور أسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطاليس.

والمستعار علي وجهين، إما الخير وإما السبب الموصل إلي الخير.

والمعني هنا هو القسم المستعار بكلا قسميه، أعني الله -تعالي- خير بذاته وهو سبب لكل خير كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي، وقوله (السموات والأرض) عبارة عن الكل.

وقوله (مشكاة) فهو عبارة عن العقل الهيولاني، والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران، جيدة التهيؤ للاستضاءة، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور، كذلك قابلة مشبه بقابلة، وهو المشف، وأفضل بالفعل مشبة بالنور، كذلك قابلة مشبه بقابلة، وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلي العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلي النور والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور، كما هو كمال للمشف، كما

حرص الفلاسفة، ومخرج له من القوة إلي الفعل، كذلك العقل المستفاد كمال للعقل الهيولاني ومخرج من القوة إلي الفعل ونسبة العقل المستفاد إلي العقل الهيولاني المصباح إلي المشكاة.

وقوله (في زجاجة): لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخري وموضوع أخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح فهو الذي يصل في العيان المصباح إلي المشف إلا بتوسط، وهو المسرجة، ويخرج من المسارج الزجاجية لأنها من المشفات القوابل للضوء.

ثم قال بعد ذلك (كأنها كوكب دري): لجعلها الزجاجة الصافي المشف، لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف، فليس شيء من المتلونات يستشف.

(توقد من شجرة مباركة زيتونه) يعني بها القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج. (لا شرقية ولا غربية): (الشرق) في اللغة حيث يشرق منه النور و (الغرب) حيث فيه يفقد النور، ويستعار (الشرق) في حيث يوجد فيه النور، و (الغرب) في حيث يفقد فيه النور، فالنظر كيف راعي التمثيل وشرائطه اللائق به، حيث جعل أصل الكلام النور، بني عليه وقرنه بآلات النور ومعادنها.

فالرموز بقوله (لا شرقية ولا غربية) ما أقول: إن الفكرية علي الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور علي الإطلاق، فهذا معني قوله (شجرة لا شرقية) ولا هي من البهيمية الحيوانية

التي يفقد فيها النور، ويمثل بالغرب علي الإطلاق، فهذا معني قوله (ولا غربية).

وقوله (يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار) مدح القوة الفكرية ثم قال (ولو لم تمسسه) يعني بالمس الاتصال والإضافة).

وقوله (نار): لما دعل النور المستعار ممثلًا بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه، مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة، وهو النار؛ وإن تكن النار بذي لون، فالعادة العامية انها مضيئة فانظر كيف راعي الشرائط، وأيضًا لما كانت النار محيطة بالأمهات شبه بها المحيط علي العالم، لا إحاطة سقفية، بل إحاطة قولية مجازية، وهو العقل الكلي.

وليس هذا العقل، كما ظن الإسكندر الأفرودسي ونسب الظن إلي أرسطو طاليس، بالإله الحق الأول، لأن هذا العقل واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة، فليس بواحد بالذات، وهو الله الواحد بالعرض، فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات، وهو الله الواحد، ﷻ.

وأما ما بلغ النبي (محمد –صلي الله عليه وسلم) عن ربه –عز وجل- من قوله –تعالي-:"ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فنقول: إن الكلام المستفيض في الشرائع أن الله –تعالي- علي العرش، ومن أوضاعه أن

العرش نهاية الموجودات الجسمانية، وتدعي المشبه من المشرعين أن الله – تعالي- علي العرش علي سبيل حلول هذا.

وأما في الكلام الفلسفي فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله –تعالي- هناك وعليه، لا علي سبيل حلول، كما بين أرسطوطاليس في آخر كتاب سماع الكيان.

والحكماء المشرعون أجمعوا علي أن المعني بالعرض هو هذا الجرم، هذا وقد قالوا إن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية، وإنما قالوا إنه يتحرك بالنفس لأن الحركات إما ذاتية وإما نفسية، وليست بطبيعة، كما بينوا، فبقي أن تكون نفسية، ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال، ثم بينوا أن الأفلاك لا تفني ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء نطقاء قطعًا لا يموتون، لا كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمي ملكًا، فالأفلاك تسمي ملائكة، فإذا تقدم هذه المقدمات، وضح أن العرش محمول ثمانية، ووضح تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك.

والحمل يقال علي وجهين: حمل بشري وهو أولي باسم الحمل كالحجر المحمول علي ظهر إنسان وحمل طبيعي، كقولنا الماء محمول علي الأرض والنار علي الهواء، والمعني ههنا هو الحمل الطبيعي، لا الأول.

وقوله (يومئذ) و (الساعة) و (القيامة) فالمعني بها ما ذكر صاحب الشريعة: (كل نفس ماتت فقد قامت قيامتها). ولما كان تحقيق النفس الإنسانية عند المفارقة أكد، جعل الوعد والوعيد وأشباههم إلي ذلك الوقت.

وأما ما بلغ النبي –عليه السلام- عن ربه –عز وجل- أن علي النار صراطًا صفته أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ولن يدخل أحد الجنة حتي يجوز علية، نجا ومن سقط عنه خسر فتحتاج قبل هذا أن تعلم العقاب ما هو والثواب ما هو وأي شيء هو المعني بالجنة، وأي شيء المعني بالنار، فأقول إذا كان الثواب هو البقاء في العناية الإلهية الأولي مع عدم النزاع إلي ما لا سبيل إليه من الأشياء العلمية والعملية ولا يحصل ذلك إلا بعد الاستكمال من العمليات ومجانية خسائس العمليات لئلا تعود عادة وملكة تتوق إليها النفس توقان الألوف فيعتذر الصبر عنه وعليه ولن يحصل إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية في أفعالها وإدراكها العملية إلا ما لابد منه.

فما لك من هلك إلا بمطابقة الوهم من القوى الحيوانية علي الصورة المجردة في غيبة الحواس بالكذب والجسور المتسم بسمة العقل الهيولاني بخلبة اللب لا جرم لا يعري عن ارتياب في مقلدة وارتداده في معتقد وفساد منتظر وعطب مستقبل فإذا فسد بصورة المعتقد وجد النفس الناطقة في مطابقتها له نوعا من التطابق عارية عن الصور الشريفة العقلية المخرجة لها إلي الفعل وقد أخرجت طبعها إدراك مانعها

كحجرة شالها إلي العلو شايل فبلغ غير مركزها الطبيعي ففارقته فانثنت إلي أسف هابطة وإلي طبيعتها معاودة إذ بان عائقها وذلك بعد أن فسدت آلاتها التي كان يتصرف بها في اكتساب العقل المستفاد كالحس الظاهر والحس الداخل والوهم والذكر والفكر فبقي مشاقًا إلي طبعها من اكتساب ما يتم ذاتها وليس معها آلة الكسب وأي محنة أكثر منها ولا سيما إذا تقادم الدهر في بقائها علي تلك الحالة فأما في مطابقتها له من الخسائس العملية فهو بلا شك أن تبقي النفس مفارقة لإخوانها السوء وقد ألف ما طابقهم عليه ولم يمانعهم فيه من اللذة الشهوانية الحسية فأني يحصل له ذلك ولا قوة شهوانية حسية ومثله كما يقال لا تعشق أحدًا من السفر ومات الرجل تنزع ما يدهمك الباقي فتبقي في حر وقد الصبابة.

وإذ قد تبين علي الاختصار معني العقاب والثواب فالآن نتكلم في ماهية الجنة والنار فنقول إذا كان العوالم ثلاثًا عالم حسي وعالم خيالي وهمي وعالم عقلي فالعالم العقلي حيث المقام وهو الجنة والعالم الخيالي الوهمي كما بين هو حيث العطب العالم الحسي هو عالم القبور ثم اعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات إلي استقراء الجزئيات فلا محالة تحتاج إلي الحس الظاهر فتعلم أنه يأخذ نم الحس الظاهر إلي الخيال إلي الوهم إلي الفكرة وهذا هو من الجحيم طريقًا وصراطًا دقيقًا صعبًا حتي يبلغ إلي ذاته العقل فيعقل فهو إذن يرى كيف أخذ صراطًا وطريقًا في عالم الجحيم.

فإن جازه بلغ عالم العقل فإن وقف فيه وتخيل الوهم عقلًا وما يشير إليه حقًا فقد وقف علي الجحيم وسكن في جهنم وهلك وخسر خسرانًا عظيمًا فهذا معني قوله في الصراط.

وأما ما بلغ النبي محمد (صلي الله عليه وسلم) عن ربه –عز وجل- من قوله (عليها تسعة عشر) فإذا قد تبين أن الجحيم هو ما بينا أنه بالجملة هو النفس الحيوانية وتبين أنها البقية الدائمة في جهنم وهي منقسمة قسمين إدراكية وعملية والعملية شوقيه وغضبيه والعملية هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة وتلك للمحسوسات ستة عشر والقوة الوهمية الحاكمة علي تلك الصور حكما غير واجب واحدة واثنان وستة عشر وواحد تسعة عشر فقد تبين قوله (عليها تسعة عشر).

وأما قوله وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة.

وأما ما بلغ النبي محمد (صلي الله عليه وسلم) عن ربه –عز وجل- أن للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية أبواب فإذا علم أن الأشياء المدركة إما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهي خمسة وإدراكها الصور مع المواد أو مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسمى بالخيال وقوة حاكمة عليها حكما غير واجب وهو الوهم وقوة حاكمة حكمًا واجبًا وهو العقل فذلك ثمانية فإذا اجتمعت الثانية جملة أدت إلي السعادة السرمدية والدخول في الجنة وإن حصل سبعة منها لا تستم إلا بالثامن أدت إلي الشقاوة السرمدية والمسمى في اللغات أن الشيء المودى إلي الشيء

بابا له فالسبعة المؤدية سميت أبوابًا لها والثمانية المؤدية إلي الجنة سميت أبوابًا لها. فهذا إبانه جميع المسائل علي الإيجاز.

الفصل الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة

عند ابن رشد

يحتوي الفصل على النقاط التالية:

- أولًا: تمهيد.

- ثانيًا: أسباب اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة.

- ثالثًا: ضرورة دراسة الفلسفة.

- رابعًا: لا خوف علي الدين من دراسة الفلسفة.

- خامسًا: التأويل وشروطه.

- سادسًا: الحاجة إلي الشريعة.

- سابعًا: الشريعة أعلي من الحكمة.

يقول ابن رشد:

"إذا كانت هذه الشريعة حقًا، وداعية إلي النظر المؤدي إلي معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم علي القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلي مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدي النظر البرهاني إلي نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون، قد سكت عنه الشرع أو عرف به، فإن كان قد سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدي إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هنالك وإن كان مخالفًا طلب هنالك تأويله"[1].

[1] ابد رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف 1983م، ص 31-32.

أولًا: تمهيد

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد سنة 520 هـ بقرطبة عاصمة الأندلس وحاضرة الثقافة بها وكان سليل أسرة عرفت بالعلم والفقه، وتولى جده منصب قاضي القضاة بالأندلس وكان أبوه من كبار القضاة بها، وقد سار ابن رشد علي نهجهما فبرع في الفقه حتي عد في الطبقة الأولي من فقهاء المالكية بالأندلس، ووضع في الفقه كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) الذي يعد من الكتب القيمة في فقه المذهب المالكي وقد تقلد مثل جدة منصب قاضي القضاة في سنة 578 هـ.

ولم يبرع ابن رشد في الفقه وحده بل أضاف إلي ذلك علومًا أخري كثيرة من بينها الطب الذي كتب فيه بعض المؤلفات والشروح، والفلك الذي ألف فيه بعض الرسائل، ولكن اهتمامه الأكبر كان بالفلسفة التي خصها بالكثير من وقته وجهده، فكتب فيها شارحًا ومؤلفًا، وكان شديد الإعجاب بارسطو، ودفعه ذلك إلي نشر تراثه وشرح كتبه، وبلغ إعجابه به حدًا جعله يشرح بعض كتبه شروحًا متعددة بعضها موجز وبعضها متوسط وبعضها يتسم بالاستفاضة والإسهاب.

وكان ابن طفيل علي صلة وثيقة به، وكان علي علم بمعرفته الواسعة بكتب ارسطو فرشحة عند الخليفة الذي كان يهتم بالفلسفة ليتولى شرح هذه الكتب كي يخلصها من الغموض الذي يرجع إلي سوء الترجمة وإلي صعوبة ما كانت تتناوله من قضايا، وقال له وهو يفض إليه بهذا الترشيح "وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك وقوة

نزوعك إلي الصناعة" وقام ابن رشد بهذه المهمة خير قيام وكان ذلك سببًا في أن يلقب في تاريخ الفكر الفلسفي بلقب "الشارح الأكبر".

ثانيًا: <u>أسباب اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة</u>

كان علي ابن رشد أن يتصدى لبيان العلاقة بين الدين والفلسفة وكانت الدوافع التي تدعوا إلي القيام بهذه المحاولة متعددة ومن هذه الدوافع ما يلي:

(1) الدافع العام الذي يتعلق بكونه فيلسوفًا متدينًا، إذ من شأن الفيلسوف المتدين أن يظهر التوافق بين الدين والفلسفة، وليس هذا الدافع خاصًا بابن رشد وحده وإنما يشترك فيه مع غيره من الفلاسفة السابقين عليه.

(2) لكن الذي يتميز به ابن رشد عن سابقيه هو أنه كان فقهيًا بل قاضيًا، وكان عليه أن يبين للناس أن انشغاله بالفلسفة لا يتعارض مع هذه الوظيفة الدينية التي تقلدها، والتي يجب عليه بمقتضاها أن يكون حارسًا للشريعة عاملًا علي تطبيق أحكامها.

(3) يضاف إلي هذين الدافعين أن ابن رشد جاء بعد حملة الإمام الغزالي (505 هـ) وهجومه علي الفلاسفة والفلسفة، وهو الهجوم الذي تضمنته بعض كتيه وبخاصه كتابة الشهير تهافت الفلاسفة.

وقد كان لهذا الحكم الذي أصدره الغزالي علي الفلاسفة أُثر كبير في إذكاء الصراع ضد الفلسفة والفلاسفة خاصة وأن الغزالي كان يتبوأ في حقل الثقافة مكانة مرموقة، ومنزلة رفيعة فلقد كان من أئمة الفقه الشافعي، كما كان من كبار المتكلمين علي مذهب الاشعارة، وقد قام بجهود جبارة لمقاومه ذوى الاتجاهات الباطنية وكتب في الرد عليهم ما يكسر شوكتهم ويهدم أفكارهم، وكان إلي جانب ذلك كله علي علم كبير بالفلسفة ومسائلها وفروعها المختلفة، لذلك جاء نقده لها عن بينه ودراسة عميقة وكان من أثار ذلك كله أن هجومه علي الفلسفة وجه إليها ضربة قاصمة دفعت بعض مؤرخي الفلسفة إلي وصفها بأنها كانت ضربة قاضية.[1]

ومع أن ابن باجه وابن طفيل قد سبقا ابن رشد إلا أنهما لم يتصديًا لمناقشته في هذا الهجوم الضاري علي الفلسفة والذي انتهي بتكفير أعلامها ممثلين في الفارابي وابن سينا والذي كان من الممكن أن يعمم علي كل من يشتغل بالفلسفة بعد ذلك ولذلك كان من الضروري أن يناقش ابن رشد آراء الغزالي واتهاماته التي كان ابن رشد يدرك ما لها من قوة، ويلمس ما لها من تأُثير، فقد كان من رشد يدرك ما لها من قوة، ويلمس ما لها من تأثير، فقد كان من آثارها أنها ثبتت في أذهان الناس فكرة التعارض والتناقض بين الدين الفلسفة ولذلك انقسم الناس بسببها إلي فريقين

[1] انظر مثلًا د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 110 .. ويلاحظ أن في هذا الحكم شيئًا من المبالغة لأن الفلسفة استمرت بعد حملة الغزالي عليهما فقد ظهر في الأندلس ثلاثة من كبار الفلاسفة وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

كما يقول ابن رشد فريق يهاجم الفلاسفة والفلسفة وفريق يناصرهما وبعمل علي تأويل الشرع ليتفق معهما.

ثم كان إلي جانب هذه العوامل السابقة طابع الحياة الفكرية في الأندلس التي كانت تتسم بالحذر الشديد من الفلسفة، ولذلك تعرض الفلاسفة فيها للاضطهاد أكثر من مرة واتهموا بأنهم زنادقة من قبل أئمة الشريعة واضطروا في بعض الأحيان إلي ألا يظهروا علومهم خشية الوشاية بهم أو الانتقام منهم وقد صدرت أحيانًا مراسيم تحذر جمهور الناس منهم لأنهم أشبه بالسموم السارية في الأبدان.

لهذه الأسباب كلها كان علي ابن رشد أن يهتم بقضية العلاقة بين الدين، والفلسفة وقد نهض للقيام بها خير قيام جعل بعض مؤرخي الفلسفة ينظرون إلي ما قدمه حولها بأنه كان واحدًا من أكثر جهوده أصالة.

وسنحاول في الصفحات التالية أن نتناول أهم ما قدمه ابن رشد في هذه المسألة.

ثالثًا: <u>ضرورة دراسة الفلسفة</u>

قبل أن يعرض ابن رشد لمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة تحدث عن ضرورة دراسة الفلسفة، وقد ذهب إلي أن هذه الدراسة لا ينطبق عليها حكم التحريم أو الكراهة بل إنها شيء مندوب إليه مأمور به شرعًا، وقد بني ابن رشد هذا الحكم علي أساس من تصوره للفلسفة ولوظيفتها،

فالفلسفة عنده ليست شيئًا أكثر من النظر في الموجودات والتأمل فيها من جهة دلالتها علي الصانع لها وليس هناك شك في أنه كلما كانت المعرفة بالصنعة أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وأكمل ولذلك نجد أن الشارع الحكيم قد دعا إلي النظر في الموجودات بالعقل في آيات كثيرة من القرآن كقوله –تعالي-:"أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[1] وقوله –تعالي-:"أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت وإلي السماء كيف رفعت[2]" وقوله جل شأنه "ويتفكرون في خلق السموات والأرض .."[3].

وإذا كانت هذه الآيات تدل علي وجوب النظر في الموجودات فإن هنالك في القرآن ما يدل – من وجهة نظر ابن رشد- علي وجوب استعمال القياس العقلي وهو القياس العقلي المستخدم في الفلسفة والشرعي المستخدم في علم أصول الفقه[4]، ومن هذه الآيات قوله –تعالي-:"فاعتبروا يا أولي الأبصار"[5].

ويستخلص ابن رشد من هذه الآية ضرورة دراسة علم المنطق التي هي فرع من فروع الفلسفة أو أداة من أدواتها حيث أن "الاعتبار" ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو نتيجة من نتائج القياس ومعني ذلك الأمر بدراسة القياس

---

[1] الأعراف آية: 185.

[2] الغاشية آية: 17: 18.

[3] آل عمران آية: 191.

[4] انظر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مطبوع مع مناهج الأدلة طبعة صبيح ص 2، 3.

[5] الحشر آية: 2.

لمعرفة سائر أنواعه حتي يكون الاعتماد في النظر علي أصحها وأوثقها وهو "البرهان" لا علي ما هو أقل منه درجة في الوثائق واليقين القياس الخطابي أو الجدلي أو القياس القائم علي المغالطة ومن ثم فإنه "قد يجب علي المؤمن بالشرع، المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل".

ويرى ابن رشد أن هذا الوجوب لا يختلف عما يجب علي الفقيه من دراسة للبراهين والمقاييس الفقهية حتي يستند في استدلاله بما هو صحيح منها دون غيره[1].

ثم يتقدم ابن رشد خطوة أخرى نحو هدفه ليقول إنه ما دام فد ثبت وجوب النظر العقلي، وما يتطلبه من دراسة للمنطق والقياس والبرهان فإن المسلمون مطالبون بتحقيق هذا الأمر الشرعي وعندئذ فأن هنا واحد من احتمالين: إما أن يقوم المسلمون بالفحص والبحث عن هذه الأمور التي تعد وسيلة لتحقيق ما أمرهم الله به من النظر، وهذا أمر يجب اللجوء إليه إذا لم يكن قد سبق إلي دراسة هذه الأمور أحد غيرهم وأما إن يستعين المسلمون بمن سبقوهم ممن بحث هذه العلوم.

ولا شك أن التأمل في هذين الاحتمالين ينتهي إلي ضرورة الاستعانة بالسابقين، لأن علم المنطق كان موضوعًا للبحث لدي أمم مسابقة علي المسلمون وخاصة اليونانيون، وهكذا ينتهي ابن رشد إلي ضرورة دراسة

[1] ابن رشد: فعل المقال، ص 3- ص4.

تراث الأمم السابقة في الفلسفة والمنطق إذ من الواضح "أنه يجب علينا أن نستعين علي ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وهو يعلل ذلك بأن "كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلي كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك وقد أوصي ابن رشد بأنه لا ينبغي أن يصدنا عن النظر في كتب هؤلاء أنهم ليسوا مشاركين لنا في الدين[1].

والأمر كذلك فيما يتعلق بالفلسفة التي لا يصح فرضها بدعوى أن أصحابها ليسوا مسلمين ما دمنا نلتزم الحذر فيما نعرفه منها بحيث لا نقبل منها إلا ما نعتقد أنه صواب عندئذ فإنه يجب "أن ننظر في هذا الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافق للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.[2]

وقد أشار ابن رشد هنا إلي فكرة سبق إليها الكندي وهي أن المعرفة الإنسانية بناء تشارك الأجيال كلها في صنعه، وتضيف إليها كل جيل لبنه أو لبنات بحسب ما يسير له من العلم والجهد والعوامل المساعدة.

ولم يغيب عن بال ابن رشد أن بعض من يدرسون الفلسفة قد يقعون في الغواية أو الانحراف ولكنه يلفت النظر إلي أن ذلك يرجع في حقيقة الأمر إلي أسباب تتعلق بهؤلاء الدارسين، الذين لم تتوفر فيهم

[1] ابن رشد: فصل المقال، ص 6.

[2] نفس المصدر، ص 7.

شروط البحث والنظر العقلي أو لم يتصفوا بالبراءة من الهوى والشهوات أو لم يتيسر لهم أن يدرسوا الفلسفة علي يد معلم يرشدهم إلي فهم ما فيها أو نتيجة لاجتماع هذه الأسباب كلها، فالعيب فيهم وليس في الفلسفة، والضرر من دراسة الفلسفة إذن هو ضرر عارض فإن من فعل ذلك يشبه من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتي مات بدعوى أن قومًا شرقوا بالماء فماتوا به وفاعل ذلك ينبغي أن يوصف بالحمق وسوء التصرف لأنه منع فائدة محققه بضرر متوهم، ومن دلائل الحمق أنه تسبب بجهله في موت العطشان خوفًا عليه من الشرق، والموت بالشرق أمر عارض أما الموت عطشًا فهو أمر ضروري فلا ينبغي التخوف إذن من دراسة الفلسفة بدعوى أن بعض من يدرسونها يقعون في الانحراف لأن ذلك لا يرجع إلي الفلسفة بل إليهم.[1]

رابعًا: لا خوف علي الدين من دراسة الفلسفة

لا خوف إذن من دراسة الفلسفة لأن الشريعة الإسلامية شريعة قامت علي الحق، ودعت إلي الفكر والنظر واحترمت العقل وأطلقته من عقاله، وحرمت عليه التقليد، وشريعة هذا شأنها لا يخشي عليها من البحث والنظر ولذلك يقول ابن رشد "فإنا معشر المسلمين نعلم علي القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلي مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له".[2]

---

[1] فصل المقال ص 6، 7.

[2] فصل المقال 7.

ولكي يوضح ابن رشد هذه الفكرة يذكر أن النظر البرهاني في الكائنات إذا أدي إلي رأي أو حكم فأن هذا الرأي أو الحكم يحتمل وجودها ثلاثة:

- أن يكون الشرع قد سكت عنه ولم يتحدث فيه وعندئذ فلا تعارض بين الشريعة والحكمة، وما توصل إليه الفيلسوف هنا يشبه ما توصل إليه الفقيه من الأحكام المتعلقة بالأشياء التي سكت عنها قياسًا علي ما أثبته من الأحكام.

- أن يكون الشرع قد تحدث عنه ثم جاء فيه بما يتفق مع هذا الذي انتهي إليه العقل بالنظر، وعندئذ فلا تعارض أيضًا بل هنالك توافق.

- أن يكون الشرع قد تحدث عنه ثم أتي فيه بحكم مخالف لما انتهي العقل.[1]

وهنا تكمن المشكلة التي ينبغي علي الفيلسوف المتدين أن يواجها وأن يقدم لها الحل.

ويتمثل هذا الحل لدي ابن رشد في أنه ينبغي أولا أن نثبت أن هذا التعارض حقيقي لا ظاهري، وقد دفعه إلي ذلك أن كثيرًا من المواطن والمواضع التي يتصور فيها وقوع الخلاف بين الشريعة والحكمة ليست في واقع الأمر إلا خلافًا يرجع إلي الجهل أو سوء الفهم، وأن الفهم الدقيق

[1] يبقي احتمال واحد لم يشر إليه ابن رشد وهو أن يكون الشرع قد تحدث فيه ثم لم تتحدث عنه الحكمة وليس هناك تعارض علي هذا الاحتمال أيضًا.

والإدراك الواعي لمواطن الخلاف هذه يستبعدان الكثير منها، ولذلك كان ابن رشد يقول لهؤلاء الذين يتصورون أن هنالك تعارضًا أو خلافًا بين الحكمة والشريعة أن هذا التعارض غير حقيقي وأن السبب في حكمهم هذا أن كل واحد من القائلين به لم يقف علي كنهما بالحقيقة أعني لا علي كنه الشريعة ولا علي كنه الحكمة[1].

فإذا كان المرء عالمًا بالحكمة وبالشريعة فإنه يتفادى كثيرًا من مواطن الخلاف المتوهمة بل إنه يظهر له بالدليل العملي والمقارنة الواقعية أن "الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة.[2]

وبسبب هذا الموقف هاجم ابن رشد بعض الفلاسفة أو المتفلسفة من أهل زمانه ممن ظنوا أنهم، أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه[3] ثم إنه – اتساقًا مع هذا الموقف أيضًا- اضطر إلي أن يهاجم الفلاسفة السابقين عليه كالفارابي وابن سينا في كثير من آرائهم واجتهاداتهم التي خالفوا فيها الشريعة، وقد وصل في الهجوم عليهم إلي حد وصف أقوالهم أحيانًا بأنها خرافات وبأنها خرافات وبأنها دخيلة علي الفلسفة ولذلك ترقي إلي مرتبة اليقين البرهاني بل لا تصل في تحقيق الإقناع إلي أدني الدرجات وهي درجة الإقناع الخطابي ومن ثم يجد ابن

[1] ابن رشد مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة تحقيق د/ محمود قاسم ص 185، ص 186.

[2] ابن رشد: فصل المقال ص 26.

[3] ابن رشد: فصل المقال، ص 22.

رشد نفسه مضطرًا إلي الاعتراف بصدق ما قاله الغزالي أحيانًا في حق الفلاسفة، ويظهر ذلك في قوله "ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير ما وضع من كتبه أن علومهم الإلهية هي ظنية".[1]

خامسًا: <u>التأويل وشروطه</u>

أدرك ابن رشد عل أنه من الممكن أن يقع تعارض حقيقي –في بعض الأحيان- بين ينتهي إليه القعل بدليله وبرهانه، وبين ما قالته الشريعة، وهنا يلجأ ابن رشد إلي التأويل بوصفه المخرج من هذا التعارض، ولذلك يقول "نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدري إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي".[2]

ومعني التأويل هنا "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلي الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ...".[3]

وينبغي أن نشير هنا إلي تأويل النصوص الدينية لتتفق مع بعض الأفكار الفلسفية ظاهرة تاريخية في التفكير الديني، وإننا نجد في الفكر الديني اليهودي والمسيحي نظائر لما قاله ابن رشد وإن كان موقف الفلاسفة يختلف من دين إلي آخر بل من فيلسوف إلي آخر في الاعتماد علي التأويل

---

[1] ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق د/ سليمان دنيا ص 112.

[2] فصل المقال 8 وسيكون قول ابن رشد هذا موضع مناقشة بعد ذلك.

[3] السابق ص 8 وسيأتي أن التأويل له ثلاث معان هذا واحد منها.

وفي تطبيقه وقد كان من بين مفكري المسيحية من قال بالتأويل علي شرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة.[1]

وقد ظهر التأويل بدرجات متفاوتة لدي العديد من الطوائف الإسلامية كالمتكلمين والفلاسفة والصوفية والشيعة والباطنية، وكان بعضهم يغالي فيه مغالاة تكاد تحول النصوص الدينية إلي رموز قد أفرغت من مضمونها وكان بعضهم يأخذ منه بقدر، ويطبقه بحذر فلم يكن الأشاعرة مثلًا كالمعتزلة في أخذهم التأويل، ولم يكن الكندي كالفارابي وابن سينا في أخذه بالتأويل، وعلي عكس هؤلاء كانت تقف طوائف أخرى ترفض التأويل وتهاجر من يأخذون به ومن هذه الطوائف كثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين ورجال الفكر السلفي.

وقد كان ابن رشد علي وعي بخطورة التأويل وآثاره الضارة علي العقيدة وعلي المؤمنين بها، وقد أوضح ذلك بمثال بين فيه إن من قام بتأويل شيء من الشرع زاعمًا أن هذا التأويل الذي انتهي إليه هو الذي يقصده الشرع يشبه رجلًا أتي إلي دواء قام بتركيبة طبيب ماهر علي نحو يجعله صالحًا لعلاج كل الناس أو أكثرهم.

مبينًا في كثير من آرائهم واجتهاداتهم التي خالفوا فيها الشريعة، وقد وصل في الهجوم عليهم إلي حد وصف أقوالهم أحيانًا بأنها خرافات وبأنها خرافات وبأنها دخيلة علي الفلسفة ولذلك ترقي إلي مرتبة اليقين البرهاني

[1] انظر د/ محمد يوسف موسي، الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص 111- 112- 126.

بـل لا تصـل في تحقيـق الإقنـاع إلي أدنـي الـدرجات وهـي درجـة الإقنـاع الخطابي ومن ثم يجد ابن رشد نفسه مضطرًا إلي الاعتراف بصدق ما قاله الغزالي أحيانًا في حق الفلاسفة، ويظهر ذلك في قوله "ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير ما موضع من كتبه أن علومهم الإلهية هي ظنية".[1]

خامسًا: <u>التأويل وشروطه</u>

علي أن ابن رشد قد أدرك أن من الممكن أن يقع تعارض حقيقي – في بعض الأحيان- بين ينتهي إليه العقل بدليله وبرهانه، وبين ما قالته الشريعة، وهنا يلجأ ابن رشد إلي التأويل بوصفه المخرج من هذا التعارض، ولذلك يقول "ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدي إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي".[2]

ومعني التأويل هنا "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلي الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ..".[3]

وينبغي أن نشير هنا إلي أن تأويل النصوص الدينية لتتفق مع بعض الأفكار الفلسفية ظاهرة تاريخية في التفكير الديني، وإننا نجد في الفكر الديني اليهودي والمسيحي نظائر لما قاله ابن رشد وإن كان موقف الفلاسفة يختلف من دين إلي آخر بل من فيلسوف إلي آخر في الاعتماد علي التأويل

---

[1] ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق د/ سليمان دنيا ص 112.

[2] فصل المقال 8 وسيكون قول ابن رشد هذا موضع مناقشة بعد ذلك.

[3] السابق ص 8 وسيأتي أن التأويل له ثلاث معان هذا واحد منها.

وفي تطبيقه وقد كان من بين مفكري المسيحية من قال بالتأويل علي شرط أن تكون نتيجته متفقه مع العقيدة.[1]

وقد ظهر التأويل بدرجات متفاوتة لدي العديد من الطوائف الإسلامية كالمتكلمين والفلاسفة والصوفية والشيعة والباطنية، وكان بعضهم يغالي فيه مغالاة تكاد تحول النصوص الدينية إلي رموز قد أفرغت من مضمونها وكان بعضهم يأخذ منه بقدر، ويطبقه بحذر فلم يكن الأشاعرة مثلًا كالمعتزلة في أخذهم التأويل، ولم يكن الكندي كالفارابي وابن سينا في أخذه بالتأويل، وعلي عكس هؤلاء كانت تقف طوائف أخري ترفض التأويل وتهاجر من يأخذون به ومن هذه الطوائف كثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين ورجال الفكر السلفي.

وقد كان ابن رشد علي وعي بخطورة التأويل وآثاره الضارة علي العقيدة وعلي المؤمنين بها، وقد أوضح ذلك بمثال بين فيه إن من قام بتأويل شيء من الشرع زاعمًا أن هذا التأويل الذي انتهي إليه هو الذي يقصده الشرع يشبه رجلًا أتي إلي دواء قام بتركيبة طبيب ماهر علي نحو يجعله صالحًا لعلاج كل الناس أو اكثرهم.

ويقول ابن رشد أن هذا يشبه أمر التأويل الذي أدي بالمسلمين إلي الفرقة والاختلاف "وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب

[1] انظر د/ محمد يوسف موسي، الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص 111- 112- 126.

الشرع حتي تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدًا عن موضعه الأول ... وأتت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح[1] وقد ذكر اب رشد أن أول من غير الدواء وقام بالتأويل الحوارج، ثم تبعهم المعتزلة ثم الأشاعرة ثم الصوفية، ثم أبو حامد الغزالي الذي صرح بالحكمة للجمهور، ثم تذبذب موقفه حيالها حتي انتهي إلي تكفير الفلاسفة وقد أدي ذلك فيما يري ابن رشد إلي الأضرار بالحكمة والشريعة معًا[2] وقد كان من دلائل إدراك ابن رشد لخطورة التأويل أنه رأي أن المبالغة في اتباعه، دون قيود يترتب عليها تمزق الشريعة وتأويل أكثرها وينبني علي ذلك ببطلان الحكمة منها[3] ولذلك رأي ابن رشد أنه لابد من الحذر في استعمال التأويل، ولابد من وضع قيود تحكمه حتي لا يتحول الأمر إلي فوضي ومن هذه القيود التي ذكرها ابن رشد ما يلي:

1- ألا يكون التأويل واقعًا في أصول الشريعة وأسسها الجوهرية ومبادئها، لأن هذه الأصول تؤخذ اعتقادًا وتسليمًا ولا يصح تأويلها فإذا وقع التأويل في هذه المبادئ فهو كفر، أن كان فيما بعدها بدعة ومن أمثلة التأويل في هذه الأصول ذلك التأويل

---

[1] ابن رشد: مناهج الأدلة 181 – 983 ويذكر ابن رشد أن هذا التمثيل يقيني وليس شعريًا أو مجازيًا لأن الطبيب إذا كان يحفظ البدن بالدواء فإن الدين يحفظ صحة القلوب بالإيمان والتقوى، وهي الصحة التي تترتب عليها السعادة الأخروية انظر فصل المقال 22- 23.

[2] مناهج الأدلة 183 – 185.

[3] منهاج الادلة 174 – 177.

الـذي يـري أصحابه أنـه لـيس هنـاك سـعادة أخرويـة ولا شـقاء أخرى لأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فحسب.[1]

2- ألا ينصـب التأويـل علي جميـع ألفـاظ الشـريعة، وهـو يحكي إجماع المسلمين علي ذلك.[2]

3- ألا يكون التأويل متعلقًا بأمر اجمع المسلمون إجماعًا يقينا علي عـدم جـواز تأويلـه، فأمـا إذا كان الإجمـاع ظنيًـا فـإن تأويلـه يعـد ممكنًا، وقـد اسـتدل ابن رشـد لرأيه هـذا بمـا قالـه الأمام الغزالي وغيره من الأئمة.[3]

4- أن يكون التأويـل جاريًـا علي قـانون البيـان العربي الـذي يسـمح بالمجـاز أسـلوبًا للتعبير، ويمكـن بحسـب هـذا المجـاز أن يسـمي الشـيء بشـبيهه أو بسـببه أولا حقـه أو مقارنـة أو غير ذلـك مـن العلاقات التي يصح وقوعها في المجاز.[4]

5- ألا يقـوم بالتأويـل إلا خاصـة العلمـاء لأنهم أقـدر علي القيـام بـه ويجـب عليهم ألا يصـرحوا بالتأويـل للجمهـور لأنهم لا طاقـة لهـم علـي فهمـه ولأن التأويـل يـؤدي إلي إثـارة الشـكوك والشـبهات لـديهم، كمـا يـؤدي إلي سـوء الظـن بمـن يقـوم بالتأويـل، ولـذلك

[1] ابن رشد: فصل المقال 15- 16.

[2] ابن رشد: فصل المقال، ص 8.

[3] ابن رشد: فصل المقال، 9.

[4] ابن رشد: فصل المقال، 8.

كان الواجب في حق هؤلاء إبقاء النصوص علي ظاهرها دون لجوء إلي التأويل.[1]

وقد قصد ابن رشد من وراء هذه الشروط إلي تضييق مجال التأويل، وتقليل اللجوء إليه وعدم اللجوء إليه إلا للضرورة ولكن يبقي علي الرغم من هذه الشروط – أن التأويل أمر ممكن بل أنه واجب أحيانًا كما يذكر ابن رشد بل يري أن التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان وأشفق منها جميع الموجودات هو يشير بذلك إلي قوله –تعالي-:" أنا عرضنا الأمانة علي السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلومًا جهولًا".[2]

سادسًا: الحاجة إلي الشريعة

يبدو أن ابن رشد قد أحس أن موقفه من التأويل، ولجؤه إليه وأن يكن ذلك في ظل شروط وقيود –يمكن أن تفهم منه أنه يمس مكانة الشريعة أو يقلل من شأنها لحساب الفلسفة ولذلك نجد في نصوص ابن رشد ما يؤكد الحاجة إلي الشريعة، وأن الفلسفة لا تغني عنها، لأن الشريعة هي التي ترسم الطريق إلي سعادة الدنيا والآخرة، وهي التي تحدد

[1] بن رشد: فصل المقال 16، 17 وتهافت التهافت، ج2، ص 688 وضع ابن رشد قانونًا للتأويل يتحدث فيه عما يصح تأويله وما لا يصح، كما تحدث عما يصح التصريح به الجمهور من التأويل، انظر مناهج الأدلة 249- 252 وهذه الشروط تدل علي عدم دقة رأي هنري كوربان الذي ذهب إلي أن ما قاله ابن رشد في ضرورة مراعاة مستوي المخاطبين قريب من علم الحيل والألغاز لدي الشريعة الإسماعيلية أو التأويل لدي الصوفية.

[2] الأحزاب آية: 71.

أسباب الكمال الخلقي للنفس وعوامل تهذيبها ونجاتها في مالها وعاقبة أمرها، وهذا يتطلب معرفة النفس والبعث نحو ذلك "وهذا كله ليس يتبين إلا بالوحي أو يكون تبينه بالوحي أفضل" وينطبق ذلك علي معرفة الله أيضًا فإن العقول والأفهام لا تستطيع أن تسمو إلي إدراك ما ينبغي له من الكمال والجلال "وهذا كله ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك علي اليقين من زوال هذه العلوم.[1]

معني ذلك أن هناك مجالات تسمو علي طاقة العقل، وتعلو علي إمكاناته وواجب العقل عندئذ أن يرجع إلي الشرع ليستلهم منه الحكمة، ويستمد منه الرشاد[2] وابن رشد يجد نفسه في هذه النقطة أيضًا متفقًا مع الغزالي علي الرغم مما كان بين ابن رشد وبينه من الخصومة وقد قال الغزالي "كل ما قصرت عن إدراكه القول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلي الشرع" ويعلق ابن رشد علي هذا يقول بأنه قول حق ويعلل لذلك بأن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متممًا لعلوم العقل أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله -تعالي- للإنسان من قبل الوحي.

سابعًا: <u>الشريعة أعلي من الحكمة</u>

لا يتوقف ابن رشد عند هذا الحد بل أنه يمضي إلي القول بأن الشريعة أعلي من الحكمة قدرًا، وأعظم منها منزلة، وخاصة كانت

---

[1] ابن مناج الأدلة 219، 220.

[2] يقول ابن رشد أن –اصدق ما قال القوم (هو) إن للعقول حدا تقف عنده ولا تتعداه "تهاتف التهاتف 2/ 534.

الشريعة قائمة علي العقل، ومحتويه علي ما يؤدي إليه البرهان كالشريعة الإسلامية" التي ما من مسكوت عنه فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع علي ما يؤدي إليه البرهان فيها (وإن) سكت عنها في التعليم العام.[1]

ويستدل ابن رشد لهذه الفكرة بعدد من الأمور نذكر منها ما يلي:

أ- أن الحكماء الذين وردت عليهم الشرائع وجاءت إليهم النبوات قد أمنوا بها ودخلوا فيها وصاروا من اتباعها فقد آمن الحكماء من اليهود بشريعة موسي وآمن الحكماء الذي جاءت إليهم شريعة المسيح بشريعته وأمن الفلاسفة الإسلاميون بشريعة الرسول "صلي الله عليه وسلم" ولو كان هؤلاء يعتقدون أن الفلاسفة تغني عن الشريعة أو أنها أعلي من الشريعة قدرًا لما آمنوا بها ولما صاروا من اتباعه (2) وابن رشد يستند هنا إلي دليل من التاريخ ليؤيد به فكرته.

ب-يري ابن رشد أن الشريعة تتضمن الحكمة، ولكن الحكمة لا تتضمن مبادئ الشريعة، والسبب في ذلك أن أحكام الشريعة يخالطها العقل لأنها تعترف له بمكانته وتطلق له ملكاته، أما الحكمة فإنها جهد عقلي بشري فحسب، فإذا قارنا بين شرع يتضمن العقل، وحكمة تقوم علي العقل وحده فإن ذلك يؤدي إلي رجحان كفه الشرع.

[1] تهافت التهافت 2/ 650، 651.

ت-يذكر ابن رشد أن الشريعة أعم فائدة من الحكمة لأن فائدة الشريعة تشمل الناس جميعًا بما فيهم الفلاسفة، فهي إذن تقصد إلي سعادة العامة والخاصة علي السواء، وهي ملائمة للجميع جمهورًا وفلاسفة وإذا كان هذا هو شأن الشريعة في عموم النفع فإن الفلسفة أو الحكمة لا ترقي إلي تلك الدرجة في النفع العام، لأنها خاصة بالفلاسفة وحدهم فالفائدة هنا جزئية، والفائدة في الشريعة كلية، ولما كانت فائدته عامة وكلية أفضل بما كانت فائدته خاصة جزئية.[1]

ث-يري ابن رشد أن الشريعة الإسلامية هي أفضل الشرائع وأنها إذا قورنت بسواها من الشرائع ظهر فضلها عليها، ويذكر أن ذلك أمر يعرفه من له اطلاع علي التوراة والإنجيل ثم يقول ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة علي شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين علي سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة الميعاد ومعرفة ما بينهما لا ستدعي ذلك مجلدات .. ولهذا قيل في هذه الشريعة أنها خاتمة الشرائع، وقال (صلي الله عليه وسلم) لو أدركني موسي ما وسعه اتباعي وصدق (صلي الله عليه وسلم) ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أعني كونها مسعدة للجميع

[1] السابق 2/ 867.

كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس. وإذا كانت الشريعة الإسلامية أعلي من غيرها من الشرائع وهي إلهية فإنها تكون، من باب أولي أعلي من الحكمة وهو بشرية، وهكذا يصل ابن رشد في نهاية المطاف إلي أن الشريعة أفضل من الحكمة وأن من الواجب التسليم للشريعة فيما جاءت ودعت إليه، وخاصة ما كان يتعلق بأصولها ومبادئها التي لا ينبغي أن توضع موضع الشك أو المناقشة أو التأويل.

الفصل الرابع

فلسفة التأويل عند اخوان الصفا

يقول إخوان الصفا

" أعلم يا أختي متى كنت مقصراً في العبادة الشرعية فلا يجب ان تتعرض لشي من العبادة الفلسفية والا هلكت وأهلكت وضللت وأظللت , وذلك ان العمل بالشريعة الناموسية والقيام بواجب العبادة فيها ولزوم الطاعة لصاحبها والعمل بالعبادة الفلسفية ايمان , ولا يكون المؤمن مؤمناً حتي يكون مسلما , والاسلام سابق على الايمان ."

مقدمة

كان القرن الرابع الهجرى عهد ازدهار علمى وثقافي . فقد انتشرت الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا وراح العرب يتدارسونها ويتبعون فى ذلك مذهب المزج والتوفيق , ولكن اذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فلابد من دعوته الى التاويل حتي يمكنه بالتالى التوفيق عندما يجد تعارضا بين النص الديني والحقيقة العقلية فيؤول النص بحث يصبح معناه متفقأ مع الحقيقة العقلية , فالتوفيق بين الدين والفلسفة يعد أمرا طبيعيا وذلك لتحقيق الانساج بين المعتقد الدني والنظر العقلي .

ولذا فان من دواعي التأويل الباطن التحرر من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب اليه صاحب صاحب التأويل او بمعني أخر التحرر من قيد النص ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل , بالاضافة الى احتواء القران الكريم على الظاهر والباطن او الايات المحكمة والايات المتشابهة والايات المحكمة هي الواضحة التى تدرك دلالتهما ويعرف معناها لدى الجميع دون لبس , أما الايات المتشابهة فهي التى تحتاج الى نظر يصحح معناها وذلك لتعارض الاية مع العقل فتختفي دلالتها الظاهرية , والسبب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق ذلك لتنبيه الراسخين فى العلم على التاويل الجامع بينهما بمعني اخراج النص من دلالته الظاهرية الى دلالته الباطنية .

فالظـاهر هـو الصـور والامثـال المضـروبة للمعـاني والبـاطن هـو المعـاني والبـاطن هـو المعـاني الخفيـة التى لا تنجلى الا لاهـل البرهـان , والتويـل هـو الطريقة المؤدية الي رفع التعارض بين ظاهر الاقاويل وباطنها .

هكذا فان التأويل يعد من اهم القضايا فى مجال الدراسات الفلسفية الدينية , اذ انه يتصل ببحث الجوانب الدقيقة فى القضايا فى مجال الاهية والشائكة فى النصوص الدينية . أحاول الاجابة عنها فى ثنايا هذا البحث .

وبـالنظر الى مـا تقـدم مـن أهميـة التأويـل فـان ثمـة تسـاؤلات دفعتني للاهتمـام بدراسـته , سـوف دفعتني للاهتمـام بدراسـته , سـوف احـاول الاجابة عنها فى ثنايا هذا البحث ، أهمها :

1- ما معني التاويل لغة واصطلاحاً , وهل هناك تعارض بين المعني اللغوي والمعني الاصطلاحي , ومن بدأ الاويل كاتجاه عقلى فى تاريخ الفكر الفلسفي؟

2- ما هي المسائل التي تناولها اخوان الصفا بالتأويل هل هي أصول الشريعة ومسائل الايمان ام دار التأويل حول السنن والفروع ؟

3- هل أدي التأويل عند اخوان الصفا الغرض منه كوسيلة لايضاح معاني النصوص الدينية ؟ ام انحرف لخدمة أغراض أخرى ؟

والسؤال الذى يطرح نفسه: **لماذا اخوان الصفا؟**

بالنظر الى العصر الذى عاش فيه اخوان الصفا وهو القرن الرابع الهجرى يلاحظ أن هذه الفترة كانت مليئة بالاحداث وتضارب الزعات وتعدد المذاهب والفرق الدينية , وقد لعب التأويل دورا خطيرا فى هذا كله , لهذا ظهرت جماعة اخوان الصفا تنزع نزعة فلسفية وتنشي رسائل تجمع فيها عصارة التيارات ٍالفلسفية الشائعة وتجعل فى باطنها حقائقها الفكرية , ومن ثم رأوا أن التأويل هو خير وسيلة وهم بصدد التوفيق بين نظريات الفلسفة وحقائق الدين , على الرغم مما كان يصحب ذلك من مغالات واسراف فى تأويل النصوص التى استخدموها فى خدمة اغراضهم السياسية .

وباعتبار كل ما تقدم تتضح أهمية موضع التأويل بصفة عامة وأهميته عند اخوان الصفا بصفة خاصة وذلك مما دعاني الى دراسته من خلال منهج تاريخي تحليلي نقدى , حيث تم عرض قضية التأويل عند اخوان الصفا (من خلال التحيليل والمقارنة فى اطار النظرة النقدية) .

أولا : التأويل .. لغة واصطلاحًا

كلمة تأويل كلمة متداولة ومعروفة أثير حولها الكثير من النقاش فى تاريخ الفكر الاسلامي , ويعد المعني اللغوى تفسيرا صحيحأ ومناسبا لكلمة تأويل , فلقد جاء فى لسان العرب لابن منظور (ت 711 هـ) :

يقال أنت الشي أوله , اذا جمعته واصلحته , فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا اشكال فيه [1] وهو عند الزركشي : من الايالة وهي السياسة , فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعني فى موضعه [2] ويعرفه الجرجاني بأنه صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى بمعني يحتمله اذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسلة [3] معني هذا أن مفهوم التأويل المتصل باللغة هو الذى يعني باللفظ والبحث عن معناه بعيدا عن اي غرض مذهبي أو اتجاه عقيدي وهو يدور فى المعاجم المتقدمة حول معاني التفسير او الاصلاح , ولكن مع التطور الفكرى والثقافي للحياة الاسلامية احتل التأويل مجالآ أوسع وانتقل من المعني اللغوى الى المعني الاصطلاحي .

فيعرفه الغزالى (ت 5050هـ) بأنه : بيان معناه بعد ازالة ظاهرة [4] يعضده دليل , يصير به أغلب على الظن من المعني الذى يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز [5] .

---

[1] ابن منظور : لسان العرب , مادة أول , المطبعة الآميرية , القاهرة 1302 هـ, ج13 , ص 34

[2] الزركشي : البرهان فى علوم القران ,, دار المعرفة للطباعة والنشر , الطبعة الثالثة , بيروت , 1972م ؟ص149

[3] الشريف الجرجاني : التعريفات , تحقيق 3 , عبد المنعم الحنفي , دار الرشاد , القاهرة 1991م , ص59

[4] الغزالى الجام العوام عن علم الكلام , دار الكتب العلمية , بيروت لبنان , 1986 , ص 66

[5] الغزالى : المستصفي من علم الاصول , دار الفكر للطباعة , القاهرة 1960 , ص 387

وهـو عنـد ابـن رشـد عبـارة عـن : اخـراخ دلالـة اللفـظ مـن الدلالـة الحقيقيـة من تسـمية الشي بشـبيهه او بسـببه او لاحقـه او مقارنـة او غير ذلك من الاشياء التي عددت فى التعريف أصناف الكلام المجازى [1] .

بنـاء على مـا تقـدم فـان كلمـة التأويـل تعني بـاطن الامـور فـاذا كانـت الشـريعة فى التصـديق كان لابد من اخـراج النص من دلالته الظاهرية الى دلالتـه الباطنيـة بطريـق التأويـل , فالتأةيـل هـو الطريقـة المؤديـة الى رفـع التعارض بين ظاهر الآقاويل وباطنها .

ولكـن اسـتعمال كلمـة تأويـل تكشـف النقـاب عـن وجـود تفـاوت اسـاي بـين معني الاظهـار والكشـف ... فالتفسـير كشـف المغلـق مـن المـراد بلفظـه واطلاقـه للمحتبسـين عـن الفهم بـه [2] ولقـد عرفـه الزركشي بانـه : علم نفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معاينة , واستخراج أحكامه وحكمه [3] ولقد اختلف علماء اللغة فى بيان الفرق بين التأويل والتفسير , فلقد جاء فى كليات أبى البقاء :

---

[1] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال , تحقيق د . محمد عمارة , دار المعارف , القاهرة , الطبعة الثانية 1983 م , ص 20

[2] الزركشي : البرهان فى علوم القرا , ج 3 , ص 174 , ولقد جاء فى القاموس المحيط : التفسير الابانة وكشف المغطي الفيروز أبادى , القاموس المحيط , المطبعة المصرية , القاهرة , 1935 م , ج2 , ص 110.

[3] نفس المرجع , ص 147

"التأويل بيان أحد محتملات اللفظ , والتفسير بيان مراد المتكلم ولذلك قبل : التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير ما يتعلق بالرواية [1] أما البغوى فيفرق بينهما بقولة " التأويل هو صرف الاية الى معني محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالق للكتاب والسنة من طريق الاستنباط , والتفسير خو الكلام فى اسباب نزول الاية وشأنها [2]

وبعد المقارنة بين التفسير والتأويل يتضح أن التفسير لا يحتمل الا وجها واحدا يتجه الى شرح الالفاظ شرحا لغويا يؤدي الى المعني الظاهر من النص , ان انه يلجا الى توضيح معاني الالفاظ ورفع الغموض والابهام عنها , فى حين يهتم التأويل بالمعني الباطن , واذا كان التفسير لا يخرج عن معني البيان والايضاح والتدبر فانه يعتمد على منهج النقل والرواية , أما التأويل فيعتمد على منهج مستحدث هو الدراية , اى استخدم العقل فى تناول النص الديني .

ثانيا : <u>التأويل ... نبذة تاريخية</u>

نظرية التأويل او التوفيق بين الدين والفلسفة أو بمعني اخر التوفيق بين الظاهر والباطن هي النظرية الفلسفية التى اعتمد عليها كثير من الفلاسفة فى اقامة صرح فلسفتهم , وذلك لان هناك ارتباطا وثيق الصلة بين الفلسفة والدين وذلك لعدة أسباب أهمها [3] :

---

[1] ابو البقاء : الكليات : طبعة بولاق .

[2] البغوي : معالم التنزيل فى التفسير , طبعة المنار , القاهرة 1345هـ , ج1 , ص18

[3] د. امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة , دار الثقافة للطباعة القاهرة , الطبعة الثالثة 1975 م , ص106 ص 107.

(1) أن تاريخ الفلسفة يبرهن لنا بوضحو عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة , حتى انه ليقال ان الديانات فى بلاد اليونان وهذا هو معني العبارة الشهيرة التى تقول :" ان الفلسفة انها هي التي انتجت العلم "

(2) أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظرى أو التأمل العقلى بل هو على العكس يدعو الى التأمل فى ظواهر الكون ويحث على النظر العقلى واعمال الفكر : مثل قوله تعالي : (قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدء الخلق [1] وقوله تعالي : (قل انظروا ماذا فى السموات والارض) [2]

(3) ان دراسة الفلسفة لن تهز المعتقدات الدينية الا اذا كانت هذه المعتقدات ضيقة وجامدة ومتزمنة , اما اذا كانت متسامحة واسعة الصدر رحبة الافق فان الفلسفة سوف تدعمها وتقويها.

لذا فان التوفيق بين الدين والفلسفة امر طبيعي وذلك لتحقيق الانسجام بين المعتقد الدينيأ والنظر العقلي , واذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة , فلابد من دعوته الى التأويل , لذلك نجد لهذه الفكرة اصلها الموغل فى القدم فظاهرة

[1] سورة العنكبوت اية : 20

[2] سورة يونس اية : 101

التأويل كاتجاه عقلى له جذور قديمة – قبل اليهودية والمسيحية والاسلام – تظهر فى الفكر الفلسفي عند اليونان .

فلقد اتجه اليونانيون الى شرح اساطيرهم وقصائدهم الهرميرية شرحا رمزيا يعتمد على التأويل المجازي , كما عرفت طريقة التأويل الرمزى عند الاورفية , ولجأ اليه الفيثاغوريين حيث ذهبوا الى تفسير الوجود بالاعداد [1] وبالرغم من أن التأويل الفلسفي كان معروفا لدي اليونان , الا ان الاسكندرية كانت هي المركز الاهم لهذا النمط من ثم نجد ان العلاقة بين الدين والفلسفة كانت – طابع التفكير فى العصر الوسيط , وهو ما نراه واضحا لدي فيلون اليهودي " حيث كان من المعتقد ان للتوراة معنيين احدهما حرفى والاخر مجازي , ولا سبيل الى الوقوف على المعني المجازى الا عن طريق التأويل واطراح المعني الحرفي حتي يمكن تفسير ما جاء فى التوراة من تشبيهات [2] فان فيلون قد دعا الى مراعاة المعني الحرفي والمجازى للتوراة , وكثيرا ما كان يلجأ الى التأويل المجازي ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفي [3] اذا حاول شرح كل نصوص التوراة شرحا رمزيا وذلك

---

[1] د . على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي فى الاسلام : دار المعارف , القاهرة , الطبعة الثانية 1981 م ج1 ص 73 أيضا ، د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الاورفية اوصلها واثارها فى العالم اليوناني مركز الدلتا للطباعة والنشر بالاسكندرية , 1990 م , ص 30 .

[2] د . على سامر النشار : نشاة الفكر الفلسفي فى الاسلام : ج 1 ص 74 أيضا د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الاورفية اصولها واثارها فى العالم اليوناني , ص 30

[3] إميل برهييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى , ترجمة د. محمد يوسف موسي , د. عبد الحليم النجار , طبعة الحلبى القاهرة 1954 م ص 96

للتوفيق بين مبادي الثوراة والفلسفة اليونانية [1], لهذا تمثل فلسفته , أهم محاولة للتوفيق بين الدين اليهودي وفلاسفتهم الذين ذهبوا الى القول باهمية وضرورة التأويل المجازى للتوراة مثل " سعاجيا الفيومي وابن جبرول وابن ميمون [2] "

ولعل من أهم دوافع التوفيق بين العقل والنقل عند اليهود هو أنهم كانوا أصحاب أول دين سماوى له كتاب تناول كثير من المشاكل التى شغلت بال قدامي الفلاسفة فرأوا العمل على إظهار دينهم بأنه حوى كل ما يعتز به اليونان من فلسفة , فكان ذلك سبب لجوئهم الى التأويل المجازى .

أما بالنسبة للمسيحية فقد رأي فلاسفتها أن الانجيل قد حوى كثيرا من الفلسفة اليونانية , كذلك حوى حقائق أخرى لم يصل اليها فلاسفة اليونان الا ان نصوصه اذا اخذت كلها حرفيا لا تظهر فيها هذه الحقائق

ومن ثم لابد من تأويل بعض النصوص ليظهر ما فيها من المعاني الفلسفية لذا ذهب " كليمانت السكندرى ت : 217 م " الى القول بان معني الكتاب المقدس الظاهر يقودنا الى الايمان البسيط ,, أما المعني المجازي فيقودنا الى اسمي درجات الايمان [3] أما " أورجين ت : 254 م " فقد رأي ان الكتاب

---

[1] Harry walfson :: phil Judeaus in the Encyclopedia of Philosophy vo16 new york 1972 p : 15 .

[2] د . محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا , الهيئة المصرية العامة , الخامسة 1982 ، ص 269 .

[3] يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية , لجنة التأليف والترجمة , القاهرة , الطبعة الخامسة 1970ص 269 .

المقدس له ثلاثة معان , مادى ونفسي وروحي , أو معني حرفي واخر اخلاقي وثالث رمزي [1] ثم نجد القديس " أوغسطين " يسر فى ضرورة تقدير المعني الحرفي أولا , وأصبح هذا الشرط الاخير مبدءا متوارثا لدي كثير من مفكرى المسيحية فيما بعد مثل البرت الكبير وتلميذه توماس الاكويني .

هكذا تعد قضية التأويل ظاهرة تاريخية تؤكد الاتجاه العقلى فى الفكر الانساني بصفة عامة والفكر الدينى بصفة خاصة لاعتقاد فلاسفة الاديان بان الحقيقة واحدة .

ثالثًا: <u>التأويل فى الاسلام</u>

لقد شغل العديد من مفكرى وفلاسفة الاسلام بالتأويل , فكان لمن هذا الاتجاه مباحثه الفلسفية التي تعني بمشكلة الوجود والتعدد والصلة بين الله ومخلوقاته وتحاول ان توفق بين الوحي والعقل .

وبالرغم من ان رجال السلف فى فجر وصدر الاسلام كانوا يتهيبون القران لان الصحابة كانوا يرجعون الى الرسول (ﷺ) فيما يشكل عليهم فيين لهم ما خفي من ادراكهم فلم يتنازعوا في مسائلة , الا ان القران لم يلبث ان ناله ما نال التوراة والانجيل من قبل , فقد ظهرت التأويلات المجازية لكثير من اياته على ايدي المعتزلة في قولهم بالاسماء والصفات على القران والسنة مستخدمين منهج التأويل العقلى وحمل النصوص على ما يوافق العقل لظبط مسائل العقيدة والدفاع عنها فهم :" لا

[1] إميل برهييه : تاريخ الفلسفة , ج2 , ص 289 .

يترددون فى تأويل ما برونه من النصوص متعا رضا مع حكم العقل لان حكم العقل قطعي عندهم أما النصوص فدلالتها ظنية [1] " فاذا كان القران يصف الله بانه : (ليس كمثله شيء) [2] كان من الضرورى تأويل جميع ايات التشبيه الواردة فى القران , فأولوا قوله تعالي : (بل يجاه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) فاليد هنا الفضل والنعم وذلك معروف فى اللغة "

وفى سبيل اثبات حرية الارادة الانسانية فقد اول المعتزلة ايات الجبر التى تتصادم مع رايهم فى خلق الافعال فيؤولون قوله تعالي (ومن يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)[3] بان من يشأ الله يضلله اي يخذله ولم يلطف به , لانه ليس من أهل اللطف ومن يشاء الله يجعله على صراط مستقيم , اي يلطف به [4].

أما الشيعة فقد التزموا باطن النص , وهم أصحاب الاتجاه الرمزى الباطني فى التأويل حيث قالوا :" ان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا " [5] فالمراد من القران عندهم باطنه دون ظاهره حيث يرون ان ايات الكتاب

---

[1] هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد , ترجمة نصير مروة وحسن قبيس , منشورات عويدات , بيروت , الطبعة الاولى 1966 م , ص78 .

[2] سورة الشورى اية : 11

[3] سورة المائدة أ ية 64

[4] الشريف المرتضي : امال المرتضي , مطبعة السعادة بمصر , القاهرة 1325 هـ ، ج3 , ص 91

[5] سورة البقرة اية : 115

سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي ورائها معني مستترا [1] وان الاخذ بالظاهر دون الباطن انتقاض للاسلام ككل والاخذ بحرفية النص مدعاه لاهمال ما تركه النبي للالمة من ارث روحي , ذلك الارث هو الباطن [2] .

أما الصوفية فلهم ايضا تاويلات مجازية للقران خاصة بهم , وهم مثل الشيعة يرون ان الامام على بن ابى طالب ورث عن الرسول (ﷺ) علم هذه التأويل كلها التي لا بنبغي أن تلقن الا للمريدين وحدهم , وهذه الفكرة ينكرها أهل السنة , اذ ان النبي عندهم لم يخف شيئا عن جمهور امته ولم يفض لاحد بعلم باطنى [3] .

فالصوفية عندما استوى مذهبهم وانتشر تعرضوا لرمي المسلمين لهم بالكفر , فأخذوا يبحثون فى ايات القران عما يوافق طريقتهم ومعتقداتهم , ويلجأون الى تأويل هذه الايات تاويلا يعرض عن معانيها الظاهرية الى معنانيها الباطنة , حتي اصبح لهذه التأويلات عندهم علم خاص يسمي بعلم المستنبطات .

---

[1] جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام , ترجمة د . محمد يوسف موسي , دار الكتاب المصرى , القاهرة , الطبعة الاولى 1946 م , ص 243

[2] هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية , ص 71

[3] جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام , ص 157 – 158

وهو العلم الباطن , وهو علم اهل التصوف لان لهم مستنبطات من القران والحديث وغير ذلك , فالعلم ظاهر وباطن والقران ظاهر وباطن وحديث الرسول (ﷺ) ظاهر وباطن , والاسلام ظاهر وباطن [1] .

وهنا نصل الى ذلك التصنيف الذى اقلق الفقهاء كثيرا وهو تصنيف الجين الى شريعة وخقيقة وهو تصنيف اخذ به كل من الشيعة والمتصوفة , الكندى قد اول النص الديني تاويلا عميقا معتمدا على المجاز اللغوي فهو يذهب فى تأويل قوله تعالى :

(والنجم والشجر يسجدان) [2] الى ان السجود يقال فى اللغة على وضع الجبهة فى الصلاة على الارض والزام باطن الكفين والركبتين على الارض ويقال ايضا السجود على الطاعة فيما ليست له جبهة .. فمعني السجود طاعة[3] .

كذلك اعتمد الفارابي فى محاولته الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس " أ و بينهما وبين الشريعة الاسلامية على التأويل فلقد رأي :" أن الدين لا يتناقض الحكمة اليونانية , وان كان هناك فروق

---

[1] الطوس : اللمع , تحقيق د . عبد الحليم محمود وطه عبد القادر , دار الكتب الحديثة , القاهرة 1960 م , ص 43 .

[2] سورة الرحمن اية :6

[3] الكندى رسالة الابانة عن سجود الجرم الاقصي وطاعته لله ضمن رسايل الكندى الفلسفية تحقيق د . محمد عبد الهادي ابو ريدة , دار الفكر العربى , القاهرة 1950 م , ط 1 , ص 245 .

ومناقضات ففي الظواهر لا فى البواطن , ويكفي لازالة الفروق ان تعتمد الى التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة المجردة [1] .

كذلك لجأ ابن سينا الى تأويل النصوص الدينية تاويلا رمزيا , فلقد راي ان كلام الفلاسفة والرسل يجب ان يكون رمزا " فالمشترك على النبي ان يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء [2]" كذلك اعتمد عليه ابن رشد فى محاولته التوفيق بين الشريعة والحكمة .

---

[1] د . حنا الفاخورى , خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية , دار المعارف بيروت 1950 م ص 385

(3) ابن سينا : عيون الحكمة ضمن تسع " تسع رسائل تحقيق حسن عاصي , دار قابس بيروت , 1986 م ص 8 .

[2] اخوان الصفاء وخلان الوفاء : اسم اتخذه الاخوان للدلالة على حقيقة حالهم , هذا ويميل البعض الى الاعتقاد بان الاسم مقتبس مما ورد فى " كتاب كليلة ودمنة " عن الحمامة المطوقة وكيف نجت من الشبكة بمعاونة اخوان لها نصحهاء , هذا فضلا عن ان بعض ما ضربه صاحب كليلة ودمنة من الامثال ينطبق على ما جاء فى الرسائل من اشارات واضحة الى تعاون الاصدقاء الرحماء والى ما يحل بهم من تفرق الجمع وتشتيت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة ويضمر لهم الداوة . دى بور : مادة اخوان الصفا , دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية , القاهرة , ص 452 , ولقد ذهب فريق اخر من الباحثين الى القول بان كلمة الصفاء تعني الصفاء فى المودة او انها مقتبسة نت الصوفية التى كانت تدعوا الى صفاء القلب , ابن خلدون : المقدمة , دار الشعب , القاهرة 1973 م , ص 439 .

والواقع ان هذا الرأي أقرب الى ترجيح اشتقاق اخوان الصفاء من معني كلمة صفاء فقد اشاروا فى رسائلهم الى ان الصفاء يعني النقاء والصفاء من شوائب التغير والاستحالة وان من عدم هذه الصفة لا يكون من اخوان الصفاء فهم يقولون :" أعلم يا اخي ان حقيقة هذا الاسم – اى اخوان الصفاء – هلى الخاصة بهم الموجودة فى المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز , واعلم يا اخي انه لا سبيل الى صفاء النفس الا بعد بلوغها الى حد الطمأنينة فى

هكـذا فـان مشـكلة التأويـل قـد وضـعت نفسـها امـام مفكـرى وفلاسـفة الاسـلام ابتـداء مـن الكنـدى وانتهـاء بـابن رشـد , كمـا عرضـت على الفـرق الاسلامية من معتزلة وشيعة ومتصوفة ,

ولكـن ما يهمنـا هنـا ان نعـرض لمذهب اخـوان الصـفا فى التأويـل فمـا هو ؟

رابعًا : <u>التأويل عند اخوان الصفا</u>

يمكن القول بان مذهب اخوان الصفا فى فلسفة التأويل يتوقف على مفهومهم لكل من الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب وعلى ارائهم الخاصة فى الظاهر والباطن من جانب أخر .

(1) <u>العلاقة بين الفلسفة والدين</u>

اتجه اخوان الصفا كما اتجه غيرهم من الفلاسفة [1] الى التوفيق بين الدين والفلسفة , وهذا الاتجاه الى التوفيق ناتج عن حاجه الوقت والبيئة فالاحساس بالحاجة الى التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف بهدف تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي , واذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فلابد من دعوته الى التأويل , فعندما يجد

الدين والدنيا جميعا . اخوان الصفا : الرسائل , تحقيق خير الدين الزركلى , المطبعة الاميرية بمصر , القاهرة 1928 م , ج4 , ص 411 .

ولعل هذا يتفق مع وصف التوحيدى لهذه الجماعة بانها " قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصدافه واجتمعت على الفدس والطهارة . التوحيدى : الامتاع والمؤانسه , تحقيق أحمد أمين , واحمد الزين , لجنة التأليف والترجمة والنشر , القاهرة 1942 م , ج2 , ص 11 .

تعارضا بين نص ديني وحقيقة عقلية , يحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحث يتفق هذا المعني الذي اعطاه له والحقيقة العقلية التى سبق له التوصل اليها .

لهذا ظهرت جماعة اخوان الصفا تنزع نزعة فلسفية وتنشي رسائل تجمع فيها عصارة التيارات الفلسفية الشائعة وتجعل فى باطنها حقائقها الفكرية , وفى هذا يقول السجستاني :

" ظنوا أنهم يمكنهم ان يدرسوا الفلسفة التى هي علم النجوم والافلاك والمقادير ... فى الشريعة وان يضموا الشريعة للفلسفة [1] أي تطهير الشريعة بالفلسفة ، فهم قد راوا " ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة وذلك لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ... ومتي انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة فقد حصل الكمال [2] .

والواقع ان اخوان الصفا لم يدعوا فرصة الا وقد وسعوا فى هذه الفكرة واسهبوا فى ابانة ما هي عليه من الصحة , فهم يدينون بالوحدة الفلسفية [(3)] فالحقيقة واحدة وما اختلاف الآراء فى المذاهب والديانات الى فى الظاهر أما الباطن فواحد , ولقد أدت هذه النزعة التوفيقية الى انهم اذ

---

[1] التوحيدى الامتاع والمؤانسة , ج2 , ص5.

[2] نفس المرجع : ج2 , ص 6 .

[3] لويس جارديه , د. جورج شحاته قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية , نقله إلى العربية د . صبحي الصالح والآب فريد جبر , دار العلم للملايين , بيروت , الطبعة الاولى 1967 م ج 1 ص 193

ارادوا اثبات قضية من القضايا بدأوا بذكر فكرتهم ثم ايدوها بما ورد فى كتب الانبياء والفلاسفة فهي كلها عندهم . " من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة " [1] لهذا فقد رأي الاخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة " فالعلوم الفلسفية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان فى الغرض المقصود منها الذى هو الاصل , ويختلفان فى الفروع [2] بالإضافة الى ان الانبياء والفلاسفة قد اجتمعا على ان الاشياء كلها معلولة وان البارئ عز وجل هو علتها ومبدعها واتفقا أيضا : على ذم الدنيا والاقرار بالمعاد وجزاء الاعمال [3]

واذا كانت الفلسفة تهدف الى تهذيب النفس والترقي من حال النقص الى حال التمام لتنال بذلك الدوام والبقاء والخلود , فان الغرض من النبوة هو تهذيب النفس الانسانية وإصلاحها .. واذا كان هذا هو هدف كل من الفلسفة والدين من الانفس الانسانية الا ان لكل منهما طريقه المختلف لتحقيق هذا الهدف , ويرجع سبب اختلافهما الى اختلاف عقلية الشعوب واختلاف الزمان والمكان . " فقد تعرض للنفوس من اهل كل زمان امراض واعلال مختلفة فى الاخلاق الرديئة والعادات الجائرة والآراء الفاسدة من الجهالات المتراكمة كما يعرض للأجساد من الامراض والاعلال من تغيرات الزمان والاهوية , فهكذا شرائع الانبياء واختلاف سننهم

---

[1] إخوان الصفاء . الرسائل , ج4 , ص 106 .

[2] نفس المصدر ,ج3 , ص 30

[3] نفس المصدر , ج4 ,ص178

بحسب أهل كل زمان وما يليق بهم أمة أمة وقرنا قرنا [1] هكذا فان اختلافهما يرجع الى الطبائع المختلفة والاعراض المتغايرة التي تعرض للنفوس وهو ما يترتب عليه اختلاف فى موضوعات الشرائع لكل تتلاءم مع تلك الطبائع المختلفة , لهذا يصح أن نقول :" ما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة اختلاف الا فى اللفظ ولكن بينهما اتفاق فى المعني "([2])

هكذا يتمثل الفرق بين النبي والفيلسوف فى الشكل وليس فى المضمون , فصاحب الشريعة :" لا ينسب الى رأيه واجتهاده وقوته شيئا مما يقول ويفعل ويأمر وينهي فى وضع الشريعة لكن ينسبها الى الواسطة التى بينه وبين ربه من الملائكة التى توحي إليه ... أما الحكماء والفلاسفة إذا استخرجوا علما من العلوم وألقوا كتابا بنسب ذلك إلى قوة أنفسهم واجتهادهم .

معني هذا أن هناك فرقا جوهريا تنبهنا إليه إخوان الصفا بين علوم الانبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق فى الطريق إلى كل منهما أول فى المصدر الذى يتلقى منه كل من الفلاسفة والانبياء علومهم , ونوضح ذلك بأن إخوان الصفا يرون أن علوم الرسل تكون بإرادة الله تعالي عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق , هذه العلوم تعد للرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجئ علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة

---

[1] نفس المصدر , ج 4 , ص 24 – ص 25 .

[2] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة , تحقيق د . جميل صليبا , مطبعة الجامعة السورية بدون تاريخ , ج 1 , ص 639 .

وطول البحث وإتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتي خلال الزمان.

وبالرغم من هذا الاختلاف عند إخوان الصفا بين كل من الانبياء والفلاسفة فان كلا منهما ليس الا أحد النفوس الجزئية التى تصوره بصورة النفس الكلية :" وذلك بحسب قبولها مايفيض عليها من العلوم والمعارف والاخلاق الجميلة , وكلما كانت أكثر قبولا كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها [1]

ولما كان هدف كل من الفلسفة والدين وأحدا [2] فى نظر إخوان الصفاء فان مذهبهم يقوم على الجمع بينهما , ولقد انتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى ان رأوا فى جميع المذاهب الفلسفية مذهبا واحدا يوافق جوهر الأديان , ونظروا إلى الانبياء والفلاسفة نظرة واحدة فهم :" ينضمون ابراهيم ويوسف والمسيح ومحمد وسقراط وفيثاغورث فى مدرسة موحدة الأهداف[3]

---

[1] إخوان الصفاء : الرسائل , جـ4 , ص146

[2] إخوان الصفاء : الرسائل , جـ2 , ص10 .

[3] لقد ذهب الكندى إلى أن هناك اتفاقا بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية والمنهج , فمن جهة الموضوع كلاهما يطلب الحف ومن جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان , ولكن الدين ينفرد إلى جانب ذلك باتباع طريق السمع قطوم الرسل نكون بلا طلب ولا تكلف ةلا بحيلة بشر وإنما تكون بإرادة الله عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق .. انظر الكندى : رسالته فى كمية كتب ارسطو طاليس , جـ1 , ص 372 , أيضا د . عاطف العراقي . مذاهب فلاسفة المشرق , ص 43 – ص 44 .

(2)**الشريعة شرط التفلسف**

إذا كان إخوان الصفا قد قالوا بضرورة الآخذ بالشريعة والحقيقة معا لان مذهبهم هو المذهب الذى يجمع بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية , إلا أنهم قدموا الشريعة على الفلسفة , وجعلوا العبادة الشرعية شرطا للعبادة الفلسفية وفى هذا يقول إخوان الصفا .

"اعلم يا أخي متي كنت مقصرا فى العبادة الشرعية بلا يجب أن تتعرض لشئ من العبادة الفلسفية وإلا هلكت وأهلكت وظللت وأظللت وذلك أن العمل بالشريعة الناموسية والقياك بواجب العبادة فيها ولزوم الطاعة لصاحبها والعمل بالعبادة الفلسفية الالهية إيمان , ولا يكون المؤمن مؤمنا حتي يكون مسلما , والاسلام سابق على الايمان ".([1])

معني هذا أن العبادة الشرعية فى نظر الاخوان هي الاسلام والعبادة الفلسفية هي الايمان , واذا كان كل منهما يكمل الاخر , إلا أن الفلسفة تأتي فى مرتبة تالية للشريعة , إذ أن الفلسفة فى نظرهم أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة , فالناس فى العلوم العقلية :" أعلاهم طبقة الانبياء عليهم السلام وأعلى الناس فى الصنائع والمعارف الجسمية هم الحكماء ([2])"

---

4 د . جبور عبد النور : إخوان الصفا , دار المعارف , القاهرة , الطبعة الرابعة 1983 م , ص 17

[1] إخوان الصفا : الرسائل و ج 4 , ص

[2] نفس المصدر : ج 4 , ص 412

وبناء على هذا فان النبوة فى نظر الاخوان "أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلى رتبة الملائكة [1] ولهذا هاجم إخوان الصفا المتفلسفين الذين ينكرون الشرائع أو يهملون فى أداء فروضها والعمل بأحكامها .

(3) الظاهر والباطن عند إخوان الصفا

كان لفكرة الظاهر والباطن أثر واسع فى مذهب إخوان الصفا , وقد وجدوا فيها بابا للتأويل وأسلوبا لكتابة جعلوا ظاهرها غير باطنها . وهذا المفهوم هو الذى عرف بفلسفة " الظاهر والباطن " وأتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم الباطنية [2] فكل شيء عند إخوان الصفا له ظاهر

---

[1] نفس المصدر : ج4 , ص 179 , ولهذا فاننا لا نتفق مع بعض الباحثين الذين ذهبوا الى راي يخالف هذا الراي حيث اعتبروا ان اخوان الصفا يرفعون من قيمة الفلسفة على الشريعة انظر د . حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية , دار المعارف بيروت , 1957م , ص 228 .

[2] ذهبت الباطنية إلى أن لكل شي ظاهرا وباطنا وأن للقران ظاهرا وباطنا , وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم الله بهذا الفضل وكشف لهم عن اسرار القران , ولقد قال الشهر ستاني عنهم " الباطنية إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويل الملل والنحل , ج2 , ص 26 فلقد نظر الباطنية إلى نصوص القران نظرة تتمشي مع اعتقادهم فقالوا : كل ما ورد من الظواهر فى التكاليف والحشر والنشر والامور الالهية هي امثلة لرموز وبواطن " الغزالى : فضائح الباطنية , تحقيق د . عبد الرحمن بدوى , الدار القومية للطباعة والنشر , القاهرة 1964 م , ص 55 , ولهذا ذهب البغدادى الى ان ضرر الباطنية على المسلمين أعظن نت ضرر اليهود والنصارى , بل أعظم من ضرر الدهرية ووسائر أصناف الكفرة , حيث تأولوا لك ركن من أركان الشريعة تأويلا يورث تضليلا , فزعموا أن معني الصلاة موالاة إمامهم , والحج زيارته وإدمان خدمته والمراد بالصوم الامساك عن إنشاء سر الامام دون الامساك عن الطعام , وزعموا أن من عرف معني العبادة سقط عنه فرضها " . الفرق بين الفرق , دار الكتب العلمية بيروت 1973 م , ص279 . ولقد التزم الشيعة

كذلك باطن النص , وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني فى التأويل الذى يعتمدون عليه فهم يرون :" ان الاخذ بالظاهر دون الباطن انتقاص للاسلام ككل والاخذبحرفية النص مدعاة لاهمال ما تركه النبي للائمة من إرث روحي , وذلك الارث هو الباطن " هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية , ص 71 فالمراد من القارن عند الشيعة باطنه دون ظاهره حيث يرون " أن ايات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهواتها تخفي وراء ظاهرها معني خفيا مستترا " جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام , ص 243 . والظاهر عندهم كالقشرة والباطن كاللب , واللب خير من القشرة " البغدادى الفرق بين الفرق , ص 50 . وتكمن خطورة الاتجاه الباطني إلى أنه ينظر إلى الشريعة باعتبارها نوعا من أنواع السلوك الخلقي دون اعتبار لحدود الشريعة التى تعارف عليها الناس , ولهذا _ تبدو فى نظرهم _ ضالة الاداء الفعلى للامر المكلف به بازاء النية الصادقة فى ادائه .

كذلك يجمع الصوفية على أن للقران ظاهرا وباطنا شأنهم فى ذلك شأن الباطنية والشيعة , فلقد ميز أبو النصر السراج الطوسي تمييزا حاسما بين الظاهر والباطن على مستوى النص القراني بقوله :" إن العلم ظاهر وباطن , وهو علم الشريعة الذى يدل ويدعوا إلى الاعمال الظاهرة والباطنة , والاعمال الظاهرة كاعمال الجوارح وهي العبادات والاحكام , اما الاعمال الباطنية فكاعمال القلوب وهي المقامات والاحوال .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر اللمع , ص 43 . فهناك نسبة بين ظاهر الدين وباطنه وتتمثل الاعمال الظاهرة من الشريعة فى عمل الجوارح المتعلقة بالاحكام الشرعية فى العبادات والمعاملات بينما تتمثل الاعمال الباطنية من الشريعة فى أعمال القلوب والمقامات والاحوال المتعلقة بالتصديق واليقين والمعرفة وهنا نصل الى ذلك التصنيف الذى أقلق الفقهاء كثيرا , وهو تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة , وهو تصنبيف أخذ به كل من الشيعة والمتصوفة وفى هذا الصدد ينسب الى معروف الكرخي (ت 200 هـ) أنه قال " ابن التصوف هو الاخذ بالحقائق ةالياس مما فى أيدي الخلائق القشيرى الرسالة , دار الكتاب العربى و بيروت , بدون تاريخ , ص 127 . فالحقائق هنا فى مقابل رسوم الشريعة اى العبادات المقررة من فرائض وسنن , أما ما بأيدي الخلائق فالمقصود به متاع الدنيا , ولا يجب أ ننسي ما تنطوي عليه هذه العبارات من الاستصغار من شأن الشريعة أمام الحقيقة , قالشريعة عند المتصوفة وضعت للعامة من الناس أصحاب الظاهر , أما المتصوفة المشتغلون بعلم الباطن والذين يبغون الاتصال مع الله فانهم معفون من رسوم العبادات من وضوء وصلاة .

وباطن , فالموجودات التى خلقها الله بعضها ظاهر جلى لا يخفي وبعضها باطن خفي , وقد جعل الله منها ما كان ظاهرا جليا على الباطن الخفي " (1).

والنعم التى أنعم الله تعالي بها على الانسان كثيرة لا تحصي وهي نوعان : أحدهما من الخارج كالمال والمتاع والولد وهي النعم الظاهرة , ونعم باطنة من داخل مثل حسن الخلق وذكاء النفس وصفاء جوهرها (1) والانسان نفسه مكون من جسم ظاهر كالقشرة ونفس باطنة خفية كاللب (2)

"وهنا تكمن الخطورة إذا إنه يؤدي الى رفع التكاليف الشرعية إستنادا إلى أن العبد إذا ةصل إلى مقام القرب من الله اصبح فى غني عن مخاطبة الشرع له " د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام , دار المعارف , القاهرة , الطبعة الاولى 1963 م , ص 123 .

وفى هذا الصدد يقول ابن الجوزي :" إن من المتصوفة من داموا على الرياضة مدة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا : لا نبالى الان ما عملنا , وإنما الاوامر والنواهي رسوم للعوام ولو تجوهروا أسقطت عنهم , وقالوا : حاصل النبوة ترجع الى الحكمة قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة :" تلبيس إيليس , دار الطباعة المنيرية , القاهرة , 1928 م , ص 367 .

لهذا كان لابد ان تثير مثل هذه الامور ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء فكانت تهمة الباطني تعني العداء الصريح للدين .

1 إخوان الصفا : الرسائل , جـ3 , ص 486 ايضا : جـ 4 , ص 124 .

2 نفس المصدر , جـ2 , ص 379 .

3 نفس المصدر , جـ4 , ص 24 .

4 نفس المصدر , ج 4 , ص 128 .

5 الرسالة الجامعة , جـ1 , ص 216.

6 نفس المصدر , ج 1 , ص 109 .

7 نفس المصدر جـ1 , ص 216 .

8 نفس المصدر , ج3 , ص 61 .

9 دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام , ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة , لجنة التأليف الترجمة والنشر , القاهرة , الطبعة الثالثة 1954 م, ص 126 .

والدين له ظاهر وباطن , وقوامه بهما جميعا , والظاهر هو أعمال الجوارح والباطن هو اعتقادادت الاسرار فى الضمائر وهو الاصل (3) والايمان ايضا نوعان : ظاهر وباطن , فالايمان الظاهر هو الاقرار باللسان , أما الايمان الباطن فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق الاشياء المقرر بها اللسان (4) والكتب السماوية ظاهرها الالفاظ المسموعة وباطنها المعاني التى هي التأويلات الخفية (5) ورسائل إخوان الصفا نفسها لها معني ظاهر وأخر باطن , فهم يقولون عن أحد فصول رسائلهم :" وكان هذا الفصل من العلم غامضا دقيقا , ظاهره علم جليل , وباطنه سر مستور وخفي لا يصل إليه إلا أهل البصائر المرتاضون بالعلوم العقلية (6) .

ولا يجب الوقوف عند أخوان الصفا عند الظاهر , من ثم هاجم الاخوان كل من تعلق بظواهر الامور وأهمل معرفة حقائقها وبواطنها ومعاني إشاراتها ومرامي مرموزاتها (7) وأطلقوا على أهل الظاهر لقب علماء العامة (8) وهم أصحاب النفوس المريضة الضعيفة(9).

وبالرغم من هذا تظل للظاهر قيمة عند إخوان الصفا , فاذا كان الظاهر قشورا والباطن لبا , إلا أنه لا يجب إهمال الظاهر , فالظاهر والباطن كل منهما يكمل الاخر :" فمن إقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا حسم بغير روح ناقص الالة ... ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك أن تنكشف سوءته , وتنتهك فى العالم عورته .. واعلم يا أخي أن

المغضوب عليهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الالهية والفرائض الشرعية التى أمرهم الانبياء عليهم السلام بإقامتها "[1]

هكذا يتضح من اراء اخوان الصفا فى العلاقة بين الدين والفلسفة والظاهر والباطن أن هناك تقابلا بين الدين والظاهر من جانب والفلسفة والباطن من جانب أخر , كما اتضح لنا أن كلا من الظاهر والباطن أو الدين والفلسفة يكمل كل منهما الآخر ، وأنه لكي لا يكون هناك تناقض بين الظاهر والباطن أو بين الدين والفلسفة فلا بد في نظر الإخوان من استخدام التأويل للوصول من الظاهر إلي الباطن أو من الدين إلي الفلسفة . ولكن ما هو منهج إخوان الصفاء في التأويل ؟

خامساً : <u>منهج إخوان الصفا في التأويل</u>

إذا كان البشر . فيما يري إخوان الصفا . متفاوتى الدرجات في ذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم وجودة تمييزهم من ناحية إدراكهم العقلي للأمور ، فقد كان من الصعب علي الأنبياء أن يذكروا بعض الحقائق التي يصعب على العامة فهمها بسبب ضعف ولهم ، لهذا لا يخاطبون بصريح الحقائق خطاباً واحداً : " حتي يعمل كل ذي لب وعقل وتمييز بحسب طاقته واتساعه في المعارف والعلوم " [2] لذا فان:" للكتب الالهية تنزيلات ظاهرة جلية وأسرار خفية باطنة [3]

---

[1] إخوان الصفا : الرسائل , ج1 , ص 141 .

[2] إخوان الصفا : الرسائل ، ج3 ، ص 299 .

[3] نفس المصدر , ج 4 , ص 190 ومع أن لفظي " تنزيل " وتأويل " لم يردا فى القران إلا متقابلين إذ ورد كل منهما على حدة , فان السياق الذى استعملا فيه يسمح بإقامة تقابل بينهما من نوع

ولان أكثر كلام الله تعالي وملائكته وأنبيائه إيماء وإشارات وكلام الناس عبارات وألفاظ , فان المعاني مشتركة بين الجميع , ولما كانت الانبياء تأخذ الوحي عن الملائكة إيماء وإشارات , إلا أنها كانت تعبر عن تلك المعاني باللسان لك أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها من ثم عمل الانبياء على إخفاء الاسرار عن العامة والجهال :

"وألبسوا حقائق الاشياء بلباس غير ما يليق بذلك حسب فهم عامة البشر , ولكن الخواص والحكماء يعلمون الغرض والحقيقة فى ذلك [1]

معني هذا أن الحقيقية لا يعرفها إلا الحكماء الذين هم " الراسخون فى العلم , إذ هم مطلعون على حقائق جميع الاسرار والمرموزات "[2]

وإذا كانت الحقيقة أو التأويل لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم , فان إخوان الصفا يقسمون الناس إلى ثلاث مراتب :" فمنهم خاص , ومنهم عام , ومنهم بين ذلك "[3]

ولكل مرتبة من تلك المراتب ما يصلح لها :" فما يصلح للعامة من حكم الدين وادابه ما كان ظاهرا جليا مكشوفا مثل علم الصلاة والصوم والزكاة

التقابل الذى نجده فى الظاهر والباطن , أو الشريعة والحقيقة , ولقد ورد لفظ تنزيل مقرونا بالقران أن مثله مثل لفظ " تأويل " فى أكثر من أية منها قوله تعال (إنا نحن نزلنا عليك القران تنزيلا) , (الانسان أية : 33) وقوله تعالي : (وإنه لتنزيل رب العالمين , نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين)

[1] نفس المصدر , ج 2 , ص 343 .

[2] نفس المصدر , ص 344 .

[3] نفس المصدر , جـ4 , ص 177 .

... وأولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة والعامة هو التفقه فى أحكامها والبحث عن السيرة العادلة والنظر فى معاني الالفاظ ... والذى يصلح للخواص البالغين فى الحكمة الراسخين فى العلوم من علم الدين هو النظر فى أسرار الدين وبواطن الامور الخفية وهى البحث عن مرامي أصحاب النواميس فى رموزهم وإشارتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة وما تأويلها وحقيقة معانيها الموجودة فى التوراة والانجيل والفرقان[1]

معني هذا أن إخوان الصفا يقسمون الناس فى التصديق بأمور الدين إلى ثلاث مراتب هي : العامة أهل الظاهر , وأهل الحقيقة الراسخون فى العلم وهم أهل التأويل , والمرتبة الثالثة المتوسطون بين العامة وأهل التأويل وهم أصحاب الاجتهاد أو الفقهاء والمتكلمين .

وإذا كان إخوان الصفا ينقدون أهل الظاهر الذين يتمسكون بظاهر النص , فانهم أيضا ينظرون إلى أهل الجدل من المتكلمين نظرة ازدراء لان :" أصحاب الجدل والمناظرات يطلبون المنافسة فى الرياسة , واخترعوا من أنفسهم فى الديانات والشرائع أشياء كثيرة لم يأت بها الرسول وما أمر بها .. وظنوا لسخافة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة

[1] إخوان الصفا : الرسائل , جـ4 , ص 46 .

ناقصة حتي يحتاج هؤلاء إلى أن يبينوه بارائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة ([1]) .

معني هذا أن الشريعة عند إخوان الصفا غير ناقصة , فهي تتناول جميع أحوال البشر , ولكن لا يفهمها إلا أصحاب القياس البرهاني – على

---

[1] د. حنا الفأخورى . خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية , جـ1 , ص 247 ولقد ذهب ابن رشد إلى أن للشريعة قسمين : ظاهرا وباطنا مؤولا :" وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤل فرض العلماء " ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد أهل الملة , ضمن فصل المقال تحت عنوان " فلسفة ابن رشد " مكتبة التربية للطباعة , بيروت 1987 م , ص 43 .
والسبب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع يرجع إلى اختلاف فطر الناس وتباين مراتبهم فى التصديق , وقد تلطف الله فى مخاطبة عباده فى الاشياء الباطنة التى لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان والنظر العقلى الثاقب بأن ضرب لهم أمثال هذه الاشياء ودعاهم للتصديق بها حسب مراتبهم .
يقول ابن راشد :" أما الاشياء التى لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطق الله فيها لبعاده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها ودعاهم إلى التصديق بتلك الامثال , إذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية " . نفس المصدر و ص 46 .
ولقد أعطي ابن رشد حق التأويل للفلاسفة دون غيرهم ومن يحاول التأويل غيرهم فهو كافر , وإن كشف الفلاسفة عن تلك الحقائق الباطنة لغير أهل البرهان فقد كفروا :" أما غير راسخين فى العليم وهم لا يفقهون معني الباطن ولا ينقادون كالعامة إلى الظاهر , فيضيعون فى الاجتهادات التى لا ينتج عنها إلا تمزيق الامة , فمن مبادى العقل البشرى عند إخوان الصفا أن يبحث ويحقق , وليست الشريعة بمعزل عن هذه القاعدة فهي خاضعة للبحث أيضا حتي يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة , فالراسخون فى العلم لا يرضون بظاهر النص إذ قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين .

حد تعبير ابن رشد [1] أما أصحاب القياس الجدلى فهم جماعة فساد لانهم يجيب الاخوان عن هذا التساؤل بقولهم :" إن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والامام للناس مادام حيا , فاذا بلغ الرسالة وادي الامانة ونصح الامة ودون التنزيل ولوح التأويل وأحكم الشريعة .. ثم توفي ومشي إلى سبيله بقيت تلك الخصال فى أمته وراثة منه [2] هكذا يكون النبي هو صاحب التأويل عند إخوان الصفا ولكن بعد وفاته يكون التأويل من حق أل البيت فهم ورثة الانبياء , وفى هذا المعني يقول الاخوان : " وقع الاختلاف فى الامة بعد ذهاب صاحب الشريعة , وذلك أنه أقام فرائض شريعته وأحكام دعوته ظاهرة مكشوفة وجعل تحت ظواهر أوامرها أمورا خفية باطنة مستورة لطيفة لا يمسها إلا المطهرون من العيوب والذنوب " فهذا قول العلماء الربانيين من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة وهم أصحاب الحكمة الحقيقية [3] ومن ثم فان أصحاب التأويل بعد الانبياء هم الائمة المهديون , وهنا تظهر نزعة التشيع عند الاخوان والتي تتضح فى النقطة التالية .

سادسا : <u>أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفا</u>

تبدو أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفاء فى عدة نقاط لعل أهمها :

ولكن من هم العلماء الراسخون في العلم الذين هم أصحاب التأويل أو الذين لهم حق التأويل في نظر إخوان الصفا ؟

[2] إخوان الصفا : الرسائل , جـ4 , ص 179 .

[3] إخوان الصفاء : الرسالة الجامعة , جـ2 , ص 273 .

(1) استخدم إخوان الصفا أسلوب التأويل لتأكيد حق إمامهم من أل البيت ومهديهم المنتظر فى الخلافة والتبشير بظهوره لإقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة ونشر العدل فى الارض بعد ما ملئت جورا والامثلة على تأويلات الاخوان لآيات القران لتحقيق هذا الهدف كثيرة منها : تأويل قوله تعالى : (فى يوم كان مقدار 5 ألف سنة مما تعدون) ([1])

بأن ألف سنة هي من غير أهل العلم فالواجب فى حقه حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر " مدة قيام السادس أو سيدنا محمد [2] ومن المعروف أم الامام السابع هو المهدى المنتظر عند إخوان الصفا.

ومنها تأويل قوله تعالى (ويوم يعض الظالم على يديه يقول ياليتني اتخذت مع الرسول سبيلا , يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلانا خليلا) [3] بأن الظالم هو كل من جلس فى غير مجلسه , وأخذ غير حقه ولم يتخذ مع الرسول سبيلا مما أمر به , وخالف وصيته من بعد أى وصيته بأن خليفته ووصيه على بن أبي طالب [4].

ومنها تأويل قوله تعالى : (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية) [5] هي النفس المنبعثة من عند باريها – أى النبي أو الامام

---

[1] سورة السجدة : أية : 5 .

[2] سورة الفرقان أية : 27 – 28 .

[3] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة , ج2 , ص 218 .

[4] سورة الفجر أية : 27 – 28 .

[5] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة , ج2 , ص 220 .

الذى تجتمع فيه خصال النفس الكلية إلى النفوس الجزئية لتهديها وتنبيهها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة فيومئذ ترجع إلى ربها راضية مرضية وتدخل الجنة [1].

ومنها تأويل قوله تعالى على لسان عيسي عليه السلام : (سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لي بحق , إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسي ولا أعلم ما فى نفسك أنك أنت علام الغيوب) [2] بأن المسيح يقصد بقوله " لا أعلم ما فى نفسك "

أنه لا يعلم ما فى نفس الله التى يؤيد بها السابع إذا أقامه وبعثه , وإن ادعاءه بأنه إله وأن شريعته أجل الشرائع وأن منزلته هي منزلة السابع فأنه – أى المسيح – يقر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق ([3]) .

المنتظر عند إخوان الصفا . نفس المصدر , ص 221. أما الرؤساء الستة عند الاخوان فهم ادم ونوح وابراهيم وموسي وعيسي ومحمد : الرسالة الجامعة , ج2 , ص 360 .

---

[1] سورة المائدة أية : 116

[2] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة , ج2 , ص 223 – 224 : هكذا ينحو التأويل هنا منحي تشخيصيا بمعني أن الالفاظ فى هذه الاية القرانية تصرف مباشرة إلى أشخاص معينين من ذلك تأويل بعض رجال الشيعة لقوله تعالي : (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان , فبأي الاء ربكم تكذبان .يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) (الرحمن اية : 19 – 22)
لقد أولوا البحرين على أنهما على بن أبي طالب وفاطمة زوجته بنت النبي , وأولوا " البرزخ " على أنه النبي محمد بمعني أنه جسر يصل بين على ابن عمه وفاطمة ابنته , وأولوا " اللؤلؤ والمرجان " على أنهما الحسن والحسين أبنا على

[3] نفس المصدر , ص5 .

(2) إذا كانت أهمية التأويل عند إخوان الصفا – كما هو واضح – تتعلق بالفكر السياسي لديهم وهو التبشير بظهور المهدي المنتظر لاقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة , فاننا نضيف أهمية أخرى للتأويل عند الاخوان وفى هذه الحالة يصرف معني الآيات القرآنية إلى فلسفتهم الدينية , فهم يقولون في تأويلهم لأية النور :

" الله نور السماوات والأرض , مثل نوره " يعني العقل الكلى , " كمشكاة " يعني به النفس الكلية المنبعثة منه المضيئة بنور العقل الكلى – كما تضيء المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله , فيها مصباح المصباح فى زجاجة " : الزجاجة هي الصورة الاولى الشفافة المضيئة بما سري فيها من فيض النفس عليها ليفيض العقل الكلي على النفس الكلية . " كأنها كوكب درى " وهو الصورة المجردة المكوكبة بالأنواع الذاتية " يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية " تكاد النفس الكلية تعطي الحياة والحركة لجميع الموجودات كوقود المصباح لا شرقية ولا غربية بل مبدعة بأمر الله عز وجل لا مركبة ولا مؤلفة . " يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار , نور على نور " : تكاد للطافتها وشرفها (النفس الكلية) تكون عقلا كليا ولو لم يتصل بها , فلما أمدها بخيراته كان " نور على نور , كذلك نور العقل فوق نور النفس , " يهدي الله لنوره من يشاء , ويضرب الله الامثال للناس " , ولذلك كانت النار هي أجل الاشكال وأعظم الامثال متصلة بالنور , ولذلك امتحن ابليس حين قال (خلقتني من نار وخلفته من طيب) [1]

[1] سورة ص أية : 76

ذلك أن النار تتحرك إلى العلو بالطبع والطين هو الجماد والتراب يتحرك إلى أسفل [1] هكذا يؤول إخوان الصفا أية النور تأويلا باطنيا يصرف معناها إلى تصورات ميتافيزيقية تتعلق بالالة المتعالى والعقل الكلى والنفس الكلية .

وفاطمة و بناء على أنه كما يخرج اللؤلؤ والمرجان من البحرين اخرج الحسن والحسين من على وفاطمة.

وهكذا يكون المعني الباطن للايات المذكورة هو : أن الله جعل عليا وفاطمة يلتقيات بواسطة محمد ليكون من زواجهما الحسن والحسين والهدف السياسي من هذا النور من التأويل واضح , وهو إثبات أن القارن يشير أو ينص بطريق الرمز , على أن الخلافة والامامة بعد النبي لعلى ونسله من فاطمة .

[1] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة , جـ2 , ص 293 . وإذا كان إخوان الصفا يؤولون اية النور تأويلا يشير إلى فلسفتهم الدينية , فان هناك تأويلا أخر يصرف معناها إلى معان مختلفة ومتباينة , وكان هذا من عمل التأويل الشيعي .
وشيبه بهذا ما يروي عن جعفر الصادق الامام الشيعي السادس من أنه فسر ايه النور كما يلى : " الله نور السماوات والارض : مثل نوره كمشكاة : فاطمة ابنة النبي . فيها مصباح , المصباح فى زجاجة : الحسن والحسين , الزجاجة كأنها كوكب درى : كان فاطمة كوكب درى بين النساء , يوقد من شجرة مباركة زيتونة : من النبي إبراهيم عليه السلام : لا شرقية ولا غربية : لايهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضئ

ولقد أنكر البعض أن إخوان الصفا استخدموا أسلوب التأويل المجازي([1]) ولكن التأويلات تثبيت أن الاخوان استخدموا طريقة التأويل المجازي وأنهم كانوا رواد هذا الاسلوب فى الفكر الاسلامي , وفيما يلى نستعرض بعض القضايا الدينية ونذكر كيف يفهمها الاخوان بطريقتهم التأويلية .

, ولو لم تمسسه نار : يكاد العلم يتفجر منها . نور على نور : إمام منها بعد إمام . يهدي الله بنوره من يشاء : يدخله فى نور ولايتهم " انظر د . محمد عابد الجابرى . بنية العقل العربي , المركز الثقافي العربي , بيروت الطبعة الثانية 1991 م ص 281 . ولقد طبق الشيخ الرئيس ابن سينا منهجه الرمزى فى التأويل نفسرا مراتب العقل ودرجاته فيما تشير إليه أية النةر فهو يقول فى تأويله للاية : " إن من قوى النفس الانسانية ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل حوهرها عقلا يالفعل , فاولها : قوة استعدادية نحو المعقولات وقد يسميها عقلا هيولانيا وهي المشكاة , ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفي , أو بالحدس فهي زيت أيضا إن كانت أقوي من ذلك فتسمي عقلا بالملكة وهى الزجاجة , والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار : ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال , إما الكمال : فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهب وهي نور على نور, وإما بالفوة فان يحصل المعقول

[1] د. محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي . دار الكاتب العربي القاهرة 1967 م ص 303 – ص 304 .

المكتسب كالمشاهدة متي شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح , وهذا الكمال يسمي عقلا مستفادا , وهذه القوة تسمي عقلا بالفعل , والذى يخرجه من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولى إلى الملكة فهو العفل الفعال وهو النار".

سابعا : <u>استخدام إخوان الصفا للتأويل</u>

تناول إخوان الصفا كل ما ورد فى الكتب المقدسة بالتأويل , فهم لا يأخذون شيئا بظاهره أبدا , فالملائكة والجنة والشياطين والنار والحساب والاخرة كلها رموز عندهم , فعملية التأويل يمكن أن تطبق على كافة ما يحيط بالانسان كذلك المعتقدات الدينية هي الاخرى مدار لهذه العملية الدينية التى أولها إخوان الصفا .

(1) <u>الملائكة والشياطين</u>

للاخوان طريفة باطنية خاصة فى تفسير معني الملائكة والشياطين فالملائكة فى نظرهم نفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسدة قبل وقتا من الزمان فتهذبت واستبصرت وفارقت أجسادها وإسقلت بذاتها وفازت ونجت " ([1])

معني هذا أن النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة , ومتي فارقت الجسد صارت ملائكة بالفعل , وكذلك الشياطين هم النفوس الشريرة التاى فارقت الجسد غير مستبصرة ولا متهذبة وبقيت بعيدة عن الحقائق سابحة فى بحر الهيولى , وفضلا عن ذلك كله فقد أطلق إخوان الصفا

[1] إخوان الصفا ك الرسائل , ج1 ص 96

لفـظ شـيطان : " على كل مـن غلـب هـواه على عقلـه و ومـن أكـاع نفسـه الغضبية " ([1]) ولفـظ الملائكـة لـه معنيـان أحـدهما شـرعي والاخـر فلسـفي , فهـم يسـمون بـاللفظ الشـرعي : الملائكـة المـوكلين بحفـظ العـالم وتـدبير الخليقـة بـاذن الله " ([2]) هكـذا تكـون وظيفـة الملائكـة تـدبير عالمـه وإصـلاح خلائقـه , أمـا أعمـال الشـياطين فهي توسـوس للنفـوس الشـيطانية بـالقوة لتخرجها إلى الفعل " فهـذه النفـوس النفـوس الشـيطانية بالفعل توسـوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى الفعل " ([3]) .

فـاخوان الصـفا هنـا تطبـق فكـرة القـوة والفعل الارسـطية على الملائكـة والشياطين , إذا ان الملائكة من وجهة نظرهم وجود بالفعل , أما الشـياطين فهم وجود بالقوة , فوظيفة الشياطين الوسوسة للنفوس المريضة لارتكاب المعاصي والشرور , فالمعاصي والشرور تعد كامنة داخل الانسان وفى هذه الحالـة تعـد وجـودا بـالقوة , لكـن عنـد تحققهـا فى الواقـع تصـبح وجـودا بالفعل .

---

[1] إخوان الصفا : الرسائل الجامعة , ج1 و ص 134

[2] إخوان الصفا : الرسائل , ج2 , ص 108

[3] انظر ابن سينا الاشارات والتنبيهات , تحقيق د . سليان دينا , القسم الطبيعي , دار المعارف القـارة 1957 م ج2 – ص 363 – 367 ايضـا ذهـب الامـام الغزالى إلى التأويـل ذاتـه للايـة القرانية فى معارج القد , ضمن مجموعة القصور العوالى , طبعة الجندي , القاهرة 1968 م , ص 81 .

(2)**القيامة والحشر**

حدد الاخوان معني القيامة والبعث بقولهم : " معني القيامة مشتق من قام يقوم قياما , والهاء فيه للمبالغة وهي من قيامة النفس من وقوعها فى بلائها و والبعث هو أنبعاثها وانتباها من نوع غفلتها ورقدة جهالتها " ويميز إخوان الصفا فى البعث عدة أنواع منها بعث النفوس أى الانتباه من نوع الغفلة واليقظة من رقدة جهالتها , ومنها بعث الاجساد إذا ردت إليها النفوس التى هي متعلقة بها , ومنها بعث الاصدار والعود وهو مفارقة النفس للجسد بعد اتحادها به وكونها معه والحشر فى لغتهم بمعني حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية ([1]) .

لكن إذا كانت النفوس ستحاسب فالمفروض أن الله تعالي صلة بهذه النفوس .. فكيف يفهم إخوان الصفا هذه الصلة ؟

يرى الاخوان أن الله : (خلق الانسان فى أحسن تقويم) ([2]) وفضلة على سائر الحيوانات وملكه عليها وسخرها له وجعله خليفة له فى ارضه .. كل ذلك بتمييز عقله , فلم يجز فى حكمة البارى تعالي أن يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغي أن يفعل ومالا ينبغي أن يفعل , ولما أوصاه وأمره ونهاه لم يجد فى حكمته أن يتركه دائما ولا يدعوه إلى حضرته ويسأله عما فعل ([3]) وشر الناس عندهم من لا يؤمن بيوم الحساب ([4])

---

[1] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ج , 2 , ص 203

[2] نفس المصدر ج2 , ص 211

[3] سورة التين أية : 4

[4] إخوان الصفا : ج4 , ص 157

فالبعث الحقيقى الذى يعرفه العامة على أنه قيام الاجساد من التراب ورجوع الارواح إليها إنما هو عند إخوان الصفا : " الانتباه من نوم الغفلة واليقظة من رقدة الجهالة والجباه بروح المعارف والخروج من ظلمات عالم الاجسام الطبيعية والترقي إلى درجات عالم الارواح ورجوع النفس إلى عالمها الروحاني ومحلها النوراني ([1])

أما الحشر الحقيقي عندهم فهو جمع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية واتحادها بعضها ببعض , وأما الحساب الحقيقي فهو موافقة النفوس الكلية النفوس الجزئية بما عملت عند كونها فى الاجساد ([2]) ، على أن التصريح بحقيقة الاخرة للعامة وأشباهم لا يجوز ([3]) .

(3) <u>الجنة والنار</u>

أما الجنة – عند إخوان الصفا – فان مكانها فى عالم الافلاك عالم الدوام والبقاء والخلود فى النعيم والسرور مع الملائكة والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين ([4]) وهي حال روحانية فقط , لهذا يعتقد إخوان الصفا أنه من فساد الرأي وألم النفس اعتقاد بعض الناس : " أنه يباشر فى الجنة – أى يتزوج – الآبكار – ويلتذ منها ويشرب الشراب فى الجنة ويكون الله ساقيه , وأنه يتمني فى الجنة الطيور المشوية فيحصل

---

[1] نفس المصدر : ج3 , ص 309

[2] نفس المصدر ج 3 , ص 285

[3] نفس المصدر ج3 , ص 37

9 نفس المصدر ج3 , ص 217

[4] نفس المصدر , ج4 , ص 10

عليها بعد تمنيه لها فى الحال ثم يأكل منها حتي الشبع ثم بعد ذلك تطير الطيور .. كذلك من يعتقد أن الله يأمر الملائكة بأن يأخذوا الكفار والعصاه ويرمون بهم فى خندق من النار وكلما احترفت جلودهم وصاروا فحما ورمادا أعاد فيها الرطوبة والحياة ليذوقوا العذاب , وأن فى الجحيم تنانين وثعابين وأفاعي يأكلون الفساق ويصيرون أحياء بع دذلك , وما شاكل هذه الاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها ([1]) وإذا قلنا أن جميع ما نطق به الانبياء عليهم السلام من صفة الجنة ونعيم أهلها وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة كلها حق وصدق لامرية فيه , , فان إخوان الصفا يرون :" أن الانبياء غرضهم من وصف الجنة وصفا جسمانيا إنما هو على سبيل التشبيه ليقربوا تصورها من فهم الناس وليرغبوا عامة الناس فيها , فان عامة الناس لا يرغبون إلا فى ما يتحقق " ([2]) فهم يقيمون النكير على من يجحد الاخرة ([3]) ولكنهم يؤمنون بها على مقتضي نظرهم هم .

هكذا يبين إخوان الصفا – من وجهة نظرهم – أوهام الناس الذين يأخذون أقوال الانبياء على ظاهرها , ولم توجه تلك الاقوال إلا إلى العامة الذين لا يستطيعون فهم المعاني الحقيقية الدقيقة و فأوصاف الجنة والنار التى نجدها فى الكتب السماوية وما فيها من ملذات والام جسمانية كل ذلك رموز وإشارات إلى حقائق غير مادية , تلك هي النزعة الباطنية

---

[1] نفس المصدر , ج3 ص 87

[2] نفس المصدر ج3 , ص 90

[3] نفس المصدر ج4 , ص 56

لاخوان الصفا فى الدين و فهي تريد أن تتفهمه كما تشاء , لا كما أنزله الله وقالت به الانبياء .

الخاتمة

فى ختام هذا البحث لفلسفة التأويل عند إخوان الصفا نسطيع است خلاص بعض النتائج منها :

أولا : إذا كان إخوان الصفا قد اتجهوا إلى مزج الدين بالفلسفة ومحاولة التوفيق بينهما فان رسائلهم قد جاءت دينا فى فلسفة , وفلسفة فى دين , فهم أصحاب فلسفة انتخابية موفقة ذلك لانهم قد جمعوا فى رسائلهم خلاصة ما راق لهم من علوم واراء وفلسفات وديانات وحاولوا التوفيق بين كل هذا وبين الدين الاسلامي , وأنتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى أن رأوا فى جميع المذاهب الفلسفية مذهبا واحدا يوافق جوهر الاديان .

ثانيا : إن النظرية الفلسفية التى اعتمد عليها إخوان الصفا فى إقامة صرح فلسفتهم هي التأويل أو التوفيق بين الدين والفلسفة , أو بمعني اخر التوفيق بين الظاهر والباطن , اى استخدام الظاهر للوصول إلى المعني الباطن المستتر .

وهناك نمطان للتوفيق أو التأويل عند إخوان الصفا : الاول منهما يذهب إلى شرح الحقائق الدينية المجملة بالاراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة , أما النمط الثاني فهو أدق وأعمق من سابقه والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الاراء الفلسفية .

ثالثا : إن الشريعة عند إخوان الصفا قابلة للتحقيق العقلى لانها ظهرت فى كلام يدعو إلى اكتشاف معانيه الباطنة وهذا لا يتم إلا بعمل العقل , فعندما يوجد تعارض بين النصوص الدينية وما يصل إليه البرهان الفلسفى , فان هذا التعارض لا يمكن أن يحدث إلا نتيجة للوقوف عند ظاهر اللايات والاحجام عن تأويلها , بينما مجاوزة ذلك الظاهر بتأويله وكشف المعني الباطن العميق للايات لا يحدث تعارضا بل لابد أن يكون متفقا مع البهان الذى يقوم على العقل فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقضيه العقيدة الدينية وما يقتضيه العقل بمنطقه .

رابعا : وضع إخوان الصفا بعض القواعد للتأويل حتى لا تتسرب إليه الفوضي فحددوا من لهم الحق فى القيام بالتأويل , كذلك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل أو بمعني أخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعني الظاهر للنص الديني .

خامسا : اتضح لنا أن إخوان الصفا يهدفون إلى سياسة جديدة عن طريق تفهم جديد للدين , فدينهم فلسفي عقلى , ولكل أمر من أموره معني خاص فهم يرون أن فى الديانات ظاهرا وباطنا , أما الباطن فهو الحقيقة الالهية الفلسفية , أما الظاهر كالصوم والصلاه فهو رموز للحكماء وطريق لعامة الناس , ولا يفهم من هذا أن غايتهم هل إبطال الشرائع بل كانت غايتهم سياسية اجتماعية وكان استخدام التأويل

خير وسيلة لتحقيق غرضهم فى جمع مختلف الطوائف تحت لوانهم لتحقيق غايتهم فى بناء مجتمه فاضل بالصورة التى يتخلونها.

سادسا : بصفة عامة يمكن القول بأن السبب الرئسي فى لجوء إخوان الصفا إلى استخدام أسلوب الرمز والتأويل فى التعبير عن أفكارهم هو ذلك المناخ الذى سيطر على البيئة الاسلامية والذى كان مشبعا بالكبت والارهاب الفكرى الذى لم يكن يسمح للاراء المعارضة للانظمة السياسية والدينية القائمة بالظهور إلا فى صورة سرية أو فى صورة رمزية ..

المصادروالمراجع

أولا : المصادر:

(1) إخوان الصفاء : الرسائل (أربعة أجزاء) تحقيق خير الدين

الزركلى المطبعة الاميرية بمصر , القاهرة 1928 م : الرسالة الجامعة (جزان) تحقيق د . جميل صليبا مطبعة الجامعة السورية , ب, ت .

ثانيا : المراجع العربية :

(1) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د . محمد عمارة , دار المعارف , القاهرة , الطبعة الثانية 1983 م .

(2) الكيشف عن مناهج الادلة فى عقائد أهل الملة , مطبوع مع كتاب فصل المقال تحت عنوان فلسفة ابن رشد " مكتبة التربية للطباعة والنشر 1987 م .

(3) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات " القسم الطبيعي " تحقيق د سليمان دنيا , دار المعارف , القاهرة 1957 م .

(4) ابن منظور : لسان العرب , المطبعة الاميرية القاهرة 1302 هـ

(6) أبادي (الفيروز) : القاموس المحيط , المطبعة المصرية , القاهرة , 1935 م .

(7) إمام (د . إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة , دار الثقافة للطباعة , القاهرة , الطبعة الثالثة 1975 م .

(8) البغدادى : الفرق بين الفرق , دار الكتب العلمية , بيروت 1973 م .

(9) البهي (د. محمد) : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي , دار الكاتب العربي القاهرة 1967 م .

(10) التوحيدى (أبو حيان) : الامتاع والمؤانسة , تحقيق أحمد أمين , أحمد الزين , لجنة التأليف والترجمة والنشر , القاهرة , 1942 م .

(11) الجابرى (د . محمد عابد) : بنية العقل العرب , المركز الثقافي العربي بيروت , الطبعة الثانية 1991م

(12) الجرجاني (السيد الشريف) : التعريفات , تحقيق د . عبد المنعم الحنفي , دار الرشاد للطباعة , القاهرة 1991 م .

(13) الجوزي (أبو الفرج) : تلبيس إبليس , دار الطباعة المنيرية , القاهرة 1928 م .

(14) الخضيرى (د . زينب محمود) : أثر فلسفة ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطي , مكتبة الانجلو المصرية , القاهرة 1995 م .

(15) الدسوقي (د . عمر) : إخوان الصفا , دار إحياء الكتب العربية , القاهرة 1947 م .

(16) الزمخشرى : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل , مطبعة الاستقامة , القاهرة , الطبعة الثانية 1946 م .

(17) الشهرستاني : الملل والنحل , تحقيق د . محمد سيد الكيلاني , مطبعة الحلبى , القاهرة , 1967 م.

(18) الطوسي (أبو نصر السراج) : اللمع , تحقيق د . عبد الحليم محمود , د . طه عبد القادر , دار الكتب الحديثة القاهرة , 1960 م .

(19) الطويل (د . توفيق) : قصة النزاع بين الفلسفة والدين , مكتبة النهضة المصرية القاهرة الطبعة الثانية 1958 م .

(20) العراقي (د . عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق , دار المعارف , القاهرة الطبعة التاسعة 1987م.

(21) : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد , دار المعارف , القاهرة , الطبعة الثانية 1984 م .

(22) مادة تأويل الموسوعة الفلسفية العربية , المجلد الاول , إشراف د . معن زيادة , معهد الانماء العربى , الطبعة الاولى , بيروت 1986 م .

(23) الغزالى (أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام , دار الكتب العلمية بيروت لبنان , 1986 م .

(24) : المستصفي من علم الاصول , دار الفكر للطباعة والنشر , القاهرة , 1960 م.

(25) : فضائح الباطنية , تحقيق , د . عبد الرحمن بدوى , الدار القومية للطباعة والنشر , القاهرة 1964 م .

(26) الفاخورى (د . حنا , د. خليل الجر) : تاريخ الفلسفة العربية , دار المعارف بيروت 1957 م .

(27) الكندى (أبو يوسف) : رسالته فى الابانة عن سجود الجرم الاقصي وطاعته لله , تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريدة (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) دار الفكر العربي , القاهرة , 1950 م .

(28) المرتضي (الشريف) : امال المرتضي , مطبعة السعادة , القاهرة , الطبعة الاولى 1907 م .

(29) برهييه (إميل) : الاراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى , ترجمة د . محمد يوسف موسي , د. عبد الحليم النجار , مطبعة الحلبى القاهرة , 1954 م .

(30) تامر (عارف) : حقيقة إخوان الصفا , المطبعة الكانوليكية , بيروت 1957 م .

(31) جاردية (لويس , وجورج شحاتة قنواتي) : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ترجمة , د . صبحي الصالح والاب فريد جبر , دار العلم للملايين , بيروت الطبعة الاولى 1967 م .

(32) جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام ,, ترجمة د . محمد يوسف موسي دار الكتاب المصرى القاهرة , الطبعة الاولى 1946 م .

(33) حجاج (د . محمد فريد) : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا , الهيئة المصرية العامة للكتاب , القاهرة 1982 م .

(34) دي بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام , ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة , لجنة التأليف والترجمة , القاهرة , الطبعة الثالثة 1954 م .

(35) مادة إخوان الصفا , دائرة المعارف الاسلامية , الترجمة العربية دار الشعب , القاهرة 1931 م.

(36) صليبا (د . جميل) : إخوان الصفا , دائرة المعارف للبستاني , بيروت 1967 م .

(37) عبد الله (د. محمد فتحي) : النحلة الاورفية أصولها واثارها فى العالم اليوناني , مركز الدلتا للطباعة والنشر , الاسكندرية 1990 م .

(38) عبد النور (د . جبور) : إخوان الصفا , دار المعارف , القاهرة , الطبعة الرابعة 1983 م .

(39) عبد المهيمن (د . أحمد) : إشكالية التأويل بين كل من الغزالى وابن رشد , دار الوفاء للطباعة والنشر , الاسكندرية , الطبعة الاولى 2001 م .

(40) غلاب (د . محمد) : إخوان الصفاء , دار الكتاب العربى , القاهرة 1968 م .

(41) كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الاسلامية من البنابيع حتى وفاة ابن رشد , ترجمة نصير مروة وحسن قبيس , منشورات عويدات , بيروت , الطبعة الاولى 1966 م .

ثالثا : المراجع الاجنبية :

(1) farrakh (omar) : The aran Genius in science and philosophy American counеil of learned sosit es < 1954 .

(2) Harry walfson : philo Judeaus in the encyclopaedia philosophy vo16 new york 1972 .

(3) Montgomery watt : Islamic philosophy and the logy Edinburgh 1962 .