

الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

دكتور

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

مسائل فلسفية

تصدير

دكتور عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

دار الفكر العربي



الفهرس

الموضوع	الصفحة
- الفهرس	٥ - ٦
- تصدير	٧ - ٩
- المقدمة	١٠ - ١٨
الفصل الاول: العلاقة بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام —	١٩ - ٤٦
أولاً : التمهيد	٢١ - ٢٢
ثانياً: موقف فلاسفة الإسلام من التوفيق	٢٣ - ٣٩
ثالثاً: موقف المعاصرين من مشكلة التوفيق	٤٠ - ٤٦
الفصل الثاني: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام —	٤٧ - ٧٦
أولاً : التمهيد	٤٩ - ٥٥
ثانياً: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام	٥٥ - ٧٦
الدليل الأول : دليل الحدوث	٥٥ - ٥٨
الدليل الثاني: دليل الواجب والممكن	٥٨ - ٦٠
الدليل الثالث : دليل الحركة	٦٠ - ٦٤
الدليل الرابع: دليل العناية الإلهية	٦٤ - ٧٠
الدليل الخامس: دليل الاختراع	٧١ - ٧٣
الدليل السادس: دليل الوحدة والكثرة	٧٣ - ٧٥

- الدليل السابع: دليل المادة والصورة _____ ٧٥ - ٧٦
- الدليل الثامن: دليل التناسل (دوام الحياة) _____ ٧٦
- الفصل الثالث: النبوة عند فلاسفة الإسلام _____ ٧٧ - ١٠٠
- أولاً : التمهيد _____ ٧٩ - ٨١
- ثانياً: موقف فلاسفة الإسلام من النبوة _____ ٨٢ - ١٠٠
- الفصل الرابع: تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام _____ ١٠١ - ١٣٥
- أولاً : الأثر اليوناني _____ ١٠٣ - ١٠٦
- ١- التصنيف الأفلاطوني _____ ١٠٣ - ١٠٤
- ٢- التصنيف الأرسطي _____ ١٠٤ - ١٠٦
- ثانياً: التصنيفات عند فلاسفة الإسلام _____ ١٠٦ - ١٣٥
- ١- تصنيف الكندي _____ ١٠٦ - ١١٢
- ٢- تصنيف الفارابي _____ ١١٢ - ١٣٠
- ٣- تصنيف ابن سينا _____ ١٣٠ - ١٣٥
- المراجع _____ ١٣٦ - ١٤٣

تصدير بقلم د. عاطف العراقي أستاذ الفلسفة العربية

كثرت فى السنوات الأخيرة، البحوث والدراسات فى مجال الفلسفة العربية. وهذه تعد ظاهرة صحية، إذ إن فكرنا الفلسفى العربى يحتاج إلى ماث الدراسات التى تحلل جانباً أو أكثر من جوانب هذا الفكر الذى تركه لنا أجدادنا من القدماء، بالإضافة إلى بعض المحدثين والمعاصرين من مفكرى العرب، فى هذه البلدة أو تلك من بلداننا العربية.

وإذا كنا نجد أكثر المشكلات الفلسفية، قد تمت دراستها على أيدي متخصصين ودارسين منذ إنشاء الجامعة المصرية، إلا أننا مازلنا فى أمس الحاجة إلى التناول الجديد والمنظور الحديث فى دراسة كل مشكلة من المشكلات الفلسفية. من هنا كانت سعادتنا حين أقدم تلميذنا بالأمس، وزميلنا اليوم، الدكتور إبراهيم صقر، على دراسة العديد من المشكلات الفلسفية بأسلوب موضوعى هادئ، وبناء على التزام من جانبه بالبعد الأكاديمى فى الدراسة والبحث.

لقد اختار باحثنا مجموعة من المشكلات والموضوعات، وجد أنها تعد بالغة الأهمية، وأنه من الضرورى القيام بدراستها وتحليل أبعادها. منها مشكلات إلهية، ومنها مشكلات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالجوانب العلمية عند العرب.

رجع باحثنا إلى العديد من المصادر والمراجع، ولم يكن كأشباه الدارسين الذين يكتبون فى كل شىء، ولا يفهمون أى شىء، وبحيث تعد دراساتهم جهلاً على جهل، تحسبهم من الباحثين، وهم يدخلون فى إطار أشباه الباحثين، وأنصاف المثقفين.

نعم، لقد عول الدكتور إبراهيم صقر على مؤلفات الفلاسفة بالدرجة الأولى، وأضاف إلى قراءته لكتب الفلاسفة، العديد من الدراسات التى كتبها كثير من الباحثين عن هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية. وأقول عن يقين: إن سعة الاطلاع تعد شرطاً، وشرطاً رئيسياً للبحث الأكاديمى الجاد.

درس مؤلفنا مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة على النحو الذى وجدناه عند أكثر فلاسفة العرب، وأضاف إلى التراث الكلاسيكى القديم، تراث أجدادنا من

فلاسفة العرب، بعض أفكار مجموعة من المعاصرين، الذين اهتموا بهذا الموضوع، موضوع التوفيق، بصورة مباشرة تارة، وغير مباشرة تارة أخرى.

وإذا كنا نختلف مع مؤلفنا إبراهيم صقر، حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها، فإن هذا الاختلاف يعد فى ذاته ظاهرة صحية، وليس ظاهرة مرضية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. هذا الاختلاف يعد معبراً عن الفلسفة والتفلسف .

وإذا كنا قد قلنا إن الدكتور إبراهيم صقر قد اهتم بالدرجة الأولى بدراسة العديد من القضايا والمشكلات الإلهية داخل نطاق كتابه «مشكلات فلسفية»، فإن هذا يتضح لنا إذا عرفنا أن المشكلة الثانية التى اختارها الباحث كمجال لدراسته، تتعلق تعلقاً رئيسياً بموضوع الأدلة على وجود الله تعالى عند فلاسفة الإسلام. لقد ناقش مؤلفنا أبعاد هذا الموضوع مناقشة مستفيضة، مناقشة موضوعية، ولم يلجأ إلى اللغة الخطابية الإنشائية، لم يلجأ إلى المبالغة والتهويل، على النحو الذى نجده عند أناس لا صلة بينهم وبين الروح الفلسفية، من قريب أو من بعيد. لقد كان باحثنا ملتزماً بالتواضع ولم يكن كهؤلاء المصابين بنوع فى تضخم الأنا والعياذ بالله، أناس تكشف كتاباتهم عن نوع من التعبير عن الطبل الأجوف والكلام الفارغ.

وينتقل مؤلفنا فى دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى، إلى البحث فى موضوع النبوة. وقد ساعدت القراءة الواسعة فى جانب الدكتور إبراهيم صقر، على الإلمام بجوانب ذلك الموضوع الهام، موضوع النبوة.

ولم يكن باحثنا مكتفياً بمجرد العرض والسرد، بل نراه يلجأ باستمرار إلى التحليل والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء. وهذا يكشف عن وجود شخصية للمؤلف فى دراساته وبحوثه.

وإذا كان باحثنا قد درس باستفاضة، المشكلات الإلهية فى دراسته للماجستير، ودراسته للدكتوراه، فإن هذه الدراسة قد أفادته على الإحاطة بأكثر جوانب الموضوع الذى اهتم بدراسته فى الفصل الثالث من كتابه، موضوع النبوة.

لم يكن باحثنا مكتفياً بقراءة القليل من المصادر والمراجع، بل نجده مهتماً بالرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة. لقد تعود باحثنا على ذلك منذ سنواته الأولى فى الدراسة والبحث. أعرف ذلك عنه من خلال إشرافى على رسالته

للماجستير التي نوقشت بكلية الآداب - جامعة القاهرة، وإشرافى على رسالته للدكتوراه التي سجلت منذ فترة طويلة بكلية الآداب بسوهاج.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مؤلفنا الدكتور إبراهيم صقر قد اهتم بالإضافة إلى دراسته لأكثر من مشكلة من المشكلات التي تدخل في إطار الإلهيات، بالبحث في إطار يدخل في الأبعاد العلمية، فإن هذا يتضح من الدراسة التي تضمنها كتابه، «مشكلات فلسفية» والتي تدور حول تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام. صحيح أننا قد نختلف مع الباحث حول رأى أو أكثر من الآراء التي قال بها، وبحيث نرى أنه كان من الضروري الوقوف وقفة نقدية إزاء بعض الآراء والاتجاهات التي نجدها عند فلاسفة الإسلام في مجال تصنيف العلوم، ولكن هذا لا يقلل من الجهد الذى قام به مؤلفنا، ويكفى أن الغرض من دراسته، كان غرضاً نبيلاً، إذ إنه أراد أن يبين لنا أن تراثنا الفلسفى العربى لم يكن متمثلاً في الإلهيات فقط، بل إن فلاسفة العرب كان لهم الإسهام في مجال تصنيف العلوم.

وفي عالمنا العربى المعاصر، الذى ازدحم بأشباه الباحثين والدارسين، هذا العصر الذى انتشرت فيه ظاهرة عملاقة الأقوام، يسرنا ويثلج صدرنا أن نرى باحثاً جاداً، أن نجد مؤلفنا إبراهيم صقر مهتماً ومهموماً بدراسة العديد من المشكلات الفلسفية العويصة، التى تعد على درجة كبيرة من الأهمية، رغم أن بعضها أصبح أقرب إلى المشكلات التاريخية.

نعم لقد بذل باحثنا ومؤلفنا الدكتور إبراهيم صقر، جهداً، وجهداً كبيراً. ومن حقه علينا أن نسارع إلى تشجيعه والقراءة له، لأن الكتاب الذى يقدمه اليوم للطبع والنشر، قد بذل فيه مؤلفه - كما قلنا - الكثير من الجهد، بحيث قدمه بصورة أكاديمية دقيقة جادة. وله منا التحية والتقدير والثناء.

والله ولكم التوفيق

عاطف العراقي

مدينة نصر

١٥ نوفمبر ١٩٩٦ م

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه، الأبرار الطاهرين، صلاة وسلاماً دائماً إلى يوم الدين.

وبعد....

هناك طائفة من مشكلات يجد الناس في بحثها لذة، ومع ذلك فهي ليست مما تبحثه العلوم، أو قل إنها ليست مما تبحثه العلوم في يومنا الحاضر على أقل تقدير، وهي مشكلات تتميز كلها بأنها تثير الشك فيما يقع عند عامة الناس موقع التسليم، فإذا أردت إزالة هذه الشكوك، لم يكن لك بد من دراسة خاصة هي التي نطلق عليها اسم «الفلسفة».

والمشأمل في تاريخ الفلسفة الإسلامية، سيجد فلاسفة من طراز ممتاز سواء في مشرقنا العربي كالفارابي وابن سينا، أو في مغربنا العربي كابن باجه وابن رشد، أثاروا العديد من تلك المشكلات، وحاولوا دراستها وتقديم حلول وآراء حولها. وهذه الآراء إذا كان كل رأى منها يختلف في قليل أو في كثير عن الرأى الآخر، فما ذلك إلا لأن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها، وما محاولات الفلاسفة إلا للدنو منها أو للقرب.

وأود أن أشير هنا إلى المصادر التي تأثر بها فلاسفة الإسلام في معالجتهم لتلك المشكلات؛ وهي مصادر يمكن حصرها في مصدرين أساسيين هما: المصدر الإسلامي، والمصدر الفلسفي اليوناني.

أما بالنسبة للمصدر الإسلامي، فما أود أن أشير إليه هو أن المصدر الإسلامي لدى فلاسفة الإسلام لا يعنى أن آراءهم لابد أن تتفق مع الدين، إذ إن كل ما نقصد إليه هو القول بأن الدارس لفلاسفة الإسلام يجد جذوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية، إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم الظاهري للدين، فإن سبب ذلك يكمن في أن فلاسفة الإسلام قاموا بتأويلها على نحو خاص.

أما المصدر الفلسفى اليونانى فنجدّه واضحاً لدى فلاسفة الإسلام بحيث نستطيع القول بأن فلاسفة الإسلام لم يخفوا عنا المصدر الذى استقوا منه فلسفاتهم. فظاهرة التأثير: ظاهرة فكرية طبيعية لا يوجد مفكر أو عالم يستطيع أن يدعى لنفسه الاستقلال والانسلاخ عن سابقيه بحيث يقرر أنه الحق والحقيقة المستقلة عن باقى الحقائق، وأنه لا يدين لسابقيه عليه بفضل من الأفضال. فهى سمة مميزة تجدها ماثلة بدرجات متفاوتة على مختلف العصور.

ففلاسفة الإسلام لهم آراء لها طابعها الخاص، ولها مكانها فى نظام واسع. فليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد. فلا يوجد فيلسوف أرسطى خالص، ولا أفلوطينى خالص، بل هو تأثير وتأثر. فالفكرة الفلسفية عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى، وتدخل فى نظام فكرى جديد، تتغير من وجوه شتى، وهى فى هذا الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين بل هى ملك لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى.

ومن هنا يكون من الضرورى لفهم الفلسفة الإسلامية أن نقول : إن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالقضايا الدينية الإسلامية أكبر تأثر بحيث إننا لو درسنا مذاهب فلاسفة الإسلام سواء فى المشرق أو فى المغرب، وجدنا أن كلا من العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية تقفان جنباً إلى جنب فى تكوين هذا المذهب أو ذاك من مذاهب كثير من فلاسفة الإسلام.

بقيت نقطة أخيرة، وهى أن معالجة فلاسفة الإسلام لتلك المشكلات خير مثال على مدى أهمية التزاوج بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة الاقتصاد على نفسها فقط دون التأثير بغيرها من الحضارات، والتأثير فى نفس الوقت، بل أستطيع القول بأنهم قد أعطونا مثلاً لما يجب أن نكون عليه فى دراستنا وإبداعنا إذا أردنا التقدم. فالتقدم ليس بالتراث فقط، بل لابد أن نرى ما وصل إليه غيرنا من ثقافات وعلوم نفتبس ونستقى منهم ما يفيدنا وينفعنا ويساعدنا على التقدم دون الاقتصاد على التراث، وهو ما لا نستطيع بدراسته فقط التقدم.

فالافتتاح على فكر الأمم الأخرى قد أدى إلى ازدهار الفكر الإسلامى فى الماضى ، ولا أمل فى فلسفة إسلامية خالصة إلا بأن نفعل ما فعلته الفلسفة الإسلامية فى الماضى ، أى بالاطلاع على كل تيارات الفكر الغربى ، وأخذ ما نأخذ منه دون الخوف على شخصيتنا ، فهذا هو الطريق إلى التقدم إلى الأمام .

وقد قسمت هذا الكتاب إلى أربعة فصول يتناول الفصل الأول منها مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين . والدارس للكتب التى تركها لنا فلاسفة الإسلام يجدهم قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع سواء من حيث التوفيق بصورته العامة . بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، أو من حيث المشكلات نفسها بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين .

ولعل من أهم الركائز التى ارتكز عليها معظم فلاسفة الإسلام ، بل إن شئنا الحقيقة قلنا هى الركيزة الأساسية ، هى دعوة القرآن الكريم للتفكير والاعتبار والنظر . مثل قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وقوله تعالى : «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ» .

وانطلاقاً من تلك الركيزة أخذ فلاسفة الإسلام يوضحون للناس كافة ولرجال الدين خاصة مدى أهمية وقيمة الفكر الفلسفى القادم إليهم من فلاسفة اليونان ، فالفلسفة ليست ضرورية للمعترف بها بل للمنكر أيضاً .

وبالرغم من تحذير أهل السنة من خطر العلوم اليونانية على الدين ، ومحاربتهم للمنطق اليونانى من غير رفق ولا هوادة ، وليس أدل على ذلك مما ذكره ابن تيمية فى الجزء الأول من رسائله أن العلم هو ما كان موروثاً عن نبي وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس بعلم إن سمي به . ولذلك وصفوا علوم الأوائل - أى المعارف اليونانية - بأنها حكمة مشوبة بكفر ، ونصحوا طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ، إلا أننا وجدنا فلاسفة الإسلام يدافعون عن الفلسفة عامة ، والمنطق خاصة ، معتمدين فى ذلك على الدعوة القرآنية للتفكير

والاعتبار والنظر، وبيان أن شريعتنا الإلهية قد دعت الناس بطرق ثلاث هي: البرهانية والجدلية والخطابية.

ولا شك أن الدارس لتلك المحاولات لابد أن يدرك مدى حرص فلاسفة الإسلام على التوفيق بين الدين والفلسفة دون طمس للفروق بين الطريقتين: طريق الدين وطريق الفلسفة، فالكندي يفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة، وابن رشد أيضاً يفرق بين الحكيم والنبى، لأنهم أدركوا أن فى طمس الفروق طمساً للحقيقة والحق. ولذلك كان حرصهم على التوفيق وحرصهم على إظهار تلك الفروق.

وكما حرصت على إظهار ذلك، حرصت أيضاً على إبراز امتداد هذا الاتجاه لدى بعض المعاصرين من مفكرينا أمثال د. زكى نجيب محمود، ود. توفيق الطويل.

ففى بحث بعنوان «بين لغة الفلسفة ولغة القرآن». حرص د. توفيق الطويل على بيان نقاط ثلاث: أولها: أن القرآن ليس كتاباً فى الفلسفة، والثانية: أن هناك اختلافاً بين لغة الفلسفة ولغة الدين، والثالثة: أن هذه الاختلافات لا تمنع التوفيق بين الفلسفة والدين.

وقد حرص د. زكى نجيب محمود على إبراز تلك الاختلافات، وهى اختلافات واسعة وعميقة بحيث يستحيل أن يخطئها بصر. فهناك اختلاف فى المصدر، واختلاف فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم له، وأيضاً اختلاف فى الوظيفة التى يؤديها كل منهما.

هذا الاختلاف الذى يؤكد جميع من تناول تلك المسألة، لا يؤدي إلى استحالة التوفيق بينهما. فمحاولات التوفيق عند فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب على ما فيها من أصالة وابتكار، لا تخفى على مفكر منصف أو مؤرخ نزيه محايد، خير مثال على ذلك.

أما الفصل الثانى فقد تناولت فيه أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام، والبرهنة على هذا الوجود، وذلك من خلال العديد من البراهين، ظهر فيها البعدان: البعد الدينى المستمد من القرآن الكريم، والبعد الفلسفى المستمد من فلاسفة اليونان.

والله فى الإسلام هو الخالق لكل شىء ، الذى لا يوجد شىء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه، والذى يعلم كل شىء كبيراً كان أو صغيراً، والذى لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه، فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطرى ليس فى حاجة إلى أدلة تثبت وجوده. فمنذ أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله.

فمعرفة الله معرفة فطرية عند كل إنسان مثل الحقائق الرياضية، وفوق ذلك فإنها تأخذ مكاناً خاصاً منفصلاً بين المعارف الأولية لأنها أول كل المعارف وشرط لها.

والقرآن الكريم فيه من الآيات الكثيرة الدالة على وجود الله. مثل قوله تعالى: ﴿ولكن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾. وقوله تعالى: ﴿قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض﴾. فالنظر فى ملكوت السموات والأرض والنظام المتمثل فى الكون، والذى يستحيل أن يكون بفعل المصادفة ، يستلزم حقاً وجود خالق أبدع ونظم. فالله هو الذى رفع السماء بغير عمد، وألقى فى الأرض رواسى أن تُميد، وزين السماء الدنيا بمصابيح، وخلق الإنسان وسخره فى الدنيا، وهذه المخلوقات جميعاً تتجه إليه بالتقديس والعبادة.

وقد قدم لنا فلاسفة الإسلام العديد من الأدلة على وجود الله منها: برهان الحدود، وبرهان الواجب والممكن، وبرهان الحركة، وبرهان العناية الإلهية، وبرهان الاختراع، وبرهان الوحدة والكثرة، وبرهان المادة والصورة . وهى براهين يظهر فيها البعد الدينى المستمد من القرآن الكريم، والبعد الفلسفى ، وذلك من خلال تأثير فلاسفة الإسلام بالعديد من الأفكار العقلية الخالصة التى استقوها من فلاسفة اليونان.

وقد حرصت على بيان مدى الارتباط بين الحديث عن أدلة وجود الله، والبحث فى حدوث العالم وقدمه. فهناك من الفلاسفة من ربط بين القول بالحدوث وبين

القول بوجود الله بحيث إن التسليم بحدوث العالم يؤدي لا محالة إلى التسليم بوجود الله، والعكس عندهم صحيح أيضاً، أى أن التسليم بوجود علة خالقة للكون يؤدي إلى التسليم بحدوث العالم.

والقول بالقدم - فيما يرى فلاسفة الإسلام - فإنه يؤدي إلى القول بإله لهذا الكون سمائه وأرضه . والسبب الكامن وراء لجوء الفلاسفة إلى القول بتلك البراهين هو إقناع المنكر لهذا الوجود إقناعاً قائماً على العقل واستدلالاته.

أما الفصل الثالث فتناولت فيه النبوة عند فلاسفة الإسلام، ونظرية الإسلام في الوحي وطرائقه سهلة واضحة ، فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية.

لم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام. ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها. غير أن هذا الإذعان لم يعد في مأمن من الشكوك والأوهام، فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفشت فيهم كثيراً من سمومها، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعت موضع النقد والتشكيك والتضليل، فالمزكية والمأنوية من الفرس، والسمنية وغيرها من براهمية الهند، والدهرية، أخذوا ينادون بالتناسخ وإنكار النبوة والأنبياء ويرددون القول بأنه لا حاجة للبشر إلى الرسل.

أقول: إلى هنا والأمر ليس غريباً، ولكن الغريب أن نجد بين المسلمين من وقفوه أمثال ابن الرواندي وأبي بكر الرازي. ومن هنا كان فزع فلاسفة الإسلام إلى الحديث عن النبوة كمفهوم ضروري للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل في هذه الحياة.

والكلام فى هذه النظرية على وجهين: الأول: وهو ضرورة الاعتقاد ببعثة الرسل إذ هذا الاعتقاد ركن أساسى من أركان الإيمان. إذ يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يعتقد فى أن الله أرسل رسلاً من البشر مبشرين بثوابه، ومنذرين بعقابه، قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من تنزيه لذاته، وتبيين سلطانه القاهر فوق عباده، وتفصيل لأحكامه فى فضائل أعمال وصفات يطالبهم بها. (والثانى) أن يعتقد وجوب تصديقهم فى أنهم يبلغون ذلك عن الله، ووجوب الاقتداء بهم فى سيرهم، والالتزام بما أمروا به والكف عما نهوا عنه.

والنبي عند فلاسفة الإسلام هو ما انتهى إليه التفاضل فى الصور المادية ، يسود ويرأس جميع الأجناس التى فضلها، والمبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على عبارة استصويت ليحصل بأرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى بالعلم.

أما كيفية تلقى الوحي والإلهامات فقد فسروا لنا ذلك عن طريق القوة المتخيلة التى تقبل الصور عن الملكوت أو العقل الفعال. سواء أثناء اليقظة أو فى حال النوم. وبهذه الخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال.

أما موقف الفلاسفة من المعجزة فقد قالوا بثلاثة أنواع من المعجزات ، وهى معجزات تحدث فى القوى الإنسانية غير العادية للأنبياء ، وهذه الأنواع الثلاثة لا يرفضها الغزالي، بل اعتراض الغزالي على إنكار الفلاسفة لقلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى، ومعجزة إبراهيم عليه السلام. أما ابن رشد فيرد على ذلك بقوله: إن المتكلم مضطر أن يعترف بمعجزات الأنبياء كأسس ضرورية للاقتناع والاقتداء بها. فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعى المعروف فى إيجاد الحوادث، وبما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا فى إيجاد الكائنات وربط الأسباب والمسببات. وهذا لا يضر ولا يخرجه عن كونه ممكناً؛ لأن الذى ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها ، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها.

فأصبح المعجزات وأبينها - كما يذكر ابن رشد - هي كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع كانهقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة. فالرسول لم يتحدّ بما ظهر على يديه ﷺ من كرامات وخوارق أثناء أحواله، بل تحدّى بالقرآن الكريم.

أما ما نسبته الغزالي إلى الفلاسفة - كما يقول ابن رشد - من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشئ لم يقله إلا الزنادقة، كما أن الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع.

أما الفصل الرابع والأخير فتناولت فيه تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام. واهتمام المسلمين بالبحث فى مجال تصنيف العلوم إن دل على شئ فإنما يدلنا على جذور الاتجاه العلمى عندهم، وعلى حرصهم على إحياء الحركة العلمية، وعدم الإسراف فى الاهتمام بعلم من العلوم على حساب العلوم الأخرى. إننا نجد فى التصنيفات التى قدموها لنا يذكرون العلوم التجريبية والرياضية، كما يذكرون علوم الدين واللغة وغيرها من العلوم.

ولا شك لدينا فى استفادة فلاسفة الإسلام من التصنيفات اليونانية السابقة عليهم، ولكن الخطأ كل الخطأ فى إرجاع تصنيفاتهم إلى المصدر الأجنبى فقط، بل لابد أن نضع فى اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنباً إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية. فالتصنيفات التى تركها لنا فلاسفة الإسلام تدلنا بغير شك على الثقافة الواسعة لديهم، كما تدلنا على غزارة الاطلاع سواء فى مجال الثقافة الدينية الإسلامية أم مجال الثقافات الأجنبية الأخرى، ومن بينها الفلسفة اليونانية. ومن هنا كان حرصنا على ذكر التصنيفات اليونانية، وبصفة خاصة التصنيف الأفلاطونى والتصنيف الأرسطى اللذان كان لهما تأثير كبير على فلاسفة الإسلام.

وقد اهتم كثير من المفكرين المسلمين بالبحث فى مجال تصنيف العلوم، ولكنى سوف أقصر هنا على محاولات الكندى والفارابى وابن سينا، وإذا كان الكندى لا تبلغ شهرته شهرة اللاحقين عليه أمثال الفارابى وابن سينا، إلا إننا لابد أن نضع فى

اعتبارنا أنه كان سابقاً عليهم في اهتمامه بالبحث في العديد من المجالات العلمية والدينية والفلسفية. لقد حاول الإحاطة بجميع المعارف الدينية وغير الدينية ، وذلك حتى يمكنه وضع أساس من جانبه لتصنيف العلوم.

وإذا كان الكندي وابن سينا قد تأثرا بسابقيهم من فلاسفة اليونان، واقتصرا على تقسيمهم التقليدي للفلسفة دون إدخال أى من العلوم الشرعية داخل التصنيف إلا أننا نجد الفارابي قد قدم «علم اللسان» على غيره من العلوم، إذ علم اللسان عند كل أمة يعد أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها، وهو علم لا يستغنى عنه في دراسة أوائل صناعة المنطق، لذلك قدمه الفارابي على سائر العلوم ، فهو في نظره «رئيس العلوم» .

أضف إلى ذلك ما أضافه الفارابي من علوم أخرى اختصتها طبيعة المجتمع الإسلامي مثل علم الكلام وعلم الفقه. وضعها في دائرة العلوم العملية إلى جوار الأخلاق، والسياسة، وتدير المنزل. وهذه الإضافة الفارابية، هي إضافة كان يهدف بها إلى الوصول إلى نظريته في الفيلسوف الكامل، والذي إذا تامل أمره على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق.

كل ذلك يجعلنا نقول أن للمسلمين إسهامات إيجابية وبناءة في مجال تصنيف العلوم، فلم يكونوا مجرد متابعين للفكر اليوناني، بل أضافوا جوانب عديدة تمثل المصدر الديني الإسلامي والحضارة الإسلامية، إذ نجد لديهم عناصر جديدة وأشياء متميزة لا نجدها عند السابقين عليهم.

والله ولي التوفيق

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

الفصل الأول



العلاقة بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام

العلاقة بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام

أولاً: التمهيد

يعد موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين من الموضوعات التي خاض فيها فلاسفة الإسلام. فالدارس للكتب التي تركها لنا هؤلاء الفلاسفة يجدهم قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، أو من حيث المشكلات نفسها، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين.

فقد ذهب فلاسفة الإسلام إلى القول بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة من حيث إن كليهما يرمى إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الحق وعمل الخير، لذلك حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بينهما في أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء. وإن كان بعضهم تتسم أساليبه بالعنف ومهاجمة رجال الدين. وكانت هذه المحاولة مناط الابتكار، أو معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية. أما علماء الدين فقد نزعوا غير ذلك المنزع، فهم في أكثر الأمر خصوم للفلسفة في غير هودة ولا رفق، وإن لم نجد عند بعضهم ممن تأثروا بالفلسفة تلك الجفوة التي نجدها في أساليب المتأخرين من أمثال ابن الصلاح.

وقد بالغ أهل السنة في خصومة الفلسفة حتى أصبحوا جميعاً ينفرون من كل علم ينسب إلى الفلسفة أو يتصل بها، وليس أدل على ذلك مما ذكره ابن تيمية في الجزء الأول من رسائله أن العلم هو ما كان موروثاً عن نبي وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس بعلم إن سمي به. ولذلك وصفوا علوم الأوائل - أي المعارف اليونانية - بأنها حكمة مشوبة بكفر؛ لأنها تؤدي إلى التعطيل، أي تجريد ذات الله من كل صفة إيجابية، وبدا الاشتغال بها مسيراً للاستخفاف بالدين، وكل من عنى بهذه

العلوم دل بعنايته على أنه مغموز في عقيدته، متهم في دينه، وليس ينجيه من هذا الاتهام أن يكون ثقة في العلوم الشرعية. بل إن مجرد الاتصال بهذه العلوم كفيل بأن يجنح صاحبه عن طريق الدين القويم، من أجل هذا كان أهل السنة ينصحون طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وكان هؤلاء بدورهم يخفون اشتغالهم بالدراسات الفلسفية متى كانوا حريصين على سمعتهم أن تمس بسوء. لذلك كان طبيعياً أن تشيع الدعوة إلى تجنب الاطلاع على الكتب الفلسفية.

وقد كان من اليسير أن تحرق كتب الأوائل متى عثر عليها عند المشتغلين بها . وقد حدث هذا مع حفيد عبد القادر الجيلاني الصوفي المعروف وهو ركن الدين، ولما وجهوا الاتهام إليه زعم اتقاء لشهرهم أنه نسخ هذه الكتب توطئة لتفنيدها والرد عليها . ولكن دفاعه لم يجد فتيلاً فأوقدوا نارا عظيمة واعتلى السطح العلماء والقضاة وجمهور غفير من الناس ثم ألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار ، ونهض أحدهم بتعريف الحاضرين بهذه الكتب كتاباً كتاباً وهو يقول: العنوا من كتب هذه الكتب ومن آمن بما فيها»^(١).

وإذا كان أهل السنة قد حذروا من خطر العلوم اليونانية على الدين فقد حاربوا المنطق اليوناني من غير رفيق ولا هوادة؛ لأن طرق البرهان الأرسطية كانت خطراً على صحة العقائد الدينية، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن «من تمنطق فقد تزندق» وبالرغم من ذلك كان هناك بعض أئمة رجال الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم قد انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية، من أمثال الغزالي الذي وصل إلى ما وصل إليه من منزلة بفضل دراسته للفلسفة والمنطق، ولكنه لم يرد أن يعرف عليه ذلك وهو العدو للفلسفة والمنطق؛ لذلك عمد إلى إخفاء اسم المنطق من عناوين كتبه تحت أسماء غير معلنة أو صريحة مثل «معيان العلم» أو «محك النظر» مما يدل دلالة قاطعة على مدى أهمية تلك العلوم للمباحث الدينية^(٢).

(١) د. توفيق الطويل - قصة النزاع بين الفلسفة والدين - ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٠٩.

أولاً: موقف فلاسفة الإسلام من التوفيق

لعل من أهم الركائز التي ارتكز عليها معظم فلاسفة الإسلام ، بل إن شئنا الحقيقة قلنا هي الركيزة الأساسية ، هي دعوة القرآن الكريم للتفكير والاعتبار والنظر. فلا أحد يستطيع أن ينكر ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل على قواعد الفكر الملزمة، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه، وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض. ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة، والقرآن يشير في مواضع كثيرة إلى أن الدعوة الدينية «تذكرة» ، هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن، وذلك بالتأمل في الكون والإنسان وما يؤدي إليه من معارف^(١). وهذه الآيات مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢) ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ

(١) دى بر- تاريخ الفلسفة في الإسلام- ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة- القاهرة ١٩٥٤- ص ٧٠.

(٢) سورة الحشر: آية ٢. ويمترض د. محمد يوسف موسى على الاستدلال بهذه الآية لوجوب استعمال البرهان المنطقي أو القياس الفلسفي موضحاً أن المعنى الذي ذكره ابن رشد لكلمة «اعتبروا» وإن كان أحد معانيها إلا أنه يرى أنه غير مراد في الموضع الذي جاءت به الآية فيه إذا راعينا السياق فالمعنى المراد هو اعتظفوا أيها العقلاء ذوى البصيرة مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول ﷺ والمسلمين العداوة وظنوا أن حصونهم مانعتهم مما يريد الله لهم ولكن الله أوقع الرعب في قلوبهم وجعل بينهم الفشل حتى استسلموا للنبي وانتهى أمرهم بإجلائهم إلى الشام. (بين الدين والفلسفة ص ٢١-٢٢). وإذا كانت هذه الآية لم تصلح دليلاً على ما يرى سيادته فهناك الكثير من الآيات التي ذكرها لنا ابن رشد دلل بها على وجوب القياس العقلي واستعماله. قال تعالى: ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾ وقوله تعالى: ﴿ هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ وقوله تعالى: ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ﴾ فاعتراض د. محمد يوسف موسى اعتراض جانبه الصواب وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ، أن البرهان العقلي هو أحد معاني كلمة الاعتبار وأن الاعتبار لا يكون إلا بالقياس العقلي إذ هو ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه.

(٢) سورة آل عمران آية ١٩١.

(١) سورة إبراهيم آية ١٠.

فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿١﴾ «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿٢﴾ «إِنْ فِي خَلْقِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي
مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴿٤﴾ «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَيَّ الْإِبِلَ كَيْفَ
خُلِقْتُ ﴿٥﴾ وَلَيَّ السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٥﴾» .

وانطلاقاً من تلك الركيزة أخذ فلاسفة الإسلام يوضحون للناس كافة ولرجال
الدين خاصة مدى أهمية وقيمة الفكر الفلسفي القادم إليهم من فلاسفة اليونان؛ لذلك
وجدنا الكندي يدافع عن اشتغاله بالفلسفة ضد علماء الدين موجهاً إليهم تهماً خطيرة
تتلخص في أنهم لا يتبعون الحق، وأنهم ضيقو الفهم، وأن الحسد يأكل قلوبهم، وأنهم
إنما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلطان، وأنهم بذلك يتاجرون
بالدين. يقول الكندي: «يحسن بنا إذا كنا حراساً على تميم نوعنا أن نلزم في كتابنا
هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على
أقصر سبله وأسهلها مع تميم ما لم يستوفوه مع اتخاذ الحيلة بعدم الاتساع في القول
توقياً لسوء تأويل كثير من المتسممين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن
تزوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم
بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم.
ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سجوفه أبصار
فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا على نيلها،
وكانوا منها في الأطراف الشاسعة لموضوع الأعداد الحربية الواترة، ذبا عن كراسيهم

(١) سورة إبراهيم آية ١٠.

(٢) سورة آل عمران آية ١٩١.

(٣) سورة البقرة آية ١٦٢.

(٤) سورة الاعراف آية ١٨٥.

(٥) سورة الغاشية آية ١٧-١٨.

المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدما
الدين^(١).

فرجال الدين - كما صورهم الكندي - يتاجرون بالدين، ومن يتجر بشيء باعه،
ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن يتجر بالدين لم يكن له دين. ويحق أن يتعمرى من
الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة،
وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتباس منه. واقتناء هذه
جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليهم. إنما أتت بالأقدار بربوبية
الله وحده، ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذاتها
وإشارها، فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوى الحق، وأن نسعى فى
طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا^(٢).

ولذلك ينبغي علينا مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم؛ لأنهم أشركونا فى
نمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية، وأفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل
الحق، فلولاهم لما اجتمع لدينا الأوائل الحقية التى بها توصلنا إلى مطلوباتنا الحقية
وذلك على الرغم من شدة البحث.

وإذا قيل: إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا أى من بلاد اليونان. والباحثون
فيها فلاسفة وثنيون، وأنه يجب لذلك الابتعاد عنها، يرد الكندي على ذلك بقوله:
«وينبغي لنا ألا نستحي من الاستحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من
الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق. وليس
يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به. ولا أحد بخس الحق بل كل يشرفه
الحق»^(٣).

(١) الكندي - كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، بيروت
١٩٤٢ - ص ٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٩٠.

(٣) نفس المصدر السابق - ص ٨٩.

فالكندى هنا يدعو إلى البحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها عربية أو يونانية؛ لذلك كان من أوجه الحق ألا نذم أحد من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية. فهم وإن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته^(١).

فقيمة هذا الفكر وأهميته ليست وقفنا على المدافعين عنه والمؤيدين له، بل على المضادين المعارضين له أيضا. وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا: إنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا: إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء البرهان والعلة من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بالسنتهم والتمسك بها اضطرارا عليهم^(٢)، وهذا ما يعترف به الغزالي - أحد خصوم الفلسفة - فهو يقول في كتابه المنقذ من الضلال: «وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وعائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا»^(٣) فالفلسفة إذن - في نظر الغزالي - ليست ضرورية فقط للمعترف بها بل للمنكر لها أيضا. إذ عليهم أيضا دراسة الفلسفة واقتناؤها لأنهم بدونها لن يستطيعوا الوصول إلى حقائق الأشياء. إذ الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها. إذ ما يلزمهم من حجج وأدلة وبراهين لن يستطيعوا الوصول إليه إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان والدليل على دعواهم. وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضا في القياس الفقهي، وأنواعه، هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتد في النظر العقلي. ولذلك فالأفضل والأمر الضروري لمن أراد

(١) الكندى - كتاب إلى المتصم بالله - ص ٨٠.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٨٢ - ٨٣.

(٣) الغزالي - المنقذ من الضلال - ص ١٨.

أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي. وقبل ذلك كله لابد أن يعرف ما هو القياس المطلق وكم أنواعه. وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركبت، أعني المقدمات وأنواعها.

وإذا كان هنا من تقدم بفحص عن القياس العقلي - المنطقي الأرسطي - فإنه يلزم المتأخر الاستعانة بالمتقدم. وذلك لأنه أمر عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ومن تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك. يقول ابن رشد: «إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك»^(١).

فإذا كان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص، فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم عليه^(٢).

وإذا كانت شريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان. فهي كما يقول ابن رشد: «أصناف الدلائل الثلاث التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية». وهذه الطرق الثلاث هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز^(٣). فالكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه هذه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، وهي الطرق المشتركة ليتعلم أكثر الناس، والخاصة، وإذا تؤمل فيها ظهر أنه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه^(٤)، فالنظر في كتب القدماء

(١) ابن رشد - فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٢٦.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٦٤.

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٦.

واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصود الذي حثنا عليه الشرع وهو تعليم العلم بالحق والعمل بالحق^(١)، والتعليم تصور وتصديق والتصديق لا يكون إلا بالطرق الثلاث، أقصد بالبرهانية والجدلية والخطابية. بيد أن طباع الناس متفاضلة فممنهم من يصدق بالبرهان. ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية.

وهذا يقوم على نظرية المعرفة، إذ هناك ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية وجدلية وبرهانية. وكل نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس. ففريق البرهان يعتمد على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياس الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً نتائج تشترك في الوضوح والبساطة، وفي يقين المقدمات.

وفريق الجدل يعتمد على الأدلة الجدلية. وهذه الأدلة مساوية في دقة صورتها للأدلة البرهانية، لكن مقدماتها ليست بديهية بإطلاق، بل راجحة قليلاً أو كثيراً. وفريق الخطابة يعتمد على الأدلة الخطابية التي تقوم على العاطفة أكثر من قيامها على العقل^(٢).

ولا بد من مجاوزة التصديقات الخطابية والجدلية للوصول إلى البرهان. إذ الفلسفة الحقيقية تنظر في الموجود نظراً برهانياً، والجدلية نظراً مشهوراً. والفيلسوف قصده معرفة

(١) يقصد ابن رشد بالعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي. وهي تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه. والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة. المصدر السابق ص ٧٠.

(٢) ليون جونييه- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية- ترجمة د. محمد يوسف موسى ص ١٨٣-١٨٤.

الحق فقط، وإذا كان الجدلي يعلم ما يعلم الفيلسوف، إلا أن أحدهما يعلم بالبرهان، والآخر بالشهرة.

ولذلك فإنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق كل إنسان. وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾^(١).

أما الجاحد لأمثال هذه الأشياء فهو كافر ومعاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها بأى من الطرق الثلاث. يقول ابن رشد: «وإذا كان هناك من ضل نظرهم فيها من قبل وذلك من قبل نقض فطرته، أو سوء ترتيب نظره فيها أو من غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد أن نمنعها عن الذى هو أهل النظر فيها»^(٢). ويضرب ابن رشد على ذلك مثالا: إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوما شرقوا به فماتوا، فإن الموت من الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى. فالنظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ماورد به الشرع إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه.

وهب أنهم أخطأوا فى شىء، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر، وما رضوا به عقولنا، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه - يقصد الغزالي - وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه. وقد وضع فيها التأليف، يقول ابن رشد: «إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به - أى الغزالي -

(١) سورة النحل - آية ١٢٥.

(٢) د. عاطف العراقي - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦.

الغلو منها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى»^(١) ثم يقول أيضا متعجبا: «أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو- أى الغزالي- منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بدمهم على الإطلاق وذم علومهم»^(٢).

أما ابن طفيل فلم ينشغل مثل الكندي وابن رشد بالدفاع عن الفلسفة، مستشهدا بدعوة القرآن الكريم إلى التفكير والنظر والاعتبار، بل يجده ومنذ البداية يتخذ طريقا آخر وهو طريق العقل، جعله ركيزته الأولى وكأنه أراد أن يقول: إن استعمال العقل مما يتفق عليه الجميع ولا يختلف عليه أحد، وبالتالي فلا حاجة لبيان ذلك عن طريق بيان عدم الاعتراض بينه وبين الدين، بل ولا حاجة لبيان دعوة الدين إلى التفكير والنظر والاعتبار، بل وفي نفس الوقت نأى بنفسه بعيداً عن سلطة رجال الدين وعن الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها.

وهذا واضح منذ البداية «فحي بن يقظان» يعيش منعزلاً في جزيرته، بعيداً تماماً عن الاجتماع البشري، لا يدرك أن هناك ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين قد انتقلت إلى جزيرته، لغته لغة الحيوان، ليس له مرشد، ورغم ذلك أقصد برغم كل الظروف التي أحكمها ابن طفيل حول شخصية «حي بن يقظان». إلا أنه بعقله قادر على الوصول إلى الحقائق، بل أكثر من ذلك أن الحقائق التي توصل إليها- كما سوف تعرف بعد ذلك- لا تختلف عما ورد في الشريعة.

فابن طفيل أوضح بجلاء أن ما توصل إليه «حي بن يقظان» بمفرده عن طريق التفكير والتأمل في جزيرته التي عاش فيها بمفرده متوحداً لا يخالف الدين. وذلك من خلال لقاء بين «حي بن يقظان» ممثلاً للطريق العقلي، و«آبسال» ممثلاً للطريق الديني، معتبراً الحوار الذي جرى بينهما هو حوار بين فيلسوف ورجل دين.

(١) ابن رشد- فصل المقال ص ٣٠.

(٢) ابن رشد- تهافت- ص ٥٤٦.

ففى إحدى الجزر- كما يصور لنا ابن طفيل- انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة عن بعض الأنبياء المتقدمين، وحمل الملك الناس على اتباع تلك الملة. نشأ فتیان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، أحدهما يسمى آيسال والآخر يدعى سلامان. أما آيسال فقد كان أشد تمسكا بالتأويل ومنقبا عن المعنى الباطنى لا الظاهرى باحثا عن المعانى الروحانية، وذلك على العكس من سلامان الذى كان أكثر احتفاظا وتمسكا بالظاهر، ومبتعدا بذلك عن التأويل والتأمل، وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى. ولكن الخلاف بينهما كان سببا فى رحيل آيسال إلى الجزيرة التى نشأ بها «حى بن يقظان» واعتزال الناس طوال أوما بقى من العمر تاركا صاحبه سلامان^(١).

وقد ظل آيسال بتلك الجزيرة يعبد الله ويعظمه ويقدسه ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته، دون أن يشغله عن ذلك شاغل. وقد ظل على تلك الحال مدة وهو فى أتم غبطة وسعادة، وأعظم أنس بمناجاة ربه، وخاصة أنه كان كل يوم يشاهد من الألفاف الإلهية ما يسر له معيشته، وثبت يقينه، ويقوى اعتقاده بالله تعالى^(٢).

أما.. «حى بن يقظان» فهو فى تلك المدة أيضا شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة، وكان لا يترك المغارة التى يعيش فيها إلا مرة واحدة فى الأسبوع لتناول غذائه، ولذلك لم يعثر عليه آيسال أول وهلة. بل كان يطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحداً من الآدميين ولا أثراً يدل على وجود أناس. إذ إن ذلك يتفق مع حياة العزلة والانفراد، حتى خرج يوما للبحث عن غذاء له، وحينئذ أبصر كل منهما الآخر. ولكن آيسال ولى هاربا، حتى لا يشغله ذلك عن الملة وانقطاعه للعبادة، ولكن «حيا» أخذ فى اقتفاء أثره بدافع البحث عن حقائق الأشياء وحب الاستطلاع^(٣).

(١) ابن طفيل- قصة حى بن يقظان- ص ١٢٤.

(٢) د. عاطف العراقى- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- دار المعارف بمصر سنة ١٩٨١- ص ١٧٣.

(٣) نفس المصدر السابق- ص ١٧٣.

ولما تأكد آيسال من تباعد «حى بن يقظان» شرع فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شىء، فى الوقت نفسه كان «حى» يقترب منه قليلا حتى دنا منه، بحيث يسمع قراءته وتسبيحه وبكائه، ويشاهد خضوعه، فسمع صوتا حسنا، وحروفا منظمة لم يعهد مثلها فى شىء من أصناف الحيوانات، ويحرص من «حى»، ويدافع من حب الاستطلاع أراد «حى بن يقظان» أن يعرف حقيقة ما عند آيسال. وبعد محاولات عديدة اطمأن كل منهما للآخر، إذ تأكد آيسال رغم أصوات حى التى تشبه أصوات الحيوانات، أنه لا يريد به سوءاً، ولكنه لم يستطع التفاهم معه نظراً لأن «حياً» لم يتعلم إلا لغة الحيوانات.

ونظراً لذلك بدأ آيسال فى تعليمه حتى أتم تعليمه فى أقرب مدة، وأصبح التفاهم بينهما ممكناً. وبذلك خرج «حى» ولأول مرة من حياته التى خالط فيها الحيوانات إلى مخالطة البشر. ثم بدأ آيسال التساؤل عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة. فأعلمه «حى بن يقظان» أنه لا يدري لنفسه ابتداء، ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التى ربه، ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول^(١). فلما سمع آيسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس، العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهد عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك آيسال فى أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هى أمثلة لما شاهده حى بن يقظان. فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح له، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولى الالباب^(٢). فكل من «حى بن يقظان» و«آيسال» لم يكن كل واحد منهما عالماً بما لدى الآخر من حقائق، فحى لم يعلم أن هناك ديناً ولا يعلم بالتالى

(١) ابن طفيل - حى بن يقظان ص ١٢٥.

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٢٦.

ما ورد فيه، ولكن عندما عرض عليه آيسال ما ورد في الشريعة، عرف مدى التطابق بينه وبين حقائقه. ونفس الموقف تكرر مرة أخرى، ولكن بالعكس، أقصد عندما عرض حى حقائقه التى وصل إليها فى عزلته على آيسال، علم آيسال مدى مطابقتها لما ورد فى الشريعة. وهكذا انتهى كل منهما إلى التطابق بين الحقائق التى وصل إليها «حى بن يقظان»، وبين ما ورد فى الشريعة، فالشريعة والعقل متطابقان.

يتضح لنا من هذا العرض مدى المكانة التى يحتلها العقل عند ابن طفيل، وهى مرتبة لم يبلغها عند سابقيه من الفلاسفة، وربما اللاحقين. فالمعرفة العقلية أعلى من الدينية، وهذا ما يتضح لنا من خلال هذا النص. يقول ابن طفيل: «وعند ذلك نظر- أى آيسال- إلى «حى بن يقظان» نظرة تعظيم واحترام وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته، قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التى قابل فيها «حى بن يقظان»^(١).

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد حاولوا بيان ضرورة تعلم الفلسفة، وأنها لا تتعارض مع الدين، إلا أنهم لم يتساهلوا مع الفلسفة إلى الحد الذى يؤدى بهم إلى التنازل عن الروحى أو النبوة. فالكندى ميز بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة، ليحفظ للدين ماله من تفوق فى مجال الإخبار عن الحقائق التى تفوق العقل، والتى لا يستطيع العقل الوصول إلى حقيقتها، والتحدث عنها. وليس أدل على ذلك من التفرقة التى أبرزها فى «رسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس» بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة. فعلم الأنبياء صلوات الله عليهم الذين خصهم الله جل وتعالى علوا كبيرا، بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضيات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته، جل وتعالى، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته، فإن هذا العلم خاصة للرسول، صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة، أعنى آياتهم الفاصلة

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢٦.

لهم من غيرهم من البشر؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير، من علم الجواهر الثواني الخفية»^(١) فالعقول تستيقظ أن ذلك من عند الله، جل وتعالى! إذ هو موجود عندما يعجز البشر بطبعها عن مثله. فإن ذلك فوق الطبع وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فطرها فيه على التضديق بما أتى به الرسل عليهم السلام^(٢).

وليس أدل على ذلك من تدبر المتدبر في جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقيقية. التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها، لطول الدؤوب في البحث والتروض، ما نجده أتى بمثلها في الرجاسة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجواب النبي ﷺ فيما سأله فيه المشركون: يا محمد «من يحيى العظام وهي رميم؟» فأوحى إليه الواحد الحق، جل ثناؤه: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ (٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٣) فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فمممكن إذا بطلت، بعد أن كانت، وصارت رميما، أن تكون أيضاً. فإن جمع المتفرق أسهل من إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما أدرت، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس، فضلاً عن العقل، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرته الله، جل وتعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن، وعظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطراراً، بعد أن لم يكن، فأعادتها وإحيائها كذلك أيضاً. فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، فمممكن أيضاً أن تصير حية بعد إذ هي لا حية^(٤).

(١) الكندي- رسائل الكندي- رسالة في كمية كتب أرسطو. تحقيق د. محمد عبد الهادي ابر ريد ص ٣٧٣.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٧٣.

(٣) سورة يس آية ٧٨- ٨١.

(٤) الكندي- رسالة في كمية كتب أرسطو ص ٣٧٤.

ولتوضيح كون الشيء من نقيضه موجود، قوله تعالى: «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ»^(١) فجعل من لا نار ناراً، أو من لا حار حاراً، فإذا الشيء يكون من نقيضه اضطراراً، فإن الحادث، إن لم يكن يحدث من غير نقيضه، وليس بين النقيضين واسطة، أعني بالنقيض «هو» و «لا هو». فالشيء إذن يحدث من ذاته، فذاته ثابتة أبداً لا أولية لها، لأنه إن كان اليايس ليس من لا نار فهو إذن من نار، فإن كانت النار من نار، والنار من نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من نار، ونار من نار، فالنار إذن أبداً موجودة، لم تكن حال، وهي ليس؛ فإذا لم تكن نار بعد أن لم تكن؛ والنيران موجودة بعد أن لم تكن، ودائرة بعد أن كانت، فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار، وكل كائن من غير ذاته كان، فكل ما هو كائن مكنون من «لا هو». قال تعالى «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»، ثم قال، لما وجب من ذلك «بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَظِيمُ»^(٢).

ويعقب الكندي علي ذلك بقوله: فأني بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله، جل وتعالى، إلي رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كملت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية^(٣).

وابن رشد أيضاً بالرغم من إقراره لمبدأ التأويل واعترافه بالطريق البرهاني، إلا أنه وضع مثل الكندي تفرقة بين الحكيم والنبى أو بين طريق العقل وطريق الوحي يقول ابن رشد: «ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام، لذلك أصدق كل قضية هي أن: كل نبى حكيم، وليس كل حكيم نبياً. ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم «ورثة الأنبياء» فإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادر، والأصول الموضوعية، فكم بالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة أنت بالوحي، فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن

(١) سورة يس آية ٧٦.

(٢) سورة يس آية ٨٠.

(٣) الكندي - رسالة كمية كتب أرسطو ص ٢٧٦.

تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي.^(١) فالفلسفة- تفحص عن كل ما جاء به الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وإن يدركه الشرع فقط^(٢).

ولما كان الشرع ينقسم إلى: ظاهر، وباطن، والظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها^(٣). وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٤).

فالأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية^(٥).

والظاهر من الشرع إذا ما خالف البرهان وجب تأويله على قانون التأويل العربي^(٦) وهذه القضية فيما يقول ابن رشد «لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين

(١) ابن رشد - نهافت التهافت - ص ٨٦٩. (٢) نفس المرجع السابق - ص ٧٥٨.

(٣) ابن رشد - فصل المقال - ص ٤٧. (٤) سورة آل عمران آية ٧.

(٥) ابن رشد - فصل المقال - ص ٤٧. وانظر أيضاً د. فزكي نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ص ٢٥٤.

(٦) معنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقاربه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. فصل المقال ص ٣٢.

المعقول والمنقول»^(١) ولكن ليس كل ظاهر من الشرع مما يجب تأويله، فهناك ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله وهو الشيء المعلوم بنفسه، بالطرق الثلاث - البرهانية والجدلية والخطابية - فلا حاجة عندئذ إلى ضرب أمثال، فهو على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالتأويل له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط. وهناك أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان فقط تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر. كما أن تأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر - ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول، ثم هناك صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين، يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه، والمخطئ في هذا معذور. مثل مسألة المعاد^(٢).

وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول. فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر، إن كان في أصول الشريعة^(٣).

فالتأويلات، ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، أى لمن ليس هو بأهل له، والمصرح بها مفسد للجمهور، وصاد له عن الشرع، والصاد عن الشرع كافر. وعلى ذلك فليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية، فضلا عن الفاسدة، وليس معنى ذلك إلغاء التأويل أو بطلانه، بل التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان وأشفق منها جميع الموجودات^(٤).

(٢) المصدر السابق - ص ٤٧ - ٤٩.

(١) نفس المصدر السابق - ص ٣١.

(٤) نفس المصدر السابق - ص ٦٢.

(٣) نفس المصدر السابق - ص ٥٨.

فمناقشات الفلاسفة ليست للعوام لأنها تؤدي بهم إلى الشقاق والتفريق والحروب، فتأويلات المعتزلة والأشعرية- كما يقول ابن رشد- قد أوقعت الناس في شقاق وحروب، ومزقت الشرع، وفرت الناس كل التفريق.^(١) وبالتالي فمن الصواب منع هذه المناقشات ما دام يكفي لسعادة البسطاء أن يدركوا ما يمكنهم أن يدركوا. يقول ابن طفيل: «فشرع «حى بن يقظان» فى تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة، فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به ويتسخطونه فى قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكراما لغريته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال»^(٢).

فابن طفيل قد حرص على بيان الطريق الصحيح للناس، وأن حياتهم وما يسودها لا تصلح إلا للأنعام، وأن النجاة فى الامتثال لطريق العقل. حاول ذلك مرارا وتكرارا ولكنهم كانوا ينفرون ويتعدون عنه فيئس من إصلاحهم، وفقد الأمل فى صلاحهم لقلّة قبولهم، ونقص فهمهم، يقول ابن طفيل: «لقد تصفح «حى بن يقظان» طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحون. قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر، لا تنجح فيهم الموعظة، ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً، أما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها، فقد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾^(٣) (٤).

ثم يقول ابن طفيل: «أى تعب أعظم وشقاوة أطم، ممن لو تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى، لا تجتد منها شيئا إلا وهو يلتمس بها تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة. إما مال يجمعه أو لذة

(١) نفس المصدر السابق- ص ٦٢. (٢) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص ١٢٨.

(٣) سورة البقرة آية ٧.

(٤) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص ١٢٨- ١٢٩.

ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي» (١).

لذلك وجدنا ابن طفيل يقرر أن هؤلاء العامة هم بمنزلة الحيوان غير الناطق. وأن لكل عمل رجالا، وكل ميسر لما خلق له. وانتهى به الحال إلى حياة العزلة مرة أخرى بعيدا عن هؤلاء. يقول ابن طفيل: «فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطق به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له «سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا» (٢) ﴿٣﴾.

وليس هناك من شك في استفادة ابن رشد من تجربة حي بن يقظان مع الجمهور، لذلك وجدناه يقرر بعد تمسكه بالطريق البرهاني، وبضرورة تأويل ظاهر الشرع المخالف له، وجدناه يحرص على تأكيد القول بعدم التصريح بالتأويل للجمهور؛ لأنه خطر عليهم وصاد لهم عن الدين، فهم قد ارتضوا طريق الظاهر من الشرع دون غيره، لذلك اعتبر ابن رشد المصرح لهم بالتأويل كافر، وهو في هذا كأنه انعزل في آخر المطاف بتأويلاته عن الجمهور.

ولا شك في أن الدارس لتلك المحاولات- بصرف النظر عن مدى صوابها وخطئها- يدرك تمام الإدراك مدى الجهد الكبير الذي قام به فلاسفة الإسلام في مجال التوفيق، كما يدرك مدى حرص هؤلاء الفلاسفة على بيان الفروق بين طريق الدين وطريق الفلسفة في نفس الوقت، إذ ليس معنى التوفيق بينهم هو طمس لتلك الفروق فطمسها في الواقع مجانب للصواب.

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢٩.

(٢) سورة الأحزاب- آية ٣٨.

(٣) ابن طفيل- حي بن يقظان ص ١٢٨.

ثانياً: موقف المعاصرين من مشكلة التوفيق

وإذا حاولنا أن نقف على آراء بعض المفكرين المعاصرين من تلك المشكلة لوجدنا أن كل من أ.د. ذكى نجيب محمود، وأ.د. توفيق الطويل قد حرصا على دراسة تلك المشكلة، ففي بحث للأستاذ الدكتور توفيق الطويل بعنوان^(١) «بين لغة الفلسفة ولغة القرآن» حرص على بيان ثلاث نقاط أولها: أن القرآن ليس كتاباً في الفلسفة. والثانية: أن هناك اختلافاً بين لغة الفلسفة ولغة الدين. والثالثة: أن هذه الاختلافات لا تمنع من التوفيق بين الفلسفة والدين.

فالقرآن ليس كتاباً في الفلسفة^(٢)، كما أنه ليس بالضرورة مشتملاً على أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها، فالدعوة إلى استخدام العقل ومجرد إثارة المشكلات الفلسفية، واهتمام أصحاب المذاهب الكلامية والفلسفية في الإسلام بإيجاد أسانيد لمذاهبهم من القرآن ليس شاهداً على وجود فلسفة في القرآن.

فالقرآن لا يجرى نظريات مبوبة على طريقة المؤلفين في العادة، ذلك أن القرآن نظراً لأنه كتاب إلهي، لا يحصى الأشياء، ولا يعطى منطقاً للنظريات بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادي عندما يسجل ما يصل إليه بين الحين والحين

(١) بحث قدمه سيادته إلى مجمع اللغة العربية بتاريخ سنة ١٩٨٦.

(٢) يعارض أ.د. توفيق الطويل ما ذهب إليه أ.د. محمد يوسف موسى في كتابه «القرآن والفلسفة» من أن القرآن يشتمل على أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية والإنسانية والاجتماعية، ولذلك فالمفكرون والفلاسفة من قديم الزمن وحديثه قد اتبعوا عقولهم في البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه وكيفية صدره. وهم في هذا أو ذاك قد اختلفوا فيما بينهم أشد الاختلاف ولا يزالون مختلفين حتى اليوم. وذلك راجع إلى عدم استنباطهم لأصول فلسفاتهم من القرآن الكريم. ويرى أ.د. توفيق الطويل أن ذلك أمر صعب التصديق، فالقول: بأن القرآن قد دفع أو وجه المسلمين إلى التفلسف وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية دون وجود عوامل أخرى مثل وجود فلسفة اليونان قول صعب التحقيق، ويدور أن د. محمد يوسف موسى قد أدرك ذلك إذ يقول في نهاية كتابه: «إذن كان مما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولاً ثم ما عرفوه ونقلوه من التراث الإغريقي ثانياً. وكل من هذين العاملين كان له أثره الخاص».

من آثار العيان الحسى أو العقلى، كادا فى ذلك ذهنه، ومنصبا فيه فكره أحيانا، بل يتكلم القرآن عن موضوع كلاما مطلقا هو بيان للشيء كأنما أحواله هى التى تنطق عنه (١).

وأبرز نقاط الخلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية: أن اللغة القرآنية مصدرها واحد لا شريك له، نزلت بروحى إلهى، لا يطرأ عليها حتى اليوم تغير أو تحريف فى حكمة من حكماتها أو معنى من معانيها، خطابا موجهها إلى البشر فى كل زمان ومكان، تحدى بها الله العرب فى جاهليتهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا...﴾ (٢). «وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين (٣٣) فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين» (٣) وجمع القرآن العرب على لغة واحدة، كانت هى السبب فى وحدتهم، بالرغم من تباعدهم وتناصرهم وتحاسدهم وتشتتهم.

أما لغة الفلسفة فمصادرهما متعددة ومختلفة طبقا لاختلاف مواقف الفلاسفة ومدارسهم، واختلاف اتجاهاتهم وتباين نظرتهم إليها- أى إلى الفلسفة- وذلك لأن الفلسفة ترتبط ارتباطا وثيقا بخبرات صاحبها النفسية، وتجاربه الروحية، وهى بحث عقلى فى العالم ككل موحد، أو هى الحكم على الوجود فى جملته، أو هى على حد قول أرسطو: البحث فى الوجود بما هو موجود. فأصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة تلائم التعبير عن أفكارهم، ولا يتقيدون منها إلا بما يرون أنه يساير المنطق، ويتمشى مع لغة العقل، ومن هنا بدت الاتجاهات الفلسفية وجهات نظر شخصية متأثرة بظروف أصحابها، وخبراتهم الروحية والمادية: فمن الفلسفات ما دارت بحوثة حول اللغة وأفسحت للعبارات والألفاظ مكانا مرموقا من حيث إن البحث الفلسفى قد اقتصر على التحليل المنطقى للعبارات والألفاظ كما هو الحال فى فلسفتى التحليل والوضعية المنطقية. وهناك من الفلسفات ما ركز اهتمامه بدنيا الواقع، وحياة العمل المنتج وجعل

(١) دى بور- تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص ٦٩.

(٢) سورة البقرة- آية ٢٣.

(٣) سورة الإسراء- آية ٨٨.

أهمية الألفاظ قائمة في تأثير معانيها في حياة الإنسان في دنياه كما هو الحال في الفلسفة البرجمانية في أمريكا^(١).

وبالرغم من الاختلاف البادى بين كل من الدين والفلسفة، فإن استقراء تاريخ الفكر الفلسفى يشهد بأنه من الضلال أن نزل الفلاسفة عامة عن جوههم الروحى، ومحيطهم الحضارى، ويئتهم الاجتماعية، فقد تفاعلت الفلسفة في كل عصور التاريخ مع العلم والدين والفن، وسائر وجوه النشاط الحضارى الذى عايشته إلى أن كان بين من تفلسفوا رجال دين وعلماء وفنانون، ويرى المؤرخ الفرنسى أميل بوترو ١٩٢١ أن الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين. فليس في وسع مؤرخ الفلسفة أن يستبعد من مذاهبها تلك التى مزجت بين النظر العقلى والإيمان الدينى. وكثيرا ما تحولت معتقدات دينية إلى مذاهب فلسفية، والعكس صحيح بشهادة التاريخ^(٢).

وما من شك في أن الواقع الدينى قد أدى في كثير من الحالات إلى بحث فلسفى، فيما يتضمن الدين من معتقدات ومبادئ؛ لأن العقل بطبيعته نزاع إلى التفكير في المشكلات الدينية وغيرها والبحث عن حلول لها. من هنا صار البحث الفلسفى في طبيعة الله ووجوده ووحدانيته وصفاته وعلاقته بمخلوقاته، مع ما يقتضيه ذلك من البحث في حقيقة الكون، وفيما إذا كان قديما أو حادثا، موجودا بذاته أو بغيره، وعن مكان الإنسان في هذا الكون ومدى حريته أو جبريته، ومبلغ مسؤوليته عن أفعاله، وطبيعة القيم التى ينبغى أن يدين بها، إلى جانب البحث في حقيقة الروحى الإلهى ووجه الحاجة للنبوات. ونحو ذلك من موضوعات شغلت الكثير من الفلاسفة، وخاصة من كان منهم في العصور الوسطى شرقا وغربا. فلا تعارض بين إيمان الفلسفة بالعقل، وبين القول بالعلاقة التى ربطت التفكير الفلسفى والتفكير الدينى. فالفلسفة تحتل مكانها بين الدراسات الإنسانية التى يهتم بها رجال الدين، بل وكثير من الفلاسفة بدءوا حياتهم بدراسات دينية.

(١) د. توفيق الطويل - بين لغة الفلسفة ولغة القرآن - ص ٤.

(٢) د. توفيق الطويل - بين لغة الفلسفة ولغة القرآن - ص ٥.

وهكذا نرى أن الاختلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية، لا يؤدي إلى استحالة التوفيق بينهما ، وبالمثل محاولات التوفيق لا تؤدي إلى التوحيد بين اللغتين، وإزالة الفروق بينهما ، ومحاولات التوفيق عند فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب على ما فيها من أصالة وابتكار، لا تخفى على مفكر منصف أو مؤرخ نزبه محايد خير مثال على ذلك، ففلاسفة الإسلام قد شغلوا بالتوفيق بين فلسفة اليونان خاصة وعقيدة الإسلام دون أن يدعى أحد منهم ضرورة التوحيد بين اللغتين أو وجوب احتواء القرآن على فلسفة.

أما بالنسبة لموقف الدكتور زكي نجيب محمود فهو يتمسك منذ البداية بالدعوة القرآنية للتفكير والنظر والاعتبار في خلق السموات والأرض. إن كتاب المسلم هو القرآن الكريم الذى يحث المؤمن حثا لا ينقطع على أن يتفكر في خلق السموات والأرض، وبهذا أصبح التفكير فريضة إسلامية» فليست لفظة التفكير رمزا بغير معنى، بل هو لفظ عربى له فى اللغة معناه، فلأن تفكر لا بد لك أولا من مشكلة مطروحة عليك، لتجد لها حلا «بالتفكير» فى طريقة الخروج منها. ولقد اضطلع السلف بكثير من التفكير فى الكون وكائناته وظواهره، فكان منهم علماء الفلك والطب والكيمياء والطبيعة والنبات والحيوان^(١).

والفروق بين الدين والفلسفة كما يذكرها سيادته واسعة وعميقة بحيث يستحيل أن يخطئها بصر، والاختلاف بينهما متعدد الجوانب، فهو اختلاف فى المصدر إذ الدين مصدره وحى يوحى إلى نبي أو رسول. أما الفلسفة فهي قائمة- على رؤى يحدسها إنسان من البشر، وإما تلك الرؤى صادقة ونافعة، وإما جاءت باطلة لا تنفع أحدا، كما أن هناك اختلافا بينهما فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم إليه، ففى الدين إما أن يصدق المتلقى ما يقال له، وإما أن يرتاب، أعنى أنه إما أن يؤمن بالرسالة، وإما ألا يؤمن بها، وأما فى الفلسفة، فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة

(١) د ركي نجيب محمود- عن الحرية التحدث- ص ٩٨.

الاستدلالات المنطقية التى ينتقل بها الفيلسوف من جزء إلى جزء آخر، ثم هو مرهون كذلك بقدرة ما يقدمه الفيلسوف على تفسير ما نراه فى الكون وكائناته، وهو فوق هذا وذاك اختلاف بينهما فى الوظيفة التى يؤديها كل منهما، فالدين منظومة من العقائد والشرائع والعبادات والمبادئ تتكون منها خطة حياة هنا فى الدنيا وتمهد للحياة الآخرة يوم يكون الحساب، تلك المنظومة الدينية إذا ما أرست قواعدا فى حياة الناس فهى إنما تصبح ركيزة إيجابية، بل أهم الركائز الإيجابية جميعا، فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وتقاليد، وغير ذلك من مقومات المجتمع. وأما الفلسفة فهى مختلفة عن ذلك كل الاختلاف لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد أقام مقوماته تلك ليحيا فى إطارها، إذ يأخذ صاحب الفكر الفلسفى فى تعقب أى مقوم من تلك المقومات إلى أصوله المضمرة المستورة، أو قد يكون الفيلسوف واسع الأفق فيتناول جميع ما حوله من قضية واحدة ليردها جميعا إلى أصل واحد مشترك، وبعبارة أخرى نقول: إن الفلسفة التى تصب فاعليتها على ظاهرة معينة لتكشف عن طبيعتها أولا، وعن علاقاتها ببقية الظواهر ثانيا لا بد - بالضرورة - أن تنجىء بعد قيام الظاهرة ذاتها . ففلسفة - العلم - مثلا - لا بد أن يسبقها وجود العلم، وفلسفة اللغة لا بد أن تسبقها اللغة، وفلسفة الإسلام لا بد أن تنجىء بعد ظهور الإسلام^(١).

فالاختلاف بينهما أشد ما يكون الاختلاف، لأن البناء الدينى قائم على وحى منزل، وليس من حق أحد آخر أن يبنى ديناً على شئ آخر من عنده اللهم إلا إذا كان خارجاً على هذا الدين، وعندئذ لا يحسب له حساب، فالبناء الدينى واحد لوحداية الموحى به، والموحى إليه، وإذا جعلنا حديثنا هنا مقصوراً على الإسلام قلنا: إن شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله تتضمن فيما تتضمنه وحدانية من أوحى بالدين، ومن نزل عليه الوحى، وذلك يستتبع أن يظل البناء الدينى عند المؤمنين به واحداً عند الجميع. أما البناءات الفلسفية فتتعدد بتعدد الفلاسفة، فالفيلسوف إذ يبنى بناءه الميتافيزيقى فإنما يقيمه على مبدأ من عنده^(٢). فبذلك

(١) د. زكى نجيب محمود - قيم من التراث - ص ١٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٢٠-١٢١

تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها بينما يظل البناء الدينى - كما قلنا - واحدا لوحداية مصدره .

نتهى من هذا إلى القول بأنه إذا كان الكندى أول فلاسفة العرب، أو أنه قد أخذ على عاتقه إظهار ضرورة دراسة الفلسفة ومدى أهميتها للعرب وللإسلام، وأنه أول من قام بتلك المحاولة فى التوفيق بين الفلسفة والدين، وأن جهده مما لا ينبغى أن ينكر فى هذا المجال ، بل ينبغى أن يظهر ويحسب له ، فإن ابن رشد أراد أن يقول الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع، وأن يخصه بدراسة مفصلة ينفرد فيها من سائر الفلاسفة، فيكفى ابن رشد أصالة وابتكارا أنه خصص لها كتابين أحدهما هو «مناهج الأدلة» والآخر هو «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ففى الكتاب الأول عالج المشكلة من الناحية التفصيلية والتطبيقية، وفى الكتاب الثانى حددها وعالجها من الوجهة النظرية .

وقد اتفق فلاسفة العرب على أن هناك فروقا بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة - فالكندى فرق بين طريق الأنبياء والرسول وطريق الفلاسفة، وابن رشد فرق بين النبى والحكيم، كما اتفق كل منهما فى أن هناك من الحقائق التى تجعلنا نعترف بقصور العقل الإنسانى، ومثل هذا الاتفاق نجده عند د. زكى نجيب محمود، ود. توفيق الطويل . ولكن هذا الاختلاف لم يمنهم جميعا من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما فى وئام واتفاق مع بعضهم البعض^(١) .

أما ابن طفيل فيختلف قليلا، فمنذ البداية لم يؤكد على دعوة القرآن الكريم للنظر والاعتبار، ولم يفرق بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة، بل أكد أن ما أدركه «حى بن يقظان» من حقائق هى من خلال النظر العقلى فقط دون الاعتماد على شرع أو دين، وأن تلك الحقائق لم تتناقض - فيما بعد - مع الحقائق الدينية، فابن

(١) د. عاطف العراقي - مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٣٩ .

طفيل لا حدود للعقل، وليس هناك خط نهاية له فى إدراكه للحقائق كلها فكشفه له غير غائبة عنه، فالعقل أولا ثم الشرع.

نقطة أخيرة وهى أن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين خير مثال على مدى أهمية التزاوج بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة الاقتصار على نفسها فقط دون التأثير بغيرها من الحضارات والتأثير فى نفس الوقت، بل أستطيع القول بأنهم قد أعطونا مثالا لما يجب أن نكون عليه فى دراستنا وإبداعاتنا إذا أردنا التقدم. فالتقدم ليس بالتراث فقط بل لابد أن نرى ما وصل إليه غيرنا من ثقافات وعلوم نقتبس ونستقى منهم ما يفيدنا وينفعنا ويساعدنا على التقدم دون الاقتصار على التراث ، وهو ما لانستطيع بدراسته فقط التقدم، يقول ابن سينا: «ويلكم إخوان الحقيقة تحابوا وتصافوا وليكشفن كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصته فيطالع بعضكم بعضا ويستكمل بعضكم بعضا»^(١).

(١) ابن سينا- رسالة الطير- ضمن كتاب جامع البدائع- ص ١٥.

الفصل الثانى



أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

أولاً: التمهيد

يعد أفلاطون أول من وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل يمكن القول بأن تاريخ البرهنة على وجود الله بدأ بعصر أفلاطون. وعلى الرغم من ذلك فقد ظل أفلاطون مضطرباً غاية الاضطراب في تصويره للألوهية. فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد، وتارة يعبر عنه بصيغة الجمع، وتارة يوحد بينه وبين مثال الخير. وتارة يصرح بما يفهم منه أن الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع وكأنه الإله الأعظم، وتارة يذكر ما يفهم منه أن الصانع شخصية خاضعة خضوعاً تاماً ومقيدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتهما.

يقول أفلاطون في محاوراة القوانين: «لا يجب أن نجعل من الله الأسمى موضوعاً للبحث لأن ذلك يعد من الضلال والفجور»^(١) ويقول أيضاً: إن المعرفة الخاصة بالآلهة لمعرفة لا تقال مطلقاً إلا لخاصة الخاصة، لما يحيط بها من الأسرار فلا يجب التحدث عنها حديثاً عاماً»^(٢).

فالإله عند أفلاطون إذن من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته ولا يجب الحديث عنه حديثاً عاماً. يقول أفلاطون: «فيما يتعلق بالحديث عن الآلهة وعن نشأة الكون لا تعجب إذا ما كنا لا نستطيع الدقة والتعبير... وأذكر أننا حين نتكلم عن تلك الأمور فإنما يكفيننا الاحتمال والتخمين»^(٣) وقد وقف أرسطو نفس الموقف الأفلاطوني إزاء البحث عن وجود الله. فيقول في مقاله المرسومة باللام: «وأما على أى وجه هو المبدأ الأول ففيه صعوبة»^(٤).

(١) أفلاطون - محاوراة القوانين، ٨٢١.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي - أفلاطون - ص ١٣٧.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني - أفلاطون ص ١.

(٤) أرسطو - مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب - عبد الرحمن بدوي ص ٩.

وقد عبر أفلوطين: عن عظم المبدأ الأول واستحالة معرفته في هذا النص الذي يقول فيه: فأما عظم الحكمة الأولى وقوتها، فمن الذى يقدر أن يراها ويعرفها كُنْهَ معرفتها^(١) فالله لا يوصف بالكلام، ولا بالكتابة، ولا تدركه العقول، وتُخار اللغة في التعبير عنه . فطبيعة الله هي بالتأكيد غير معروفة لنا، ونحن غير قادرين على تكوين أى فكرة عن المطلق، فليس له هيئة أو شكل . كما أنه غير قابل للوصف ولا يخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع والله فوق هذه الثنائية وأسمى منها ؛ لأنه واحد لا يحتمل أى ثنائية، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته وهو لا يخضع للوجود لأنه مصدر كل وجود^(٢) .

وقد وقف الكثير من فلاسفة الإسلام موقف الشاك في قدرة العقل واستدلالة للوصول إلى حقيقة هذا الإله. فالفارابي يقول: «فإن العقل إذا هب إلى الباري تعالى ثم ألقى عليه بصره ليناله، فإنه ينال منه شيئا قليلا نورا فيصفه فأما صفته كلها فلن يقوى العقل أن ينالها ولا يصفها. وإذا أراد العقل أن يعرف الباري تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئا منه، فإنما يزداد منه بعدا، وذلك أن ما ينفلت من صفته أكثر مما ينال منه»^(٣) .

وابن سينا يذكر في تعليقاته: «الأول لا يدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية وله حقيقة لا اسم لها عندنا»^(٤) .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد لديهم أدلة على وجود الله ، يقول الفارابي: «فإذا أردت أن تبصر الباري تعالى، فألق بصرك عليه إلقاء كليلا لا إلقاء متجزئا، وقل إنه الخير، فإنه علة الحياة الذكية العقلية الجليلة، وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر

(١) أفلوطين- أنولوجيا- الميمر العاشر ضمن أفلوطين عند العرب ص ١٥٦ .

(٢) د. يحيى هويدى- مقدمة في الفلسفة العامة- ص ١٩٦ .

(٣) الفارابي- رسالة في العلم الإلهي- ص ١٩٩ .

(٤) ابن سينا- التعليقات- ص ١٨٥ .

والهوية بأنه واحد فقط، وهو بسيط البسيطات، وأول الأوائل، لأنه بدء الأشياء كلها وهو الذى ابتدعها»^(١).

وعلى الرغم من ذلك فأفلاطون يرى من الضروري أن يثبت وجود الآلهة ووجود العناية الإلهية، فحيث لا يوجد الله لا توجد إلا الفوضى والتشويش، ففى المدينة التى يصفها فى محاوره القوانين يعتبر عدم الاعتقاد فى وجود الآلهة، وفى عنايتهم، وفى عدالتهم التى لا تخطئ ضربا من الإجرام فى حق الدولة.

ويعتمد أفلاطون فى إثبات وجود الله على دليلين: دليل النظام، ودليل الحركة. فمن الواضح أن العالم يمتاز بالنظام وبخاصة السماء ولا بد لهذا النظام من علة، والله هو علة النظام فى العالم. فالله منظم العالم أو هو مهندس الكون.

والدليل الثانى: أقصد دليل الحركة، وأنواع الحركات عشر، الدائرة والمستقيمة والمتدحرجة والانضمام والانفصال، ثم ثلاث حركات رياضية يسميها تدفقا أو سيلان تدفق النقطة فيتولد الخط تدفق السطح الذى يولد الجسم، ثم الحركة التى تحرك غيرها من الأشياء، والعاشرة الحركة التلقائية التى تحرك ذاتها، وهى النفس. وكل ما يتحرك بذاته فهو ذو نفس، وكل ذى نفس فهو حى، كالنبات والحيوان. ولما كانت الأجرام السماوية تتحرك بذاتها، ففيها نفس وهى حية، وهناك النفس الأولى المحركة للسماء التى يسميها أفلاطون الحى بالذات، والنفس هنا بمعنى العقل، لأن العقل هو الإلهى الشريف، والعقل هو الذى يثبت النظام فى حركات السماء. وهذا العقل هو الذى يجب أن يعتقد كل إنسان أنه إله»^(٢).

أما أرسطو فيستدل على وجود الله من النظر فى ظاهرتى الزمان والحركة. فالزمان لا بداية له ولا نهاية، لأن كل آن منه له قبل وبعد، فهو موجود منذ الأزل إلى الأبد. ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية، ومثل هذه الحركة

(١) الفارابى - رسالة فى العلم الإلهى - ص ١٩٩.

(٢) أفلاطون - محاوره القوانين - ص ٨٩٦.

لا بد أن تكون دائرية متصلة في المكان ، وحتى لا يكون لها بداية ولها نهاية وهي حركة السماء الأولى . وهذه الحركة تفترض وجود محرك أول أزلى خالد مثلها .

واستدل أيضا أرسطو على وجود الله بالنظام البادى في العالم ، فالأشياء منظمة في الكون على نحو معين يجعلها جميعا متجهة نحو غاية معينة ، وفي ائتلاف كامل ، فهو محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب إلى المغناطيس دون أن يتحرك . وفي هذا إثبات لتنظيم ضرورى الوجود تنجبه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائما بذاته . فذاته إذن علة غائية للموجودات ، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية في ذاته ^(١) يقول : «إن الخير للجيش في نظامه وفي قائده وهو في القائد أكثر لأنه علة النظام...» ^(٢) .

وقد ساق فلاسفة الإسلام العديد من البراهين منها: برهان الحدوث ، وبرهان الواجب والممكن ، وبرهان الحركة ، وبرهان العناية الإلهية ، وبرهان الاختراع ، وبرهان الوحدة والكثرة ، وبرهان المادة والصورة . وهي براهين يمكن تقسيمها إلى قسمين . القسم الأول : وهي البراهين التي اعتمد فيها على العقل اعتمادا خالصا من كل شائبة وهي البراهين الميتافيزيقية أو لما بعد الطبيعة .

والقسم الثانى : وهو ما انتزع من العالم الخارجى أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعية .

ففلاسفة الإسلام طبقا لهذا التقسيم قد سلكوا طريقين هما: طريق الطبيعيين ، وطريق الإلهيين . فالطبيعيون توصلوا إلى إثبات المحرك الأول بما بينوا من وجوب قوة جسمانية غير متناهية تحرك الفلك وارتقوا إليه من الطبيعة . والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا إلى إثباته من وجوب الوجود . وواجب الوجود لا برهان عليه . ولا يعرف إلا من ذاته فهو كما قال : «شهد الله أنه لا إله الا هو» ^(٣) فهو طريق

(١) د. محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفى - ج١ - ص ١٩١ .

(٢) أرسطو - مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص ٩ .

(٣) ابن سينا- التعليقات - ص ٦٢ .

يسنى على مقدمات أولية عقلية- غير ملتفت فيها إلى المحسوس.

وبالإضافة إلى تأثير فلاسفة الإسلام بأفلاطون وأرسطو في مجال التدليل على وجود الله، واستعمالهم لأفكار عقلية خالصة لإثبات هذا الوجود، نجد لديهم جانبا دينيا مستمدا من القرآن الكريم خاصة، والقرآن الكريم فيه الآيات الكثيرة الدالة على وجود الله.

والله في الإسلام هو الخالق لكل شيء الذى لا يوجد شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه ، والذى يعلم كل شيء كبيرا كان أو صغيرا، والذى لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه، فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطرى ليس فى حاجة إلى أدلة تثبت وجوده. فمنذ أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله ، قال تعالى: ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (١).

فمعرفة الله فطرية عند كل إنسان تماماً مثل الحقائق الرياضية، وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانها خاصا منفصلا بين المعارف الأولية، لأنها أول كل المعارف وشرط لها: «فلو عرف الإنسان كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئا» (٢).

فالمعرفة الحقّة للأشياء تبدأ بمعرفة الله، لأنه الموجود الحق «الموجود الحق هو الله تعالى. كما أن النور الحق هو الله تعالى. فإن كل شيء سواء إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق روى موجودا لا فى ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجوده» (٣).

ولكن من ناحية أخرى فالمرء لا يستطيع معرفة الله تعالى معرفة كاملة إلا إذا أصبح الإنسان نفسه إلها. وبالتالي فلا يمكن معرفة الله إلا عن طريق أفعاله «والعالم هو المسلم

(١) سورة إبراهيم آية ١٠.

(٢) الغزالي- مشكاة الأنوار- ص ٥٥.

(٣) نفس المصدر السابق- ص ٥٦.

إلى معرفة البارئ سبحانه فهو الخط الإلهي المكتوب المودع المعاني الإلهية والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه...»^(١).

والقرآن الكريم شاهد على ذلك ، قال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ٩١ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ٩٢ ﴾.

وقال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ٣٢ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ٤٤ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٢١ ﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشِّمْرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٥٥ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِثَادًا ٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ٧ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ٩ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ١٠ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ١٣ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ١٤ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ١٥ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ١٦ ﴾.

وهكذا نرى القرآن الكريم يلفت الأنظار في شدة إلى النظر في ملكوت السموات والأرض ، والنظام المتمثل في الكون والذي يستحيل أن يكون بفعل المصادفة . كل ذلك يستلزم حقا وجود خالق أبدع ونظم ، وأنه لو تعددت الآلهة لفسد النظام واختل الكون ، قال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ٧٧ ﴾ فالله هو الذى رفع السماء بغير عمد وألقى فى الأرض رواسي أن تميم وزين السماء

-
- | | |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| (١) الغزالي - معراج السالكين - ص ٢٢ . | (٢) سورة الزخرف - آية ٩ . |
| (٣) سورة لقمان - آية ٢٥ . | (٤) سورة الغاشية - آية ١٧ . |
| (٥) سورة البقرة - آية ٢١ . | (٦) سورة النساء - آية ٨ . |
| (٧) سورة الأنبياء - آية ٢٢ . | |

الدنيا بمصاييح وخلق الإنسان وسخر له ما فى الدنيا. وهذه المخلوقات جميعا تتجه إليه بالتقديس والعبادة.

ثانياً: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام:

الدليل الأول: دليل الحدوث

ذهب الكندى إلى أن الطريق الموصل إلى التصديق بوجود الله هو القول بحدوث العالم ، بحيث يؤدي التسليم بحدوث العالم إلى التسليم بوجود الله. فإذا كان العالم حادثاً فإن هذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود. وهذه العلة هى الله. يقول الكندى: «وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة فإنية الجرم»^(١) ليست لا نهاية لها، وأنية الجرم متناهية فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذاً محدث اضطراراً، والمحدث محدث من المضاف ، فللكل محدث اضطراراً عن ليس. وأن الله واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحددين علواً كبيراً لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة، وليست فيه ؛ولأنه مبدع وهم مبدعون ؛ ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم...^(٢).

فالعالم سواء كان فيه سماوياً أو أرضياً تعتريه الكثرة وبعد مركباً، وإذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة فى هذا العالم، أى ليست جوهرية وذاتية له، فإننا لا بد أن نرجعها إلى علة واحدة ليست داخل هذا العالم بل هى خارجة عن العالم.

(١) الأنبة: اصطلاح فلسفى قديم معناه تحقق الوجود العينى. وهو لفظ محدث ليس من كلام العرب، ويستعمله الكندى للدلالة على ما يقابل الحقيقة وأيضاً على الماهية أى على حقيقة الشيء. وقد استمر حتى ابن سينا ثم اختفى. الجرم مصطلح فلسفى قديم كان سائداً فى عصر الكندى يعرفه فى رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها» بأنه ماله ثلاثة أبعاد. وقد بقى هذا المصطلح يطلق على الأجرام السماوية ولكن المتأخرين من الفلاسفة الإسلاميين عدلوا عنه فيما يختص بالأشياء الأرضية إلى القول بالجسم.

(٢) الكندى- رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم- ص٢٠٦- ٢٠٧.

فأله هو الأنبة الحق، الةى لم تكن ليس، ولا تكون لىماً أبداً، لم يزى ولا يزال أيس أبداً^(١) وهو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به. هو العلة الممسكة بالعالم والحافطة عليه وجوده، لو لم يكن ذلك لتلاشى. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾^(٢) فأله هو المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شىء من إمساكه إلا باد وانذر^(٣).

ويقوم هذا الدليل عند الكندى على أساس فرض مسبق وهو أنه يستحيل وجود مالا نهاية له لفعل جسما كان أم زمانا أم حركة، فكل ما خرج إلى الفعل متناه، وأن اللاتناهى يستحيل فى الموجودات الحادثة الةى خرجت إلى الفعل. وأن معنى اللاتناهى بالنسبة للموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون سوى قبولها للزيادة دائما، وأن هذه الزيادة مهما استمرت، فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل.

يقول الكندى: «فأما ما سألت عنه إذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق، لأن الأعداد متناهية. وإنما يعرض لها أن تسمى بلا نهاية لها عرضا لا طبعاً ؛ لأن الأعداد إذا كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك، فإن كل محدود فأضعافه محدودة كائنة ما كانت، فإننا إذا قلنا اثنين وهو أول العدد كان الاثنان محدودين. فإن قلنا: أربعة الةى هى ضعف الاثنين، فإنها محدودة أيضاً متناهية، فإن قلنا: ثمانية الةى هى ضعف الأربعة فإنها محدودة

(١) الأيس لفظ عربى مهجور، استعمله الفلاسفة بمعنى الوجود والموجود، والمؤيس عندهم هو الموجود، والتأيس هو التأثير أو الایجاد. أما الليس فكلمة دالة على نفى الحال كما فى قولنا ليس الإنسان ملكا، وليس خلق الله كمثل. وتستعمل عند القدماء بمعنى العدم أو المعدوم. ولفظ «أيس» عند الفلاسفة، يقابل لفظه ليس» وإذا كان الأول يدل على الوجود، فالثانى يدل على العدم من قبل الخالق وهو الله سبحانه وتعالى (د. جميل صليبا المعجم الفلسفى ص ١٨٤ ج ١). وكذلك رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القرية للكون والفساد. ص ٢٢٥. ورسالة فى الفاعل الحق الأول التام ص ١٧٢-١٧٣.

(٢) سورة فاطر آية ٤١.

(٣) د. أبو الوفا التفثازانى - الإنسان والكون - ص ٥٦.

متناهية ؛ وكذلك أى عدد قيل فهو محدود بالفعل فهو إذا محدود بالطبع^(١).

فكل عدد يمكن أن يزداد فيه إلى مالا نهاية له، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج إلى الفعل فهو محدود متناه. فالخلوقات بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً جل ثناؤه. فهو إذا شاء أن يزداد فيها زيادة لا تقف عند حد، ولكن مهما زادت فهي متناهية بالفعل ؛ لأن ما خرج إلى الفعل متناه. يقول الكندي: «وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفاً دائماً، فلذلك يقال: لا نهاية له. أى يمكن أن يزداد على كل عدد مثله إمكاناً دائماً. إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل فهو محدود بالفعل، فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة، أعني ممكناً أن يزداد فيه أبداً. وجميع خلق الله عز وجل معدودات، فهي متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله تعالى خروجاً دائماً، جل ثناؤه، ما أحب خروجها وكونها، فهي أيضاً بالفعل متناهية ؛ لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً فمعدود والعدد متناه بالفعل. فهي متناهية بالفعل ، وإنما يقال: أنها لانهاية لها أيضاً فى القوة، أى أن الله، جل ثناؤه، يمكن أن يخرجها إخراجاً دائماً ما أحب جل ثناؤه، وكلما خرج منها شيء فهو محدود، والمحدود متناه^(٢).

فجرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً، فإن كان حادثاً فإن وجوده عن عدم كون، والكون أحد أنواع الحركة، وإذن فحادث العالم حركة. والحادث والحركة متلازمان. أما إن كان الجسم قديماً ساكناً يمكن له أن يتحرك ثم يتحرك بعد ذلك، فمعنى هذا أن الشيء الأزلى يتغير، ولكن القديم لا يمكن أن يتغير. وإذا كان الجسم لا يوجد بدون الحركة، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان. وكان زمان الجرم هو مدة وجوده فإنه يلزم عن هذا أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً لا يسبق أحدها الآخر. ولما كانت كلها متناهية، فإن مدة وجود العالم متناهية والعالم حادث. يقول الكندي: «وما كان محصوراً فى المتناهى فهو متناه بتناهى حاصره» فإذا ن محمولات الجرم التى لا قوام لها إلا به المحصورة فيه متناهية بتناهى الجرم من كم أو

(١) الكندي- رسالة العلة التى لها يرد أعلى الحو ويسخن ما قرب من الأرض- ص ٩٩-١٠٠.

(٢) نفس المصدر السابق- ص ٩٩-١٠٠.

حركة أو زمان الذى هو فاصل الحركة، وجملة ما هو محمول فى الجرم فمتناه أيضاً، إذ الجرم متناه، فجرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه أيضاً^(١).

وإذا كان العالم حادثاً له بداية فى الزمان، لأنه متناه من كل وجه فلا بد أن يكون له محدث، وذلك طبقاً لمبدأ العلية. فالعالم فى نظر الكندى حدث حدوثاً مطلقاً، وابتدع ابتداءً من غير زمان من علة فاعلة قادرة. وهو فى رسائله يفرق بين فعل حقيقى وفعل بالمجاز، ويقسم كل منهما إلى أول وثان لا لشيء إلا لكى يبين أن فاعل الفعل الحقيقى هو البارى فاعل الكل، جل ثناؤه، والفعل الحقيقى بمعناه الأصيل هو الإبداع والإبداع هو إيجاد الشيء من عدم، أو تأسيس الأيسات عن ليس، دون أن يلحق الفاعل أى نوع من أنواع الانفعالات أو التأثير^(٢). فالله هو الواحد الحق المبدع للكل، والممسك للكل، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد واندر.

الدليل الثانى: دليل الواجب والممكن:

يقوم هذا الدليل على الاستدلال بإمكان الممكنات على وجود الله، فما دام وجود الممكن ليس من ذاته، فإنه يستدعى حتماً وجوباً بذاته نعى به واجب الوجود وهو الله خالق كل شيء وبه يستمد وجوده، فما حقه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيابه. فوجود كل ممكن هو من غيره^(٣).

فهو برهان يقوم على تأمل الوجود، وقسمته العقلية إلى الواجب والممكن، وأن الممكن يحتاج إلى علة ليرجح وجوده من عدمه. وأن الواجب هو العلة الأولى لكل وجود. يقول الفارابى: «ولك أن تعرض وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون علة الوجود بالذات»^(١) ويقول ابن سينا:

(١) الكندى- رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم- ص ٢٠٧.

(٢) د. عاطف العراقى- مذاهب فلاسفة المشرق- ص ٥٦.

(٣) ابن سينا- الإشارات والتنبيهات- ص ٢١.

«تأمل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الأول ووحدايته، وبرأته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه. ولكن هذا الباب أوثق وأشرف، أى إن اعتبار حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود.^(٢) وإلى مثل هذا أشير فى القرآن الكريم: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ». أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟»^(٣).

ويعرف هذا الدليل بالدليل النازل أو الدليل التنازلى، لأنه من وجود واجب الوجود بذاته يعرف عالم المخلوقات. والعقل هنا ينتقل من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته أو الله، إلى الأدنى وهو واجب الوجود بغيره أو المخلوقات.

فالمبدأ الأول، واجب الوجود بذاته، وما عداه ممكن يستمد منه وجوده، وهو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلا على كل وجود، وهو تام الوجود لأنه واجب الوجود بذاته، وكل وجود فائض عن وجوده. فواجب الوجود: هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال.

أما الممكن الوجود: فهو الذى لا ضرورة فيه بوجه، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه، فكل ممكن الوجود، إما أن يكون بذاته، وإما أن يكون وجوده بسبب ما. فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود، وإن كان بسبب، فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب، فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره^(٤). فكل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة، فهو يقتضى وجوده شيئا يفيد الوجود، متقدم بالذات. فكل ممكن الوجود، فإنه

(١) الفارابى - فصوص الحكم - ص ٧٥.

(٢) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص ٥٥.

(٣) سورة فصلت - آية ٥٢.

(٤) ابن سينا - النجاة - ص ٢٦٣.

يجب وجوده بسبب متقدم بالذات. فالممكن إما أن يرجع إلى ممكن مثله، يكون علة له بلانهاية، وهذا مستحيل، إذ لا بد من وجود مغاير لها ولآحادها، وأن يكون خارجا عنها، وأن لا يكون ممكنا، إذ لو كان ممكنا لكان منها، هو واجب الوجود.

فالممكن مهما جاز أن يرجع في حدوثه إلى علل ممكنة، فإنه لا بد أن ينتهى إلى علة واجبة، لأن العلل الممكنة لا يمكن أن تسلسل إلى مالا نهائية، يكون كل ممكن منها علة للممكن الذى يليه، من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة علة واجبة فى النهاية. لأن هذا إن صح لانعكس على وجود الممكنات أنفسها، وترتب عليه عدم وجودها، وعدم تحققها، ولكن لما كان الواقع الحقيقى المشاهد حصول بعض الممكنات وتحقيقها، لذلك كان لا بد من وجود علة لها مختلفة عنها، وهي واجب الوجود بالذات.

فالممكنات الموجودة تحتاج إلى علل، وأن هذه العلل لا تسلسل إلى مالا نهائية، وأنها لا ترتد على نفسها، ولذلك فهي تؤدي إلى واجب الوجود، وهو الله تعالى، وهو السبب فى وجود الممكن ووجوبه.

الدليل الثالث: دليل الحركة:

اهتم ابن رشد اهتماما بالغا بدليل الحركة، نلاحظ ذلك فى نقده لدليل الواجب والممكن عند ابن سينا وتعديله له. إذ قام النقد والتعديل على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول، أى أنه حور مشكلة الممكن والواجب إلى مشكلة الحركة والمحرك.

ولعل جذور هذا الدليل نجدها عند ابن طفيل، إذ أقام هذا الدليل على أساس تصوره للحدوث والقدم، فهو يذهب إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا، يلزم عنه ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، إذ لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود. وهذا الإخراج، إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود، يعد دليلا على حركة العالم. وهذه الحركة بدورها

يلزمها محرك، أى إله^(١).

أما إذا اعتقد بقدم العالم - وهذا ما يرجحه ابن طفيل - بحيث إن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك، أن حركته قديمة لا نهاية لها من حيث البداية، إذ لا توجد بداية زمنية عند القائلين بقدم العالم، نظراً لأن هذه الحركة لا يسبقها سكون. هذه الحركة لا بد لها من محرك ضرورة، إذ إن وجود الحركة يؤدي بالتالى إلى الاعتراف بوجود محرك لها. يقول ابن طفيل: «إن كل قوة فى جسم، فهى لا محالة متناهية، فإذا وجدنا قوة تفعل فعلاً لانهاية له، فهى قوة ليست فى جسم. وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركه ليست فى جسم ولا فى جسم خارج عنه، فهى إذن لشيء برىء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية. وإذا كان قد تبين فى عالم الكون والفساد، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هى من جهة صورته التى هى استعداده لضروب الحركات، وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك، فإذا وجد العالم كله إنما هو من استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال، سبحانه، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به»^(٢).

فابن طفيل هنا يميز تمييزاً حاسماً بين حركة الجسم، والحركة التى ليست فى جسم، كما يميز بين التناهى الخاص بالأجسام، واللاتناهى الخاص بالحركة. فدليل الحركة دليل استخرجه ابن طفيل من قوله بقدم العالم، فى حين أنه لا يتعلق بالاعتقاد بحدوث العالم، إلا بطريق غير مباشر. صحيح أن فكرة هذا الدليل، دليل الحركة، موجودة من بعض زواياها من افتراض ابن طفيل لحدوث العالم، إذ الخروج من العدم إلى الوجود يعد حركة على نحو ما، لكنها واضحة وبارزة

(١) د. عاطف العراقي - الميثافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - ص ١٢٩.

(٢) ابن طفيل - حى بن يقظان - ص ٩٦-٩٧.

وحاسمة في افتراضه قدم العالم، إذ في حالة القدم لا نجد نقلة من العدم إلى الوجود، ولكن نجد انتقالاً من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل، وهذا الانتقال من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل يتناسب مع الحركة، فهي نقلة من مرحلة وجودية إلى مرحلة وجودية أخرى. أما في حالة الحدوث فإننا نجد نقلة من مرحلة اللاوجود أو العدم إلى مرحلة الوجود^(١).

فابن طفيل بين لنا أن افتراض الحدوث يؤدي إلى القول بوجود الله، وافتراض القدم يؤدي أيضاً إلى القول بوجود الله، معنى ذلك أن ابن طفيل يريد أن يقول: إن القول بالقدم لا يعني إنكاراً لوجود الله، بحيث لا يوجد تناقض في الجمع بين القول بالقدم، والتدليل على وجود الله. يقول ابن طفيل: «لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث)، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدونه، وصح له على الوجهين جميعاً، وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام وهو منزّه عنها»^(٢).

فالنظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلى تصور محرك أول لهذه الحركة ؛ إذ إن الفلاسفة عندما تصفحوا صور الموجودات، تبين لهم وجوب ارتقاء الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عرى عن المادة، فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلاً غير منفعل أصلاً ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد. إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل أنه فعل محض. وذلك أنه لما كان الجوهر الذي بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر بالفعل، لزم أن ينتهي الأمر في الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض ، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر.^(٣)

(١) د. عاطف العراقي - الميثافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٣٢.

(٢) ابن طفيل - حى بن يقظان - ص ٩٧.

(٣) ابن رشد - تهافت التهافت - ص ١٠٧.

فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها، أى يكون تحريك الأشياء من غير محرك. فالمادة الموضوعة للنجار وهى الخشب لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار. ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر.^(١)

وقد تبين فى العلم الطبيعى أن كل حركة لها محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل. وإن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك: «فمتى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضاً هذا الثانى يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم فى الأول. فباضطراب إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن هنا محركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض»^(٢).

فلا بد إذن أن يكون للحركة محرك، هو فعل محض ولا يشوبه قوة أصلاً، أى لا يوجد فى وقت من الأوقات محركاً بالقوة، لأنه إن كان هناك جوهر محرك أو فاعل ليس هو فعل محض، بل تشوبه القوة، فقد لا يحدث عنه تحريك فى وقت من الأوقات. ومرد ذلك أن «كل محرك تشوب القوة جوهره، فقد لا يحرك فى وقت من الأوقات. لأنه إنما يحرك بمحرك آخر مخرج له من القوة إلى الفعل، ويمكن فى ذلك المحرك ألا يحضره»^(٣). فما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجوداً، أى يفسد فى وقت من الأوقات. وهذا ما يدلنا عليه العلم الطبيعى، إذ كل ما يشوب جوهره القوة، فهو كائن فاسد. ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلاً، لا فى الجوهر، ولا فى المكان، ولا فى غير ذلك من أصناف القوى، وهذا هو معنى كون الجوهر فعلاً. ولما كان سبب القوة هو الهىولى، فينبغى إذن أن يكون المحرك الأول خلواً منها. إذ كل سرمدى فهو فعل محض. وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة»^(٤).

(١) ابن رشد- تفسير ما بعد الطبيعة- ج٣- ص ١٥٧٠.

(٢) ابن رشد- تلخيص ما بعد الطبيعة- ص ١٢٤.

(٣) ابن رشد- تفسير ما بعد الطبيعة- ج٣- ص ١٥٦٦.

(٤) نفس المصدر السابق- ص ١٥٦٨.

فالببحث فى أمر المحرك والمتحرك يؤدى إلى القول بالمحرك الأول، فإذا كان كل متحرك إنما يتحرك عن محرك، فمن الضرورى أن يكون كل ما يتحرك، إما أن يتحرك عن محرك غير متحرك، وإما أن يتحرك عن محرك متحرك. والفرض الثانى غير مقبول، إذ لو كان متحركا لكان جسما، وكان له محرك. وهذا يؤدى إلى الدور إلى غير نهاية. فلذلك يلزم ضرورة أن يكون المحرك للمتحرك من تلقائه غير جسم، وغير متحرك أصلا بالذات. فلا بد أن يكون هناك محرك للكل، إليه تنتهى سائر الحركات، وهو محرك غير متحرك أصلا بالذات^(١).

الدليل الرابع: دليل العناية الإلهية:

الهدف من هذا الدليل الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله. ويقوم هذا الدليل على أصلين: أحدهما: أن جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الإنسان. وثانيهما: أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق.^(٢) فالعالم لم يحدث مصادفة، أو وجد بطريقة عارضة، بل وجد متقنا غاية الإتقان ومنظما غاية التنظيم. مما يدل على وجود الله.

ونود أن نبشیر إلى اعتماد معظم فلاسفة الإسلام على فكرة الغائية والعناية الإلهية فى تقديم دليل على وجود الله، وهى فكرة نجد بعض جوانبها عند الفيلسوف اليونانى أرسطو، الذى قال بالعلة الغائية كعلة رابعة تنضم إلى العلل المادية والصورية، والفاعلة، بالإضافة إلى مؤثرات دينية إسلامية بارزة. فالكون كله سماؤه وأرضه، تسوده الغائية ويعد مظهرا ودليلا على العناية الإلهية.

وقد دللوا على فكرتهم بآيات قرآنية تارة، وبمشاهدات سواء فى العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر فى العالم السفلى، أو فى علاقة كل موجودات العالم السفلى، بموجودات العالم العلوى كالشمس والقمر والنجوم، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية، فى موجودات عالمنا الأرضى تارة أخرى. وقد ربطوا كل هذا ببعض الأفكار الميتافيزيقية. كفكرة السببية.

(١) ابن رشد- تلخيص السماع الطبيعى- ص ١١٦.

(٢) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص ١٥٠، وأيضاً

فالنظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر، إذ لا يجوز الصدور عن قصد أو إرادة ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق، ولكنه صدر عن علم، وتمثله النظام الكلى، أعنى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل في علم البارئ السابق على هذه الموجودات على الأوقات المترتبة غير المنتهية التي يجب ويليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات. ويقتضى إفاضة ذلك النظام في جميع الأحوال فعقل ذلك الفيضان منها. وهذا المعنى هو عناية البارئ تعالى بمخلوقاته^(١) فليس هناك - فيما يقول ابن سينا - إلا العلم المطلق بنظام الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن يكون عليها الموجودات، وعلمه بخير الترتيبات^(٢).

فالعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه، والسماء كيف تجب أن تكون حركتها، ليكونا فاضلين، ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو عرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقة معلومه لذاته المعشوقة له^(٣).

وإذا كانت العناية هي صدور الخير عنه لذاته لا لعرض خارج عن ذاته، وكان الخير ذاته هو عنايته، وهو مبدأ لما سواه، فعلمه بذاته أنه خير مبدأ لهذه الأشياء لأنه لو لم يكن عاقلا لذاته، وعاقلا لأن ذاته مبدأ لما سواه، لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام، فيجب أن يكون كل شيء منتظما خيرا لأنه غير مناف لذاته. وليس معنى الخير والنظام في الموجودات إلا أنه غير مناف لذاته.

فالنظام والتدبير في هذا العالم يدلنا على منظم ومدير له، يقول الكندي: «فإن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلى في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدير، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف»^(٤).

(١) ابن سينا الإشارات والتنبيهات، ص ٢٩٨-٢٩٩. (٢) ابن سينا. التعليقات، ص ١٨.

(٤) الكندي، رسائل، ص ٢١٤-٢١٥.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٨.

ويضرب لنا الكندي أمثلة للعناية والغائية سواء في العالم العلوى أو العالم السفلى تدلنا بغير شك على وجود خالق حكيم ، فهو مثلاً يرى أن قوام الأشياء الموجودة في عالم الكون والفساد يرجع إلى اعتدال الشمس في فلكها بحيث تدنو من مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة. يقول الكندي: «فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل، فكانت أعلى، لقل إسخانها لهذا الجو، حتى تكون في موضع، لو كانت فيه ليم يؤثر فينا أثراً يظهر، فجمد ما على الأرض كما يكون ذلك في المواضع التي قربت من الأقطاب، فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات، كما يكون ذلك في هذه المواضع، ولو قربت جداً لاحترق ما على الأرض ولم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك، كما يوجد ذلك في المواضع التي تقرب منها الشمس أكثر»^(١).

وما يقال عن الشمس، يقال عن القمر، إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن بل أقرب، لمنع كون السحاب والأمطار لأنه كان يحل البخار ويبده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا يكتف.^(٢)

وهكذا يضرب لنا الكندي الكثير من الأمثلة في رسائله المتعددة لإثبات العناية والغائية ، وكيف أنهما تؤديان لا محالة إلى وجود خالق للكون. فهو يقول: «فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء، ونضد ذلك وتقسيمه، هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات، الفاعلة القرية، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد. وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتيان»^(٣) ويستطرد الكندي في حديثه عن النظام والإتيان في العالم وعن العناية الإلهية بقوله: «إن البارى عز وجل قد صير مخلوقاته، بعضها سواغ لبعض، وبعضها مستخرجة لبعض، وبعضها متحركة ببعض»^(٤).

(١) الكندي: رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القرية للكون والفساد، ص ٢٢٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٣١ (٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٤) د. عاطف العراقي - مذهب فلاسفة المشرق - ص ٦٥-٦٦.

ويرى الكندى أنه يجب علينا النظر إلى عظمة الكون ونظامه في جملة، لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان من الحيوانات، وهذا موقف الفلاسفة أصحاب العقول النيرة الذين يتميزون عن غيرهم بالقدرة العقلية، والقدرة على تفهم ما فى الكون من عظمة الخالق. معنى ذلك أنه يدعونا إلى أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم. وهذا فيه من روح التفلسف بقدر ما فيه من روح النظرة الفنية، بحيث يدور لنا العالم كائنًا واحدًا منسجم التركيب يسرى فيه تيار الحياة، وهذا أكبر شاهد على وجود الله.^(١)

فالنظام الموجود فى هذا العالم، والإتقان الذى بين أجزائه، كل هذا يعد دليلاً على أن هناك موجوداً تاماً كاملاً هو الذى يدبر كل شيء بحكمة عظيمة، وهذا المدبر هو الله، فالله هو المبدع والمهيمن على كل ما خلق، لذلك فإن الوجود يفنى إذا فقد إرادته سبحانه^(٢).

ويشبه الكندى عمل الله فى العالم بعمل النفس فى الجسم، فإذا كان النظام الذى نجده فى الجسم الإنسانى يدل على وجود قوة خفية هى التى تدير الجسم، وهذه القوة الخفية هى النفس، فإن النظام والتدبير الذى نجده فى الكون يدل على وجود منظم له. يقول الكندى: «السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم، وعن العالم العقلى، وإن كان فى هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس فى البدن، لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يعلم البدن إلا بما يرى من آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه. فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه^(٣). فإذا كانت أفعال البدن تدلنا على وجود نفس له تدبره، وتسير كل أموره. فالتدبير والتنظيم فى الكون يدلنا أيضاً على وجود منظم له، وهذا المنظم هو الله سبحانه وتعالى.

(١) د محمد عبدالهادى أبو ريده، الكندى وفلسفته، ص ٨١.

(٢) Sharif. (M.M.) History of Muslim Philosophy p.4-30.

(٣) الكندى- رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم- ص ١٧٤.

وهذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته، وهى طريقة الحكماء، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه «أى أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات. فهو يعبر عن الطريق الصاعد الذى يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد له. (١) قال تعالى: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (٢).

فإذا نظر الإنسان إلى شىء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما، موافق فى جميع ذلك المنفعة الموجودة فى الشكل المحسوس والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أن لذلك الشىء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضع وقدره تلك المنفعة، وأنه لا يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له فى غير ما آية، مثل قوله سبحانه «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (٣) فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب. ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات، وهى ذوات أشكال محدودة. ومن جهات محدودة. ونحو أفعال محدودة. وحركات متضادة. علم أن هذه الأفعال المحدودة، إنما هى عن موجودات مدركة حية، ذوات اختيار وإرادة. ويزيده إقناعاً فى ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة، الحقيرة، الخسيسة، المظلمة الأجساد، التى ههنا، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها، وخساسة أقدارها وقصر أعمارها، وإظلام أجسادها. وأن الجود الإلهى أفاض عليها الحياة والإدراك التى بها دبرت ذاتها. وحفظت وجودها. علم على القطع: أن الأجسام السماوية أخرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام، لعظم أجرامها، وشرف وجودها، وكثرة أنوارها» (٤) كما قال

(١) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص ٢٢٨ (٢) سورة فصلت آية ٥٣

(٣) سورة إبراهيم، آية ٣٣ (٤) ابن رشد- تهافت التهافت- ج ١- ص ٣١٨

سبحانه وتعالى : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١)

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة، المختارة، المحيطة بنا. ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا، هي غير محتاجة إليها في وجودها. علم أنها مأمورة بهذه الحركات، ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات، والجمادات. وأن الأمر لها غيرها، وهو غير جسم ضرورة، لأنه لو كان جسماً لكان واحداً منها. وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا، من الموجودات، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده. وأنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام، والاتصال لأنها مريدة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل. فإذاً إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم المتوجه إليها، لحفظ ما ههنا وإقامة وجوده. والأمر هو الله سبحانه. وهذا كله معنى قوله تعالى : ﴿ أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ (٢).

فإننا لو نظرنا في الموجودات التي لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل، لعرفنا أنها من فيض الله تعالى، ومن جوده ومن فعله، بحيث يمكن القول: إنه لا شيء من الأشياء إلا ونرى فيه أثر الصنعة بحيث تنتقل من المخلوق إلى الخالق ومن المصنوع إلى الصانع. فدليل العناية يوضح لنا كيفية احتياج جميع الموجودات إلى الله في حين أن الله تعالى غني عن العباد.

فابن طفيل يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الواجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها وسببها وموجدتها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء، والأجسام كلها محتاجة إليه تعالى. ولو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق - تعالى وتقدس عن ذلك - لعدمت الأجسام ولعدم العالم الحي بأسره، ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط ببعضه ببعض، والعالم المحسوس، وإن كان تابعا للعالم الإلهي وشبيه الظل له، والعالم الإلهي مستغن عنه، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهي، وفساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة (٣).

(١) سورة غافر، آية ٥٧.

(٢) ابن رشد - التهافت - ص ٣١٩.

(٣) د. عاطف العراقي - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٢٩.

ولا شك أن تصور ابن طفيل لثبات العالم وأن ثباته راجع لله تعالى الموجود الثابت، قد قام على تصوره للعلاقة بين الأسباب والمسببات، وأنها علاقة ضرورية وليست جائزة يمكن انقلابها في أية لحظة. فالاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، يهدينا إلى التعرف على عناية الله بالكون. إننا إذا وجدنا استمرارا ودواماً في عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية، فإن هذا الاستمرار أو الدوام لا بد أن يؤدي بنا -فيما يذهب ابن رشد- إلى الاعتراف بإله أتقن كل شيء صنعاً، وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسببات.^(١)

وإذا كنا نعتقد بوجود العناية والحكمة فلا بد لنا أيضاً الاعتقاد بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، إذ ليس من العقل في شيء أن تنكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة. «إذ ينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها. والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية، القول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس».^(٢)

هذا بالإضافة إلى أن تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعد سبيلاً للاستدلال على وجود الخالق. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات فاعل في الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك إما يكون من قبل الحكم بالشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى؛ إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل. وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم نفى وجود الفاعل بته في الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلاً إلا بإذنه وعن مشيئته.^(٣)

(١) د. عاطف العراقي - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٣٩

(٢) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٢٣١ (٣) فسر المصدر السابق - ص ٢٣١-٢٣٢

الدليل الخامس : دليل الاختراع :

يستند دليل الاختراع إلى مبدأ السببية « فالذى قصده الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه »^(١).

ويدخل فى دلالة الاختراع وجود الحيوان بأنواعه ووجود النبات والسموات، وهذه الدلالة تنبنى على أصليين: الأول: هذه الموجودات مخترعة، والثانى: كل مخترع فله مخترع. وهذان الأصلان موجودان بالقوة فى جميع فطر الناس. فالأصل الأول معروف بنفسه فى الحيوان والنبات ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ احْتَمَعُوا لَهُ ﴾^(٢) فإننا إذا رأينا أجساما مادية، ثم رأينا الحياة تحدث فيها، علمنا اليقين أن هناك موجودا أوجدها، فلكل شىء سبب، ولا شىء يحدث اتفاقا أو غن مصادفة، أما السموات فنحن نعلم من قبل حركاتها التى لا تفتقر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثانى الذى يرى أن كل مخترع له مخترع، صح لنا أن للموجود فاعلا مخترعا له.

لذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشىء، لم يعرف حقيقة الاختراع. يقول الله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾^(٣).

أما الآيات التى تشير إلى دلالة الاختراع، فمنها قوله تعالى ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾^(٥).

(١) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص ١٩٣.

(٢) سورة الح آية ٧٣.

(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥.

(٤) سورة الطارق آية ٦.

(٥) سورة الغاشية آية ١٧.

وإذا كان ابن رشد يذهب إلى أن دليلى الاحتراع والعناية هما الطريق الشرعى الذى دعا إليه الشرع واعتمده الصحابة، فإن ذلك لا يؤدى إلى القول بأنه وقف عند حدود الخطابين عندما يقفون عند الآيات القرآنية وحدها. بل حاول استخلاص العناصر الفلسفية العقلية من هذه الآيات القرآنية وحدها. ويرتفع إلى مستوى أهل البرهان. فإذا كانت توجد فى الكتاب العزيز الطرق الثلاث^(١) الموجودة لجميع الناس فإن ابن رشد يريد الارتفاع عن طريق كل من الخطابين وأهل الجدل، حتى يصل إلى البرهان: يقول ابن رشد: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هى مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»^(٢).

وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر الضرورى، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى، والقياس الخطابى، والقياس المغالطى^(٣).

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه. فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التى بها نقدر على الاعتبار فى الموجودات، ودلالة الصنعة فيها- فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع- فقد يجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات، على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية^(٤).

(١) الخطابية والجدلية والبرهانية هى الطرق الثلاث، انظر فصل المقال، ص ٣٠-٣١.

(٢) ابن رشد - فصل المقال - ص ٢٢ (٣) نفس المصدر السابق - ص ٢٣ ٢٤

(٤) نفس المصدر السابق - ص ٢٦

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتبارا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذى قالوه من ذلك، وما أثبتوه فى كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم.

وأما من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الترع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى^(١).

الدليل السادس: دليل الوحدة والكثرة:

يقوم هذا الدليل على إثبات أن وحدة الأشياء التى نراها فيها، مع أنها بطبيعتها متكثرة، هى ليست من الأشياء بل من موجد أو معط للوحدة هو الله.

فالأشياء عند الكندى وحدة وكثرة معاً، واشتراك الأشياء فى كل محسوس وما يلحق المحسوس بعلّة. وهذه العلة لا يمكن أن تكون من ذات الأشياء، بل هى مباينة للأشياء وأقدم وأرفع وأشرف من جميع الأشياء المشتركة فى الكثرة والوحدة.

كذلك هذه العلة ليست مشاركة للأشياء، لأن المشاركة تكون فى المشتركات بعلّة خارجة عنها، فإن كان كذلك خرجت العلل بلانهاية، ولا نهاية فى العلل ممتنع، إذ ليس يمكن أن يكون شىء بالفعل لا نهاية له.

كذلك هذه العلة ليست واقعة فى جنس الأشياء، أى ليست مجانسة لها، لأن اللواتى من جنس واحد ليس منها شىء أقدم من شىء بالذات كالإنسانية والفروسية اللتين من جنس الحى ليست واحدة منها أقدم من الأخرى بالذات، ولكن العلة أقدم من المعلول، فهذه العلة ليست مجانسة للأشياء.

(١) نفس المصدر السابق - ص ٢٨-٢٩.

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى، غير مجانسة، ولا مشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة للأشياء، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها، وهي سبب كونها وثباتها^(١). يقول الكندي: «إن كل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية بالفعل، أي أن نقول إن هذا المعطى للوحدة هو الآخر له معط آخر وهكذا إلى مالا نهاية بالفعل، فلا بد من الوصول إلى علة أولى أعطت الوحدة في الأشياء هي الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره، ولا تسلسل، فكل قابل للوحدة إذن معلول، والواحد الحق هو العلة الأولى. وإذن فكل واحد غير الواحد هو واحد بالمجاز...»^(٢)

والكثرة جماعة وحدانيات فإن لم تكن وحدة لم تكن كثرة، وتهوى كل كثير هو بالوحدة، وأن الوحدة تفيض عن الواحد الحق الأول، وكل متهو مبدع وعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول. فالله يبدع الموجودات بعد أن لم تكن، وفي إبداعه لها متكثرة، يعطيها التهوى أو الوحدة أو الرباط الذي يجعلها موجودة وبدونه تدثر.

فالعالم وحدة لأن أجزائه مترابطة، غير أن الوحدة فيه تحتاج إلى موجد، ولا بد من الوصول إلى علة أولى أعطيت الوحدة في الأشياء، هي الواحد الحق^(٣). يقول الكندي: «فإذ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات، فيها الوحدة والكثرة معاً، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر عارضاً فيه، لا بالطبع، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته. فإذا تهوى كل كثير هو بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية لكثير بته. فإذا كل متهو إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن، فإذا فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها: فإذا علة التهوى هي من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد،

(١) رسائل - ج١ - ص ١٤١، ١٤٣. (٢) نفس المصدر السابق - ص ١٦١.

(٣) الأهواني - الكندي فيلسوف العرب - ص ٢٩٥.

والذى يهوى ليس هو لم يزل، والذى هو ليس هو لم يزل مُبدع، أى تهويه عن علة، فالذى يهوى مبدع؛ وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول، والعلة التى منها مبدأ الحركة أعنى المحرك مبدأ الحركة، أعنى المحرك، هى الفاعل. فالواحد الحق الأول، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى- أى الانفعال- فهو المبدع لجميع المنتهويات؛ فإذا لا هوية إلا بما فيها من الوحدة، وتوحيدها هو تهويها. فبالوحدة قوام الكل، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت، مع الفراق، بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول، المبدع المسك لكل ما أبدع، فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر.^(١)

الدليل السابع: دليل المادة والصورة:

يقوم هذا الدليل على فكرة المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى والصورة. وهو دليل قال به ابن طفيل فى قصته «حى بن يقظان». فقد تتبع حى بن يقظان الصور صورة صورة ورأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل، ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شئ أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها^(٢).

الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار، إذ كل حادث له محدث ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة فى وجودها، إلى هذا الفاعل، وبحيث لا يقوم شئ منها إلا به، فهو علتها وهى معلولة له سواء كانت محدثة الوجود، أى سبقها العدم، أو كانت قديمة أى لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقاً. إنها فى الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته غنى وبرىء منها^(٣).

والدليل على ذلك أن قدرته وقوته غير متناهية، أما جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها، على أى صورة من صور التعلق، تعد متناهية ومنقطعة. فابن طفيل هنا

(١) رسائل- ح ١- ص ١٦١-١٦٢. (٢) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص ٩١-٩٢.

(٣) نفس المصدر السابق- ص ٩٧-٩٨.

يفرق تفرقة حاسمة بين الله (العلة والدوام والغنى واللاتناهي) وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهي).

معنى هذا أن ابن طفيل يقيم دليله على مجموعة من الأفكار التي تتسلسل كل فكرة عن الأخرى على النحو التالي:

- ١- جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة.
- ٢- كل مادة تفتقر إلى الصورة.
- ٣- الصور لا يصح وجودها إلا عن فاعل.
- ٤- جميع الموجودات تفتقر في وجودها إلى الفاعل^(١).

الدليل الثامن: دليل التناسل (دوام الحياة)

وبالإضافة إلى تلك الأدلة هناك دليل نجده عند ابن سينا يدلنا على مدى تأثير ابن سينا بالأدلة الشرعية الدالة على وجود الله وهو دليل التناسل . وهو دليل لم يستقنه ابن سينا من التراث الفلسفي السابق عليه بل هو دليل استمده ابن سينا من القرآن الكريم . والآيات القرآنية الدالة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾^(٣).

ويقول ابن سينا: «ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر التزويج المؤدى إلى التناسل ، وأن يدعو إليه ويحرض عليه ، فإن به بقاء الأنواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى»^(٤) هكذا نرى لدى فلاسفة الإسلام جانباً دينياً واضحاً يتمثل في تأثيرهم بالأدلة القرآنية ، بالإضافة إلى جانب عقلي متمثل فيما اعتمدوا عليه من أفكار ومبادئ استقوها من التراث الفلسفي اليوناني مدللين بذلك على إمكانية الجمع بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين .

(١) د. عاطف العراقي- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٣٦.

(٢) سورة النحل آية ٧٢ . (٣) سورة النساء- آية ١ .

(٤) ابن سينا- الشفاء الإلهيات، جـ ٢، م ١٠ ف ٤ ص ٤٤٨

الفصل الثالث



النبوة عند فلاسفة الإسلام

النبوة عند فلاسفة الإسلام

أولاً: التمهيد

أثيرت مشكلة الوحي في العالم العربي منذ بدأ النبي ﷺ دعوته، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحى سماوى، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الأسواق والحوانيت لذلك قالوا: «ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق، لو لا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً* أو يلقي إليه كنز، أو تكون له جنة يأكل منها». بيد أن معجزاته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم، وهم أهل القول واللسن، وزعماء البلاغة والبيان، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة، وأخرى بالكهانة والتنجيم، وعزوا إليه قوى خفية لا حصر لها. ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والانتهاكات القاسية إلا أن يردد قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (١) فهو لا يجيء بشيء من عنده، ولا يفترى عليهم الكذب وإنما يبلغ رسالة الله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (٢).

ونظرية الإسلام في الوحي وطرائقه سهلة واضحة. فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية.

ولم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام. ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها. وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تعليل. وقد عنوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها، ووضعوا في ذلك بحوثاً مستقلة لم تلبث أن كونت علماً خاصاً. فالرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين

(١) سورة الكهف آية ١١٠.

(٢) سورة المائدة آية ٦٧.

جزءاً من أجزاء النبوة. وفي القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها في التنبؤ بالغيب، ومعنى بها سورة يوسف.

بيد أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمده، وهذا الإذعان الفطري لم يعد في مأمن من الشكوك والأوهام. فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفشت فيهم كثيراً من سمومها، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعت موضع النقد والتشكيك والتضليل، ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر مواترة من الدين الذي أديانها، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها، لهذا أخذت تخارب الإسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها، وتسترد نفوذها وسلطانها، ولكنها عبثاً حاولت وباءت بالخيبة والفشل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (١).

فالمزدكية والمناوية من الفرس، والسمنية وغيرهم من براهمة الهند والدهرية أخذوا ينادون بالتناسخ، وإنكار النبوة والأنبياء، ويرددون القول بأنه لا حاجة للبشر إلى الرسل وغير ذلك من مسائل، أقول إلى هنا والأمر ليس غريباً، ولكن الغريب أن نجد بين المسلمين من وقفوه. فابن الراوندى ناقش موضوع النبوة مناقشة حرة طليقة أتى فيها على أقوال المثبتين والمنكرين، لم يتعرض لها بالنفى والإنكار خلال تلك المناقشة إمعاناً في نشر عناصر الزيغ والإلحاد بين المسلمين، فالرسل لا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدى العقل ما يغنى عن كل رسالة. يقول ابن الرواندى: «إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ووعمه. ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب، فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقت عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحيثما يسقط عنا الإقرار بنبوته». (٢)

(١) سورة الحجر آية ٩.

(٢) د. إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية، ص ٨٦.

وسيراً فى هذا الطريق العقلى المزعوم يرى ابن الراوندى أن بعض تعاليم الإسلام مناف لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران. وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت؟.

والمعجزات غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها، فربما يكون روايتها، وهم شرذمة قليلة قد تواطأوا على الكذب فيها، فمن ذا الذى يسلم أن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم؟ ثم إن بلاغة القرآن أيضاً على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون فى هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون فى هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب فى فصاحتهم وغلبهم، فما حكمه على المعجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم.^(١)

أما الرازى (م ٢٥٠هـ) فقد تعلق بتعاليم المزدكية والمانيوية والمعتقدات الهندية، وأعلن أن الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية، وبالتالي فلا ضرورة فى محاولات الفلاسفة فى التوفيق بين الفلسفة والدين. ووجه اعتراضات إلى النبوة وأثرها الاجتماعى، ومن هذه الاعتراضات أن الأنبياء لا حق لهم فى أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقضى بالألا يمتاز واحد على آخر. والمعجزات النبوية ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التى يراد بها التفرير والتضليل. والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً، ولا تتفق مع المبدأ القائل أن هناك حقيقة ثابتة، ذلك لأن كل نبي يلغى رسالة سابقه وينادى بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه، والناس فى حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع. والأديان فى جملتها هى أصل الحروب التى وقعت فيها الإنسانية. وكان الأولى بحكمة الحكيم الرحيم إلهام الناس معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وأجلهم دون تفضيل لأحد على آخر.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٨٦-٨٧.

ثانياً: موقف فلاسفة الإسلام من النبوة

ومن هنا كان منزع فلاسفة الإسلام إلى الحديث عن النبوة كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحياة. والكلام فى هذه النظرية من وجهين . (الأول): وهو ضرورة الاعتقاد ببعثة الرسل إذ هذا الاعتقاد ركن من أركان الإيمان. إذ يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يعتقد فى أن الله أرسل رسلاً من البشر مبشرين بثورابه، ومنذرين بعقابه، قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من تنزيه لذاته وتبيين سلطانه القاهر فوق عباده وتفصيل لأحكامه فى فضائل أعمال وصفات يطالبهم بها. (والثانى): أن يعتقد وجوب تصديقهم فى أنهم يبلغون ذلك عن الله، ووجوب الاقتداء بهم فى سيرهم، والالتزام بما أمروا به والكف عما نهوا عنه.

فالإنسان - كما يراه فلاسفة الإسلام - إنسان اجتماعى بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، هذه الضرورة هى التى أدت إلى ضرورة وجود النبى. إذ هى الدافع الأساسى والجوهرى فى وجود نبى، وذلك ليقسيم هذا الاجتماع على سنة وعدل، لأنه لا يستطيع ذلك، بدون نبى. يقول ابن سينا: «فإذا كان ظاهراً فلا بد فى وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لابد فى ذلك من سائر الأسباب التى تكون له، ولابد فى المعاملة من سنة وعدل. ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بد من أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلماً. فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الناس، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى أشياء أخرى من المنافع التى لا ضرورة إليها فى البقاء»^(١).

فالنبى هو الذى يسن للناس، وهو مقياس العدل بينهم، لذلك لا يجب تكذيبه، بل لابد من تصديقه، فهو فيما يسنه للناس فى أمورهم بإذن من الله تعالى وأمره

(١) ابن سينا الشفاء الإلهيات، جـ ٢، م ١٠، ف ٢، ص ٤٤١.

ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه . يقول ابن سينا: «فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسنّ للناس في أمورهم سنناً يأذن الله تعالى وأمره، ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه». (١)

فالمجتمع كل مرتبط الأجزاء، كالبطن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر، فالألم الذى يحس به أحد أفراد المجتمع لا بد أن يعدوه إلى الآخرين، والسرور الفردى لا يصح أن يعرف فى مجتمع صالح، فلا يألم شخص وحده، ولا يسر وحده ، بل يجب أن تسرى فى الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك، وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص، ولن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفرادهِ تقسيماً متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون. (٢)

وبديهي أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها، وأسمائها وأشرفها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته. لأنه من المدينة كالقلب من الجسم. فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام. وليست وظيفته سياسية فقط، بل هى أخلاقية كذلك، فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص فى التشبه به.

ولابد لهذا الرجل من خصوصية، وهذه الخصوصية التى تميزه عن سواه هى المعجزات، يقول ابن سينا: «فواجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميزون عنهم، فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها». (٣)

فليس يصح تصديقنا للذى ادعى للرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك، وذلك إما بقول الملك لأهل طاعة: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بى فهو رسول من عندي؛ أو بأن يعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامات إلا على رسله.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٤٤٢. (٢) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٤-٥٥.

(٣) ابن سينا، الشفاء الإلهيات، م ١٠، ف ٢، ص ٤٤٢.

وإذا سأل سائل فقال: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسول؟ . وإدراك هذا يكون من جهة الشرع أو العقل. أما من جهة الشرع فإنه محال لم يثبت بعد، إذ إن الرسول لم يناد بشرية ما كما أنه محال من جهة العقل، إذ لا يمكن للعقل الحكم بأن هذه العلامة خاصة بالرسول إلا إذا كان قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم. (١)

ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت. فإن المادة التي تقبل كمالاته مثله تقع في قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشعره في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً. (٢)

فالنبي من عند الله تعالى، وإرسال الله تعالى، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه، وأن جميع ما يسنه من عند الله تعالى. فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عبادته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقى به فيهم السنة والشرعة، التي هي أسباب وجودهم، وبما يقربهم عند المجاد من الله زلفى بركاتهم. ثم هذا الإنسان هو المولى بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه. (٣)

فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول، لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات. فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً، وهي الملائكة العاملة، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها، ثم من بعدها يتبدأ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر، ثم تتدرج يسيراً يسيراً،

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٢٠٩.

Arberry: Avicenna on Theology, p. 45.

(٢)

(٣) ابن سينا، النجاة، ص ٣٤٣

فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات، وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحضاً للأخلاق التى تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة. وهو الذى فى قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها، وهو أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها، وأنه هو الذى يوحى إليه ويحدث له فى سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضى وهذا هو الموحى إليه. (١)

ويقول ابن سينا: «وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل فى الصور المادية، وإن كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه. فإذا النبى يسود ويرأس جميع الأجناس التى فضلها. والوحى هذه الإفاضة، والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة، كأنها عملية إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلى، مجرة عنه لا لذاته بل بالعرض... والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى بالعلم». (٢)

أما كيفية تلقى الوحى والإلهامات - فالفارابى وابن سينا قد فسرا لنا ذلك عن طريق القوة المتخيلة التى تقبل الصور عن الملوك أو العقل الفعال. يقول الفارابى: «ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها عن المحسوس، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة، وسائر الموجودات الشريفة، ويراه، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأسباب الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ودون هذا من يرى جميع هذا فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها، أقاويل ورموزاً وتشبيهات والغازات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً». (٣)

(١) ابن سينا، الشفاء الإلهيات، ج٢، ١٠م، ١، ف١، ص٤٣٥.

(٢) ابن سينا، رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ص٨٤-٨٥.

(٣) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٢.

فميزة النبی فی رأى الفارابی أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل
الفعال أثناء اليقظة وفى حال النوم. وبهذه الخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات
وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيض
من الله عن طريق العقل الفعال.^(١)

ويقول ابن سينا: «وصنف من الآيات والمعجزات يتعلق بفضيلة التخيل»، وذلك
أن يؤتى المستعد ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية. والأطلاع على
المغيبات من الأمور المستقبلية فيلقى إليه كثيراً من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويل
فيخبر عنها وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل فينذر بها. وبالجملية فيحدث
عن الغيب فيكون بشيراً ونذيراً. وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس فى النوم وليس
الرؤيا. وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم فى حالة اليقظة والنوم
معاً.^(٢)

ويستشهد فلاسفة الإسلام على ذلك بقوله سبحانه وتعالى عن الرؤيا التي رآها ﷺ
نبينا محمد حينما كان سائراً إلى الحديبية. «لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ
الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ».^(٣) وقوله تعالى عن رؤيا إبراهيم عليه السلام:
«يَا بَنِي إِدْنِي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ».^(٤)

هكذا وجدنا كلا من الفارابی وابن سينا يحاولان تفسير النبوة وما تلقاه من وحي
واللهامات بالقوة المتخيلة، أى بالاستعانة بتلك القوة وجعل الوحي والإلهامات وظيفة
لها، يقول ابن سينا: «الإنسان هو أشرف الموجودات فى هذا العالم السفلى، ولبعده عن
طرفي التقاء يشبه الفلك فيقبل شبه المفارق وهو النفس الناطقة. وكأن العقل الفعال نار
تشتعل ولشدة قربها إلى النفس النبوية «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضْيِئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ».^(٥) فيفيض
على القوة النطقية، وهى على الحافظة، وهى على المتخيلة، وهى على المشتركة،

(١) د. إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج ١، ص ٨٠.

(٢) ابن سينا، رسالة الفيض الإلهي. (٣) سورة الفتح - آية ٢٧.

(٤) سورة الصافات - آية ١٠٢ (٥) سورة النور - آية ٣٥.

وهى على الحس الظاهر، وهو على الهواء فينتبج وينعكس، فيرى شخصاً فى غاية الحسن، ويخاطبه بوضع السنن والنواميس، وأشرف الناس فى هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل من له النفس القدسية النبوية»^(١).

فالنفس إذا طالعت شيئاً من الملوكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية أو وهمية أو غيرهما، ويفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كلياً غير مفصل، ولا منظم دفعة واحدة، ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية فتتخيله مفصلاً منظماً بعبارة مسموعة منظومة . ويشبه أن يكون الوحى على هذا الوجه: فإن العقل الفعال لا يكون محتاجاً إلى قوة تخيلية فيه إفاضة الوحى على النفس فيخاطب بالفاظ مسموعة مفصلة.^(٢)

فالأرواح القدسية تستطيع إذن أن تخترق حجب الغيب وتذكر عالم النور. يقول الفارابى: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس».^(٣)

فقلاسة الإسلام يؤكدون على إمكانية الاتصال بالعقل الفعال طبعاً بلا كسب، ويستشهدون على ذلك بالمنامات والإندرات، فنحن إذا رأينا شيئاً فى المنام فإنما نعقله أولاً ثم نتخيله، وسبب ذلك أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا. فرؤيا النائم فيض من العقل الفعال على النفس أولاً ثم يفيض عنها إلى القوة الخيالية ثانياً، والنفس مستعدة لقبول ما يفيض عنه، ولا تحتاج فى قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن، إذ هى تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة إلى وساطة متوسطة.

(١) ابن سينا، رسالة العروس.

(٢) ابن سينا، التعليقات، ص ٨٢.

(٣) الفارابى، الثمرة المرضية، ص ٧٥.

وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً، وبه نفس النبوه، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحى. يقول الفارابى: «إن القوة المتخيلة إذا كانت فى إسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم.... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور فى نهاية الجمال والكمال. وقال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة، لا يمكن وجود واحد منها فى سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات. ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراه، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة والتى يبلغها الإنسان بهذه القوة»^(١).

فميزة النبى الأولى فى رأى الفلاسفة أن له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفى حال النوم، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحى شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال. وهناك أشخاص قويو المخيلة، ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا فى حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعبروا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا فى الليل ولا فى النهار. يقول الفارابى: «ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً»^(٢).

(١) الفارابى، المدينة الفاضلة، ص ٥١-٥٢. (٢) الفارابى، المدينة الفاضلة، ص ٥٢.

ويوجد ثلاثة أنواع من المعجزات: الوحي (التخيل) وهي تستلزم التنبؤ بالمستقبل. وطبقاً لهذه النظرية فالصور تعد نماذج وهي تنبثق من العقول السماوية، أو الأرواح، أو الأجسام السماوية، وهذه الأرواح متصلة بالمادة كعنصر خاص لإنتاج صورة للروح، كما أنهم قادرون على تصور التسلسل الخاص بالعلل والمعلولات، أو التي يمكن من خلالها التنبؤ بالمستقبل، أى يمكن التنبؤ بالأحداث التي يمكن حدوثها فى المستقبل، وعندما تكون قوة التخيل كقوة خاصة بفرد تقودنا كقوة فوق القوى الخمس، ولا يمكن اعتبار ذلك شيئاً محيلاً، بل يصبح مناسباً لتقبل الفيض. وبالتالي لا تمثل المعجزة قطعاً لسير الطبيعة، بل نتيجة لقوة التحيل عند النبي^(١).

والنوع الثانى من المعجزة فهو مؤيد من الفلاسفة - ابن سينا وإتباعه - وهو الوحي العقلى. ويشرحه الفلاسفة على أنه دكاء خارق غير عادى، وذلك لأنهم لاحظوا أن بعض الأشخاص لا يستطيعون أن يحلوا بعض المشكلات النظرية حتى لو ظلوا يحاولون مدة طويلة من الوقت، والبعض الآخر يحل تلك المشكلات فى فترة قصيرة، وذلك لتمتعهم بقوة الحدس. وهم يستطيعون إعادة تقييم البرهان فى نتاج سريع. فنفاذ البصيرة يتطلب من الأشخاص تلميحاً بسيطاً خفيفاً ولا يتطلب معلماً، وهم يعلمون أنفسهم. فالنبي لا يحتاج إلى معلم بشرى، إما نبوته بجلاء تحتاج إلى معلم إلهى^(٢).

والنوع الثالث من المعجزات يمكن تفسيره من داخل علم النفس؛ فالروح الإنسانى لا توجد بدون البدن، بل هى جوهر، وعلاوة على ذلك فهى تشكل الحافز والرغبة فى تنظيم أفعال الجسم، بينما الجسم وقواه خلقت لكى تحكم بالنفس وهم يرون أن المعجزات تحدث فى القوى الإنسانية غير العادية للأنبياء^(٣).

يقول الغزالي: «إن الفلاسفة لم تثبت المعجزات الخارقة للعادات إلا فى ثلاثة أمور: أحدها فى القوى المتخيلة، فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم تستغرقها الحواس

(١) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 75.

(٢) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 75-76

(٣) Ibid, P. 76.

والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ . وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل، وذلك فى اليقظة للأنبياء، ولسائر الناس فى النوم، فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة. والثانى: خاصية فى القوة العقلية النظرية، وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم. فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها فى جميع المعقولات، وفى أسرع الأوقات، فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه، وهو الذى وصف بأنه «يكاد زيتها يضئ» ولو لم تمسسه نار نور على نور» والثالث: القوة النفسية العملية، قد تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر، ومثاله: أن النفس منا إذا توهمت شيئاً خدمتها الأعضاء والقوى التى فيها فحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق، تحلبت أشداقه، وانتفضت القوة الملعبة فيأضه باللعاب من معاونها. وذلك لأن الأجسام والقوة الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها»^(١).

واضح من هذا النص أن الغزالي لا يرفض ولا يعترض على قولهم هذا. بل يعترض على اعتراضهم وإنكارهم لقلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى فهو يقول «وهذا مذهبهم فى المعجزات ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء، وإما ننكر اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وغيره»^(٢).

كما يعترض الغزالي على إنكار الفلاسفة لمعجزة إبراهيم عليه السلام فهو يقول «أنكروا وقوع إبراهيم - عليه السلام - فى النار مع عدم الاحتراق، وبقاء النار ناراً وزعموا - ويقصد هنا الفارابى وابن سينا - أن ذلك لا يمكن، إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً أو شيئاً آخر لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن»^(٣).

ويرى الغزالي أن فعل الإحراق هو لله تعالى وليس للنار، فإذا ثبت أن النار لا فعل لها بذاتها وأن الفاعل الحقيقى يخلق الاحتراق بإرادته هو عند ملاقاته القطن النار

(١) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٧٢-٢٧٤

(٢) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٧٥ (٣) نفس المصدر السابق - ص ٢٨٢

فعندئذ يصبح من السهولة أن نتصور أن يكون في الإمكان ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملائكة.

يسلم الغزالي بأن النار خلقت خلقة، إذا لاقاها قطبتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، فإنه مع هذا يجوز أن يلقي النبي في النار، ولا يحترق، وذلك إما بتغير صفة النار، أو بتغير صفة النبي عليه السلام، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار يقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه، فيبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها، أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجها عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار، فإننا نرى من يطلى نفسه بالطلق، ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به والذي لم يشاهد ذلك ينكره^(١) ثم يستطرد بعد ذلك «ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغى أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها»^(٢).

والواقع أن ما يقرره الغزالي هنا هو محاولة من جانبه لتقريب فهم المعجزة وما قرره من إبطال مفعول النار بواسطة طلاء الجسم بالطلق، إنما هو محاولة من جانبه لتقريب المسألة للفهم ووقوعها في دائرة الإمكان. ولكن ذلك لا يمكن تطبيقه بحال على المعجزة في مثالنا هذا وإلا خرجت المعجزة من كونها فعلاً لله تعالى، إذ من شرط الإعجاز والحالة هذه أن تبقى النار ناراً والجسم الملائقي لها على حاله دون شرط مانع من تأثير النار، وهنا تكون المعجزة بإبطال تأثير النار في الإحراق. قال تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٣).

وابن رشد يبلغ قراءه بوضوح تماماً: أن المتكلم مضطر أن يعترف بمعجزات الأنبياء، كأسس ضرورية للاقتناع والافتداء بها. فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعي المعروف في إيجاد الحوادث، ومما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات، وربط الأسباب والمسببات، وهذا لا يضر

(١) نفس المصدر السابق - ص ٢٨٧-٢٨٨. (٢) نفس المصدر السابق - ص ٢٨٨.

(٣) سورة الأنبياء - آية ٢٢

ولا يخرج من كونه ممكناً، لأن الذى ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها^(١)

وإذا كنا نجزم بأن صانع هذا الكون قادر مختار فبالضرورة نجزم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث خوارق العادات. فخرق العادة: إعجاز للنبي ولا يمكن للمنصف العاقل إنكاره، بل سيصبح عندئذ أمراً عادياً . يقول ابن رشد: «أما الكلام فى المعجزات، فليس فيه للمقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل: هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يتك فى وجودها. وأن كيفية وجودها، هو أمر إلهى معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة فى ذلك أن هذه هى مبادئ الأعمال التى يكون بها الإنسان فاضلاً. ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة. فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التى توجب الفضيلة، قبل حصول الفضيلة. وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادر يتسلمها المعلم أولاً، فأحرى أن يكون ذلك فى الأمور العملية»^(٢).

(١) Kojan (B) Averroes and the Metaphysica of Causation P 82.

(٢) ابن رشد- تهافت التهافت- ص ٧٧٣-٧٧٤. يرى د. محمد يوسف موسى فى كتابه «بين الدين والفلسفة» ص ٢١٧-٢١٨ أن ابن رشد قد أخطأ فى ذكر أن الفلاسفة القدماء ويقصد بهم فلاسفة اليونان ، لم يتعرضوا للمعجزات وسبب خطئه أنه لم يكن عندهم نبوات إلهية ولا شرائع سماوية تحتاج للمعجزات فى إثباتها فكيف رأوا مع هذا ألا يتكلموا فى المعجزات ، والمسألة لم توضع بالنسبة إليهم ؟ أما د. محمد عاطف العراقى فيرد على ذلك فى كتابه النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٣١٤ وما بعدها بقوله: «ولكن يجدر القول بأنه ينبغى أخذ كلام ابن رشد على أساس أنه يتكلم عن معجزات كمعجزات أنبيائنا، إذ إنه لم يكن من السذاجة إلى هذه الدرجة. إذ قد يكون مقصده هو أن أنظمة الدولة قد حرمت التعرض للآلهة وأفعالها على اعتبار أنها مبادئ الشرائع والعمل. وهذه الآلهة هى أنهم هم أنفسهم وكل من سخر منها ومن الأفعال التى تنسب إليها فهو مخطئ ولهذا اتهمسقراط مثلاً بأنه يمسد عقائد الشباب وحكم عليه بالموت

ومن هنا كانت المعجزات التي صح وجودها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع كإنقلاب العصا حية . وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات، فليكن بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة . فالقرآن من وجهة نظر ابن رشد: ليس معجزة بمصطلحاته أو بأسلوبه الفياض باللغة العربية كما يفعل المترجمون التقليديون، ولكن من وجهة نظره أنه يوضح للإنسان والبشر طريق الفضيلة والسعادة لكل الأجيال بطريقة ذوات فاعلية . وأن أى شيء يمكن إدراكه بالرجوع إليه، وبالمقارنة به فإن سائر المعجزات لا تؤثر في رسالة النبي لأنها ليست متكررة ولا تضغط أو تؤثر في الناس جميعاً^(١) .

ثم يستطرد ابن رشد ويقول: «إنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفى ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك؛ لأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولا بد، الواضع لها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة»^(٢) .

ويرد ابن رشد على الغزالي بالتفرقة بين نوعين من المعجز هما المعجز البراني والمعجز الجواني، وهو لا يرفض أيًا منهما، بل يسلم بهما معاً، مع وضع المعجز الجواني في مرتبة أعلى من المعجز البراني نظراً لاعتماده - فيما يرى ابن رشد - على البرهان لا الإقناع كالمعجز البراني^(٣) .

والمعجز البراني عبارة عن أشياء لا تعدو أن تكون حوادث فردية، جاءت لتقريب الأمور إلى قلوب الجماهير، والتأثير فيهم، كما أنه لا يعد يقينا لعدم دلالة فيما يرى ابن رشد على الصفة التي من أجلها وصف النبي أو الرسول أنه كذلك. إذ إنه من

(١) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 85.

(٢) ابن رشد- تهافت التهافت- ص ٧٩١.

(٣) د عاطف العراقي- المنهج النقدي عند ابن رشد- ص ١٥٨ وما بعدها.

الضرورى أن يكون لفظ الرسول مطابقاً للصفات الواجب توافرها فى الرسول فهذا الخارق ليس يدل دلالة ضرورية على الصفة المسماة ببوة. «ويشبه أن يكون التصديق الدافع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط»^(١)

وكذلك وجه الارتباط بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة - والصفة التى استحق بها النبى أن يكون نبياً التى هى الرضى. ومن هذه الصفة هو ما يقع فى النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب، وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد أثره بوحيه.

فالرسل موجودون، والأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، وبالتالي كان المعجز دليلاً على تصديق النبى، وإن كان لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبياً.

والمعجز الجوانى عبارة عن أشياء تدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشريعته. وصفة القطع واليقين فيه مستمدة من كونها مناسبة للصفة التى من أجلها وصف إنسان ما بأنه رسول أو نبى.

ويستغل ابن رشد مهنة الطب ليضرب لنا مثلاً على ذلك. فلو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما: الدليل على أنى طبيب أنى أسير فى الماء، وقال آخر: الدليل على أنى طبيب أنى أبرئ المرضى، فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأخرى.^(٢)

فالمعجز الجوانى إذا كان لأهل البرهان، فإن المعجز البرانى قد أعد للذين يسلكون مسلك الإقناع. فالشرع يعتمد على المعجز الجوانى لأن معجزة الرسول ﷺ هى القرآن. أما فى حالة وجود حوادث فردية خارقة للعادة فهذه أشياء ثانوية تمثل المعجز البرانى الذى هو ضرب أساساً لأهل الإقناع. يقول ابن رشد: فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام،

(١) ابن رشد- مناهج الادلة- ص ٢٢٢

(٢) نفس المصدر السابق- ص ٢٢٢

ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص، فإن تلك، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت؛ إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً^(١).

وهذا ظاهر وواضح من حال الشارع ﷺ أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عین أخرى. وما ظهر على يديه ﷺ من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها.

وقد يدل ذلك على هذا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾^(٣). وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به فهو الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾^(٥).

فالقرآن معجزة^(٦) وذلك على الرغم من اعتباره من جنس الأفعال المعتادة، أي على عكس شرط المعجز. وكونه دالا على صدق نبوته عليه السلام دلالة قطعية ينبني على أصليين هما:

(١) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص ٢٢١. (٢) سورة الإسراء- آية ٩٣.

(٣) سورة الإسراء- آية ٥٩. (٤) سورة الإسراء- آية ٨٨.

(٥) سورة هود- آية ١٣.

(٦) اختلف الناس في جهة كون القرآن معجزة، فمنهم من رأى أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، والقرآن من جنس الأفعال المعتادة، إذ هو كلام، وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع، إنما صار معجزاً بالصرف أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله لا يكونه في الطور العالي من الفصاحة. وقوم رأوا أنه معجز بنفسه، لا بالصرف، ولم يشترطوا في كون الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة. مزيد من التفصيلات. ابن رشد- مناهج الأدلة- ص ٢١١ وما بعدها.

الأصل الأول: وجود الأنبياء والرسل بين نفسه، أى وجود هذا الصنف من الناس لا يحتاج إلى برهان أو دليل، فهم الذين يصعون الشرائع للناس بوحى من الله تعالى، لا يتعلم إنسانى. ولا ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة،^(١) كوجود سائر الأنواع التى لم نشاهدها، والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها.

ويتمثل تنبيه القرآن على هذا الأصل فى قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۖ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٢).

والشاهد فى ذلك هو إنذار الأنبياء بوجود الأشياء التى لم توجد بعد، بحيث إذا خرجت إلى الوجود على الصفة التى أنذروا بها، وفى الوقت الذى أنذروا، دل ذلك دلالة قطعية على صدق الأنبياء الذى يقولون ما يقولون على أساس الوحي.

الأصل الثانى: يقوم هذا الأصل على المناداة بأن من وضع الشرائع بوحى من الله فهو نبي. وهذا الأصل غير متكوك فيه فى الفطر الإنسانية. إذ لما كان فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحى من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي.^(٣)

(١) المتواترات: هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب بغرض من الأغراض (ابن سينا، النجاة، ص ٦١) وهذا بالإضافة إلى أن لهذا التواتر شروطاً أبان عنها.

(٢) سورة النساء - آية ١٦٣-١٦٤

(٣) ابن رشد - مناهج الأدلة - ويعلق د. محمود قاسم على هذا النص فى الهامش بقوله: هذا الأصل قد أخذه ابن رشد عن الغزالي، إذ إن ابن رشد يقول «ويعلم أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء طريق آخر به عليه أبو حامد فى غير ما موضح، وهو العمل الصادر عن الصفة التى بها يسمى النبي نبياً، الذى هو الإعلام بالغيوب ووضوح الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق، انظر تهافت التهافت ح ٢، ص ٧٧٦

ودلالة القرآن على هذا الأصل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾ (١). وقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِّن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ ﴾ (٢). وقوله تعالى : ﴿ لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾ (٣). وقوله تعالى : ﴿ لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ (٤).

ويدل على هذا العلم بأن الرسول كان أمياً نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم تمارس العلوم قط، ولا نسب إليها علم، ولا تداولوا الفحص في الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين، وغيرهم من الأمم التي كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة. (٥)

كما أن معرفة وضع الشرائع لا يتوصل إليه إلا بعد المعرفة بالله، وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، وبالأمر التي يتوصل بها إلى السعادة، والأشياء التي تقف عقبة في طريق السعادة، وهذا يؤدي إلى معرفة ما هي النفس؟ وما جوهرها؟، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا؟، وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟، هذه الأشياء كلها لا تتبين إلا بوحى أو يكون تبينه بوحى أفضل، يقول ابن رشد: «وقد يعرف ذلك علم اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد، ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز، على أتم ما يمكن، علم أن ذلك بوحى من عند الله، وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه». (٦)

ويذكر ابن رشد الأسباب التي من أجلها اعتبر القرآن خارقاً ومعجزاً من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة. الأول: أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل بوحى. الثاني: ما تضمن من الإعلام بالغيوب. والثالث من نظمه الذى هو خارج عن

(١) سورة النساء- آية ١٧٤.

(٢) سورة النساء- آية ١٧٠.

(٣) سورة النساء- آية ١٦٢.

(٤) سورة النساء- آية ١٦٦.

(٥) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص ٢١٩.

(٦) نفس المصدر السابق- ص ٢١٨.

النظم الذى يكون بفكر وروية، أعنى أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين . بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة، وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول. والمعتمد فى ذلك على الوجه الأول.

فابن رشد لم يرفض أيًا من المعجزات وإن كان يفضل اعتبار القرآن هو المعجزة الحقيقية التى ينبغى إقرارها، وذلك لأنها تنطوى فيما أتى على شيئين رئيسيين هما: أن القرآن من جنس الأفعال المعتادة، وذلك عكس مفهوم المعجز ومن هنا يأتى إعجازه .
والثانى : أنه باق. وليس مثل غيره من المعجزات الوقتية التى ترتبط بحدث معين ووقت معين بل هو باق لجميع الأوقات شاملاً لجميع الأحداث.

لذلك وجدنا ابن رشد يقول فى تهافتة: «وأما ما نسبته - أى الغزالي - من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشئ لم يقله إلا الزنادقة من أهل السلام، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل، فى مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد»^(١).

فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات، مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبتت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل. ولا فيما يقال منها بعد الموت.^(٢)

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق. فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها، ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه وتعالى: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»^(٣).

(١) ابن رشد- تهافت التهافت- ص ٧٩١.

(٢) نفس المصدر السابق- ص ٧٩١-٧٩٢.

(٣) سورة آل عمران- آية ٧.

هكذا فرق بين حدود العلماء وحدود الشرائع، ويبين لنا السبب الأساسى وراء عدم بحث الفلاسفة هذه المسألة، أو الخوض فيها، إذ اعتبروها أمراً إلهياً، ومبدأً من مبادئ الشرائع، التى لا يجب عليهم أن يتعرضوا لها بالفحص أو الشك فى وجودها. بل وصف ابن رشد من يتعرض لها بالبحث بأنه محتاج للأدب. ولذلك لا يوجد أحد من القدماء تكلم فيها مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبتت الشرائع.

فابن رشد إذاً : كان يقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحياناً، فإن هذا الإقرار لابد منه، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين فى العلم الذين لهم الحق فى التأويل، طالما أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلى، وكل الخطأ يكمن فى التصريح به، لأنه ضرر على العامة، وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة.

ومعالجة ابن رشد للمعجزات معالجة دينية، ودليله على صدقها دليل دينى، بل قدم لنا وصفاً غير نظرى لها، ولكن ابن رشد بالرغم من ذلك كانت له نظرة عامة للمعجزات وصل إلى ما أراد لنفسه أن يصل إليه.^(١)

فالله تعالى قد أجرى سننه بربط الأسباب والمسببات، فإن هذه الأسباب ما هى إلا وسائل عادية يتوصل بها إلى المسببات طبقاً لتقديره تعالى المحكم، فلا تأثير للأسباب بذاتها وإنما المؤثر الحقيقى هو الله تعالى: «فالأمر كله إلى الله وحده فهو قال عن نفسه «الله الصمد» فإنه يرجع الأمر كله، وهو إن كان قد سبب الأسباب وأجرى سننه على أوضاع محددة، وطلب إلينا أن نتخذ الأسباب، فإنه مع ذلك المرجع الأول والأخير لكل ما يجرى فى هذا العالم من شئون.

فأى موقف اتخذه الغزالي من الفلاسفة، فإذا قال بأن قولهم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات سوف يؤدي إلى عدم قدرة الله على فعل أى شئ فى أى وقت وكيفما شاء. لأن كل شئ مربوط لديهم برباط العلة والمعلول، وأن هذا يؤدي أيضاً

Kojan (B) Averroes and the Metaphysica of Causation P. 87.

(١)

إلى عدم حدوث ما يخرق الطبيعة ، وبالتالي فلا مكان للمعجزة في مذاهبهم، ذلك لأن المعجزات تمثل ضرباً لتلك العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات من حيث إنها خرق للعادة ولا تجرى مجرى الأشياء، بل هي خارجة عن مجرى الأمور المعتادة^(١) ، فإن هذا القول كله مردود عليه من جانب ابن رشد في بيان موقفه وموقف الفلاسفة السابقين عليه من ضرورة الإيمان بإله خالق لكل شيء ، معط لكل شيء طبيعته، وأن هذه الطبيعة لا تفارقه ولا تتغير. ولها فعلها الخاص بها. وهو قد أجرى سننه بربط الأسباب والمسببات، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات، وإن كنا لا نعرفها، فهي أمر إلهي، معجز عن إدراك العقول البشرية، ولا بد من الإيمان به. قاله هو الخالق لكل شيء، وعلة لكل شيء، وهذا ما كان يسعى إليه دائماً فلاسفة الإسلام.

(١) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ١١٢-١١٣.

الفصل الرابع



تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام

تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام

احتل البحث في مجال تصنيف العلوم مكانة كبيرة عند المسلمين، وإذا رجعنا إلى العديد من المؤلفات التي تركها لنا مفكرو الإسلام، فإننا نجد لديهم اهتماماً بارزاً بتصنيف العلوم، وبيان مكانة كل علم من العلوم وعلاقته بالعلوم الأخرى.

واهتمام المسلمين بالبحث في مجال تصنيف العلوم، إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على جذور الاتجاه العلمي عندهم، وعلى حرصهم على إحياء الحركة العلمية وعدم الإسراف في الاهتمام بعلم من العلوم على حساب العلوم الأخرى. إننا نجدهم في التصنيفات التي قدموها لنا يذكرون العلوم التجريبية والرياضية كما يذكرون علوم الدين واللغة وغيرها من العلوم^(١).

وإذا تساءلنا عن المصادر التي استفاد منها مفكرو الإسلام في تصنيفاتهم للعلوم، استطعنا القول بوجود مصادر دينية إسلامية، بالإضافة إلى مصادر يونانية. وعلى رأسها فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو، وفلاسفة مدرسة الإسكندرية. ومن الأخطاء الشائعة إرجاع تصنيفات المسلمين إلى مصادر خارجية أجنبية فحسب، بل لابد من أن نضع في اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنباً إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية، وينبغي أن نضع ذلك في اعتبارنا دوماً حتى نستطيع التعرف بدقة على أنواع العلوم والمعارف التي أدخلوها في تصنيفاتهم.

أولاً: الأثر اليوناني

تصنيف أفلاطون

فأفلاطون وضع أول تصنيف تعرفه العلوم الفلسفية، قسم فيه الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هي الجدل، والعلم الطبيعي، والأخلاق. أما الجدل: فيشمل في تصنيفه موضوعات الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، وهي البحث في المعقولات، والنظر في طبيعة الأشياء ووجودها. وأما العلم الطبيعي فيشمل علم الطبيعة، والفلسفة الطبيعية، وعلم

(١) د. عاطف العراقي، محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب، ص ١٣٠.

النفس. أما الأخلاق فيعنى بها أفلاطون ما نعينه اليوم ، أى العلم الذى يبحث فى السلوك الإنسانى^(١).

أما الرياضيات فقد اعتبرها أفلاطون أساساً للتفلسف، ومن المعروف أنه كتب على باب الأكاديمية «من لم يكن رياضياً فلا يدخل علينا». فالرياضة كانت إلى حد بعيد وسيلة لغاية، والغاية هى الفلسفة، فأفلاطون وأتباعه ينظرون إلى الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن، أو على أكثر تقدير برنامج دراسى تدريبى يمهّد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية، وينعكس ذلك فى لفظ Mathematics ذاته الذى يترجم حرفياً بعبارة «مقرر دراسى أو منهج»^(٢)، وبهذا المعنى كانت الرياضيات تستخدم فى أكاديمية أفلاطون.

والحق - إنه ليبدو فى بعض الأحيان: أن حماسة أفلاطون لدراسة الرياضة إنما ترجع إلى قدرة الرياضيات على تكوين الطبع الفلسفى فى النفس . أعنى تحويله من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات. وبهذا الفهم تصبح الرياضة مقدمة ومدخلاً ضرورياً لطلب الحكمة، وبالتالي فلا غرابة أننا لم نجد لها فى تصنيف أفلاطون للعلوم الفلسفية^(٣).

تصنيف أرسطو

أما أرسطو فقد قسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع - ففى كتاب الجدل يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى: مشاكل أخلاقية، وطبيعية، ومنطقية. وهو تقسيم لم يرد فى أى نص آخر لأرسطو.

وقد تعارف أرسطو مثل الإسكندر الأفرودىسى، وأمونيوس، وسمبليكوس، وفيليبوس على تقسيم الفلسفة إلى قسمين كبيرين هما: العلم النظرى والعلم العملى. والعلم النظرى هو العلم الذى يهدف إلى غاية هى الحقيقة أى هو ما تطلب

(١) أرفلد كولبه، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ص ١٦-١٧. وانظر أيضاً د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٢٦٦.

(٢) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٧٢.

فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية. أما العلم العملى فهو الذى يستهدف أصلاً المنفعة العملية^(١).

والعلوم النظرية من شأن العقل أساساً، أما العلوم العملية فمن شأن الإرادة ، ولهذا يقال: غاية المعرفة النظرية الحقيقة، أما غاية المعرفة العملية الفعل، بعبارة أخرى أن العلوم النظرية تسعى إلى المعرفة لذاتها. أما العملية فهى تسعى إلى المعرفة لغاية أخرى وراء هذه المعرفة، هى الفعل أو السلوك العملى.

وتنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى: العلم الرياضى والعلم الطبيعى، وما بعد الطبيعة^(٢). ولو نظرنا إلى موضوع كل علم من هذه العلوم الثلاثة، أى الرياضيات والطبيعات والميتافيزيقا من جهة درجة ابتعاد موضوع كل منهما من المادة أو اقترابه منها، استطعنا القول بأن الميتافيزيقا تعد أعلى العلوم؛ لأن موضوعها مجرد تماماً من المادة. ثم العلوم الرياضية لأنها تحاول تجريد الموجودات من علاقاتها الحسية والجسمية. أما الطبيعيات فإن موضوعها يعد ملتصقاً تماماً بالمادة فمن يبحث فى الطبيعة يهمل المادة التى يتكون منها هذا الموجود أو ذاك من الموجودات الطبيعية.

أما العلوم العملية فتتنقسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام وهى: الأخلاق والسياسة وتدير المنزل. والأخلاق موضوعها: الفعل الإنسانى بالنسبة للفرد، وتدير المنزل وموضوعها الفعل الإنسانى من حيث هو فى أسرة، والسياسة موضوعها الفعل الإنسانى داخل الجماعة. أما المنطق فلم يدخله أرسطو فى تصنيفه للعلوم النظرية: فالمنطق هو علم قوانين الفكر، وهو مقدمة ومدخل لا بد منه لدراسة الفلسفة، ولذلك سماه القدماء آلة العلم^(٣).

ومما لا شك فيه أن المسلمين قد تأثروا بأرسطو فى هذه الفكرة، ولكن ذلك لا يقلل من دورهم وأهميتهم، إذ إنهم بقدر ما تأثروا كانوا أيضاً مؤثرين فى اللاحقين

(١) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ ٢، ص ٣٤.

(٢) ترجع تلك التسمية إلى شراح أرسطو، إذ من المعروف أن أرسطو ترك هذا العلم دون تسمية.

(٣) أرفلدكوليه، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ص ١٣٢.

عليهم. فقد بذل مفكرو الإسلام جهداً كبيراً في هذا المجال ، أقصد مجال التصنيف وتقديم أكثر من إحصاء للعلوم.

وإذا تساءلنا بعد ذلك عن المفكرين الذين اهتموا بالبحث في مجال تصنيف العلوم استطعنا القول بأننا نجد مجموعة كبيرة من المفكرين المسلمين ترك لنا كل واحد منهم كتاباً أو أكثر من كتاب يبحث في هذا المجال، منهم من خصص الرسالة أو الكتاب للبحث في تصنيف العلوم فحسب. ومنهم من بحث في مجال تصنيف العلوم عن طريق تخصيص مجموعة من الفصول أو الصفحات بين دراسته لمجالات أخرى.

ثانياً: التصنيفات عند فلاسفة الإسلام

تصنيف الكندي

فإذا بدأنا بالكندي الذي يعد أول فلاسفة العرب، والذي توفي عام (٢٥٢هـ) على وجه التقريب. استطعنا القول بأننا نجد لدى فيلسوفنا اهتماماً فائقاً بالبحث في مجال تصنيف العلوم. صحيح أن شهرته لا تبلغ شهرة اللاحقين عليه أمثال الفارابي، ولكن لا بد أن نضع في اعتبارنا أنه كان سابقاً عليه في اهتمامه بالبحث في العديد من المجالات العلمية والدينية والفلسفية ومن بينها مجال تصنيف العلوم، وبذل في هذا المجال جهداً كبيراً وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه أول فلاسفة العرب والإسلام وأنه وجد أن واجبه هو أن يمهد الطريق، وخاصة بالنسبة للمصطلحات الفلسفية اليونانية للذين جاءوا بعده. ولا شك أنها مهمة شاقة وعسيرة.

ويمكننا القول بأن الكندي شأنه في ذلك شأن العديد من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالبحث في مجال تصنيف العلوم، إنما تكشف محاولته عن سعة اطلاعه على التراث الديني الإسلامي، وعلى التراث الفلسفي اليوناني. لقد حاول الإحاطة بجميع المعارف والعلوم الدينية وغير الدينية. وذلك حتى يمكنه بعد ذلك وضع أساس من جانبه لتصنيف العلوم.

والكندي لم يخصص كتاباً معيناً للبحث في مجال تصنيف العلوم. ولكنه بحث في هذا المجال بين ثنايا العديد من رسائله أهمها رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ورسالته «في الجواهر الخمس».

ففى الرسالة الأولى نجد الكندى قد استطاع أن يضع تخطيطاً عاماً لتصنيف العلوم .
ففى البداية الرياضة ثم بقية العلوم الفلسفية الأخرى كالمنطق والطبيعات والميتافيزيقا ،
وذلك - كما يشير - شىء ضرورى وجوهري أن تعلم الرياضيات قبل تعلم العلوم
الفلسفية الأخرى . وذلك لأن تعلم الرياضيات يؤدى بدارسها إلى الفهم الصحيح للعلوم
الأخرى .

فالكندى قد وقف الموقف الأفلاطونى من حيث اعتبار الرياضة ضرورة لا بد منها
قبل تعلم الفلسفة ، وجعل السبق لها قبل العلم الطبيعى بل على المنطق نفسه . يقول
الكندى : « فكتب أرسطو طاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم إلى استطرأها على الولاء
على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفاً بعد علم الرياضيات أربعة أنواع من الكتب : أما
أحد الأربعة فالمنطقيات ، وأما النوع الثانى فالطبيعات ، وأما النوع الثالث ففيما كان
مستغنياً عن الطبيعة قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام فإنه يوجد مع الأجسام مواصلاً
لها بأحد أنواع المواصلة^(١) ، وأما النوع الرابع ففيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها
ألبته^(٢) .

ويقول فى نفس الرسالة « فقد يبنى لمن أراد علم الفلسفة أن يقوم استعمال كتب
الرياضيات على مراتبها التى حددناها ، والمنطقيات على مراتبها التى حددناها أيضاً ، ثم
الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذى حددناه أيضاً ، ثم ما فوق الطبيعات ، ثم
كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة . ثم ما بقى مما لم نحد من العلوم
مركب من الذى حددناه^(٣) .

والعلوم الرياضية عند الكندى أربعة هى : الحساب والهندسة والموسيقى والفلك .
ويقسم الكندى العلوم الأربعة إلى قسمين (١) الباحث عن الكمية صناعتان :
إحدهما صناعة العدد ؛ فإنها تبحث عن الكمية المفردة أعنى كمية الحساب وجمع

(١) يختلف الكندى هنا عن أرسطو فى تمييزه الكتب النفسانية عن الكتب الطبيعية . وقد يكون ذلك
راجعاً إلى المؤثرات الدينية الإسلامية عند الكندى . وذلك على العكس من أرسطو الذى جعل كتاب
النفس جزءاً من العلم الطبيعى . د . عاطف العراقى محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب ص ١٣٩ .

(٢) الكندى ، رسالة كمية كتب أرسطو ، ص ٣٦٤ - ٣٦٥ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٦٥ .

بعضه إلى بعض، وفرق بعضه من بعض، وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض، وقسمة بعضه على بعض.

أما العلم الآخر منها فعلم التأليف، فإنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد، وقرنه إليه، ومعرفة المؤلف منه والمختلف. وهذه المبحوثة هي الكمية المضاف بعضها إلى بعض. والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان: إحداهما: علم الكيفية الثابتة، وهو علم المساحة المسمى هندسة؛ والأخرى: علم الكيفية المتحركة، وهو علم هيئة الكل في الشكل والحركة، بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض منها السكون والفساد، حتى يذثرها مبدعها - إن شاء - دفعة، كما أبدعها، وما يعرض بذلك، وهذا هو المسمى علم التنجيم. والأول من هذه في الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها العدد، فإنه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدوداً، ولا تأليف العدد، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات، فإن لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم. والثاني: علم المساحة العظيمة البرهان. والثالث: علم التنجيم المركب من عدد ومساحة. والرابع: تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم.^(١)

فالعلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضيات والتعاليم هي على الترتيب: العدد والمساحة والتنجيم والتأليف. ومن عدمها عدم علم الكمية والكيفية، وعلم الجوهر الذي لا يزول إلا بتوسطهما، ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة. يقول الكندي: «فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضيات والتعاليم التي هي العدد والمساحة والتنجيم والتأليف، عدم علم الكمية والكيفية وعدم علم الجوهر الذي لا يزول إلا بتوسطهما، ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة».^(٢)

هذا عن الرياضيات حسب تصورها الرباعي عند الكندي، أي العدد والهندسة والفلك والموسيقى، والرياضيات هنا تعد علماً من العلوم الفلسفية في تصنيف الكندي

(١) الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، ص ٣٨٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٨٧.

للعلوم، وهذا ما كان متوقفاً نظراً لأن مفكرى العرب قد نظروا إلى الفلسفة على أساس أنها تبتلع كل العلوم في جوفها، وذلك على العكس مما نراه الآن من نشأة علوم متميزة ومستقلة عن الفلسفة، ويستشهد الكندي على ذلك بقول أرسطو في أول الجدل بقوله: «إن علم كل شيء ينظر فيه يقع (أو ينطوي) تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء»^(١).

والملاحظ أن الكندي كما كان مهتماً بإدخال الرياضيات داخل تصنيفه للعلوم، ومبيناً لنا الصلة بين كل علم رياضي منها والعلم الآخر، فإنه كان مهتماً أيضاً بإدخال المنطق داخل هذا التصنيف.

وإذا كان أرسطو قد ترك لنا ستة كتب تكون في مجموعها ما نسميه بالأورجانون، أى آلة الفكر أو المنطق. فإنه تركها دون ترتيب، ولذلك كان ترتيبها من نصيب تلاميذه، رتبوها من البسيط إلى المركب على هذا النحو، فالأول المقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى ثم التحليلات الثانية ثم الجدل ثم السفسطة. فإننا نجد الكندي في دراسته يضيف إلى الكتب الستة كتابي الخطابة والشعر. لتصبح بذلك ثمانية كتب تكون في مجموعها المنطق^(٢).

ولقد حاول الكندي وضع المصطلح العربى الذى يقابل اسم كل كتاب من الكتب المنطقية الأرسطية، وهذا يدلنا على الجهود الكبيرة التى قام به الكندي فى مجال دراسته وتحليله للمصطلح الفلسفى. وإذا كان من المرجح أن العرب هم الذين أضافوا هذين الكتابين: الخطابة والشعر، إلى كتب أرسطو. فقد يكون الكندي- أول فلاسفة العرب والإسلام- هو أول من فعل ذلك، بحيث جرى على مذهبه الذين عاشوا بعده^(٣).

أما العلم الثانى فهو علوم الطبيعيات أو المحسوسات كما كان يسميها فى بعض كتبه. والطبيعيات أو المحسوسات تنقسم إلى الأجسام المركبة من المادة والصورة، أو إلى

(١) الكندي، كتاب الجواهر الخمس، ص ٩.

(٢) د. إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، ص ٨٠.

(٣) د. عاطف العراقي، محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب، ص ١٣٨.

الأجسام التى لها نفس . وهنا نجد الكندى متابعاً لأرسطو فى جعله الأجسام المركبة من المادة والصورة تتضمن المجالات السبعة التى بحث فيها أرسطو، أى الكتب الطبيعية السبعة وهى: السماع الطبيعى، والسماء، والكون والفساد، وأحداث الجو والأرض أى الآثار العلوية، والمعادن، والنبات، والحيوان. ولا بد أن نلاحظ أن النوع السادس منها أى النبات والسابع الحيوان، إنما لهما نفس، ولكن نفس كل منها أقل مرتبة من نفس الإنسان. ولذلك نجد الكندى فى تقسيمه للطبيعيات إلى نوعين: نوعٌ منهما وهو الأجسام المركبة من مادة وصورة، ونوع آخر. هو المحسوسات التى لها نفس، إنما يركز فى دراسته هنا على المحسوسات التى لها نفس إنسانية أساساً.

فحديث الكندى هنا قائم على التمييز بين الحى وغير الحى، أقصد بين موجودات طبيعية حية من جهة، وموجودات طبيعية غير حية من جهة أخرى، بالإضافة إلى أنه يعلى النفس الإنسانية على غيرها من النفوس كالنفس النباتية والنفس الحيوانية.^(١)

أما كتبه النفسانية فهى مقسمة إلى أربعة كتب: الأول منها وهو المسمى بالإبانة عن مائية النفس وأحوالها والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه.

والثانى وهو المسمى الحس والمحسوس ، وغرضه الإبانة عن علل الحس والمحسوسات. والثالث: وهو المسمى كتاب النوم واليقظة، وغرضه الإبانة عن النوم ما هو؟ وكيفيته والرؤيا وعللها. والرابع: وهو كتاب طول العمر وقصره، وغرضه الإبانة عن طول العمر وقصره.^(٢)

أما الميتافيزيقا أى ما بعد الطبيعة أو علم الربوبية كما كان يطلق عليها الكندى فهى أعلى العلوم، لأن على رأس الموضوعات التى تبحث فيها «الله تعالى» والله «ليس كمثله شئ» فهو مجرد تماماً عن المادة التى نجدها فى بقية الموجودات. والإبانة عن

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٤١.

(٢) الكندى، رسالة فى كمية كتب أرسطو، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

أسمائه الحسنى، وأنه علة الكل الفاعلة المتممة، إله الكل، سايس الكل، بتدبيره المتقن وحكمته التامة.^(١)

أما القسم العملى فلا نجد الكندى مهتماً به كاهتمامه بالقسم النظرى من الفلسفة، وما ينطوى تحته من علوم. فهو فى رسالته فى كمية كتب أرسطو لم يذكر فى حديثه عن التصنيف الأخلاق والسياسة وعلم التدبير المنزلى كما هو شائع فى التصنيفات السابقة أو اللاحقة على الكندى، بل نجده يذكر أن القسم العملى منقسم فقط دون ذكر لتلك الأقسام، والغرض من كل قسم، والموضوع الخاص به. يقول الكندى فى رسالة الجواهر الخمس: «والعمل أيضاً منقسم ولكن نقول هنا: إن الأفضل فى بحثنا هذا هو أن يكون كلامنا بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها».^(٢)

والغرض من الأخلاق عند الكندى هو سياسة النفس بالأخلاق الفاضلة، والتباعد عن الرذيلة، والإبانة أن السعادة هى الفضيلة فى كل أوان، وأن الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج عنهما أيضاً. أما العلم المدنى فقيه يتكلم عن السياسة المدنية.

بالإضافة إلى ذلك نجد الكندى قد ميز بين علوم فلسفية وعلوم دينية شرعية، تتعلق بالبحث فى أصول الدين والتوحيد، والعقائد والرد على المخالفين. وكم كان الكندى كفيلسوف إسلامى حريصاً على البحث فى هذه الموضوعات، والتوفيق بينها وبين المتطلبات الفلسفية. أقول إنه بحكم ثقافته الفلسفية كأول فيلسوف إسلامى يتحدث عنها محاولاً التوفيق بين الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد هناك تميزاً بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة، هذه التفرقة أبرزها فى رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس «بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة، فعلم الأنبياء صلوات الله عليهم التى خصها الله، جل تعالى علواً كبيراً، بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته، جل وتعالى، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٢) الكندى، كتاب الجواهر الخمس، ص ١٢.

ورسالاته. فإن هذا العلم خاصة للرسل، صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة، أعنى آياتهم الفاصلة لهم عن غيرهم من البشر. إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير، من علم الجواهر الثواني الخفية»^(١) فالعقول تستيقن أن ذلك من عند الله، جل وتعالى، إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبيعتها عن مثله، فإن ذلك فوق الطبع وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتتعقد فطرها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام.^(٢)

تبين لنا من هذا كله كيف كان الكندي من خلال كتبه ورسائله مشيراً إلى موضوع تصنيف العلوم بطريقة مباشرة تارة، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى. وكيف أنه كان دقيقاً إلى حد كبير في بيان الصلة بين العلوم الفلسفية من جهة، والعلوم الدينية الشرعية من جهة أخرى. وإذا كان الكندي لم يبحث بطريقة تفصيلية في موضوع تصنيف العلوم ولم يخصص رسالة كاملة للبحث في هذا الموضوع، إلا أن ذلك كله لا يقلل من أهمية الكندي في مجال تصنيف العلوم، ويكفي أن محاولته كانت من المحاولات الأولى والرائدة والتي تجدها تتردد بصورة أو بأخرى عند هذا المفكر أو ذاك من مفكري الإسلام الذين اهتموا بالبحث في مجال تصنيف العلوم^(٣).

تصنيف الفارابي

أما الفارابي فقد اهتم اهتماماً لا حد له بتصنيف العلوم في أكثر من رسالة من رسائله، وفي أكثر من كتاب من كتبه، وأعظم كتبه في هذا المجال وهو كتاب «إحصاء العلوم» بالإضافة إلى رسالة «التنبيه على سبيل السعادة». وفي كتاب «الحروف». إلى آخر تلك الكتب والرسائل التي لا يمكن الاستغناء عنها إذا أردنا أن نحلل محاولته في تصنيف العلوم من قريب أو بعيد.

(١) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطو ص ٣٧٣.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٧٣.

(٣) د. عاطف العراقي، محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب، ص ١٤٤.

وأول ما نود أن نشير إليه أن الفارابى فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» يقسم العلوم إلى قسمين كبيرين تبعاً لطبيعة موضوعاتها، وعلاقتها بفعل الإنسان: العلوم النظرية: وهى التى تحصل بها معرفة الموجودات، التى ليس للإنسان فعلها. وتشمل علم التعاليم، والعلم الطبيعى، وما بعد الطبيعة أى الميتافيزيقا. والعلوم العملية: وهى التى تحصل بها معرفة الأشياء، التى شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها. وتشمل علم الأخلاق، وعلم السياسة.^(١)

نقول هذا فى البداية لأن التقسيم العام الذى يلجأ إليه الفارابى من خلال كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» إنما يعد الأساس الذى سار عليه الفارابى فى كتابه «إحصاء العلوم». إن الفارابى يبحث فى تفصيلات كل علم من العلوم، ويبين لنا علاقة كل علم بالعلم الآخر، وهو إذا كان يذكر ثمانية أقسام للعلوم - كما سترى - فإن هذه الأقسام، وما يتضمنه كل قسم منها من مجموعة هذه العلوم العديدة، يعد تطبيقاً للتخطيط العام الذى سار عليه الفارابى فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة». ذلك التخطيط الذى يقوم على تقسيم العلوم إلى قسمين رئيسين. قسم منهما يمثل العلوم النظرية، وقسم منهما يمثل العلوم العملية.

فالفارابى هنا أى فى كتابه «إحصاء العلوم» أراد أن يقدم لنا مختصراً للعلوم زمانه، ومرشداً موجزاً لمن أراد الوقوف عليها أو التبحر فيها: يعطى القارئ فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم، ومنفعته النظرية والعملية، فيؤدى الخدمة التى لا يستغنى عنها المثقف إذا ما أراد المشاركة فى أهم العلوم لعهد. وهذا ما صرح به الفارابى نفسه فى عبارة جلية إذ يقول: «قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه...»^(٢).

فالفارابى نجد لديه نظرية فى تصنيف العلوم، نقول إنها نظرية لأنها تحتوى على الجانبين النظرى والتطبيقي. الجانب النظرى قدمه لنا فى رسالة «التنبيه على سبيل

(١) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص ١٥٤.

(٢) الفارابى، إحصاء العلوم تحقيق د. عثمان أمين ص ٢.

السعادة» أى الأساس الذى سار عليه فى كتابه «إحصاء العلوم» أقصد الجانب التطبيقى المتصل بهذا الجانب والذى ذكره فى كتابه «إحصاء العلوم».

ويقسم الفارابى كتابه «إحصاء العلوم» خمسة فصول. الفصل الأول فى علم اللسان وأجزائه، والثانى فى علم المنطق وأجزائه، والثالث فى علوم التعاليم، أى العلوم الرياضية التى هى العدد، والهندسة، وعلم المناظر، وعلم النجوم التعليمى، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال وعلم الحيل. والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه، وفى العلم الإلهى وأجزائه. والخامس فى العلم المدنى وأجزائه، وفى علم الفقه، وعلم الكلام فنحن إذن أمام ثمانية أنواع من العلوم الأساسية هى:

- ١ - علم اللسان.
- ٢ - علم المنطق.
- ٣ - علم التعاليم.
- ٤ - علم الطبيعة.
- ٥ - العلم الإلهى.
- ٦ - العلم المدنى.
- ٧ - علم الفقه.
- ٨ - علم الكلام.^(١)

إذا تأملناها ووضعنا فى اعتبارنا تقدم كل من علم اللسان وعلم المنطق على غيرهما من العلوم، وكيف أنهما لا يتعلقان بمجال معين دون مجال آخر، النظرى كان أو العملى، بمعنى أن علم اللسان عند كل أمة يعد أداة لتصحيح ألفاظها، وتقويم عباراتها، وعلم المنطق وقوانينه تعد قوانين عامة كلية شاملة. بالإضافة إلى أن علم اللسان مما لا يستغنى عنه فى دراسة أوائل صناعة المنطق كما يقول الفارابى «لأن موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هى دالة على

(١) الفارابى، إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، ص ٥٣ - ٥٤.

المعقولات»^(١) والمنطق لأنه يعطينا القوانين الكلية الشاملة «يعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب»^(٢) لذلك قدمه الفارابى على سائر العلوم، فهو فى نظره «رئيس العلوم»، وحكمه نافذ فيها. أقول إننا إذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا، فإنه يتبقى لنا إذن ستة علوم، وهذه العلوم الستة منها ما يعد نظرياً، ومنها ما يعد عملياً، فالعلوم النظرية يمثلها العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والعلوم الإلهية. والعلوم العملية يمثلها العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. ومن هنا لا يوجد نوع من التعارض أو التناقض بين التقسيم العام للعلوم عند الفارابى إلى علوم نظرية وعلوم عملية كما ورد فى رسالة «التنبية على سبيل السعادة»، وبين التقسيم الذى ذكر فيه ثمانية أنواع من العلوم، على النحو الذى نجده فى كتابه «إحصاء العلوم»^(٣).

والتصنيف الفارابى كما هو واضح أمامنا هو تصنيف جمع فيه الفارابى بين التصنيف الأرسطى بعلومه النظرية والعملية، وأضاف إليها علوماً أخرى اقتضتها طبيعة المجتمع الإسلامى مثل علم الكلام وعلم الفقه، حيث إن وضع هذين العلمين فى دائرة العلوم العملية إلى جوار الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، إنما يعتبر ثمرة حقيقية لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين التى اتسمت بها فلسفة الفارابى^(٤).

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٧. (٢) نفس المصدر السابق، ص ١٧.

(٣) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص ١٥٥.

(٤) يرى البعض أن وضع علم الفقه وعلم الكلام فى دائرة العلوم العملية كالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل فيه نظر، فإذا كانت هناك وشيجة ظاهرة بين علم الكلام والفلسفة من حيث استخدام النظر العقلى فى كل منهما مع اختلاف المذهب فيهما. إلا أن علم الفقه يعد علماً إسلامياً خالصاً، لا صلة له بالفلسفة وعلومها، إلا من حيث كونه علماً عملياً قد يندرج تحت القسم العملى من العلوم التى أشار إليها القدماء إجمالاً. هذا الربط بين علم الكلام وعلم الفقه ربط غير طبيعى، وبينه وبين العلوم الأخرى أثار نقد مؤرخى الفلسفة حيث يشير لويس جاردييه إلى أن محاولة الفارابى فى إدخال علم الكلام وعلم الفقه فى دائرة العلوم العملية جعلت من تصنيفه عملاً مصطنعاً. ولكننا نجد لديه أيضاً موقفاً آخر حيث يعتبر إدخال هذين العلمين ضمن العلوم العملية ثمرة حقيقية لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين. (راجع: لويس جاردييه. فنوائى: فلسفة الفكر الفارابى بين الإسلام والمسيحية. بيروت ١٩٦٧ ص ١٩٢. وانظر أيضاً لويس جاردييه، التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابى فى مجلد الفارابى والحضارة الإنسانية مهرجان الفارابى. بغداد ١٩٧٥. ص ١٢٩).

وفى البداية نقف على المنافع التى يعدها الفارابى لعملية
التصنيف:

١- أن تصنيف العلوم يعد مدخلاً ضرورياً للتعلم، وتبصيراً لازماً لمن يريد أن يشتغل بعلم من العلوم، وتعريفاً مهماً بالفائدة المرجوة من تحصيله. يقول الفارابى: «وينتفع بما فى هذا الكتاب، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم، فينظر فيه، علم على ماذا يقدم، وفى ماذا ينظر، وأى شىء سيفيد بنظره، وما غناء ذلك وأى فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرر». (١)

٢- الوقوف على قيمة العلوم. من المؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك قيمة علم من العلوم بمعزل عن باقيها، ولذلك فإنه لا بد له من المقارنة حتى تظهر المميزات وتكشف العيوب. يقول الفارابى: «وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف». (٢)

٣- كما أن تصنيف العلوم يعد بمثابة محك نختبر به مستوى المشتغلين بالعلم، ونعرف على أساسه مدى إلمامهم بجميع أصوله وأجزائه. يقول الفارابى: «وينتفع به أيضاً فى كشف من ادعى البصر بعلم من هذه العلوم، ولم يكن كذلك، فإنه إذا طوّل بالإخبار عن جملة ما فيه، وبإحصاء أجزائه، ويجمل ما فى كل جزء منه، فلم يضطلع به تبين كذب دعواه، وتكشف تمويهه». (٣)

٤- كما أننا نستطيع أيضاً أن نتبين من يحسن علماً من العلوم. يقول الفارابى: «هل يحسن جميعه، أو بعض أجزائه؟ وكم مقدار ما يحسنه؟ أى أن الاختبار إذا كان

(١) الفارابى، الإحصاء، ص ٥٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٥٤ - ٥٥.

فى الوجه الثالث كميا يقيس المقدار، فهو هنا كفى، يتعلق بمدى الإجابة فيما حصله العالم من علم». (١)

٥- والغاية من الإحصاء عند الفارابى - فيما أعتقد - تنحصر فى هذه النقطة، إذ مكنا - أى الإحصاء - من التفرقة بين صنفين هما:

(١) المتأدب المتقن الذى قصده أن يشدو جمل ما فى كل علم. وهذا الصنف هو ما يمكن لنا أن نطلق عليه بلغة عصرنا الحاضر لقب «المثقف» (وهو ما كان يقابله فى العصور القديمة لقب «أديب» عند العرب، على اعتبار أن الأدب هو الأخذ من كل فن بطرف) فمثل هذا الشخص بحاجة إلى الإحاطة بشكل عام بمختلف نواحي المعرفة فى عصره، وأن تكون لديه فكرة عامة عن أجزائها الرئيسية.

(٢) والصنف الثانى هو من أحب أن يتشبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم. وهذا الصنف هو ما يمكن أن نطلق عليهم أدياء العلم. وهم الذين يظهرون بمظهر العلماء، وهم فى الحقيقة ليسوا كذلك! وأحياناً يدسون أنوفهم فيما لا يحسنون، فيدفعون الناس إلى الوقوع فى الخطأ، أو يوقعوهم فى البلبلة على أقل تقدير. وأحياناً أخرى يدخلون مع العلماء الحقيقيين فى صراع لا يكون بالضرورة من أجل الوصول إلى الحق. فيضطر هؤلاء الأخيرون إلى الانسحاب، أمام صوت منافسيهم الأعلى، ثم لا يتبين الناس وجه الصواب إلا بعد أن يكون قد فات الأوان. (٢)

ويدولى أن هذين الصنفين هما الغاية القصوى، والغرض النهائى لدى الفارابى، أقصد أن الفارابى يحاول من خلال إحصائه للعلوم، الوقوف على حقيقة العلوم، والعلاقة الرابطة بينها، وحقيقة العالم أيضاً، حتى يستطيع فى النهاية التفرقة بين العالم الحقيقى، والعالم المزيف، مدعى العلم الذى يكون له الغلبة فى النهاية، وقد يتبين الناس وجه الصواب فيما بعد، ولكن بعد أن يكون قد فات الأوان.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٥٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥٥-٦٥.

فالفائدة المرجوة إذن من هذا الإحصاء، هي بيان الطريق السليم لمن يريد أن يتعلم علماً من العلوم، مع بيان قيمة العلوم . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعد الإحصاء والتصنيف بمثابة محك نختبر به مستوى المشتغلين بالعلم، والتعرف على مدى إلمامهم بجميع أصوله وأجزائه أو بعض أجزائه. كل ذلك بمثابة هجوم من الفارابي على أدعياء العلم، وعلى موقف العامة منهم ومن العلماء الحقيقيين.

ونود أن نشير إشارة موجزة عن هذه العلوم ونقف وقفة قصيرة عند كل علم منها. **أولاً: علم اللسان:** ويشمل قسمين: أحدهما لحفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها. والألفاظ الدالة في لسان كل أمة ضربان: مفرد، ومركب. والمفرد كالبياض والسواد والإنسان والحيوان. والمركب كقولنا: الإنسان حيوان، وعمرو أبيض. والمفردة منها ما هي ألقاب أعيان: مثل زيد وعمرو، ومنها ما يدل على أجناس الأشياء وأنواعها مثل: الإنسان، والفرس، والحيوان . وهذه منها أسماء، ومنها كلمة، ومنها أدوات. ويلحق الأسماء والكلمة التذكير والتأنيث والتوحيد والتثنية والجمع. ويلحق الكلمة خاصة الأزمان وهي الماضي والحاضر والمستقبل.^(١)

والثاني: علم قوانين تلك الألفاظ. والقوانين في كل صناعة أقاويل كلية، أى جامعة ينحصر في كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصناعة، أو على أكثرها^(٢).

وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة وقوانين الألفاظ عندما تتركب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة وقوانين الأشعار.^(٣)

(١) نفس المصدر السابق، ص ٥٨.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥٩.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٥٩-٦٠.

١ - علم الألفاظ المفردة وهو يشمل معرفة كل لفظة، ودلالاتها على أجناس الأشياء وأنواعها، ثم حفظها وروايتها كلها، سواء ما يختص بتلك اللغة، أو يكون دخيلاً عليها، أو مشهوراً عند أهلها. أو غريباً عنها. وهذا في العادة تقوم به القواميس والمعاجم اللغوية المختلفة.

٢ - علم الألفاظ المركبة ويعرفه الفارابي بأنه علم الأقاويل التي تصادف مركبة عند تلك الأمة، وهي التي صنعها خطبائهم وشعراؤهم، ونطق بها بلغاؤهم وفصحائهم المشهورون عندهم، وروايتها وحفظها، طوالاً كانت أم قصاراً، موزونة كانت أم غير موزونة.

٣ - علم قوانين الألفاظ المفردة يحتوى على علمين: (١) علم الأصوات ويفحص أولاً في الحروف المعجمة عن عددها، ومخارج كل حرف منها في آلات التصويت، وعن الحروف الثابتة التي لا تبدل في بنية اللفظ، وعن لواحق الألفاظ من تثنية وجمع تذكير وتأنيث واشتقاق، وعن الحروف التي بها يكون تغير الألفاظ عند اللواحق، وعن الحروف التي تندغم عندما تتلاقى. (٢) وعلم الصرف الذي يبحث في تصريف الأفعال: تكوين الأزمنة، والاشتقاق، وأحوال التذكير والتأنيث والتثنية والجمع... (١).

٤ - علم قوانين الألفاظ عندما تتركب يشتمل على علمين أيضاً: (١) علم قوانين الأطراف، والمخصوص بعلم النحو. ويعنى بالأطراف أى بأحوال آخر الكلمات مثل التنوينات الثلاثة، والحركات الثلاث، والجزم. (٢) ما يتناول قوانين تركيب الكلمات. كيف تتركب وتترتب؟ وعلى كم ضرب حتى تصير أقاويل؟ ثم يبين أيها هو التركيب والترتيب الأفصح في ذلك اللسان. وهذا الجزء هو ما يعرف في البلاغة العربية بعلم المعانى. ولا شك أن وضع الفارابي لعلم المعانى مع علم النحو تحت علم واحد مما يحسب له. إذ إن الدراسات البلاغية المتطورة قد اتجهت نفس الاتجاه وخاصة على يد عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) ثم ها هي الدراسات اللغوية في العصر الحديث تنحو نفس المنحنى. (٢)

(١) الإحصاء، ص ٦٣.

(٢) د. حامد طاهر في الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص ١٥٧.

٥- علم قوانين الكتابة ، وهو العلم الذى يميز أولاً ما لا يكتب فى السطور من حروفهم وما يكتب، ثم يبين فيما يكتب فى السطور كيف سبيله أن يكتب. ومن الواضح أن هذا العلم هو ما نطلق عليه اسم «الإملاء».

٦- علم قوانين تصحيح القراءة. يعرف مواضع النقط والعلامات التى تميز بين الحروف المشتركة، والعلامات التى تجعل للحروف التى إذا تلاقت اندغم بعضها فى بعض، أو تنحى بعضها لبعض. والعلامات التى تجعل عندهم لمقاطع الأقاويل وتميز المقاطع (صغرى ووسطى وكبرى) فتبين علامات رداءة الألفاظ والأقاويل المرتبطة والتى ينقض بعضها بعضاً وخاصة إذا تباعد ما بينها.

٧- علم الأشعار وهو العلم المقصود بعلم العروض. ويقسمه الفارابى إلى ثلاثة أقسام: الأول خاص بأوزان الشعر بسيطة كانت أو مركبة، والتمييز بين الأوزان الوافية والناقصة، وأى الأوزان أبهى وأحسن وألذ مسموعاً.

والثانى خاص بنهايات الأبيات فى وزن وزن وهو ما يعرف بالقافية. والثالث خاص ببناء لفة الشاعر أى يفحص عما يصلح أن يستعمل فى الأشعار من الألفاظ عندهم، مما ليس يصلح أن يستعمل فى القول الذى ليس بشعر.^(١)

أما العلم الثانى فهو المنطق

نبدأ بملاحظة وهى أن الفارابى قد توسع فى هذا الفصل عن قصد وغاية، ذلك أنه كان يريد الرد على المهاجمين للمنطق فى عصره وخاصة بعد تغلب أحد النحويين وهو أبو سعيد السيرافى على أستاذه أبى بشر متى بن يونس، وإثارة الكثير من الشكوك حول فوائد المنطق والفلسفة ودعوى أصحابها.^(٢)

فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات.

(١) الإحصاء، ص ٦٦.

(٢) د. إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، ص ٩٢ وما بعدها.

والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فيه من المعقولات، والقوانين التى تمتحن كلها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها أصلاً.

فالمعقولات قسمان: قسم لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنه مفطور على معرفتها واليقين بها، مثل القول: الكل أكبر من الجزء. والثلاثة عدد فرد. وقسم يمكن أن يغلط فيه، ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق، وهى التى شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال: ففى هذه دون تلك يضطر الإنسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق.

وإذا كانت لدينا تلك القوانين التى نلتمس بها تصحيح ما لدينا، وما عند غيرنا، وما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا. علمنا أى طريق ينبغى أن نسلك إليه، وعلى أى الأشياء نسلك، ومن أين نتدب، وكيف نسعى بأذهاننا على شىء شىء منها إلى أن نفضى لامحالة إلى ملتصنا، ونكون مع ذلك قد عرفنا جميع الأشياء المغلطة والملبسة علينا، فنتحرز منها عند سلوكنا. ونتيقن فيما نستنبطه إن صادفنا الحق ولم نغلط.

وعلى العكس من ذلك نجد الجهل بالمنطق، فإننا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب؟ ومن أى جهة أصاب؟ وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه؟ ولا على غلط من غلط منهم أو غلط كيف ومن أى جهه غلط أو غلط؟ وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه؟ وباختصار جهلت كيفية قبول الرأى أو تزييفه. وبالتالي إذا نازعنا منازع فيما نصحه أو تزييفه لم يمكننا أن نبين له وجوه ذلك حتى وإن كان فيما صححناه أو زيفناه شىء هو فى الحقيقة، بل يصبح حالنا الظن فى كل ما هو صحيح عندنا عسى أن يكون فاسداً، أو فيما هو فاسد عسى أن يكون صحيحاً، وعسى أن نرجع إلى ضد ما نحن عليه فى الأمرين جميعاً، وعسى أن يرد علينا وارد من خارج، أو من خاطر يسنح فى أنفسنا فيزيلنا عما هو عندنا اليوم صحيح أو فاسد إلى ضده، فنكون فى جميع ذلك كما يقال فى المثل: حاطب ليل.

وليس هناك ما نستغنى به عن علم قوانين المنطق، أو يقوم مقامه ويفعل فعله، أو يعطى الإنسان المقدرة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأى

وتسديده إلى الحق واليقين، حتى لا يغلط فى شىء من سائر العلوم أصلاً. وبالتالى من زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه، إذ كان يمكن أن يوجد فى وقت ما إنسان كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق، كقول من زعم أن النحو فضل إذ قد يوجد فى الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين النحو: فإن الجواب عن القولين جميعاً جواب واحد.

فالمنطق كالنحو، ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات. بل وإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر: فكل ما يعطينا علم العروض من القوانين فى أوزان الشعر، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات.

فالقوانين المنطقية أشبه ما تكون بالموازين والمكاييل التى هى آلات يمتحن بها فى كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط فيه، أو قصر فى إدراك تقديره، وكالمساطر التى يمتحن بها الخطوط، وكالبركار الذى يمتحن به فى الدوائر.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن أجزاء المنطق فهى ثمانية أجزاء. كل جزء منها فى كتاب: الأول فيه قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها. وهو الكتاب الملقب بالعربية «المقولات»، وبال يونانية «قاطيغورياس».

والثانى: فيه قوانين الأقاويل البسيطة التى هى المعقولات المركبة من معقولين مفردين، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين لفظين. وهو الكتاب الملقب بالعربية «العبارة»، وبال يونانية «بارى أرميناس».

والثالث: فيه الأقاويل التى تُسبر بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس. وهى فى الكتاب الملقب بالعربية «القياس» وبال يونانية «أنا لوطيقا الأولى».

والرابع : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة، وكل ما تصير به أفعال أتم وأفضل وأكمل. وهو بالعربية كتاب «البرهان»، وبال يونانية «أنا لوطيقا الثانية» .

والخامس: فيه الأقاويل التى تمتحن بها الأقاويل الجدلية، وكيفية السؤال الجدلى، والجواب الجدلى، وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل، وتصير بها أفعالها أكمل وأفضل وأنفذ: وهو بالعربية كتاب «المواضع الجدلية»، وبال يونانية «طويقا» (١).

السادس: فيه أولاً قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحق وتلبس وتخير، وإحصاء جميع الأمور التى يستعملها من قصد التمويه والخدعة فى العلوم والأقاويل، ثم من بعدها إحصاء جميع ما ينبغى أن تتلقى به الأقاويل المغلطة التى يستعملها المشنع والمموه وكيف تفسخ، وبأى الأشياء تدفع، وكيف يتحرز الإنسان من أن يغلط فى مطلوباته أو يغالط. وهذا الكتاب يسمى باليونانية «سوفسطيقا» ومعناه الحكمة المموهة.

والسابع: فيه القوانين التى تمتحن وتُسبر بها الأقاويل الخطبية. وأصناف الخطب وأقاويل البلغاء والخطباء، فيعلم هل هى على مذهب الخطابة أم لا، ويحصى فيها جميع الأمور التى تلتئم بها صناعة الخطابة، ويعرف كيف صنعة الأقاويل الخطبية والخطب فى فن فن من الأمور، وبأى الأشياء تصير أجود وأكمل، وتكون أفعالها أنفذ وأبلغ. وهذا الكتاب يسمى بالعربية «الخطابة»، وبال يونانية «ريطوريقا» .

والثامن: فيه القوانين التى تُسبر بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية، والتى تعمل فى فن فن من الأمور، ويحصى أيضاً جميع الأمور التى تلتئم بها صناعة الشعر، وكم أصنافها وكم أصناف الأشياء والأقاويل الشعرية، وكيف صنعة كل صنف منها، ومن أى الأشياء يعمل، وبأى الأشياء يلتئم ويصير أجود وأفخم وأبهى وألذ، وبأى أحوال

(١) الإحصاء، ص ٨٧.

ينبغي أن يكون حتى يصير أبلغ وأنفذ. وهذا الكتاب يسمى بالعربية «كتاب الشعر»، وبال يونانية «بيوطيقا»^(١).

فهذه أجزاء المنطق وجملة ما يشتمل عليه كل جزء منها. والفارابي هنا أمين في عرض منطق أرسطو، وهو في متابعته لأرسطو تظهر البيئة الإسلامية سواء في المصطلحات والألفاظ، أو في العلوم مثل الفقه والكلام. بل هو في إحصائه أو في تصنيفه يوضح لنا مدى أهمية المدخل اللغوي للحضارة، ويصف كيفية نشأة العلوم الحضارية كلها ابتداء من اللغة.. فمع الحروف تظهر العلوم وتنشأ المعاني^(٢).

وأهم الأجزاء المنطقية الجزء الرابع الخاص بالبرهان، إذ هو أشد الأجزاء تقدماً وشرفاً ورئاسة، وكل الأجزاء الأخرى إنما هي عمل لأجله، فالثلاثة التي تتقدمه في ترتيب التعليم هي توطيئات ومداخل وطرق آلية. أما الأربعة الباقية التي تتلو فهي أيضاً عمل لأجله. ففي كل الأجزاء إنفاذ ومعونة للجزء الرابع فهي له كآلات، وهي ليست متساوية في المنفعة، بل منفعة بعضها أكثر وبعضها أقل^(٣).

والعلم الثالث هو علم التعاليم وينقسم إلى سبعة أقسام:

- ١- علم العدد والحساب.
 - ٢- علم الهندسة.
 - ٣- علم المناظر (البصريات).
 - ٤- علم النجوم، أي الفلك وهو يقسم هذا العلم إلى نوعين: علم أحكام النجوم وهو أقرب إلى التنجيم، وعلم النجوم التعليمي أي علم الفلك وهو العلم بمعناه الدقيق.
 - ٥- علم الموسيقى سواء تمثلت في علم الموسيقى العملية والتي تتمثل في الألحان، أو تمثلت في علم الموسيقى النظرية، التي تعد أقرب إلى الأسس النظرية للموسيقى
- (١) الإحصاء، ص ٨٧-٨٩.

(٢) د. حسن حنفي، الفارابي شارحاً أرسطو ضمن الكتاب التذكاري للفارابي، ص ١٢٣.

(٣) د. إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، ص ٨٣.

العملية، وهى خمسة أجزاء^(١) القول فى المبادئ والأوائل التى تستعمل فى استخراج ما فى هذا العلم. والثانى القول فى أصول الصناعة وهو القول فى استخراج النغم، وكم عددها؟ وكيف هى؟ وكم أصنافها؟. والثالث: القول فى مطابقة ما تبين فى الأصول بالأقاويل والبراهين على أصناف آلات الصناعة التى تعد بها. والرابع القول فى أصناف الإيقاعات الطبيعية التى هى أوزان النغم. والخامس فى تأليف الألحان بالجملة.

٦- علم الأثقال ويدرس الموازين وآلات رفع ونقل الأشياء الثقيلة.

٧- علم الحيل، أى علم الميكانيكا التطبيقية. وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعليم بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية. وإيجادها ووضعها فيها بالفعل. والحيل منها العددية، والحيل الهندسية. وكثيرة منها: صناعة رياسة البناء، ومنها الحيل فى مساحة أصناف الأجسام. ومنها حيل فى صنعة آلات نجومية، وآلات موسيقية، وإعداد آلات لصنائع كثيرة عملية مثل القسى، وأصناف الأسلحة. ومنها الحيل المناظرية فى صنعة آلات تسدد الأبصار نحو إدراك حقيقة الأشياء المنظور إليها البعيدة منها، ومنها حيل فى صنعه آذان عجيبة، وآلات لصنائع كثيرة.^(٢)

والعلم الرابع هو العلم الطبيعى. ينظر فى الأجسام الطبيعية، وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها. والأجسام منها صناعى موجود بإرادة الإنسان، وطبيعى لا دخل لإرادة الإنسان فيه.

والأشياء التى بها توجد الأجسام الصناعية فى كل جسم صناعى شيكان: مادة وصورة، وباجتماع هذين والثامهما يحصل وجود كل واحد من الأجسام الصناعية بالفعل والكمال.

(١) الإحصاء، ص ١٠٧-١٠٩.

(٢) الإحصاء، ص ١٠٧-١٠٩.

والأجسام الطبيعية قوامها ووجودها شيان مادة وصورة. والاختلاف هنا فى أن الأجسام الصناعية تشاهد بالبصر والحس صيغتها وموادها ، أما الأجسام الطبيعية فصيغ جلها وموادها غير محسوسة، وإنما يصح وجودها عندنا بالقياس والبراهين اليقينية. وذلك مثل قوة العين غير مرئية، ولا تشاهد أيضاً بشيء من الحواس الأخر ، بل إنما تعقل مثلاً. ومثل جسم اليد، والقوة التى بها يكون البطش.

وينقسم العلم الطبيعى إلى ثمانية أجزاء ينقلها الفارابى عن أرسطو وهى :-

١- السماع الطبيعى، ٢- كتاب السماء والعالم، ٣- الكون والفساد، ٤- الآثار العلوية (ويشمل المقالات الثلاث من كتاب الآثار العلوية)، ٥- الآثار العلوية (ويشمل المقالة الرابعة من كتاب الآثار العلوية، ٦- المعادن، ٧- النبات، ٨- الحيوان والنفس^(١) .

والعلم الخامس هو العلم الإلهى وهو موضوع كتاب ما بعد الطبيعة ، وينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

الأول: يفحص فيه عن الموجود بما هو موجود.

والثانى: يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية، أى يفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ الفكر الطبيعى، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها، ويحصى الظنون الفاسدة، التى كانت وقعت للقدماء فى مبادئ هذه العلوم.

والثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام، ولا فى أجسام، وهذه الموجودات على كثرتها، فهى متفاضلة فى الكمال، ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل، إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كمال ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً فى مثل مرتبة وجوده، ولا نظير له، ولا ضد، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه، وإلى موجود لا يمكن أن

(١) نفس المصدر السابق، ص ١١٠.

يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده. (١)

والعلم السادس هو العلم المدني يفحص عن أصناف الأفعال، والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشميم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها نفع، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال، وتستعمل السنن. (٢)

ثم بين لنا الفارابي أن تلك الأفعال والسنن والشميم والملكات والأخلاق في المدن والأمم تتأني برياسة، ويحفظها عليهم حتى لا تزول. وأن تلك الرسالة لا تتأني إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم، وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية، والسياسة هي فعل هذه المهنة. (٣)

فهذا العلم ينقسم إذن إلى علم الأخلاق وهو العلم الذي يهتم بتعريف السعادة، وإحصاء الأفعال والسير والأخلاق، وتميز الفاضل منها وغير الفاضل.

وعلم السياسة يهتم بجوانب كثيرة، منها بيان الشروط التي ينبغي أن تتوافر في المدن والدول لكي تكون دولاً فاضلة، وبحيث تستمر في البقاء، كما يبين الفرق بين المدن الفاضلة وغير الفاضلة.

فالبداية ينبغي أن تكون علم الأخلاق، الذي يهتم بتكوين الفرد، لكي يأتي بعده علم السياسة، الذي ينصب على تقويم سلوك الجماعة نحو أفضل غاية ممكنة. (٤)

(١) الإحصاء، ص ١٢١.

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٢٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٤) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص ١٧٦.

والعلم السابع هو علم الفقه: وصناعة الفقه هى التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شىء مما لم يصرح واضح الشريعة بتحديدته عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضح الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع.

وللفقه جزءان: جزء فى الآراء وهو أقرب ما يكون إلى الجانب النظرى. مثل الآراء التى تشرع فى الله، سبحانه، وفيما يوصف به، وفى العالم، أو غير ذلك. وجزء فى الأفعال وهو أقرب ما يكون إلى الجانب العملى. مثل الأفعال التى يعظم بها الله، عز وجل، والأفعال التى بها تكون المعاملات فى المدن.^(١)

والعلم الثامن هو علم الكلام: وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء (أى التأييد والدفاع) والأفعال المحدودة التى صرح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال. وتنقسم جزءين أيضاً جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال.

وبين لنا الفارابى الاختلاف بين علم الفقه وعلم الكلام، بعد أن أوضح لنا أن كلا منهما من العلوم العملية، وأن المقصود منهما ليس مجرد حصول رأى أو اعتقاد يقينى بل هو حصول صحة رأى لأجل عمل.

وينحصر الخلاف بين الفقيه والمتكلم فى أن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضح الملة مسلمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. أما المتكلم فينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. يقول الفارابى «إذا حدث بعد ذلك قوم يتأملون ما تشتمل عليه الملة، وكان فيهم من يأخذ ما صرح به فى الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به محتدياً بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به، حدثت من ذلك صناعة الفقه. فإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية ما لم يصرح به واضح الملة أو غير ما صرح به منها، محتدين فيها حذوه فيصا صرح به حدثت من ذلك صناعة ما أخرى، وتلك صناعة الكلام..^(٢)

(١) الإحصاء ص ١٣٠-١٣١.

(٢) الفارابى، كتاب الحروف، ص ١٥٣.

والفقيه يتشبه بالمتعقل. وإنما يختلفان في مبادئ الرأي التي يستعملانها في استنباط الرأي الصواب في العملية الجزئية. وذلك أن الفقيه إنما يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة في العملية الجزئية، والمتعقل يستعمل المبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع، ومقدمات حصلت له بالتجربة. فالفقيه من الخاصة بالإضافة إلى ملة ما محدودة والمتعقل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع.^(١)

ويبدو تردد الفارابي بين اعتبار الفقهاء أو أصحاب الصنائع العملية بصفة عامة من الخواص^(٢)، أو أن إطلاق الخواص عليهم على جهة الاستعارة. فالفارابي يقول «فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة الذين هم فلاسفة بإطلاق. وسائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم لأن فيهم شبيهاً من الفلاسفة».^(٣) ويقول أيضاً: «ولكن ليس ينبغي أن يسمى أحد من هؤلاء - يقصد هنا أصحاب الصنائع العملية - خواص إلا على جهة الاستعارة، ويجعل الخواص أولاً، وفي الجودة على الإطلاق الفلاسفة، ثم الجدليون، والسوفسطائيون. ثم واضعو النواميس، ثم المتكلمون والفقهاء. والعوام

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٢) اعتبر الفارابي علم الكلام والفقه من العلوم العملية وأدخلها تحت مفهوم الفلسفة بل أكثر من ذلك نجده قد استعار لفظ الخواص الذي يقال على الفلاسفة ليقال على سبيل الاستعارة على الفقهاء وذلك لأن فيهم شبيهاً من الفلاسفة. وقد ناصر هذا الاتجاه الشيخ مصطفى عبد الرزاق وخاصة في كتابه «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية». ولكننا نجد اتجاه آخر يدعو إليه د. عاطف العراقي في كتبه، اتجاه يدعو إلى ضرورة قيامنا بتنقية هذا النوع من الفكر بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفي وتفكير دعت إليه أسباب وظروف عديدة وليس صادراً في عديد من زواياه عن منهج فلسفي. أي لابد من التفرقة بين دائرة فلسفية محددة دقيقة، وبين دائرة واسعة غير محددة المعالم بل مبهمة. الدائرة الأولى يدخل في نطاقها تفكير رجال تنطبق عليهم لفظة الفيلسوف لأن المنهج الذي ساروا عليه منهج فلسفي، والدائرة الثانية الفضفاضة وغير الدقيقة المعالم يدخل فيها تفكير أناس أثاروا العديد من القضايا والمناقشات التي تتعلق في قليل جداً من جوانبها بدائرة الفلسفة ولكنها لا تصعد إلى مستوى المذهب الفلسفي بأية حال من الأحوال. فموضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف حشرت تحت مفهوم الفلسفة العربية الإسلامية حشراً بلا أدنى مبرر، بحيث أصبحنا لا ندري ما وجه العلاقة بينها وبين مفهوم الفلسفة المحدد. د. عاطف العراقي مذاهب فلاسفة المشرق. ص ١٦ وما بعدها.

(٣) الفارابي، الحروف، ص ١٣٣.

والجمهور أولئك الذين حددناهم كان فيهم من تقلد رئاسة مدينة، أو كان يصلح أن يقلدها أم لا؟ (١)

والواقع أن الفارابي سواء في حديثه عن علم الكلام أو في دراسته للعلوم الأخرى التي تدخل في تصنيفه، والعلاقة بين كل علم والعلوم الأخرى إنما كان هذا كله معبراً عن ثقافته العميقة غاية العمق ودقة نظرته. لقد كان حريصاً على دراسة أبعاد ومجالات كل علم من العلوم، والأسس التي تستند إليها تلك العلوم. والأطلاع على آراء الباحثين في هذه العلوم، وذلك قبل أن يقدم لنا هذا التصنيف الممتاز. فتصنيف الفارابي إذن تصنيف يعبر عن ثقافة غزيرة، وهو ثمرة اطلاعه على التراث الإسلامي وما أعظمه من تراث، وعلى التراث الأجنبي أيضاً، وبصفة خاصة التراث اليوناني الأرسطي.

تصنيف ابن سينا

أما التقسيم السينوي فهو تقسيم لم يخالف به ابن سينا سابقه، فهو يقسم العلوم القسم التقليدي المعروفة منذ أرسطو، وهي القسمة إلى علوم نظرية وعلوم عملية. «والمشهور من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علماً نظرياً، لأن غايته القصوى نظر، ويسمون الثاني منهما عملياً، لأن غايته عمل». هذه القسمة تشتمل على ما يسمى عند ابن سينا بالأصول وهي الغرض من التصنيف، أما التوابع والفروع، فلم يذكرها ابن سينا في تصنيفه، بل نجده يذكر أنه لا حاجة به إلى ذكرها. يقول ابن سينا: «وهذه التي سمينها توابع وفروعا كالطب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب إلى التنجيم، وصنائع أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها» (٢).

ويقسم ابن سينا الأصول إلى قسمين: قسم هو آلة - المنطق - ينتفع بها لما يرام تحصيله من العلم بالأمر الموجودة في العالم وقبله، وقسم ليس بآلة ينتفع بها في أمور العالم الموجودة في ما هو قبل العالم. فنحن إذن بصدد حكمتين: حكمة هي ميزان

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٢) ابن سينا- منطق المشرقين- ص ٥.

العلوم، وحكمة هي العلوم ذاتها منقسمة إلى قسمين: النظرى والعملى. يقول ابن سينا: «فمن تكون الفلسفة عنده فى متناوله للبحث عن الأشياء من حيث هى موجودة ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين - النظرى والعملى - فلا يكون هذا العلم - المنطق - عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع فى ذلك فىكون عنده آلة فى الفلسفة». (١)

فالمنطق آلة لتحصيل العلوم، كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الإفروديسى الذى سمى المنطق منذ عهده «أورجانون» ومازال هو رأى ابن سينا وغيره من مفكرى الإسلام الذين يرون أن الغاية من المنطق هى أن تكون لدى الإنسان «آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فكره». فالمنطق إذاً آلة لكسب الحكمة النظرية والحكمة العملية. وهذا ما يؤكد ابن سينا حيث يقول: «حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذى هو آلة للإنسان، موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية من أقسام الحكمة، التى هى المنطق». (٢)

أما العلوم ذاتها فهى منقسمة إلى قسمين: نظرى وعملى. والعلوم النظرية غايتها تزكية النفس بالمعرفة، والعلوم العملية غايتها العمل وفقاً لهذه المعرفة. أما الأول فيسعى إلى معرفة الحق، والثانى يسعى إلى معرفة الخير.

والحكمة النظرية بأقسامها: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية. وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عند التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وتسمى حكمة رياضية. وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه بالعرض، لا أن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود إليه. وهى الفلسفة الأولية. والفلسفة الإلهية جزء منها وهى معرفة الربوبية. (٣)

(١) ابن سينا الشفاء المدخل المنطق ص ١٥-١٦.

(٢) ابن سينا تسع رسائل ص ٧٩.

(٣) ابن سينا عيون الحكمة ص ١٦-١٧.

فالعلوم النظرية هنا أربعة: العلم الطبيعي، والعلم الرياضى، والعلم الإلهى، والعلم الكلى. ومن الواضح أن هذا القسم الأخير قد نتج من شطر الفلسفة الأولى شطرين . يقول ابن سينا: «وهذه الفلسفة الأولى يسمونها علماً كلياً، وذلك لأن الشيء الذى يبحث عنه فيه هو الموجود الكلى، من جهة ما هو موجود كلى، ومبادئه التى له من جهة ما هو موجود كلى، ولواحقه من جهة ما هو موجود كلى».(١)

ويضع ابن سينا تفرقة دقيقة بين كل من العلم الإلهى والعلم الكلى محدداً المقصود من العلمين بقوله: أما موضوع العلم الإلهى: فأمور مباحنة للمادة وللحركة أصلاً، فلا تصلح لأن تخلط بالمادة، ولا فى التصور العقلى الحق، مثل الخالق الأول تعالى، ومثل ضرور من الملائكة، وهذا قبيل ثالث من الموجودات. أما موضوع العلم الكلى فهو أمور ومعان قد تخلط بالمادة، وقد لا تخلطها، فتكون فى جملة ما يخالط، وفى جملة ما لا يخالط مثل الوحدة والكثرة، والكلى والجزئى، والعلة والمعلول.(٢)

وقد جعل ابن سينا أساس التقسيم هنا هو مدى قربها وبعدها عن الحركة والتغير بحيث تبدأ بالمتحركات لتصل إلى أقصى الموضوعات تجريداً وهو موضوع العلم الإلهى. فالعلوم النظرية متفاضلة فيما بينها فأسفلها العلم الطبيعى وأوسطها العلم الرياضى ثم أعلاها العلم الإلهى.

معنى ذلك أن ابن سينا قد قسم العلوم إلى عليا وسفلى ووسطى، فالعلوم العليا هى ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى التى موضوعها الموجود المطلق بما هو مطلق، مجردا عن المادة ولواحقها، والسفلى تدرس المادة وتلازمها وتدعى الطبيعيات، والوسطى مزيج من العلوم العليا والسفلى، أى تتعلق بالمادة من جهة، وتتجرد منها من جهة أخرى وتعرف بالرياضيات.

وهنا يظهر التأثير السينوى بأرسطو مرة أخرى فى أنه لا يعطى للرياضيات المكانة التى لها عند أفلاطون الذى عدها أساساً للتفلسف. فنجد فى كثير من الأحيان يعفى

(١) ابن سينا رسالة الأجرام العلوية ضمن تسع رسائل ص ٢٨.

(٢) د. محمد على أبو ريان تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون بحث منشور فى مجلة عالم الفكر المجلد التاسع العدد الأول ١٩٧٨ ص ١١٢.

نفسه من الكتابة فى الرياضيات ، وذلك راجع إلى أن الرياضيات - كما يذكر ابن سينا- هى العلم الذى لا يختلف فيه - يقول ابن سينا: «وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى نختلف فيه والذى أوردناه فى كتاب الشفاء هو الذى نورده هاهنا لو اشتغلنا بإيراده» (١) فكتب ابن سينا ككتاب الهداية، وكتاب النجاة، اقتصر فيها ابن سينا على المنطق والطبيعات والإلهيات.

وأقسام العلم الطبيعى تتمثل فى الأمور العامة لجميع الطبيعات، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والمعادن، والنبات والحيوان، والنفس . وهناك فروع للعلوم الطبيعية تتمثل فى مجموعة من بينها الطب، والكيمياء، وعلم التنجيم والفراسة.

أما العلم الرياضى فإن أقسامه الأصلية تتمثل فى علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، وعلم الموسيقى. ويتفرع عن كل علم من هذه العلوم مجموعة من الفروع، فمن فروع الهندسة مثلاً، علم المساحة، وعلم الأوزان والموازين، ومن فروع الهيئة عمل التقاويم، ومن فروع الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة والغريبة مثل الأرغن وما أشبهها.

أما العلم الإلهى فمن فروعه، معرفة كيفية نزول الوحى، والبحث عن المعجزات والبعث والخلود، والسعادة الروحانية أو الجسمانية فى الآخرة.

أما العلوم العملية فقد قسمها مثل العلوم النظرية إلى أربعة علوم هى: علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة والعلم الشارع الذى أنزله الله على النبى لتنظيم العلاقات الاجتماعية. (٢)

ومبدأ العلوم العملية كما يوضحه ابن سينا فى كتابه «عيون الحكمة» مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد

(١) ابن سينا منطق المشرقيين ص ٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٥.

ذلك القوة البشرية بمعرفة القوانين الكلية منها وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات» (١)

ثم يأخذ ابن سينا فى بيان فائدة كل علم من هذه العلوم. فالحكمة الخلقية فائدتها: أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس. والحكمة المنزلية فائدتها: أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد. والحكمة المدنية فائدتها: أن تعلم كيفية المشاركة التى تقع فيها أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع.

فعلم الأخلاق هو ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان فى نفسه وأحواله التى تخصه، حتى يكون سعيداً فى دنياه هذه وفى آخرته. أما علم تدبير المنزل، وعلم تدبير المدينة، فيعلم منهما ما يجرى عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره حتى يكون على نظام فاضل، سواء كانت المشاركة جزئية، وهى الخاصة بعلم تدبير المنزل، أو المشاركة الكلية، وهى الخاصة بعلم تدبير المدينة.

وكل المشاركات فإنما تتم بقانون مشروع وبمقتول لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه. وهذا العلم الرابع وهو الصناعة الشارعة وهى من عند الله وليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها. لذلك وجدنا ابن سينا يذكر فى كتابه «منطق المشرقيين» بضرورة أن يكون النبى هو المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص فى المشاركة الصغرى، وفى المشاركة الكبرى. يقول ابن سينا: «ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص، وفى المشاركة الصغرى وفى المشاركة الكبرى - شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبى» (٢).

(١) ابن سينا عيون الحكمة ص ١٦.

(٢) ابن سينا منطق المشرقيين ص ١٥.

وإذا كان ابن سينا حريصاً على بيان العلاقة بين هذه العلوم ومقدار تداخلها، إلا أنه حرص مع ذلك على بيان أن الأحسن في أن يفرد العلم بالأخلاق، والعلم بتدبير المنزل، والعلم بتدبير المدينة، كل على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة أمراً مفرداً.

وهكذا نجد أساس التصنيف عند ابن سينا إنما يرجع إلى الغاية التي نقصدها من طلبنا للحكمة. فإذا كانت الغاية علمية تفسيرية، أى إذا كانت المعرفة تقصد لذاتها دون أى منفعة عملية، فإن العلوم التي تطلبها هي العلوم النظرية. وأما إذا كانت الغاية نفعية عملية فإن العلوم التي تبحث فيها هي العلوم العملية.

فابن سينا تأثر بمفكرين وفلاسفة سبقوه، إلا أنه كان مؤثراً بدوره على محاولات العديد من المفكرين، الذين جاءوا بعده سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

وهكذا نستطيع القول بأن للمسلمين إسهامات إيجابية وبناءة في مجال تصنيف العلوم، وبأنهم حين بحثوا في مجال التصنيف لم يكونوا مجرد متابعين للفكر اليوناني، بل كانوا بالإضافة إلى تأثرهم به، مضيفين جوانب عديدة تمثل المصدر الديني الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية، إذ نجد لديهم عناصر جديدة وأشياء متميزة لا نجدوها عند السابقين عليهم.

كما أن البحث في تصنيف العلوم يدلنا بغير شك على النظرة الشمولية والواسعة من جانب المسلمين. وبالتالي يمكن اعتباره زداً على كثير من المزاعم التي يرددها بعض الباحثين، والتي تقوم على القول بأن المسلمين لم يهتموا أساساً إلا بالبحث في المجال الإلهي الميتافيزيقي، فتصنيفات الكندي والفارابي وابن سينا تدلنا على الثقافة الواسعة عند هؤلاء، كما تدلنا على غزارة الاطلاع، سواء في مجال الثقافة الدينية الإسلامية، أو مجال الثقافات الأجنبية الأخرى ومن بينها الفلسفة اليونانية.

فالتصنيفات التي قدمها لنا فلاسفة الإسلام لم تقتصر على دراسة العلوم الأجنبية، بل إن كل تصنيف إنما كان يقوم أساساً على النظرة الشمولية للفكر والثقافة والعلم.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- دكتور إبراهيم صقر- دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام - الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٤م.
- دكتور إبراهيم مذكور- فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول والثانى- دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.
- دكتور أبو الوفا التفتازانى- مقالة الإنسان والكون- مجلة عالم الفكر- المجلد الأول- العدد ٣- ١٩٧٠م.
- دكتور أحمد فؤاد الأهوانى- الكندى فيلسوف العرب- أعلام العرب- رقم ٢٦.
- دكتور أحمد فؤاد الأهوانى- أفلاطون- دار المعارف بمصر- ١٩٦٥م.
- أرسطو- مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب- د. عبد الرحمن بدوى- وكالة المطبوعات- الكويت- ط ٢ ١٩٧٨م.
- أرفلد كولبه- المدخل إلى الفلسفة- ترجمة د. أبو العلا عفيفى- لجنة التأليف والترجمة- ١٩٤٢م.
- دكتورة أميرة مطر- الفلسفة عند اليونان- مكتبة النهضة العربية- القاهرة ١٩٦٨م.
- أفلاطون- محاوره القوانين- ترجمة محمد حسن ظاظا- الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
- أفلوطين- اثولوجيا أرسطو طاليس تحقيق د. عبد الرحمن بدوى- دار النهضة العربية- الطبعة الثانية- ١٩٦٦م.

- دكتور توفيق الطويل - قصة النزاع بين الفلسفة والدين - مكتبة مصر - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٤٧ م.
- دكتور توفيق الطويل - أسس الفلسفة - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة - ١٩٥٨ م.
- دكتور توفيق الطويل - بين لغة الفلسفة ولغة القرآن ، بحث قدمه سيادته إلى مجمع اللغة العربية بتاريخ ١٩٨٦ م.
- دكتور حامد طاهر - الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا - دار الثقافة العربية - القاهرة ١٩٩١ م.
- دكتور حسن حنفي - الفارابي شارحاً أرسطو ضمن الكتاب التذكاري في الذكرى الألفية للفارابي - الهيئة العامة ١٩٨٣ م.
- دكتور خليل الجبر، حنا الفاجوري - تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الأول والثاني - دار المعارف - بيروت - ١٩٥٧ م، ١٩٥٨ م.
- دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٤ م.
- دكتور زكى نجيب محمود - عن الحرية أتحدث - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٩٨٩ م.
- دكتور زكى نجيب محمود - قيم من التراث - دار الشروق - الطبعة الأولى - ١٩٨٧ م.
- ابن رشد - تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق د. عثمان أمين - الطبعة الثانية - ١٩٥٨ م.
- ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بوريج - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٢ م.

- ابن رشد- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة- تحقيق د. محمود قاسم- مكتبة الأنجلو المصرية- ١٩٥٥م.
- ابن رشد- رسائل ابن رشد ، ويشتمل على ست رسائل (السماع الطبيعي- السماء والعالم- الكون والفساد- الآثار العلوية- كتاب النفس- ما بعد الطبيعة) الطبعة الأولى ١٩٤٧م.
- ابن رشد- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - دراسة وتحقيق د. محمد عمارة- دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية- ١٩٨٣م.
- ابن رشد- تهافت التهافت- القسم الأول والثاني- تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر- الطبعة الثالثة- ١٩٨٠-١٩٨١م.
- ابن سينا- الشفاء الإلهيات ج٢، تحقيق د. محمد يوسف موسى ود. سليمان دنيا، وأ. سعيد زايد. راجعه وقدم له د. إبراهيم مذكور- طبعة القاهرة- ١٩٣٨م.
- ابن سينا- النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية) طبعة القاهرة ١٩٣٨م.
- ابن سينا- الإشارات والتنبيهات- تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر الطبعة الثانية- ١٩٧٠م.
- ابن سينا- التعليقات- تحقيق د. عبد الرحمن بدوي- دار المعارف- بمصر ١٩٧٣م.
- ابن سينا- رسالة الطير- ضمن كتاب جامع البدائع محي الدين صبرى الكردى- ط ١ ١٩٣٧م.
- ابن سينا- رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم.
- ابن سينا- رسالة العروس- حققها شارل كولس- مجلة الكتاب عدد خاص عن ابن سينا مجلد ١١- ج٢- إبريل ١٩٥٢م.

- ابن سينا- رسالة الفيض الإلهي- مخطوط بدار الكتب المصرية تحت (رقم ٣٩٤ فلسفة).
- ابن سينا- رسالة الأجرام العلوية ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. الطبعة الأولى ١٢٩٨هـ.
- ابن سينا- عيون الحكمة- حققه د. عبد الرحمن بدوي المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية- بالقاهرة- ١٩٥٤م.
- ابن سينا- منطق المشرقيين- المكتبة السلفية- القاهرة- ١٩١٠م.
- ابن سينا- الشفاء ، المدخل إشراف د. إبراهيم مدكور- المطبعة الأميرية- القاهرة- ١٩٥٣م.
- ابن طفيل- قصة حي بن يقظان- تحقيق الأستاذ أحمد أمين- دار المعارف بمصر- ١٩٤٩م.
- دكتور عاطف العراقي- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية- دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية- ١٩٧٤م.
- دكتور عاطف العراقي- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد- دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية- ١٩٨٤م.
- دكتور عاطف العراقي- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- دار المعارف بمصر- الطبعة الأولى- ١٩٦٨م.
- دكتور عاطف العراقي- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل- دار المعارف بمصر- الطبعة الأولى- ١٩٧٩م.
- دكتور عاطف العراقي- محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب- ١٩٩٠م.
- دكتور عبد الرحمن بدوي- أفلاطون- مكتبة النهضة المصرية- الطبعة الثالثة- ١٩٥٣م.

- الغزالي- المنقذ من الضلال- القاهرة ١٩٥٥ م.
- الغزالي- مشكاة الأنوار- القاهرة ١٩٠٧ م.
- الغزالي- معراج السالكين- مكتبة الجندى- بمصر.
- الغزالي- تهافت الفلاسفة- تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر- ١٩٥٥ م.
- الفارابي- عيون المسائل- القاهرة- ١٩٠٧ م.
- الفارابي- فصوص الحكم- القاهرة- ١٩٠٧ م.
- الفارابي- إحصاء العلوم- تحقيق د. عثمان أمين- دار الفكر العربى- القاهرة- الطبعة الثانية ١٩٤٨ م.
- الفارابي- كتاب الحروف- تحقيق د. محسن مهدى- دار المشرق- بيروت.
- الفارابي- الثمرة المرضية- نشر وتقديم فردريك ديتريش- لندن- مطبعة بريل- ١٨٩٠ م.
- الفارابي- آراء أهل المدينة الفاضلة- طبعة القاهرة- ١٩٤٨ م.
- الفارابي- رسالة فى العلم الإلهى- نشرها د. جورج قناتى.
- الكندى- رسالة فى حدود الأشياء ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبوريدة- ج١ سنة ١٩٥٠ م.
- الكندى- رسالة العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبوريدة ج١ سنة ١٩٥٠ م.
- الكندى- رسالة فى كيمة كتب أرسطو ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبوريدة- ج١- سنة ١٩٥٠ م.

- الكندى- رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية- تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده- ج١- سنة ١٩٥٠ م.
- الكندى- رسالة فى الفاعل الحق الأول التام- ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ج١ سنة ١٩٥٠ م.
- الكندى- رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد- ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ج١ سنة ١٩٥٠ م.
- الكندى- رسالة فى الجواهر الخمس- ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ج١ سنة ١٩٥٠ م
- الكندى- رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى- تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى- بيروت- ١٩٤٤ م.
- ليون جوتييه- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى دار الكتب الأهلية- الطبعة الأولى- ١٩٤٥ م.
- لويس جارديه، جورج قنواى- فلسفة الفكر الفارابى بين الإسلام والمسيحية- بيروت- ١٩٦٧ م.
- لويس جارديه- التوفيق بين الفلسفة والدين فى مجلد الفارابى والحضارة الإنسانية- مهرجان الفارابى- بغداد- ١٩٧٥ م.
- دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده- الكندى وفلسفته- دار الفكر العربى- ١٩٥٠ م.
- دكتور محمد على أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفى- ج٢- الهيئة المصرية العامة للكتاب- الطبعة الثانية- ١٩٧٢ م.
- دكتور محمد على أبو ريان- تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون- بحث منشور فى مجلة عالم الفكر- المجلد التاسع- العدد الأول- ١٩٧٨ م.

- دكتور محمد على سامى النشار- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام- ج١- الطبعة الثالثة- دار المعارف بمصر- ١٩٦٥م.
- دكتور محمد يوسف موسى- بين الدين والفلسفة- دار المعارف بمصر- ١٩٥٩م.
- الشيخ مصطفى عبد الرازق- تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية- القاهرة- ١٩٤٤م.
- ابن منظور- لسان العرب- إعداد وتصنيف يوسف خياط- ونديم فرغلى.
- دكتور يحيى هويدى- مقدمة فى الفلسفة العامة- مكتبة النهضة المصرية- الطبعة السابعة- ١٩٧٢م.

المراجع الأجنبية:

- Afnan (Soheil - M) Avicenna, his life and works. London - George Allen - Unwin 1958.
- Alfred (Jvery) Al-Kindy's on First Philosophy and Aristatle's Melaphysics.
- Arboerry (A. A) Avicenna on Theology London- Murray - 1951.
- Geoges (G) Anawati: Etudes de Philosophie Muslmase Paris 1974.
- Kejan (B) Averroes and the Metaphysica of Causation. State University. New York Press 1985.
- Sharif. (M. M) History of Muslim philosophy Two volume. 1963.

- Zeller: Out line of the history of the Greek philosophy. London. 1948.
- Russell. (B) History of Christiem Philosophy, London, 1961.
- Wulf (Mauricede) History of Medieval Philosophy, Two volumes. London. Longmans. Green.1935.

٩٧ / ٥٩٠	رقم الإيداع
977 - 10 - 1000 - x	I. S. B. N الترقيم الدولي

تحتفظ جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بدولة الكويت بدار الكتاب الحديث