

الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

دكتور

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

أستاذ مساعد بكلية الدراسات العربية والإسلامية

جامعة القاهرة - فرع الفيوم

مشكلات فلسفية

تصنيف

دكتور عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

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 للكتيب التي تركها لنا هؤلاء الفلاسفة يجنهم قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع، سواء من حيث التوفيق بصورة العامة، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، أو من حيث المشكلات نفسها، بمعنى التفريب 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 تشابه 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 تنسب أساليبه بالعنف ومهاجمة رجال الدين. وكانت هذه المحاولة مناط الابتكار، أو معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية. أما علماء الدين فقد نزعوا غير ذلك المتزع، فهم في أكثر الأمر خصوم للفلسفة في غير هوادة ولا رفق، وإن لم نجد عند بعضهم ممن تأثروا بالفلسفة تلك العجوة التي نجدتها 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 لو ليس يعلم أنه سمي به. ولذلك وصفوا علوم الأوائل - أي المعارف اليونانية - بأنها حكمة مشوبة بكفر، لأنها تؤدي إلى التعليل، أي تجريد ذات الله من كل صفة إيجابية، وبدا الاشتغال بها مسابراً للاستخفاف بالدين، وكل من عنى بهذه

العلوم دل بعنايته على أنه مضموز 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 تسمى بسوء. لذلك كان طبعيا أن نشيع الدعوة إلى تجنب الاطلاع على الكتب الفلسفية.

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

وإذا كان أهل السنة قد حذروا من محطرات العلوم اليونانية على الدين فقد حاربوا المنطق اليوناني من غير رفق 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 والخراسات 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 حمد إلى إخفاء اسم المنطق من عناوين كتبه تحت أسماء غير معلنة أو صريحة مثل «مقياس العلم» أو «محلك النظر» مما يدل دلالة قاطعة على مدى أهمية تلك العلوم للمباحث الدينية^(٢).

(١) د. يوسف الطويل - قصة النزاع بين فلسفة وأدين - ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٠٩.

فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿١﴾ ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢) ﴿إِن فِي خَلْقِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ 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
الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٣) ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي
مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (٤) ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَّيَّ إِلَّا بِكَيْفٍ
خَلَقْتُ﴾ (٥) وَإِلَّيَّ السَّمَاءُ 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 موجها إليهم تهمة خطيرة
تلخص في أنهم لا يتبعون الحق، وأنهم ضيقو الفهم، وأن الحسد يأكل قلوبهم، وأنهم
إنما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلاطون، وأنهم بذلك يتاجرون
بالدين. يقول الكندي: لا يحسن بنا إذا كنا حراساً على تنصيب نوعنا أن نلزم في كتابنا
هذا عادةنا في جميع موضوعاتنا من إحصاء ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على
أقصر مبنه وأسهلها مع تنميم ما لم يستوفوه مع اتخاذ الحيلة بعدم الانساع في القول
توقياً لسوء تأويل كثير من المنسجمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن
نوجدوا يتيجان 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 المنمك من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدق سجوفه أبصار
فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا على نيلها،
وكانوا منها في الأطراف الناسعة لموضوع الأعداء الحربية الوائرة، ذبا عن كراسيهم

(٢) سورة آل عمران آية ١٩٦.

(١) سورة المؤمن آية ٩٠.

(٤) سورة الاحراف آية ١٨٥.

(٣) سورة البقرة آية ١٦٢.

(٥) سورة القاشية آية ١٧-١٨.

المزورة التي نصيغها عن غير استحقاق، بل لتعزّس والتجارة بالدين وهم عديماء الدين»^(١٦).

فرجال الدين - كما صورهم الكندي - يتاجرون بالدين، ومن يتجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن يتجر بالدين لم يكن له دين. ويحق أن يتعزى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجعله علم كل قانع والسييل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي كُتبت به الرسل الصادقة حملوات الله عليهم. إنما أنت بالأقدار ربوبية الله وحده، ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإشارها، فوليحب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا^(١٧).

ولذلك ينبغي علينا مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم؛ لأنهم أشركونا في ثمار فكرهم، وسهّونا لنا المعالاب الحقة الحقة، وأفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فليلاهم لما اجتمع لدينا الأوائل الحقة التي بها توصلنا إلى مطلوباتنا الحقة وذلك على الرغم من شدة البحث.

وإذا قيل: إن الفلسفة قد أمت لنا من بلاد غريبة عنا أي من بلاد اليونان. والباحثون فيها فلاسفة وثيرون، وأنه يجب لذلك الاعتماد عنها، يرد الكندي على ذلك بقوله: «وينبغي لنا ألا نستعجى من الاستحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجسام القاصية عنا والأمم المباعدة لنا فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق. وليس يمس الحق، ولا يصغر يقال له ولا بالآتي به. ولا أحد يخس الحق بل كل يشرفه الحق»^(١٨).

(١٦) الكندي - كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، بيروت ١٩٤٢ - ص ٩٠.

(١٧) نفس المصدر السابق - ص ٩٠.

(١٨) 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 المصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجلدية. 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).

فقيقة هذا الفكر وأهميته ليست وقفنا على الملتزمين عنه والمؤيدين له، بل على المضامين المتعارضين 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 بألسنتهم 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. وإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا»^(٣) فالفلسفة إذن - في نظر الغزالي - ليست ضرورية فقط للمعترف بها بل للمتكبر لها أيضا. إذ عليهم أيضا دراسة الفلسفة واقتنائها 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 ليقلعوا 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. ولأنك فالأفضل والأمر الضروري لمن أراد

(١) الكندى - كتاب إلى المحصم بالند - ص ٨٠.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٨٢ - ٨٣.

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

أن يعلم الله تبارك وتعالى ومساير 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 للاستعانة 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 وحذرتنا منه وحذرتناهم عليه^(٢).

وإذا كانت شريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث هم التصديق بها كل إنسان، فهي كما يقول ابن رشد: «أصناف الدلائل الثلاث التي لا يعري 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 توكل وجدت فيه هذه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، وهي الطرق المشتركة ليتعلم أكثر الناس، والخاصة، وإذا توكل 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 ومقصودهم 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 وقسمتهم 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 للمعرفة، إذ هناك ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية وجدلية وبرهانية. وكل نوع من هذه الأنواع ينسب طائفة من الناس. فقريء البرهان يعتمد على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهي واضحة بئانتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياس الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً فتنتج تشترك في الوضوح والبساطة، وفي يقين المقدمات.

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

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

(١) يقصد من رشد بالعلم الحق هو معرفة الله مبكوك وتعالى يسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة البشرية منها ومعرفة السعادة الأخروية والنعمة الأخروية. والسبل الحق هو امتثال الأفعال التي تصب في السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيدهم في السوء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي. وهي تنقسم قسمين: أحدهما أفعال طاهرة بدينية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه. والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الفكر والعمر وغير ذلك من الاعتقالات التي دعها إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وطوبى الآخرة. المصدر المثلث ص ٧٠.

(٢) ليون جوليه - المنخل لفراصة 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 والوعظة العسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾^(١).

أما الجاحد لأمثال هذه الأشياء فهو كافر ومعتد بفساده دون قلبه، أو بغفلته عن
التعرض إلى معرفة دليلها بأي من الطرق الثلاث. يقول ابن رشد: «إذا كان هناك
من قبل 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 تمتنعها عن البنى هو أهل النظر
فيها»^(٢) ويضرب ابن رشد على ذلك مثالا: إن مثلي من منع النظر في كتب
الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوما من أرائل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا
من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من
العطش لأن قوما شربوا به فماتوا، فإن الموت من الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش
أمر قاتل وضروري. فالنظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ماورد به الشرع (ذو الحق لا
يضاد الحق بل يوافقه).

وهب أنهم أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في
النظر، وما رضوا به حقونا، ولو لم يكن لهم إلا صبغة المطلق لكان واجبا
عليه - يقصد الغزالي - وعلى جميع من عرف مقنن هذه الصناعة شكرهم عليها،
وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه. وقد وضع فيها التأنيث، يقول ابن رشد: «إنه لا
سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به - أي الغزالي -

(١) سورة لقمان - آية ١٢٥.

(٢) د. عاطف العراقي - الذرة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٣٦.

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- أي الغزالي- منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في مدة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بلعهم على الإحلاق وذم علومهم»^(٢).

أما ابن طفيل فلم يشتغل مثل الكندي وابن رشد بالدفاع عن الفلسفة، مستهدفا بدعوة القرآن الكريم إلى التفكير والنظر والاعتبار، بل يتخذ 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 تأييد نفسه بعيدا عن سلطة رجال الدين وعن الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها.

وهذا واضح منذ البداية «فحي بن يقظان» يعيش منعزلا في جزيرة، بعيدا تماما عن الاجتماع البشري، لا يدرك أن هناك ملة من الملل الصحيحة المعروفة 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 متوحدا لا يخالف الدين. وذلك من خلال لقاء بين «حي بن يقظان» ممثلا للطريق العقلي، و«آيسال» ممثلا للطريق الديني، معتبرا الحوار الذي جرى بينهما هو حوار بين فيلسوف ورجل دين.

(١) ابن رشد- فصل المقال ص ٣١.

(٢) ابن رشد- نهافت- ص ٥٤٦.

نفى 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 في الخير ، أحدهما يسمى أبسال والآخر يدعى سلامان. أما أبسال فقد كان أشد تمسكا بالتأويل ومنقبها عن المعنى الباطني لا الظاهري، باحثا عن المعاني الروحانية، وذلك على العكس من سلامان الذي كان أكثر احتفاظا وتمسكا بالظاهر، ومبتعنا بذلك عن التأويل والتأمل، وكلاهما مجتهد في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى. ولكن الخلاف بينهما كان سببا في رحيل أبسال إلى الجزيرة التي نشأ بها «حي بن يقظان» واعتزال الناس طوال أوما بقي من العمر تاركا صاحبه سلامان^(١).

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

أما.. «حي بن يقظان» فهو في تلك المدة أيضا شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة، وكان لا يترك المغارة التي يعيش فيها إلا مرة واحدة في الأسبوع لتناول غذائه، ولذلك لم يعثر عليه أبسال أول وهلة. بل كان يعطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحدا من آدميين ولا أثرأ يدل على وجود أناس. إذ إن ذلك يتفق مع حياة العزلة والانفراد، حتى يخرج يوما للبحث عن غذاء له، ويحتشد أبصر كل منهما الآخر. ولكن أبسال ولّى هاربا، حتى لا يشغله ذلك عن الملة وانقطاعه للعبادة، ولكن «حي» أخذ في اقتفاء أثره بملاف البحث عن حقائق الأشياء وحس الاستطلاع^(٣).

(١) ابن طفيل - قصة حي بن يقظان - ص ١٢٤.

(٢) د. عاطف العراقي - الميثاقية في 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 والبهكاء والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء، فى الوقت نفسه كان «حى» يقترب منه قليلا حتى دنا منه، بحيث يسمع قراءته وتسميحه وبكاءه، ومشاهد خضوعه، لسمع صوتا حسنا، وحروفا منظمة لم يعهده مثلها فى شيء 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 تنبهه 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. لم 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 انتهت إلى درجة الوصول^(١). فلما سمع آيسال ووصف 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 شريحته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هى أمثلة لما شاهده حى بن يقظان. فأنفتح بصر قلبه، وأنفذت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقرنت 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 حتى حقائقه التي وصل إليها في عزته على آيسال، علم آيسال مدى مطابقتها لما ورد في الشريعة. وهكذا انتهت كل منهما إلى التطابق بين الحقائق التي وصل إليها «حى بن يقظان»، وبين ما ورد في الشريعة، فالشريعة والعقل متطابقان.

يتضح لنا من هذا العرض مدى المكانة التي يحتلها العقل عند ابن طفيل، وهي 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، فانتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته، قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التي قابل فيها «حى بن يقظان»^(١).

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد حاولوا بيان ضرورة تعلم الفلسفة، وأنها لا تتعارض مع الدين، إلا أنهم لم يساهلوا مع الفلسفة إلى الحد الذي يؤدي بهم إلى التنازل عن الوحي أو النبوة. فالكندي ميز بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة، لم يحفظ للدين ماله من تفوق في مجال الإخبار عن الحقائق التي تفوق العقل، والتي لا يستطيع العقل الوصول إلى حقيقتها، والتحدث عنها. وبس أدل على ذلك من التفرقة التي أبرزها في «رسالته في 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 وإثارتها للحق بتأييده وتسيده وإلهامه ورسالاته، فإن هذا العلم خاصة للرسول، صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوارجهم العجيبة، أعنى آياتهم الفاصلة

(١) نقر المصدر السابق من ١٢٦.

لهم من غيرهم من البشر؛ إذ لا سبيل لخير الرسل من البشر إلى العلم الخفي، من علم الجواهر الثواني الخفية»^(١) فالعقول نستيقن أن ذلك من عند الله، جل وتعالى! إذ هو موجود عندما يعجز البشر بطبيعتها عن مثله. فإن ذلك فوق الطبع وجعلها، فتخضع له بالطاعة والافتقار وتعتقد فطرها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام^(٢).

وليس أدل على ذلك من تدبر المتدبر في جوابات الرسل فيما سألوا عنه من الأمور الخفية الحقيقية. التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي اكتسبها علمها، لطول الدؤوب في البحث والشروط، ما تجده أتى بعثها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجواب النبي ﷺ فيما سأل 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﴾ (٣٦) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ (٣٧) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٣٨) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٣٩) فَأَيُّ دَلِيلٍ فِي الْعَقُولِ النيرة الصافية المبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فمممكن إذا بطلت، بعد أن كانت، وصارت رميمًا، أن تكون أيضًا. فإن جمع المتفرق أسهل من إيداعه، فأما عند بارهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما أدرت، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس، فضلًا عن العقل، فإن السائل من هذه المسألة الكافر بقدرته الله، جل وتعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن، وعظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطرارًا، بعد أن لم يكن، فأعادتها وإحيائها كذلك أيضًا. فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، فمممكن أيضًا أن تنصير حية بعد إذ هي لا حية^(٤).

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

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٧٣.

(٣) سورة يس آية ٧٨ - ٨١.

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

ولتوضيحه كيف يكون الشيء من نقيضه موجود، قوله تعالى: «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ 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 اليأس 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، واليران موجودة بعد أن لم تكن، وبثابة بعد أن كانت، فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار، وكل كيان من غير ذاته كان، فكل ما هو كيان يكون من لا هو. قال تعالى: «وَالَّذِينَ الْأَذَى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»، ثم قال، لما وجب من ذلك «فبلي وهو الخلاق العظيم»^(٢).

وبعقب الكندي على 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 رميماً، وأن قدره تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كملت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجت عنه العقول الجزئية^(٣).

وابن رشد أيضاً بالرغم من إقراره لحيداً التأويل واعترافه بالطريق البرهاني، إلا أنه وضع مثل الكندي بفرقة بين الحكيم وأتباعه بين طريق العقل وطريق الوحي يتناول ابن رشد: «ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام، لذلك أصدق كل قضية هي أن: كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً. وتكنهم العنساء اللين تسيل فيهم: إنهم دورة الأنبياء» فإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادر، والأصول الموضوعية، فكذلك بالسرير يجب أن يكون ذلك في الشرائع المنصوصة من الوحي والعقل. وكل شريعة أنت بالوحي، فأنعقل بخلطها. 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 من ٢٢٦.

تكون أنقص من الشرائع التي استعبطت بالعقل والوحي.^(١) فالفلسفة - نضج عن كل ما جاء به الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بمقصود العقل الإنساني عنه وإن يدركه الشرع فقطه^(٢).

ولما كان الشرع ينقسم إلى : ظاهر، وباطن، والظاهر هو تلك الأمثال المفروضة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف الناس وتباين فرائضهم 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 لحقها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، بأن ضرب لهم أمثالها وأشياءها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني 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 وجريه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين

(١) ابن رشد - نهافت الفهات - 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. ويظهر أيضاً د. زكي شبيب محمود : عن الحرية في الحديث ص ٢٥٤.

(٦) معنى التأويل، هو إخراج دلالة لفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بمادة كمال العرب في التجويز، من تسمية الشيء بشيء أو لفظه أو مقابله، أو غير ذلك من الأشياء التي صعدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. فصل المقال ص ٣٢.

المعقول والمنقول،^(١) ولكن ليس كل ظاهر من الشرع مما يجب تأويله، فهناك ظواهر من الشرع لا يجوز تأويله وهو الشيء المعلوم بنفسه، بالطرق الثلاث - البرهانية والجلنية 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 أديانهم 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 يتعاملون النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للحلماء، وذلك لعدم هذه الصنف واشتباهاه، والخطى 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 ليعلمها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصوده لإبطال الظاهر وإثبات المقول. فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المقول عنده أداه ذلك إلى الكفر، إن كان في أصول الشريعة^(٣).

فالتأويلات، ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، أي من 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 الجمهوريّة، فضلا عن الفاسدة، وليس معنى ذلك إلغاء التأويل أو بطلانه، بل التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان وأشفق منها جميع الموجودات^(٤).

(١) المصدر السابق - ص ٤٧ - ٤٩.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٣١.

(٣) نفس المصدر السابق - ص ٦٢.

(٤) 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، وفترت الناس كل التفريق. (١) وبالتالي فمن الصواب منع هذه المناقشات ما دام يكفي لسعادة البسطاء أن يسركوا ما يسكنهم أن يدركوا. يقول ابن طفيل: «فسرع» حى بن يقظان» فى تعلّم وبث أسرار الحكمة إلههم فما حو إلا أن ترقى عن الظاهر لئلا وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون عنه وتشتت نفوسهم مما يأتى به ويستغلطونه فى قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكراما لغريته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم آسالة» (٢).

فابن طفيل قد حرص على بيان الطريق الصحيح للناس، وأن حياتهم وما يسودها لا تصلح إلا للأتعمام، وأن النجاة فى الامتثال لطريق العقل. حاول ذلك مرارا وتكرارا ولكنهم كانوا ينفرون ويتعدون عنه فيئس من إصلاحهم، وفقد الأمل فى صلاحهم لقلة قبولهم، ونقص فهمهم، يقول ابن طفيل: «لقد نصفيح» 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 يزادون بالجدل إلا إصراراً، أما للحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها، فقد ضمّنهم الجهالة وإن على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴿ حَفِظَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (٣) ٤ (٤).

لم يقول ابن طفيل: «أى تعب أعظم وشقاوة أظلم، ممن لو تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتهمس بها للحصول غاية من هذه الأمور الخمسة الخمسة. 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.

يتألفها أو شهوة يقضيها أو غرض ينشئ به أو جاهد يحرز أو حمل من أعمال
الشرع يتزين أو ينافع عن رغبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر
الحجى» (١).

لذلك وجدنا ابن طفيل يقرر أن هؤلاء العامة هم بمنزلة الحيوان غير الناطق. وأن
لكل عمل رجالاً، وكل ميسر لما خلق له. وأنهى به الحال إلى حياة العزلة مرة أخرى
بعدنا عن هؤلاء. يقول ابن طفيل: «فلما فهم لحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة للحيوان
غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطق به الرسل، ووردت به
الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحمل المزيد عليه، فلكل حمل رجال وكل ميسر
لما خلق له «سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدواً مقدوراً» (٢)» (٣).

وليس هناك من شك في استفادة ابن رشد من شجرة 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 كافراً، وهو في هذا كأنه انعزل في آخر المطاف
بتأويلاته عن الجمهور.

ولا شك في أن المدارس لتلك المحاولات - بصرف النظر عن مدى صوابها
وتحفظها - 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 تلك
الفروق فطمسها في الواقع بجانب 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. فكي 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 يعرجى نظريات مبنية على طريقة المؤلفين في العادة، ذلك أن القرآن نظراً لأنه كتاب إلهي، لا يحصى الأشياء، ولا يعطى منطقاً لمنظريات بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادي عندما يسجل ما يحصل إليه بين الحين والحين

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

(٢) يحارص 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 لدم الأزمن وحديثه قد اتبعوا عقولهم في البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه وكيفية صدره. وهم في هذا أو ذلك قد اختلفوا فيما بينهم أثناء الاختلاف ولا يزالون مختلفين حتى اليوم. بذلك راجع إلى عدم استنباطهم لأصول فلسفاتهم من القرآن الكريم. ويرى أ.د. توفيق الطويل أن ذلك أمر صعب التصديق، فالقول: بأن القرآن قد دفع لوجه المسلمين إلى الفلسف ولوحي بكثير من الآراء والمثالب الفلسفية دون وجود عوامل أخرى مثل وجود فلسفة اليونان قول صعب التحقق، وهذا أن د. محمد يوسف موسى قد أثرك ذلك إذ يقول في نهاية كتابه: «إذن كان مما دفع للمسلمين للفلسفة القرآن أولاً ثم ما عرفوه ونقلوه من التراث الإغريقي ثانياً. وكثر من هذين العاملين كان له أثره فخاص.

من أثار العيان الحسي أو العقلي، كإدراك ذلك ذاته، ومنصبها فيه فكره أحيانا، بل يتكلم القرآن عن موضوع كلاما مطلقا هو بيان للشيء كأنما أحواله هي التي تنطق عنه (١).

وأبرز نقاط الخلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية: أن اللغة القرآنية مصدرها واحد لا شريك له، نزلت بروح إلهي، لا يطرأ عليها حتى اليوم تغير أو تحريف في حكمة من حكمائها أو معنى من معانيها، خطابا موجهًا إلى البشر في كل زمان ومكان، تحدى بها الله العرب في جاهليتهم بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ لَبِثْنَا إِبْرَاهِيمَ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِبَيِّنَةٍ هَذَا الْقُرْآنُ لَا يَقُولُونَ إِلَّا نَجْمٌ زَيْدٌ وَلَا يَأْتُونَ بِبَيِّنَةٍ وَلَوْ كَانُوا مِنْكُمْ لَكُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مُسَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (٢٤)﴾ وجميع القرآن العرب على لغة واحدة، كانت هي السبب في وحدتهم، بالرغم من تباعدهم وتناصرتهم وتحاسدهم وتشتتهم.

أما لغة الفلسفة فمصادرهما متعددة ومختلفة طبقا لاختلاف مواقف الفلاسفة ومدارسهم، واختلاف اتجاهاتهم وتباين نظراتهم إليها- أي إلى الفلسفة- وذلك لأن الفلسفة ترتبط ارتباطا وثيقا بخبرات صاحبها النفسية، وتجاربه الروحية، وهي بحث عقلي في العالم ككل موحد، أو هي التحكم على الوجود في جعلته، أو هي على حد قول أرسطو: البحث في الوجود بما هو موجود. فأصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة فلاسمة 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 الفلاسفة ما دارت بحوله اللغة وأفسحت للعبارة والألفاظ مكانا مرموقا من حيث إن البحث الفلسفي قد اقتصر على التحليل المنطقي للعبارة والألفاظ كما هو الحال في فلسفتي التحليل والوضعية المنطقية. وهناك من الفلاسفة ما ركز اهتمامه بدنيا الواقع، وحياة العمل المنتج وجعل

(١) دي بور- تاريخ الفلسفة في 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 الهادئ بين كل من الدين والفلسفة، فإن استقرار تاريخ الفكر الفلسفي يشهد بأنه من الضلال أن نعزل الفلاسفة عامة عن جوهر الروحي، ومحيطهم الحضاري، ويعتبرهم الاجتماعية، فقد تفاعلت الفلسفة في كل عصور التاريخ مع العلم والدين والفن، وسائر وجوه النشاط الحضاري الذي عايشته إلى أن كان بين من تفلسفوا رجال دين وعلماء وفنانون، ويرى المؤرخ الفرنسي أميل بوترو ١٩٢٦ أن الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين. فليس في وسع مؤرخ الفلسفة أن يستبعد من مذاهبها تلك التي مزجت بين النظر العقلي والإيمان الديني، وكثيرا ما تحولت معتقدات دينية إلى مذاهب فلسفية، والعكس صحيح بشهادة التاريخ^(٢).

وما من شك في أن الواقع الديني قد أدى في كثير من الحالات إلى بحث فلسفي، فيما يتضمن الدين من معتقدات ومبادئ؛ لأن العقل بطبيعته نزاع إلى التفكير في المشكلات الدينية وغيرها والبحث عن حلول لها. من هنا صار البحث الفلسفي 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 مسئوليته عن أفعاله، وطبيعة القيم التي ينبغي أن يدين بها، إلى جانب البحث في حقيقة النوحى الإلهي ووجه الحاجة للنبوءات. ونحو ذلك من موضوعات شغلت الكثير من الفلاسفة، وخاصة من كان منهم في العصور الوسطى شرقا وغربا. فلا تعارض بين إيمان الفلاسفة بالعقل، وبين القول بالعلاقة التي ربطت التفكير الفلسفي والتفكير الديني. فالفلسفة تخلل مكانها بين الدراسات الإنسانية التي 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، وبماثل محاولات التوفيق لا تؤدي إلى التوحيد بين اللغتين، وإزالة الفروق بينهما، ومحاولات التوفيق عند فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب على ما فيها من أصالة وإبتكار، لا تخفى على مفكر متصف أو مؤرخ نزيه محايد خبير مثال على ذلك، ففلاسفة الإسلام قد شغلوا بالتوفيق بين فلسفة اليونان خاصة وعقيدة الإسلام دون أن يمدح 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 والأعتبار في خلق السموات والأرض. يقول: إن كتاب المسلم هو القرآن الكريم الذي يحث المؤمن حثاً لا يتقطع على أن يتفكر في خلق السموات والأرض، وبهذا أصبح التفكير فريضة إسلامية فليست لفظة التفكير رمزاً بغير معنى، بل هو لفظ عربي له في اللغة معناه، فلأن تفكر لا بد لك أولاً من متكفة مطروحة عليك، لتجد لها حلاً بالتفكير في طريقة الخروج منها. ولقد اضطلع السلف بكثير من التفكير في 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 في المصدر إذ الدين مصدره وحي يوحى إلى نبي أو رسول. أما الفلسفة فهي قائمة - على رؤى يحدسها إنسان من البشر - إما تلك الرؤى صادقة ونافعة، وإما جاءت باطلة لا تنفع أحداً كما أن هناك اختلافاً بينهما في الطريقة التي يتلقى بها المتلقي ما يقدم إليه، ففي الدين إما أن يصدق المتلقي ما يقال له، وإما أن يترقب، أعني أنه إما أن يؤمن بالرسالة، وإما ألا يؤمن بها، وأما في الفلسفة، فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة

(١) د. زكي نجيب محمود - عن شجرة التفاح - ص ٩٨.

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

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

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

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٢٠-١٢١.

تحدد البناءات الفلسفية بنعده 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 والإسلام، وأنه أول من قام بتلك المحاولة في التوفيق بين الفلسفة والدين، وأن جهده مما لا ينبغي أن ينكر في هذا المجال، بل ينبغي أن يظهر ويحسب له، فإن ابن رشد أراد أن يقول الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع، وأن يخصه بدراسة مفصلة ينفرد فيها من سائر الفلاسفة، فيكفى ابن رشد أمالة والبتكارا أنه خصص لها كتابين أحدهما هو «مناهج الأدلة» والآخر هو «فصل المقال» فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ففى الكتاب الأول ضاحج المشكلة من الناحية التفصيلية والتطبيقية، وفى الكتاب الثانى حندها وحالها 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 يمنعهم جميعا من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما فى وثام واتفاق مع بعضهم البعض^(١).

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

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

ملفيل لا حدود للعقل، وليس هناك خط نهاية له في إدراكه للحقائق كلها فكشفه له
غير غائبة عنه، فالمعقل أولاً لم الشرع.

نقطة أخيرة وهي أن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين خير مثال على مدى
أهمية التوافق بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة الاقتصار على نفسها فقط دون
التأثر بغيرها من الحضارات والتأثير في نفس الوقت، بل أستطيع القول بأنهم قد أخطونا
مثالا لما يجب أن نكون عليه في دراستنا وإبداعاتنا إذا أردنا التقدم. فالتقدم ليس بالتراث
فقط بل لا بد أن نرى ما وصل إليه غيرنا من ثقافات وعلمون نفتش ونستقي منهم ما
يفيدنا وينفعنا ويساعدنا على التقدم دون الاقتصار على التراث ، وهو ما لا نستطيع
بدراسة فقط التقدم، يقول ابن سينا: «ويلكم إخراج الحقيقة شحاراً وصافوا وليكشفن
كل واحد منكم لأخيه المحجب عن خالصه فيطالع بعضكم بعضاً ويستكمل بعضكم
بعضاً»^(١).

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

الفصل الثاني



أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

أولاً: التمهيد

يعد أفلاطون أول من وضع الألوهمية كتنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل يمكن أنقول بأن تاريخ البرهنة على وجود الله بدأ بعصر أفلاطون. وعلى الرغم من ذلك فقد ظل أفلاطون مضطرباً غاية الاضطراب في تصويره للألوهمية. فتارة يعبر عن الله بعبارة المفرد، وتارة يعبر عنه بصفة الجمع، وتارة يوحّد 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 ومفيدة في جميع أعمالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتهما.

يقول أفلاطون في محاوره 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 لإزاء البحث عن وجود الله. فيقول في مقالته المرسومة باللام: «وأما على أي وجه هو المبدأ الأول فقيه صعوبة»^(٤).

(١) أفلاطون - محاوره القوانين، ٨٢١.

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

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

(٤) أرسطو - مقالته 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 الذي يقدر أن يراها ويعرفها كنه معرفتها^(١) فإنه لا يوصف بالكلام، ولا بالكتابة، ولا تدركه العقول، وتجار 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 يحمل أى ثنائية، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته وهو لا يخضع للوجود لأنه مصدر كل وجود^(٢).

وقد وقف الكثير من فلاسفة الإسلام موقف الشك في قدرة العقل واستدلاله للوصول إلى حقيقة هذا الإله. فالغزالي يقول: «إفان للعقل إذا صاب إلى الباري تعالى ثم ألقى عليه بصره ليناله، فإنه ينال منه شيئا قليلا نورا فيصقه فأما صفته كلها فلن يقوى العقل أن ينالها ولا يصنفها. وإذا أراد العقل أن يعرف الباري تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئا منه، فياتما 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 عتلتاه»^(٤).

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

(١) أفلوطين - أتولوجيا - للمصر العاشر ضمن أفلوطين عند العرب ص ١٥٦.

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

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

(٤) ابن سينا - التعليقات - ص ١٨٥.

والهوية بأنه واحد فقط ، وهو بسيط البسيطات ، وأزل الأزل ، لأنه بدء الأشياء كلها وهو الذى ابتدئها^(١) .

وعلى الرغم من ذلك أفلاطون يرى من الضروري أن يثبت وجود الآلهة ووجود العناية الإلهية ، فحيث لا يوجد الله لا توجد إلا القوضى والتشويش ، ففى الملائكة التى يصفها فى محاورة القوانين يعتبر عدم الاعتقاد فى وجود الآلهة ، وفى عنايتهم ، وفى عنايتهم التى لا تخضع ضربا من الإجرام فى حق الدولة .

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

والدليل الثانى : أقصد دليل الحركة ، وأنواع الحركات عشر ، الدائرة والمستقيمة والمتدحرجة والامتصام والانفصال ، ثم ثلاث حركات رياضية يسميها تدفقا أو سيلان تدفق النقطة فيتولد الخيط تدفق السطح الذى يولد الجسم ، ثم الحركة التى تحرك غيرها من الأشياء ، والعاشرة للحركة التلقائية التى تحرك ذاتها ، وهى النفس . وكل ما يتحرك بذاته فهو ذو نفس ، وكل ذى نفس فهو حى ، كالبات والحيوان . ولما كانت الأجرام المساوية تتحرك بذاتها ، ففيها نفس وهى حية ، وهناك النفس الأولى المتحركة 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 التنظر 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 - محاورة 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 أزلي خالد مثلها.

واستدل أيضا أرسطو على وجود الله بالنظام الهادي في العالم، فالأشياء منظمه في الكون على نحو معين يجعلها جميعا متجهة نحو غاية معينة، وفي اختلاف كامل ، فهو محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب إلى المغناطيس دون أن يتحرك. وفي هذا إثبات لتنظيم ضروري الوجود تنتج أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائما بذاته. فدلالة إذن علة غائية للموجوعات، 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 والمكن، 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 الثاني: وهو ما انتزع من العالم الخارجي 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 إلا هو» (٣) فهو طريق

(١) د. محمد علي أبر ريان- تاريخ الفكر للفلسفي- ج١ - ص ١٩١.

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

(٣) ابن سينا- تعليقات - ص ٦٢.

يسنى حتى 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 جانباً دينياً مستمداً من القرآن الكريم خاصة، والقرآن الكريم فيه الآيات الكثيرة الدالة على وجود الله.

والله في الإسلام هو الخالق لكل شيء الذي لا يوجد شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه^(١) والذي يعلم كل شيء كبيراً كان أو صغيراً، والذي لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه، فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطري ليس في حاجة إلى أدلة تثبت وجوده. فبعد أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَ اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِيعُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢).

فمعرفة الله فطرية عند كل إنسان تماماً مثل الحقائق الرياضية وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانها خاصاً منفصلاً بين المعارف الأولية، لأنها أول كل المعارف وشرط نهج: افلسو عرفوا الإسمان كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئاً^(٣).

فالمعرفة الحقيقة للأشياء تبدأ بمعرفة الله، لأنه الوجود الحق، الموجود من حيث 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 الوجهة التي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا في ذاته لكن من الوجهة التي يرى موجوداً^(٤).

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

(١) سورة إبراهيم آية ١٠.

(٢) الفزالي - متكاة الأنوار - ص ٥٥.

(٣) نفس المصدر السابق - ص ٥٦.

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

والقرآن الكريم شاهد على ذلك ، قال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (١) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مِهْدًا وَجَعَلَ لَكُمُ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (٢) 》.

وقال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (٣) 》 وقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (٤) 》 وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٥) 》 الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٥) 》 وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (٦) 》 وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٦) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ مَبَاقًا (٦) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (٦) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (٦) وَبَدَعْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (٦) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (٦) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (٦) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (٦) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (٦) 》.

وهكذا نرى القرآن الكريم يلفت الأنظار في شدة إلى النظر في ملكوت السموات والأرض ، والنظام المتمثل في الكون والذي يستحيل أن يكون يفعل المصادفة . كل ذلك يستلزم حقا وجود خالق أبدع ونظم ، وأنه لم تعددت الآلهة لغمد النظام واحتمل الكون ، قال تعالى : ﴿ هُوَ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ تَنَزَّلَتْ (٧) 》 قاله هو الذي رفع السماء بغير عمد وألقى في الأرض رواسي أن تميد وزين السماء

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------------|
| (١) الغزلي - سراج السالكين - ص ٢٢ . | (٢) سورة الفرقان - آية ٩ . |
| (٣) سورة لقمان - آية ٢٥ . | (٤) سورة الفاتحة - آية ١٧ . |
| (٥) سورة فيقصة - آية ٢١ . | (٦) سورة النسا - آية ٨ . |
| (٧) سورة الأنبياء - آية ٢٢ . | |

الدنيا بمصاييح وخلق الإنسان وسخره ما في الدنيا. وخلق المخلوقات جميعا تتجه إليه بالتقديس والعبادة.

ثانياً: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام:

الدليل الأول: دليل الحدوث

ذهب الكندي 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 هنا اتحاد لا بد له من علة أحدثته وأظهرته في الوجود. وهذه العلة هي الله. يقول الكندي: «وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة فإتية الجرم»^(١) ليست لا نهاية لها، وأتية الجرم متناهية فيمنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذاً محدث اضطراراً، والمحدث محدث من المضاف ، فنفك كل محدث اضطراراً عن ليس. وأن الله واحد غير متكرر سبحانه وتعالى عن صفات المحدثين علواً كبيراً لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة في 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 سمادياً أو أرضياً تعتبره الكثرة وبعد مركباً ، وإذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة في هذا العالم ، فهي ليست جوهرية وذاتية له ، فإننا لا بد أن نرجعها إلى علة واحدة ليست داخل هذا العالم بل هي خارجة عن العالم.

(١) الأتية: اصطلاح فلسفي قسم منه خلق الوجود العيني. وهو نفي محدث ليس من كلام لعرب، ويستعمله الكندي للدلالة على ما يقابل الحقيقة وإنما على الماهية أي على حقيقة الشيء. وقد استمر حتى ابن سينا ثم اختفى. فجرم مصطلح فلسفي فنيهم كان سائداً في عصر الكندي يعرفه في رسالته «في حدود الأشياء ومسبباتها» بأنه ماله ثلاثة أبعاد. وقد بقي هذا المصطلح يطلق على الأجرام السماوية ولكن المتأخرين من الفلاسفة الإسلاميين عدلوا عنه فيما يخص بالأنبياء الأرضية إلى القول بالجسم.

(٢) الكندي - رسالة في وحدانية الله ونهاى جرم العالم - ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

فألمه هو الأنية الحق، التي لم تكن ليس، ولا تكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أيس أبداً^(١١) وهو الوجود التام الذي لم يبق وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به. هو العلة المسكة بالعالم والحافظة عليه وجوده، لو لم يكن ذلك لثلاثي. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمِصْرِكَ الْمُضَرَّاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَ﴾^(١٢) فألمه هو المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه إلا باد وانذر^(١٣).

ويقوم هذا الدليل عند الكندي على أساس فرض مسبق وهو أنه يستحيل وجود ما لا نهاية له لفعل جسم كان أم زماناً أم حركة، فكل ما خرج إلى الفعل متناه، وأن الثلاثي يستحيل في الموجودات الحادثة التي خرجت إلى الفعل. وأن معنى الثلاثي بالنسبة للموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون سوى قبولها للزيادة دائماً، وأن هذه الزيادة مهما استمرت، فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل.

يقول الكندي: «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 عرضاً لا طبعاً؛ لأن الأعداد إذا كانت تكسيف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة أو كما شاء قلنا 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 التي هي ضعف الاثنين، فإنها محدودة أيضاً متناهية، فإن قلنا: ثمانية التي هي ضعف الأربعة فإنها محدودة

(١١) الأيس لفظ عربي مهجور، استعمله لفلاسفة بمعنى الوجود والموجود، والمؤيس عندهم هو الموجود، والتأيس هو التلذذ أو الابتعاد. أما الليس فكلية دالة على نفي الحال كما في قولنا ليس الإنسان ملكاً، وليس خلق الله كمثل، ويستعمل عند القدماء بمعنى لعدم أو المنعوم. ولفظ «أيس» عند الفلاسفة، يقابل لفظه «ليس» وإذا كان الأول يدل على الوجود، فالثاني يدل على لعدم من قبل الخالق وهو الله سبحانه وتعالى (د. جميل صليبا المعجم الفلسفي ص ١٨٤ ج ١). وكللت رسالة الكندي في الإجابة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢٢٥. ورسالة في الفاعل الحق الأول التام ص ١٧٢-١٧٣.

(١٢) سورة طه آية ١٦.

(١٣) د. أبو الوفا الشافعي - الإنسان والكون - ص ٥٦.

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

فكل عدد يمكن أن يزداد فيه إلى ما لا نهاية له ، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج إلى الفعل فهو محدود متناه . فالحلولقات بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً جل ثناؤه . فهو إما شاء أن يزيد فيها زيادة لا تقف عند حد ، ولكن مهما زادت فهي متناهية بالفعل ؛ لأن ما خرج إلى الفعل متناه . بقول الكندي : « وإنما يحرض 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 يمكننا 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 في القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يخرجها إخراجاً دائماً ما أحب جل ثناؤه ، وكلما خرج منها شيء فهو محدود ، والمعدود متناه^(٢) .

فجزم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً ، فإن كان حادثاً فإن وجوده عن علم كونه ، والكون أحد أنواع الحركة ، وإذن فحادث العالم حركة . والحادث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديماً ساكناً يمكن له أن يتحرك ثم شُرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشيء الأولي يتغير ، ولكن القديم لا يمكن أن يتغير . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون الحركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان . وكان زمان الجسم هو مدة وجوده فإنه يلزم عن هذا أن الجسم والحركة والزمان موجودة معاً لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، فإن مدة وجود العالم متناهية والعالم حادث . بقول الكندي : « وما كان محصوراً في المتناهي فهو متناه بتناهي حاصره » - فإذا محمولات الجسم التي لا قوام لها إلا به المحصورة فيه متناهية بتناهي الجسم من كم أو

(١) الكندي - رسالة العلة التي لها يبرد أعلى الجسمين ما قرب من الأرض - ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٩٩ - ١٠٠ .

حركة أو زمان الذي هو فاصل الحركة، وجملة ما هو محمول في الجرم فممتناه أيضاً،
إذ الجرم ممتناه، فجرم الكل ممتناه، وكل محمول فيه ممتناه أيضاً^(١).

وإذا كان العالم حادثاً له بداية في الزمان، لأنه ممتناه من كل وجه فلا بد أن يكون
له محدث، وذلك طبقاً لمبدأ العلوية. فالعالم في نظر الكندي حدث حدوثاً مطلقاً، وابتدع
ابتداعاً من غير زمان من علة فاعلة قادرة. وهو في رسائله يفرق بين فعل حقيقي وفعل
بالمجاز، ويقسم كل منهما إلى أول وثاني لا شيء إلا لكي يبين أن فاعل الفعل الحقيقي
هو البارئ فاعل الكل، جل ثناءه، والفعل الحقيقي بمعناه الأصيل هو الإبداع
والإبداع هو إيجاد الشيء من عدم، أو تأسيس الأيسات عن ليس، دون أن يلحق
الفاعل أي نوع من أنواع الانفعالات أو التأثير^(٢). فإله هو الواحد الحق المبدع للكل،
والممسك للكل، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد وانذر.

الدليل الثاني: دليل الواجب والممكن:

يقوم هذا الدليل على الاستدلال بإمكان الممكنات على وجود الله، فما دام وجود
الممكن ليس من ذاته، فإنه يستدعي حتماً وجوباً بذاته تعني 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
فله حضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن هو من غيره^(٣).

فهو برهان يقوم على تأمل الوجود، وتقسيمه العقلية إلى الواجب والممكن، وأن
الممكن يحتاج إلى علة ليرجح وجوده من عدمه. وأن الواجب هو العلة الأولى لكل
وجود. يقول الفارابي: «ولك أن تعرض وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من
وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون علة الوجود بالذات»^(٤) ويقول ابن سينا:

(١) الكندي- رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم- ص ٢٠٧.

(٢) د. عاصف العراقي- مذاهب فلاسفة المشرق- ص ٥٦.

(٣) ابن سينا- الإشارات وتبهيها- ص ٢١.

تأمل كيف لم يحتاج بيانا لثبوت الأول ووحدةانيته، وبرأوته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك ذليلا عليه. ولكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إن اعتبار حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.^(٢١) وإلى مثل هذا أشير في القرآن الكريم: «سَتَجِدُهُمْ آمَنَاتًا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ أَقُولُ: إِن هَذَا حَكْمٌ لِّقَوْمٍ. ثُمَّ يَقُولُ: «أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^(٢٢).

وهو هنا الدليل بالدليل التنازلي، 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 عنه يمكن يستمد منه وجوده، وهو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلا على كل وجود، وهو قام الوجود لأنه واجب الوجود بذاته، وكل وجود قائض عن وجوده. فواجب الوجود، هو الموجود الذي متى فرض غير موجود فرض منه محال.

أما الممكن الوجود: فهو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في 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 إما يكون واجب الوجود بغيره^(٢٣). فكل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة، فهو يقتضي وجوده شيئا يفيد الوجود متقدما بالذات. فكل ممكن الوجود، فإنه

(١) الغاوي - فصوص الحكم - ص ٧٥.

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

(٣) مورا فصلت - آية ٥٢.

(٤) ابن سينا للنجاح - ص ٢٦٣.

يجب وجوده بسبب متقدم بالذات. فالممكن إما أن يرجع إلى ممكن مثله، يكون علة له بلا نهاية، وهذا مستحيل، إذ لا بد من وجود متاير لها ولأحاديها، 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 ينتهي إلى علة واجبة، لأن العلل الممكنة لا يمكن أن تسلسل إلى مالا نهاية، يكون كل ممكن منها علة للممكن الذي يليه، من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة علة واجبة في النهاية. لأن هذا إن صح لانعكس على وجود الممكنات أنفسها، وترتب عليه هدم وجودها، وعدم تحققها، ولكن لما كان الواقع الحقيقي المشاهد حصول بعض الممكنات وتحققها، 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 نهاية، وأنها لا ترند على نفسها، ولذلك فهي تؤدي إلى واجب الوجود، وهو الله تعالى، وهو السبب في وجود الممكن ووجوبه.

الدليل الثالث: دليل الحركة:

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

ولعل جذور هذا الدليل تجدها عند ابن طفيل، إذ أقام هذا الدليل على أساس تصوّره للحدوث والقدم، فهو يذهب إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا، يلزم منه 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 حليلا على حركة العالم. وهذه الحركة بتطورها

يلزمها محرك، أي إليه^(١٦).

أما إذا اعتقد بقدم العالم - وهذا ما يرجحه ابن طفيل - بحيث إن العلم 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 مكون. هذه الحركة لا بد لها من محرك ضروري، إذ إن وجود الحركة يؤدي بالتالي إلى الاعتراف بوجود محرك لها. يقول ابن طفيل: «إن كل قوة في جسم، فهي لا محالة متناهية، فإذا وجدنا قوة لفعل فعلاً لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم. وقد وجدنا القائل يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسم ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء برىء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من الوصفات الجسمية. وإذا كان قد تبين في عالم الوجود والفساد، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استمداده لضروب الحركات، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك، فإذا وجد العالم كله إنما هو من استمداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال، سبحانه، وإذا كان فاعلاً لحركات القلك على اختلاف أنواعها، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به^(١٧).

فابن طفيل هنا يميز تمييزاً حاسماً بين حركة الجسم، والحركة التي ليست في جسم، كما يميز بين التناهي الخاص بالأجسام، واللاتناهي الخاص بالحركة. فدليل الحركة دليل استخرجه ابن طفيل من قوله بقدم العالم، في 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 العلم إلى الوجود يعد حركة على نحو ما، لكنها واضحة وبارزة

(١٦) د. عاطف العراقي - أبحاث في فلسفة ابن طفيل - ص ١٢٩.

(١٧) ابن طفيل - حى بن يقطين - ص ٩٦-٩٧.

وحاسمة في افتراضه قدم العالم، إذ في حالة التقدم لا نجد نقطة 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 نقطة من مرحلة وجودية إلى مرحلة وجودية أخرى. أما في حالة الحدوث فإننا نجد نقطة من مرحلة اللاوجود أو العدم إلى مرحلة الوجود^(١).

فابن طفيل بين لنا أن افتراض الحدوث يؤدي إلى القول بوجود الله، وافتراض التقدم يؤدي أيضاً إلى القول بوجود الله، معنى ذلك أن ابن طفيل يريد أن يقول: إن القول بالتقدم لا يعني إنكاراً لوجود الله، بحيث لا يوجد تناقض في الجمع بين القول بالتقدم، واثبت دليل على وجود الله. يقول ابن طفيل: «لقد انتهت نظر حتى بهذا الطريق (طريق التقدم) إلى ما انتهى إليه بالعريق الأول (طريق الحدوث)، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعاً، وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال والاندخول 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 منفصل أصلاً ولا ينحصر كلاً 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 المنفصلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بهذه الجواهر^(٣).

(١) د. صايف العراقي - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٢٢.

(٢) ابن طفيل - حتى بن يقطين - ص ٩٧.

(٣) ابن رشد - تهاض التهافت - ص ١٠٧.

فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها، أى يكون محرك 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 اليلد.^(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: فمبنى أنزلنا هنا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا لهذا الثانى محرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم فى الأول. فباطضطرار إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن هنا محركا لا يتحرك أصلا، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض.^(٢)

فلا بد إذن أن يكون للحركة محرك، هو فعل محض ولا يشوبه قوة أصلا، أى لا يوجد فى وقت من الأوقات محركا 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 محرج له من القوة إلى الفعل، ويمكن فى ذلك المحرك ألا يحضره^(٣). فما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجودا، أى يفسد فى وقت من الأوقات. وهذا ما بدلفا عليه العلم الطبيعى، إذ كل ما يشوب جوهره القوة، فهو كائن فاسد. ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلا، لا فى الجوهر، ولا فى المكان، ولا فى غير ذلك من أصناف القوى، وهنا هو معنى كون الجوهر فعلا. ولما كان سبب القوة هو الهىولى، فينبغى إذن أن يكون المحرك الأول خلوا منها. إذ كل سرمدى فهو فعل محض. وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة^(٤).

(١) ابن رشد- تفسير ما بعد الطيبة- ج٢- ص ١٥٧.

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

(٣) ابن رشد- تفسير ما بعد الطيبة- ج٢- ص ١٥٦.

(٤) نفس المصدر السابق- ص ١٥٦.

فالببحث في أمر الحرك والمتحرك يؤدي إلى القول بالحرك الأول، فإذا كان كل متحرك إنما يتحرك عن محرك، فمن الضروري أن يكون كل ما يتحرك، إما أن يتحرك عن محرك غير متحرك، وإما أن يتحرك عن محرك متحرك. والفرص الثاني غير مقبول، إذ لو كان متحركا لكان جسما، ولكان له محرك. وهذا يؤدي إلى الدور إلى غير نهاية. فذلك يلزم ضرورة أن يكون الحرك للمتحرك من تلقائه غير جسم، وغير متحرك أصلا بالذات. فلا بد أن يكون هناك محرك للكل، إليه تنتهي 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 التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان. وثانيهما: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مراد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق^(٢). فالعالم لم يحدث مصادفة، أو وجد بطريقة عارضة، بل وجد متقنا غاية الإنفاق ومنظما غاية التنظيم. مما يدل على وجود الله.

ونريد أن نشير إلى اعتماد معظم فلاسفة الإسلام على فكرة الغائية والعناية الإلهية في تقديم دليل على وجود الله، وهي فكرة تجد بعض جوانبها عند الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي قال بالعلة الغائية كعلة رابعة تنضم إلى العلل المادية والصورية، والفاعلة، بالإضافة إلى مؤثرات دينية إسلامية بارزة. فالكون كله سماؤه وأرضه، تصوده الغائية ويعمد مظهرها ودليلا على العناية الإلهية.

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

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

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

فالنظام للمشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر، إذ لا يجوز المصدر عن قصد أو إرادة ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق، ولكنه صدر عن علم، وتمثله النظام الكلي، أعني تمثّل 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. ويقتضي 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 يجب أن تكون أعضاؤه، والسماء كيف يجب أن تكون حركاتها، ليكونا فاضلين، ويكون نظام الخير فيهما موجوداً 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 تعرض خارج عن ذاته، وكان الخير ذاته هو عنايته، وهو مبدأ لما سواه، فعلمه بذاته أنه خير مبدأ لهذه الأشياء لأنه لو لم يكن عاقلاً لذاته، وعاقلاً لأن ذاته مبدأ لما سواه، لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام، فيجب أن يكون كل شيء منتظماً خيراً لأنه غير متناف لذاته. وليس معنى الخير والنظام في الموجودات إلا أنه غير متناف لذاته.

فالنظام والتدبير في هذا العالم يدلنا على منظم ومدير له، بقول الكندي: «إفان في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، واتقباد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، واتقان هبته على الأمر الأصالح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أنقن تدبير، ومع كل تدبير مدير، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعاً من المضاف»^(٤).

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

(٣) نفس المفصل السابق، ص ١٨.

(٤) الكندي، رسائل، ص ٣١٤-٣١٥.

ويضرب لنا الكندي أمثلة للعناية والغاية سواء في العالم العلوي أو العالم السفلي 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 ثارة ويبعد عنه ثارة. يقول الكندي : « فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل ، فكانت أعلى ، لقل إسكانها لهذا الجو ، حتى تكون في موضع ، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثراً يظهر ، فجعد ما على الأرض كما يكون ذلك في المواضع التي قرئت من الأقطاب ، فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات ، كما يكون ذلك في هذه المواضع ، ولو قرئت 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 ، لبح كونه السحاب والأمطار لأنه كان محل البخر ويبلده وينطفئه ولا يلدحه أن يجتمع ولا يكتف .^(٢)

وهكذا يضرب لنا الكندي الكثير من الأمثلة في رسائله المتعددة لإثبات العناية والغاية ، وكيف أنهما لزمان لا محالة إلى وجود خالق للكون . فهو يقول : « فقد نبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ، وتعد ذلك وتسيطه ، هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات ، الفاعلة القريبة ، أهني المروية بإرادة بارئها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد . وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإقناع »^(٣) ويستطرد الكندي في حديثه عن النظام والإتقان في العالم وعن العناية الإلهية بقوله : « إن البارئ عز وجل قد صير مخلوقاته ، بعضها سراع لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض »^(٤) .

(١) الكندي : رسالة في الإجابة عن الحجة الفاعلة القريبة 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 الكندي أنه يجب علينا النظر إلى عظمة الكون ونظامه في جملة، لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان من الحيوانات، وهذا موقف الفلامنفة أصحاب العقول النيرة الذين يتميزون عن غيرهم بالقدرة العقلية، والقدرة على تفهم ما في الكون من عظمة انخالت. معنى ذلك أنه يدعونا إلى أن ننأمل النظام الكلي لهذا العالم. وهذا فيه من روح التفسير بقدر ما فيه من روح النظرة الفنية، بحيث ينزلنا العالم كأننا واحد منسجم التركيب يسرى فيه تيار الحياة، وهذا أكبر شاعر على وجود الله.^(١)

فالنظام الموجود في هذا العالم، والإيمان الذي بين أجزائه، كل هذا يعد دليلاً على أن هناك موجوداً تاماً كاملاً هو الذي يدير كل شيء بحكمة عظيمة، وهذا المدير هو الله، فالله هو المبدع والمهيمن على كل ما خلق، لذلك فإن الوجود يقنى إذا فقد إرادته سبحانه.^(٢)

ويشبه الكندي عمل الله في العالم بعمل النفس في الجسم، فإذا كان النظام الذي نجده في الجسم الإنساني يدل على وجود قوة خفية هي التي تدير الجسم، وهذه القوة الخفية هي النفس، فإن النظام والتدبير الذي نجده في الكون يدل على وجود منظم له. يقول الكندي: «السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم، وعن العالم العقلي، وإن كان في هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنه؟ هو كالتفكير في 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 تدبيره فيه. فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه»^(٣). فإذا كانت أفعال البدن تدلنا على وجود نفس له تدبير، وتسير كل أمور. فتدبير والتفكير في الكون يدلنا أيضاً على وجود منظم له، وهذا المنظم هو الله سبحانه وتعالى.

(١) د. محمد عفيفي أبو ريد، الكندي ونسخته، ص ٨١.

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

(٣) الكندي - رسالة في وحشية الله ونهاية جرم العالم - ص ١٧٤.

وهذا الدليل يعترف على الله بمصنوعاته، وهي طريقة للحكماء، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحفظها لديه «أى أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات، فهو يعبر عن الطريق الصاعد الذي يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد له» (١) قال تعالى: «سُبْحَانَكَ رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا بِكَ أَصْغَرَ الْغَافِلِينَ» (٢).

فإذا نظر الإنسان إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ماء، وقدر ماء، ووضع ماء، موافق في جميع ذلك المنفعة الموجودة في 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 الشيء صناعاً صانعاً، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه لا يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالانفاق.

وقد نيه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له في 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، وهي ذوات أشكال محدودة، ومن جهات محدودة، ونحو أفعال محدودة، وحركات متضادة. علم أن هذه الأفعال المحدودة، إنما هي عن موجودات مدركة حية، ذوات اختيار وإرادة، ويزيده إقناعاً في ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة، الحقيقية، الخفية، المظلمة الأجساد، التي هباء لم تعد الحياة بالجملة على صغر أجرامها، وحساسة أقدارها وقصر أعمارها، وإفلام أجسادها. وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك التي 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 - منافع الأكلة - ص ٢٢٨ (٢) سورة فصلت آية ٥٣

(٣) سورة إبراهيم، آية ٢٣ (٤) ابن رشد - نجات الشهوات - ج ١ - ص ٣١٨

سبحانه وتعالى : ﴿ تَخْلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَتَكُنُ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١)

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحجة الناطقة، اختارة، المحيطة بنا، ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا، هي غير محتاجة إليها في وجودها، علم أنها مأمورة بهذه الحركات، ومسخرة لما دونه 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، وتخدم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده. وأنه لو لمكان 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 للمجرم المتوجه إليها، نحفظ ما ههنا وإقامة وجوده. والأمر هو الله سبحانه. وهذا كنه 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 قبض الله تعالى، ومن وجوده 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.

فإن تنقيل يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الواجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها وسببها وموجدتها وهو يعطيها الدوام ويمسكها بالبقاء، والأجسام كلها محتاجة إليه تعالى. ولو جاز أن نعدم ذات الواحد الحق - تعالى ومقدس عن ذلك - لعدم الأجسام ولعدم العالم الحي بأسره، ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض، والعالم المحسوس، وإن كان تابعاً للعالم الإلهي وشبيه الظل له، والعالم الإلهي مستغن عنه، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهي، ونساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة (٣).

(١) سورة طه آية ٥٧. (٢) ابن رشد - شهابيات - ص ٢١٩.

(٣) د. عاطف العراقي - للتأليف في فلسفة ابن عربي - ص ١٢٩.

ولا شك أن تصور ابن طفيل ثبات العالم وأن ثباته راسخ لله تعالى الموجود الثابت، قد قام على تصويره 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، إتنا إذا وجدنا استمرارا ودواما في عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية، فإن هذا الاستمرار أو اللوام لا بد أن يؤدي بنا -فيما يذهب ابن رشد- إلى الاعتراف بآله أنفن كل شيء صتعا، وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسببات.^(١)

وإذا كنا نعتقد بوجود العناية والحكمة فلا بد لنا أيضا الاعتقاد بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، إذ ليس من العقل في شيء أن تنكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة. إذ ينبغي أن نعلم أن من جملة كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسيبتها، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها. والحكمة هي للمعرفة بالأسباب الغائية، القول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طليع النامية.^(٢)

هذا بالإضافة إلى أن تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعد سبيلا للاستدلال على وجود الخالق. والقول بتفني الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات فاعل في الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما 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 فنفس يمكن من إجماع المسلمين على أنه فاعل إلا أنه سبحانه أن يفهم نفى وجود الفاعل بنية في الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدلتنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته.^(٣)

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

(٢) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٢٣٩ ٢٣٨ - نفس المصدر السابق - ص ٢٣١ - ٢٣٢

الدليل الخامس : دليل الاختراع :

يستد دليل الاختراع إلى مبدأ السببية ، فالذي قصده الترع من معرفة العالم أنه مصنوع له ومخترع له ، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه^(١) .

وبدخل في دلالة الاختراع وجود الحيوان بأنواعه ووجود النبات والسموات ، وهذه الدلالة تنبئ على أصليين : الأول : هذه الموجودات مخترعة ، والثاني : كل مخترع فله مخترع . وهذان الأصلان موجودان بالقوة في جميع فطر انداس . فالأصل الأول معروف بنفسه في الحيوان والنبات ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ خَاسِرٌ ﴾ ، والثاني لا يتصور من دون الله فمن يخلقها فله وقو احتتموا له^(٢) . فإننا إذا رأينا أجساما مادية ، ثم رأينا الحياة تحدث فيها ، علمنا اليقين أن هناك موجودا أوجدها ، فلكل شيء سبب ، ولا شيء يحدث اتفاقا أو عن مصادفة ، أما السموات فنحن نعلم من قبل حركاتها التي لا تقتصر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثاني الذي يرى أن كل مخترع له مخترع ، صبح لنا أن للموجود فاعلا مخترعا له .

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

أما الآيات التي تشير إلى دلالة الاختراع ، فمنها قوله تعالى ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾^(٤) وقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾^(٥) .

(١) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٩٣ .

(٢) سورة النجم آية ٧٣ .

(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(٤) سورة الطارق آية ٦ .

(٥) سورة العنكبوت آية ١٧ .

وإذا كان ابن رشد يذهب إلى أن دليلي الاختراع والعناية هما الطريق الشرعي الذي دعا إليه الشرع واعتمده الصحابة، فإن ذلك لا يؤدي 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 في 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 شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلائلها على الصانع، أعني من جهة ما هي 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 الضروري، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي^(٣).

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

(١) الخطابية والجدلية والبرهانية هي 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 أن ألفينا أن نفهم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتبارا لها، بحسب ما اقتضته شرائط اليرمان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما ألتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قيلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبينا عليه، وحذرنا منه، وحذرناهم.

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

الدليل السادس: دليل الوحدة والكثرة:

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

فالأشياء عند الكندي وحدة وكثرة معا، واشتراك الأشياء في كل محسوس وما يلحق المحسوس بعلة. وهذه العلة لا يمكن أن تكون من ذات الأشياء، بل هي مبادئ للأشياء وأقدم وأرفع وأشرف من جميع الأشياء المشتركة في الكثرة والوحدة.

كذلك هذه العلة ليست مشاركة للأشياء، لأن المشاركة تكون في المشتركات بعلة خارجة عنها، فإن كان كذلك خرجت العلل بالانهاية، ولا نهاية في العلل مجتمعة، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له.

كذلك هذه العلة ليست واقعة في جنس الأشياء، أي ليست مجانسة لها، لأن اللواتي من جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات كالأشياء والفروسية اللتين من جنس الحي ليست واحدة منها أقدم من الأخرى بالذات، ولكن العلة أقدم من المعلوم، فهذه العلة ليست مجانسة للأشياء.

(١) نفس المصدر السابق - ص ٢٨-٢٩.

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى، غير مجانسة، ولا متشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة للأشياء، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها، وهي سبب كونها وثباتها^(١). يقول الكندي: «إن كل ما كان في شيء معرض فمعرضه فيه غيره، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية بالفعل، أي أن تقول 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، ونهوى كل كثير هو بالوحدة، وأن الوحدة تفيض عن الواحد الحق الأول، وكل متهو مبدع وحدة الإبداع هو الواحد الحق الأول. قاله يدع الموجودات بعد أن لم تكن، وفي إبداعه لها متكثرة، يعطيها التهو أو الوحدة أو الرباط الذي يجعلها موجودة ويدونه تدثر.

فالعالم وحدة لأن أجزائه مترابطة، غير أن الوحدة فيه محتاج إلى موجد، ولا بد من الوصول إلى علة أولى أعطيت الوحدة في الأشياء، هي الواحد الحق^(٣). يقول الكندي: «فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق الخمسوسات، فيها الوحدة والكثرة معاً، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر عارضاً فيه، لا بالطبع، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً 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 فيفيض 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 - ج ١ - ص ١٤١، ١٤٣. (٢) نفس للمصدر السابق - ص ١٦١.

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

والذى يهوى ليس هو لم يزل، والذى هو ليس هو لم يزل مبدع، 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 المنهيات، فإذا لا هوية إلا يما فيها من الوحدة، ونوحدها هو تهويها. فبالوحدة قوام الكل، لو فارتت الوحدة عادت وذرث، مع الفرائى، بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول، المبدع الممسك لكل ما أبدع، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد وذرث^(١).

الدليل العسايع : دليل المادة والصورة :

يقوم هذا الدليل على فكرة المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى بالصورة وهو دليل قال به ابن طفيل فى قصته وحى بن يقظان^(٢). فقد تنبى حى بن يقظان الصور صورة صورة ورأى أنها كلها حادثة وأنها لا يذ لها من فاعل، ثم يته نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شىء أكثر من استعداد الجسم لأن يعبر عنه ذلك الفعل، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها^(٣).

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 شىء منها إلا به، فهو علتها وهى معلولة له سواء كانت محدثة الوجود، أى سبقتها 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 ندم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته خفى ويرى منها^(٣).

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

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

(٣) نفس المصدر السابق - ص ٩٢-٩٨.

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

معنى هذا أن ابن هفيل 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 نخلصه عند ابن سينا يدلنا على مدى تأثير ابن سينا بالأدلة الشرعية الدالة على وجود الله وهو دليل التناسل. وهو دليل لم يستفقه 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 لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾^(٣).

ويقول ابن سينا: «لم 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 تأثرهم بالأدلة القرآنية، بالإضافة إلى جانب عقلي يتمثل فيما اعتمدوا عليه من أفكار ومبادئ استقوها من التراث الفلسفي اليوناني منطلين بذلك على إمكانية الجمع بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين.

(١) د. حامد العراقي - ملحة نظرياً في فلسفة ابن طفيل - ص ١٣٦.

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

(٤) ابن سينا - الشفاة الإلهيات، ج ٢، م ١٠، 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، فكيف فريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحى سماوى، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الأسواق والحواريات لذلك قالوا: «فما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق، لو لا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً» أو يلقي إليه كنز، أو تكون له حفة يأكل منها». بيد أن معجزاته بهرتهم وفصاحته أضعفتهم، وهم لعل القول واللسن، وزعماء البلاغة والبيان، فأخذوا يشبهونه تارة بالسحر والشعوذة، وأخرى بالكهانة والتمجيم، وعزوا إليه قوى خفية لا حصر لها. ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والانهزامات القاسية إلا أن يردد قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (١). فهو لا يجيء بشيء من عنده، ولا يفترى عليهم الكذب وإنما يبلّغ رسالة الله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا يَكُنْ لَكَ بَشَافَةٌ وَاللَّهُ يَفْعَلُكَ مِنَ النَّاسِ إِنْ أَرَادَ أَنْ يَهْدِيَ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (٢).

ونظرية الإسلام في الوحي وطريقه 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 المصدر 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 عتوا 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 الأحكام وأمرها في التنبيه بالغريب، ومعنى بها سورة يوسف.

بيد أن هذا التسليم الهادي لم يطل أمده، وهنا الإذعان الفطري لم يعد في مأمن من الشكوك والأوهام. فقد اختلط المسلمون بمناصر أجنبية مختلفة نفقت فيهم كثيراً من سمومها، ولم قدح أصلاً من أصول دينهم إلا وضعت موضع التقيد والتشكيك والتضليل، ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موقورة من الدين الذي أديانها، ومن الحضارة الجديدة التي سبقتها مجدها وعزتها، لهذا أخذت تحارب الإسلام بشتى التوسل لتأثر لنفسها ونيتها، وتسترد نفوذها وسلطانها، ولكنها عيشاً حاولت وباءت بالخيبة والفشل: ﴿إِنَّا نَحْنُ لَزَكَاةُ الْبَيْتِ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (١).

فالزركية والمناوية من القرس، والسحنية وغيرهم من براهمية الهند والذهيرية أخذوا يتنادون 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. قابن الراوندي ناقش موضوع النبوة مناقشة حرة طليقة أتي فيها على أقوال المبينين والمتكررين، لم يتعرض لها بالنفي والإنكار خلال تلك المناقشة إيماناً في نشر عناصر الزيغ والإلحاد بين المسلمين، فالرسل لا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه حقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدى العقل ما يغني عن كل رسالة. يقول ابن الرواندي: «إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب وجمعه. ومن أجنه صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب، فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتفبيح والإيجاب والمحظر، فساقط عنا النظر في صحته وزجاجة دعوته، إذ قد غلبنا بها في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتفبيح والإطلاق والمحظر، فحيثما يسقط عنا الإقرار بنبوته» (٢).

(١) سورة الحجر آية ٩.

(٢) د. إبراهيم مسكوة، في الفلسفة الإسلامية، ص ٨٦.

وسيراً في هذا الطريق العقلي المزعوم يرى ابن الراوندي أن بعض تعاليم الإسلام منافي لمبادئ العقل، كالعبادة والغسل والطواف ورمي الجمار والسمي بين الصفا والمروة اللتين هما حجران لا يتعمدان ولا يضران. وزيادة على هذا ليس للطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت؟.

والمعجزات غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، فربما يكون روايتها، وهم شرذمة قليلة قد توافقوا على الكذب فيها، فمن ذا الذي يسنم أن الحصى يسميع أو أن اللب يتكلم؟ ثم إن بلاغة القرآن أيضاً على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غلبت العرب في فصاحتهم وغبهم، فما حكمه على المعجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجتهم عليهم.^(١)

أما الرازي (م ٢٥٠هـ) فقد تعلق بتعاليم المزدكية والمناوية والمعتقدات المهدية، وأعلن أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية، وبالتالي فلا ضرورة في محاولات الفلاسفة في التوفيق بين الفلسفة والدين. ووجه اعتراضات إلى النبوة وأثرها الاجتماعي، ومن هذه الاعتراضات أن الأنبياء لا حق لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقتضي بالأبداً يمتاز واحد على آخر. والمعجزات النبوية ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التي يراد بها التفرير والتعليل. والتعاليم الدينية متناقضة بعضها بعضاً، ولا تنفق مع المبدأ القائل أن هناك حقيقة ثابتة، ذلك لأن كل نبي يلفي رسالة سابقة ويتحدى بأن ما جاء به الحق ولا حتى سواه، والناس في حيرة من أمر الإيمان والمأبوم والتابع والمنبوع. والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الإنسانية. وكان الأولى بحكمة الحكيم الرحيم إلهام الناس معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وأجلهم دون تفضيل لأحد على آخر.

(١) نفس المصادر السابق، ص ٨٦-٨٧.

ثانية موقف فلاسفة الإسلام من النبوة

ومن هنا كان منزع فلاسفة الإسلام إلى الحديث عن النبوة كمفهوم ضروري للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل في هذه الحياة. والكلام في 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 في أن الله أرسل رسلاً من البشر مبشرين بشوابه، ومنذرين بعقابه، قاموا بتليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من تنزيه لذاته وتبيين سلطانه القاهر فوق عباده وتفصيل لأحكامه في فضائل أعمال وصفات عظامهم بها. (والثاني) : أن يعتقد وجوب تصديقهم في أنهم يبلغون ذلك عن الله، ووجوب الاقتداء بهم في سيرهم، والالتزام بما أمروا به والكف عما نهوا عنه.

فالإنسان - كما يراه فلاسفة الإسلام - إنسان اجتماعي بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، هذه الضرورة هي التي أدت إلى ضرورة وجود النبي. إذ هي الدافع الأساسي والجوهري في وجود نبي، وذلك لتقسيم هذا الاجتماع على سنة وعادل، لأنه لا يستطيع ذلك، بدون نبي. يقول ابن سينا: « فإذا كان ظاهراً فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة وعادل. ولا بد للمنة والعادل 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 في ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ضالماً. فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس، وينتج عن وجوده أشد من الحاجة إلى أشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء. » (١)

فالنبي هو الذي يسن للناس، وهو مقياس العدل بينهم، لذلك لا يجب تكذيبه، بل لا بد من تصديقه، فهو فيما يسنه للناس في أمورهم بإذن من الله تعالى وأمره

(١) ابن سينا فقهاء الإلهيات، ج ٢، م ١٠، ط ٢، ص ١٤١.

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

فالمجتمع ككل مرتبط الأجزاء، كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء
بالحمى والسهر، فالألم الذي يحس به أحد أفراد المجتمع لا يد أن يعدوه إلى الآخرين،
والسرور الفردي لا يصبح أن يعرف في مجتمع صالح، فلا يألم شخص وحده، ولا يسر
وحده، بل يجب أن تسرى في الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك، وإذا
كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع
عمل خاص، وإن تنم للمجتمع سعاده إلا إذا قسم العمل بين أفرادها فقسماً متناسباً
مع كفاياتهم وشوياً بروح التضامن والتعاون. (٢)

ويدهي أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها وأسمائها وأشرفها ما
اتصل برئيس المجتمع ومهمته. لأنه من المبدية كالقلب من الجسم. فهو مصدر الحياة
وأصل التناسق والنظام. وليست وظيفته سياسية فقط، بل هي أخلاقية كذلك، فإنه
مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص في الشبه به.

ولا بد لهذا الرجل من خصوصية. وهذه الخصوصية التي تتميز عن سواه هي
المعجزات، يقول ابن سينا: «فواجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن يكون له خصوصية
ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيميزون عنهم، فتكون له
المعجزات التي أخبرنا بها» (٣).

فليس يصح تصديقنا للذي ادعى للرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك
العلامة التي ظهرت عليه هي علامة (رسل للملك، وذلك إما بقول الملك لأهل
طاعة: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو
بأن يعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامات إلا على رسله.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٤٤٢. (٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٥-٤٥.

(٣) ابن سينا، الشفاة الإلهيات، ج ١، 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)

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

فالنبي من عند الله تعالى، ويأمر 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 للعاشرين بما يبقى به فيهم السنة والشرعة، التي هي أسباب وجودهم، وبما يقرهم عند المجاد من الله ولقي يزكاهم. ثم هذا الإنسان هو الموكلي بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتأنيده. (٣)

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

(١) ابن رشد، مناهج الأئمة، ص ٢٠٩.

Arberry: Avicenna on Theology, p. 45.

(٢)

(٣) ابن سينا، المنهاج، ص ٣٤٣.

فيكون أول الوجود فيها أحسن وأرذل مرتبة من الذي يتلو، فيكون أحسن ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجسمية، ثم النسيات، وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحوراً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة. وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها، وهو أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها، وأنه هو الذي يوحى إليه ويحدث له في سمعه سموت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي وهذا هو الموحى إليه. (١)

ويقول ابن سينا: «وهو المسمى بالنبى وإليه انتهى التفاضل في الصور المادية، وإن كان كل فاضل يسود المفضول ورأسه. فإذا التمس يسود ورأس جسمه الأجناس التي فضلها. والوحى هذه الإفاضة، والمثلث هو هذه القوة المقبولة المفضضة، كأنها عملية إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلى، مجرأة عنه لا لذاته بل بالعرض... والرسول هو المبلغ ما استغاد من الإفاضة المسماة وحياً على عبارة استصويت لحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالنسبة والعالم العقلى بالعلم». (٢)

أما كيفية تلقى الوحى والإلهامات - فالغرابي وابن سينا قد فسرا لنا ذلك عن طريق القوة التخيلية التي تقبل الصور عن الملوك أو العقل الفعال. يقول الغرابي: «ولا يستع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته التخيلية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكماتها عن المحسوس، ويقبل محاكمات المعقولات المخارقة، وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأسباب الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهى إليها القوة للتخيلة ودون هذا من يرى جميع هذا في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها، أقاويل ورموزاً وتشبيهات وألغازاً، ثم ينفارت هؤلاء نقاوناً كثيراً». (٣)

(١) ابن سينا، الخفاء الإلهيات، ج ٢، ص ١٠٠، ف ١، ص ٤٣٥.

(٢) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوة وأقوال رموزهم وأمثالهم، ص ٨٤-٨٥.

(٣) الغرابي، آراء لعل للجنة لفاضلة، ص ٥٢.

فمميزة النبي في رأى الفارابى أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل
الفعال أثناء اليقظة وفى حال النوم. وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إحركات
وحفائى 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
المخيلات من الأمور المستقبلية فيلقى (إليه كثيراً من الأمور التى تقدم وقوعها بزمان طويل
فيخبر عنها وكثير من الأمور التى تكون فى زمان المستقبل فينذر بها. وبالحسنة 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 التى رآها ﷺ
بينما محمد حينما كان سائراً إلى الحنيفة. «تَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْوُحْيَ بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ
لِلْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ» (٣). وقوله تعالى عن رؤيا إبراهيم عليه السلام:
«يَا بَنِي إِدْرِى أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّى أَذْهَبُكَ» (٤).

هكذا وجدنا كلا من الفارابى وابن سينا يحاولان تفسير النبوة وما تتلقاه 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
طرفى التقاء شبه الفلك فيقبل شبه المقارنى وهو النفس الناطقة. وكأن العقل الفعال فار
تتعمل ولتحدة قريبا إلى النفس النبوية «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّهُ وَلَوْ لَمْ تَنْفَسْهُ لَأَرَى». (٥) فيفيض
على القوة النطقية، وهى على الحافظة، وهى على المتخيلة، وهى على المشتركة،

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

(٢) سورة الفتح - آية ٢٧.

(٣) ابن سينا، رسالة الفيض الإلهي.

(٤) سورة الناز - آية ٣٥.

(٥) سورة الصافات - آية ١٠٢.

وهي على اتحس الظاهر، وهو على الهواء فينتطبع وبعكس، فيرى شخصاً في غاية الحسن، ويخاطبه بوضع السنن والتواميس، وأشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه التطبيقية عقلاً بالفعل، وأشرف من كانت نفسه التطبيقية عقلاً بالفعل من له النفس القلمية النبوية^(١).

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

فالأرواح القدسية تستطيع إذن أن تخترق حجب الغيب وتترك عالم النور. يقول الفارابي: «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).

فلا سفة الإسلام يؤكدون على إمكانية الاتصال بالعقل الفعال طبقاً بلا كسب، ويستشهدون على ذلك بالمتامات والإنذارات، فنحن إذا رأينا شيئاً في المنام فإنما نعرفه أولاً ثم نتخيله، وسبب ذلك أن العقل الفعال يغض على عقولنا ذلك المعقول ثم يغض عنه إلى تخيلنا. فرؤيا النائم فيض من العقل الفعال على النفس أولاً ثم يغض عنها إلى القوة الخيالية ثانياً، والنفس مستعدة لقبول ما يغض عنه، ولا تحتاج في قبول ذلك القبط إلى قوة من قوى البدن، إذ هي تقبل ما يقبله عن العقل من غير حاجة إلى وساطة مترسعة.

(١) ابن سينا، رسالة العروس.

(٢) ابن سينا، التعليقات، ص ٨٢.

(٣) الفارابي، الفكرة المرضية، ص ٧٥.

وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً، وبه تفسر النبوة، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحي. يقول الفارابي: وإن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حائتها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حائتها عند تحللها منها في وقت النوم.... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية اتجمال والكمال. وقال الذي يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلاً، ولا يستنع (إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستتيلة أو محاكياتها من المحسوسات. ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة.^(١)

فميزة النبي الأولى في رأى الفلاسفة أن له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي 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. وهناك أشخاص قويو الخيلة، ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا في حالة النوم، وقد يحز عليهم أن يربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والذمماء فصخبيلتهم ضعيفة هزيلة لا تسمح إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار. يقول الفارابي: ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإلهالات وتشبيهات، لم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً كثيراً.^(٢)

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

ويوجد ثلاثة أنواع من المعجزات: الوحي (التخيل) وهي مستلزم التنبؤ بالمستقبل، وعطفاً لهذه النظرية فالصور تعد نماذج وهي تنبئ من العقل السماوية، أو الأرواح، أو الأجسام السماوية، وهذه الأرواح متصلة بالمادة كمختصر خاص لإنتاج صورة للروح، كما أنهم قادرون على تصور التسلسل الخاص بالعلل والمعلولات، أو التي يمكن من خلالها التنبؤ بالمستقبل، أي يمكن التنبؤ بالأحداث التي يمكن حدوثها في المستقبل، وعندما تكون قوة التخيل كقوة خاصة بفرد تفرداً كقوة فوق القوى الخمس، ولا يمكن اعتبار ذلك شيئاً محيلاً، بل يصبح مناسباً لقبول الغيب. وبالتالي لا تمثل المعجزة قطعاً لسير الطبيعة، بل نتيجة لقوة التحيل عند النبي^(١).

والنوع الثاني من المعجزة فهو مذهب من الفلاسفة - ابن سينا واتباعه - وهو الوحي العقلي. ويشرح الفلاسفة على أنه ذكاء خارق غير حادي، 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 في فترة قصيرة، وذلك لتمتعهم بقوة العبدس. وهم يستطيعون إعادة تقييم البرهان في نتائج سريع. فنفاذ البصيرة يتطلب من الأشخاص تلميحاً بسيطاً خفيفاً ولا يتطلب معلماً، وهم يعلمون أنفسهم. فالنبي لا يحتاج إلى معلم بشري، إنما نبوته بجلاء تحتاج إلى معلم إلهي^(٢).

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

يقول الغزالي: «إن الفلاسفة لم تثبت المعجزات الخارقة للعادات إلا في ثلاثة أمور: أحدها في القوى للتخييل، فإنهم زعموا أنها إذا استوتت وغويت ولم تستغرقها الحواس

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

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

Ibid, P. 76. (٣)

والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ. وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل: وذلك في البقعة للأنبياء، ولسائر الناس في النوم، فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة. والثاني، خاصية في القوة العقلية النظرية، وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم. فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات، وفي أسرع الأوقات، فهو لنبي الذي له معجزة من القوة النظرية، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه، وهو الذي وصف بأنه «يكاد زيتها يضيء» ولو لم تفسده نار نور على نور^(١) والثالث: القوة النفسية العملية، قد تنهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتفسدها، ومثاله: أن النفس منا إذا توهجت شيئاً خدستها الأعضاء والقوى التي فيها فحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى إذا توهجت شيئاً طيب المذاق، شحبت أشواقه، وانتفضت القوة الملعبة فيأخذ باللعاب من معاونها. وذلك لأن الأجسام والقوة الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها^(٢).

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 «وهنا مذهبيهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء، وإنما ننكر اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وهيمه»^(٣).

كما يعترض الغزالي على إنكار الفلاسفة لمعجزة إبراهيم عليه السلام فهو يقول «أنكروا وقبح إبراهيم عليه السلام - في النار مع عدم الاحتراق، وبقاء النار ناراً وزعموا - ويقصد هنا القارابي وابن سينا - أن ذلك لا يمكن، إلا بسبب الحرارة من النار، وذلك بخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً أو شيئاً آخر لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن»^(٤).

ويؤيد الغزالي أن فعل الإحراق هو له تعالى وليس للنار، فإذا ثبت أن النار لا فعل لها بنائها وأن الفاعل الحقيقي يخلق الاحتراق بإرادته هو عند ملاقاته المظن النار

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

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

فنعتمد على ما أصبح من السهولة أن نتصور أن يكون في الإمكان ألا يخلق الاحتراق مع وجود
للأشياء.

يسلم الغزالي بأن النار خلقت خلقة، إذا لا قاما قطبتان متماثلتان أحرقتهما، ولم
تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، فإنه مع هذا يجوز أن يلقى الشيء في النار، ولا
يحترق، وذلك إما بتغير صفة النار، أو بتغير صفة الشيء عليه السلام، فيحدث من الله
تعالى أو من الملائكة صفة في النار يتغير 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 ناعماً وعظماً فيدفع
أثر النار، فإذا نرى من يطلى نفسه بالطلق، ثم يقعد في نور موقدة ولا يتأثر به والذي لم
يشاهد ذلك ينكره^(١) ثم يستعرد بعد ذلك «ونحن لم نشاهد جميعها فلم يتبين 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 لفهم ووقعها في دائرة الإمكان. ولكن ذلك لا يمكن تطبيقه بحال على
المعجزة في مثالنا هذا إلا خرجت المعجزة من كونها فعلاً لله تعالى؛ إذ من شرط
الإعجاز والحالة هذه أن تبقى النار ناراً والجسم الملائكي لها على حاله دون شرط مانع
من تأثير النار وهذا تكون المعجزة بإبطال تأثير النار في الاحتراق. قال تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ
كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٣).

وإن رشد يبلغ قراءه بوضوح تماماً؛ أن المشكلم مضطرب أن يحترف بمعجزات
الأنبياء، كأسس ضرورية للاقتناع والافتداء بها. فكون المعجزة شارقة للعادة معناه أنها
مخالفة للتفسير الطبيعي المعروف في إيجاد الحوادث، وبما جرت عليه عادة الله تعالى
بحسب ما يظهر لنا في إحصاء الكائنات، وربط الأسباب والمسببات، وهذا لا يتصور

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

(٣) سورة الأنبياء - آية ٢٢

ولا يخرجها عن كونه ممكناً. لأن الذي ربط الأسباب والتسببات هو موجد الكائنات
وخالقها، فليس من المستغنى عليه أن يوضح نواحيها خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا
نعرفها^(١)

وإذا كنا نحزم بأن صانع هذا الكون قادر مختار فيا ضرورة تجزم 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 في المعجزات،
فليس فيه للتقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأنبياء التي لا
يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتعمل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها
والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع
العامية، مثل: هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟
وأنه لا يشك في وجودها. وأن كيفية وجودها، هو أمر إلهي مميّز عن إدراك العقول
الإنسانية، والعلّة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً.
ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة. فوجب ألا يتعرض للفحص عن
المبادئ التي توجب الفضيلة، قبل حصول الفضيلة. وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم
إلا بأوضاع ومصادرات ينسلكها المعلم أولاً، فأحرى أن يكون ذلك في الأمور
العملية»^(٢).

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

(٢) ابن رشد- تهافت التهافت- ص ٧٧٣-٧٧٤، يرى د. محمد يوسف موسى في كتابه «بين الدين
والفلسفة» ص ٢١٧-٢١٨ أن ابن رشد قد أخطأ في ذكر أن الفلاسفة القلاء يقصد بهم فلاسفة
اليونان، ثم يتعرضوا للمعجزات ومبني خطئه أنه لم يكن عندهم نبوءات إلهية ولا شرائع مساوية
للمعجزات في إثباتها فكيف وأما مع هذا ألا يتكلموا في المعجزات، والمسألة لم توضع بالنسبة
إليهم؟ لما د. محمد عاقل العراقي فيرد على ذلك في كتابه النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
ص ٣١ وما بعدها بقوله: «ولكن جدير القول بأنه ينبغي أن نعلم كلام ابن رشد على أساس أنه يتكلم
عن معجزات كالمعجزات أنبيائنا، إذ إنه لم يكن من السهلة إلى هذه الدرجة. إذ قد يكون مقصده
هو أن أنظمة الدولة قد حرمت التعرض للآلهة وأفعالها على اعتبار أنها مبادئ الشرائع والعمل. وهذه
الآلهة هي أنهم هم أنفسهم وكل من سخر منها ومن الأفعال التي تنسب إليها فهو مخطئ وإنه
لهم مقررات مثلاً بأنه يعتمد عقائد الشباب وحكم عليه بالنبوءات

ومن هنا كانت المعجزات التي صح وجودها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماح كالثقالب العصا حية . وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة . وبهذا فاقّت هذه المعجزة سائر المعجزات ، فليكنف بهذا من لم يفتح بالسكوت عن هذه المسألة . فالقرآن من وجهة نظر ابن رشد : ليس معجزة بمعطلة أو بأسلوبه الفيض باللغة العربية كما يفعل المترجمون التقليديون ، ولكن من وجهة نظره أنه يوضح للإنسان والبشر طريق التفضيلة والسعادة لكل الأجيال بطريقة ذات فاعلية . وأن أي شيء يمكن إدراكه بالرجوع إليه ، والمقارنة 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 بتقني ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك ؛ لأن المشي 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 يد ، الواضع لها ، فإن جعلها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة^(٢) .

ويرد ابن رشد على الغزالي بالافتراق بين نوعين من المعجز هما المعجز البراني والمعجز الجواني ، وهو لا يرفض لما 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 فريدة ، 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 (K) Averroes and the Metaphysics of Causation P. 85.

(٢) ابن رشد - نهضة الفلاس - ص ٢٩١ .

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

الضروري أن يكون لفظ الرسول مطابقاً للصفات الواجب توافرها في الرسول فهذا المخارق ليس يذل دلالة ضرورية على الصفة 'المسماة ببوة'. ويجب أن يكون التصديق الدافع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط^(١١)

وكذلك وجه الارتباط بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة - والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الرضى. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن من أقبله الله على هذا الفعل الغريب، وعصمه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره بوجه.

فالرسل موجودون، والأفعال المخارقة لا توجد إلا منهم، وبالتالي كان المعجز دليلاً على تصديق النبي، وإن كان لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً.

والمعجز المجواني عبارة عن أشياء تدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشرعيته. وصفة القطع واليقين فيه مستمدة من كونها مناسبة للصفة التي من أجلها وصف إنسان ما بأنه رسول أو نبي.

ويستغل ابن رشد مهنة الطب ليضرب لنا مثلاً على ذلك. فلو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما: الدليل على أنني طبيب أنني أسير في الماء، وقال آخر: الدليل على أنني طبيب أنني أرى المرضى، فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرضى، فكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهانه، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأخرى^(١٢).

فالمعجز المجواني إذا كان لأهل البرهان، فإن المعجز البراني قد أعد للذين يسلكون مسلك الإقناع. فالشرح يعتمد على المعجز المجواني لأن معجزة الرسول ﷺ هي القرآن. أما في حالة وجود حوادث فردية مخارقة للعادة فهذه أشياء ثانوية تمثل المعجز البراني الذي هو ضرب أساساً لأهل الإقناع. يقول ابن رشد: فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام،

(١١) ابن رشد- مناهج الأدلة - ص ٢٢٢

(١٢) نفس المصدر السابق - ص ٢٢٢

ولا زجياه الموتى صلى 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 فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً^(١).

وهذا ظاهر وواضح من حال الشارح رحمه الله أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيعان برسالته وبما جاء به، بأن قدم على يدى دعواه خارقاً من خوارق الأفعال: مثل قلب عمن من الأعيان إلى عمن أخرى. وما ظهر على يديه رحمه الله من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يتحدث بها.

وقد يذنب على هذا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَجْعَلَ فَا مِّنَ الْأَرْضِ يَنبُرُهَا إِلَىٰ أُولَىٰ قَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ أَلَمْ نَكُنْ مِنَّا بَشَرًا مَّرْسُولًا﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ﴾^(٣). وأما الذي دعا به الناس ومخداهم به فهو الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿قُلْ لِّمَنِ احْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِضَلَالٍ هَذَا الْقُرْآنَ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿قَاتِلُوا بَشَرًا مَّرْسُولًا﴾^(٥).

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

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

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

(٥) سورة هود- آية ١٣.

(٦) لمختلف الناس في جهة كون القرآن معجزة، فمنهم من رأى أن المعجز من شرط أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، والقرآن من جنس الأفعال المعتادة، إذ هو كلام، وإن كان بفضل جميع الكلام المصنوع، إنما صار معجزاً بالصرف أعني بمتع الناس عن أن يكونوا مثله لا يمكنه في الطور العالي من الفصاحة، ولهم رأوا أنه معجز بنفسه، لا بالصرف، ولم يشترطوا في كون الخارق أن يكون مقابلاً بالجنس للأفعال المعتادة، مزبذ من التفصيلات. ابن رشد- مناهج الأكلة- ص ٢١١ وما بعدها.

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

وتمثل تنبيه القرآن على هذا الأصل فى قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَلِمًا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ نُرْسِلُ الرُّسُلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَيُحْيَىٰ وَيُؤْنُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۖ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ۝﴾^(٢).

والشاهد فى ذلك هو إندثار الأنبياء بوجود الأشياء التى لم توجد بعد، بحيث إذا خرجت إلى الوجود عنى 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 بوحي من الله فهو نبي. وهذا الأصل غير متذكرك فيه فى الفطر الإنسانية. إذ لما كان فعل العطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي.^(٣)

(١) المتواترات: هى الأمور المصلىق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصعق فى مثلها المواظاة على الكذب بغرض من الأغراض (ابن سينا، النجاة، ص ٦٦). بهذا بالإضافة إلى أن لهذا التواتر شروطاً أبان عنها.

(٢) سورة النساء - آية ١٦٣-١٦٤.

(٣) ابن رشد - مناهج الأدلة - ويملى د. محمود قاسم على هذا النص فى الهامش بقوله: «هذا الأصل قد أخذ به ابن رشد عن الغزالي، إذ إن ابن رشد يقول: «ويعلم أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء ملين آخر من عليه أمر حامد فى غير ما موضح، وهو العمل الصادر عن الصفة التى بها يسمى النبي نبياً الذى هو الإحلام بالغيوب ووضع الشرائع الموقفة للحق. والمنفعة من الأعمال ما فيه سعادة جميع المخلوق». فظهر نهاض اتهامات ص ٢٠٦، ص ٢٧٦.

ودلالة القرآن على هذا الأصل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾ (١١) . وقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرُّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَاصْبِرُوا خَيْرًا لَكُمْ ﴾ (١٢) . وقوله تعالى : ﴿ لَكِنَّ الرَّاكِبِينَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ (١٣) . وقوله تعالى : ﴿ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ (١٤)

وبدل على هذا العلم بأن الرسول كان أمياً لئلا في أمة أمية عامية بدوية، لم تعارض العلوم قسط، ولا نسب إليها علم، ولا تتناولوا النحس 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 الذي يتوصل بها إلى السعادة، والأشياء التي تقف عقبة في طريق السعادة فهذا يؤدي إلى معرفة ما هي النفس؟ وما جوهرها؟، وهل لها سعادة أخروية وشقاء لخرى أم لا؟، وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟، هذه الأشياء كلها لا تبين إلا بوحى أو يكون تبينه بوحى أفضل، يقول ابن رشد: «وقد يعرف ذلك علم اليقين من زوال العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد، ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز، على أنهم ما يمكن، علم أن ذلك بوحى من عند الله، وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه». (٦)

وهذا كراين رشد الأسباب التي من أجلها اعتبر القرآن خارقاً ومعجزاً من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة . الأول: أن يصلح أن الشرائع التي تضمنتها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل بوحى. الثاني: ما تضمن من الإعلام بالغيب. والثالث من نظمته الذي هو خارج عن

(١) سورة النساء- آية ١٧٤ .

(٢) سورة النساء- آية ١٣٠ .

(٣) سورة قنساء- آية ١٦٢ .

(٤) سورة النساء- آية ١٦٦ .

(٥) ابن رشد- متاهج الأدلة- ص ٢١٩ .

(٦) نفس المصطلح السابق- ص ٢١٨ .

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

فأين رشد لم يرفض آياً من المعجزات وإن كان يفضل اعتبار القرآن هو المعجزة
الحقيقية التى ينبغى إقرارها، وذلك لأنها تنطوى فيما آتى على شيعين رئيسيتين هما: أن
إنشأته من جنس الأنفال 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 وجئنا ابن رشد يقول فى تهافتة: «وأما ما نسبته - أى الغزالي - من
الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشىء 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 أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات،
مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل.
ولا فيما يقال منها بعد الموت. (٢)

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق. فإن فمادى به
الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فمعرض 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، وبين لنا السبب الأساسي وراء عدم بحث الفلاسفة هذه المسألة، أو الخوض فيها، إذ اعتبروها أمراً إلهياً، ومبدأً من مبادئ الشرائع، التي لا يحسب عليهم أن يتعرضوا لها بالفحص أو الشك في وجودها. بل وصف ابن رشد من يتعرض لها بالبحث بأنه محتاج للأدب. ولذلك لا يوجد أحد من القدماء تكلم فيها مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبت الشرائع.

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

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

فأما الله تعالى قد أجرى سنته بربط الأسباب والمسببات، فإن هذه الأسباب ما هي إلا وسائل عادية يتوصل بها إلى المسببات طبقاً لتقديره تعالى المحكم، فلا تأثير للأسباب بذاتها وإنما المؤثر الحقيقي 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 سنته على أوضاع محددة، وطلب إلينا أن نتخذ الأسباب، فإنه مع ذلك المرجع الأول والأخير لكل ما يجري في هذا العالم من شئون.

فأي موقف اتخذته الغزالي من الفلاسفة، فإذا قال بأن قولهم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات سوف يؤدي إلى عدم قدرة الله على فعل أي شيء في أي وقت وكيفما شاء. لأن كل شيء مربوط لديهم برياط العلة والمعلول، وأن هذا يؤدي أيضاً

Kojan (B) Averroes and the Metaphysics 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 يتجرى 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 بآله خالق لكل شيء، معط لكل شيء، وطبيعته، وأن هذه الطبيعة لا تفارقه ولا تتغير. ولها فعلها الخاص بها. وهو قد أجرى سنته يربط الأسباب والمسببات، فليس من المحتج 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 الخرافي- تجديد في المذهب الفلسفي الكلامية- 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 تركتها 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 دلتنا على شيء ، فإنما يدلنا على جليز 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 أدرجوها في تصنيفاتهم .

أولاً: التراث 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 .

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

أما الرياضيات فقد اعتبرها أفلاطون أساساً للفنفس، 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 تدرجى بمهد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية ، وينعكس ذلك فى لفظ Mathematics ذاته الذى يترجم حرفياً بمعبارة «مقرر دراسى أو منهج»^(٢). وبهذا المعنى كانت الرياضيات تستخدم فى أكاديمية أفلاطون.

والحق - إنه يبدو فى بعض الأحيان : أن حماسة أفلاطون لدراسة الرياضة إنما ترجع إلى قدرة الرياضيات على تكوين الطبع الفلسفى فى النفس . أعنى تحويله من الاهتمام بالخصومات إلى الاهتمام بالمنعولات ، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات . وبهذا الفهم تصبح الرياضة مقلعة ومدخلا ضروريا لطلب الحكمة ، وهاتئلى فلا غرابة أنما لم نجدها 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 نعارف شراح أرسطو مثل الإسكندر الأفروديسى ، 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) أرغلا كوكيه ، مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة د. نبو قعلا عفيفى ، ص ١٦-١٧ . والظر أيضاً د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ص ٢٦٦ .

(٢) د. نبو حليمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٢٢ .

فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أي منفعة عملية. أما العلم العملي فهو الذي 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 فهي تسعى إلى المعرفة لغاية أخرى وراء هذه المعرفة، هي الفعل أو السلوك العملي.

وتنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: العلم الرياضي والعلم الطبيعي، وما بعد الطبيعة^(٢). ولو نظرنا إلى موضوع كل علم من هذه العلوم الثلاثة، أي الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا من جهة ترجمة اعتماد موضوع كل منها من المادة أو اقترايه 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 في الطبيعة بهمة المادة التي يتكون منها هذا الموجود أو ذاك من الموجودات الطبيعية.

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

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

(١) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ٣٤.

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

(٣) أرفلد كوله، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، 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 استعطينا 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 من 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. استعطينا القول بأننا نجد لدى فيلسوفنا اهتماماً فائقاً بالبحث في مجال تصنيف العلوم . صحيح أن شهرته لا تبلغ شهرة اللاحقين عليه أمثال الفارابي ، ولكن لابد أن نضع في اعتبارنا أنه كان سابقاً عليه في اهتمامه بالبحث في العديد من المجالات العلمية والدينية والفلسفية ومن بينها مجال تصنيف العلوم ، وبذلك في هذا المجال جهداً كبيراً وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه أول فلاسفة العرب والإسلام وأنه وجد أن واجبه هو أن يمهّد 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 جانيه لتصنيف العلوم.

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

نقى الرسالة الأولى نجد الكندي قد استطاع أن يضع تخطيطاً عاماً لتصنيف العلوم. ففى البداية الرياضيات ثم بقية العلوم الفلسفية الأخرى كالمنتطق والطبيعية والميتافيزيقا، وذلك - كما يشير - شيء ضرورى وجوهري أن نعلم الرياضيات قبل تعلم العلوم الفلسفية الأخرى. وذلك لأن تعلم الرياضيات يؤدى بفارسها إلى الفهم الصحيح للعلوم الأخرى.

فالكندي قد وقف الموقف الأفلاطونى من حيث اعتبار الرياضة ضرورة لا يهد منها قبل تعلم الفلسفة، وجعل السبق لها قبل العلم الطبيعى بل على المنتطق نفسه. يقول الكندي: «كتب أرسطو هذاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم إلى استظهارها على الولاء على ترتيبها وتنظيمها ليكون بها فيلسوفا بعد علم الرياضيات أربعة أنواع من الكتب: أما أحد الأربعة فالمنطقيات، وأما النوع الثانى فالطبيعية، وأما النوع الثالث ففيها كان مستغنياً عن الطبيعة قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام فإنه يوجد مع الأجسام مواصلة لها بأحد أنواع المواصلة^(١)، وأما النوع الرابع ففيها لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة^(٢)».

ويقول فى نفس الرسالة «فقد ينبغي لمن أراد علم انفسه أن يقوم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التى حددناها والمنطقيات على مراتبها التى حددناها أيضاً، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذى حددنا أيضاً، ثم ما فوق الطبيعيات، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق الحمودة. ثم ما بقى مما لم نعد من العلوم مركب من الذى حددناه^(٣)».

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

(١) يختلف الكندي هنا عن أرسطو فى تسيير الكتب النسبانية عن الكتب الطبيعية. وقد يكون ذلك راجعاً إلى المأثورات الدينية الإسلامية عند الكندي. وذلك على العكس من أرسطو الذى جعل كتاب النفس جزءاً من العلم الطبيعى. د. طه الطهطاوى محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب ص ١٣٩.

(٢) الكندي، 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 لإيجاد نسبة عدد إلى عدد، وقرنه إليه، ومعرفة المؤلف منه والمختلف. وهذه المبحوثة هي الكمية المضاف بعضها إلى بعض. والباحث عن الكيفية أيقظاً صناعتان: إحداهما: علم الكيفية الثابتة، وهو علم المساحة المسمى هندسة؛ والآخرى: 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 يلغها مبدعها - إن شاء - دفعة، كحما أبدعها، وما يعرض بذلك، وهذا هو المسمى علم التنجيم. والأول من هذه في الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديسها العدد، فإنه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدوداً، ولا تأليف العدد، ولا من المعداد 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 عدها عدم علم الكمية والكيفية، وعلم الجوهر الذي لا يزول إلا بتوسعتها، ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة. يقول الكندي: فممن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضيات والتعاليم التي هي العدد والمساحة والتنجيم والتأليف، علم علم الكمية والكيفية وعدم علم الجوهر الذي لا يزول إلا بتوسعتها، 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 فقد علماً من العلوم الفلسفية في تصنيف الكندي

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

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٨٧.

للعلم، وهذا ما كان متوقفاً نظرياً لأن مفكرى العرب قد نظروا إلى الفلسفة على أساس أنها تتلخص كل العلوم في جوفها، وذلك على العكس مما نراه الآن من نشأة علوم متميزة ومنقلة 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).

والخلاصة 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، أي آلة الفكر أو المنطق. فإنه تركها دون ترتيب، ولذلك كان ترتيبها من نصيب فلاسفة، رتبوها من البسيط إلى المركب على هذا النحو، فالأول المقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى ثم التحليلات الثانية ثم الجدول ثم السقطة. 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 العربي الذي يقابل اسم كل كتاب من الكتب المنطقية الأرسطية، وهذا يلنا على الجهود الكبيرة التي قام به الكندي في مجال دراسته وتحليله للمصطلح الفلسفي. 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 الثاني فهو علوم الطبيعيات أو المحسوسات كما كان يسميها في 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 في تاريخ العلوم عند العرب، ص ١٢٨.

الأجسام التي لها نفس. وهنا نجد الكندي متابعاً لأرسطو في جعله الأجسام المركبة من المادة والصورة تتضمن المجالات المبعقة التي بحث فيها أرسطو، أي الكتب الطبيعية السبعة وهي: السماح الطبيعي، والسماء، والكون والفساد، وأحداث الجو والأرض أي الآثار العلوية، والمعادن، والنبات، والحيوان. ولابد أن نلاحظ أن النوع السادس منها أي النبات والسايق الحيوان، إنما لهما نفس، ولكن نفس كل منها أقل مرتبة من نفس الإنسان. ولذلك نجد الكندي في تقسيمه للطبيعات إلى نوعين: نوع منها وهو الأجسام المركبة من مادة وصورة، ونوع آخر. هو المحسوسات التي لها نفس، إنما يركز في دراسته هنا على المحسوسات التي لها نفس إنسانية أساساً.

فحديث الكندي هنا قائم على التمييز بين الحي وغير الحي، 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 فهي مقسمة إلى أربعة كتب: الأول منها وهو المسمى بالإبانة عن مائة النفس وأحوالها والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه.

والثاني 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 أي ما بعد الطبيعة أو علم الوجود كما كان يطلق عليها الكندي فهي أعلى العلوم، لأن على رأس الموضوعات التي تبحث فيها «الله تعالى» والله «فليس كمثله شيء» فهو مجرد تماماً عن المادة التي تجدها في بقية الموجودات. والإبانة عن

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٤١.

(٢) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطو، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

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

أما القسم العملى فلا نجد الكندى موثقاً به كاهتمامه بالقسم النظرى من الفلسفة، وما يعطى تحت 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 نجد، 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 هي الفضيلة فى كل أوان، وأن الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج عنهما أيضاً. أما العلم المبنى فقيه يتكلم عن السياسة المدنية.

بالإضافة إلى ذلك نجد الكندى قد ميز بين علوم فلسفية وعلوم دينية شرعية، فتعلق بالبحث فى أصول الدين والتوحيد، وأتقائد والرد على المخالفين. وكم كان الكندى كفيئسوف إسلامى حريصاً على البحث فى هذه الموضوعات، والتوفيق بينها وبين المتطلبات الفلسفية. أقول إنه يحكم 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 وبين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة، فعلم الأنبياء صلوات الله عليهم التى خصها الله، جل تعالى حلوا كبيراً، بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته، جل وتعالى، بتطهير أنفسهم وإتقانها للحق بتأييده ومشيده وإلهامه

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٢) الكندى، كتاب الجواهر الخمس، ص ١٢.

ورسالاته . فإن هذا العلم خاصة للرسول ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد
أحوالهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم عن غيرهم من البشر . إذ لا سبيل لخبر
الرسول من البشر إلى العلم الخطير ، من علم الجواهر الشوائب الخفية^(١) . فالمعقول
تستيقن أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ، إذ هو موجود عندما صجر البشر بطبعها عن
مثله ، فإن ذلك فوق الطبع وجعلها ، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتعتقد فرضها فيه على
التصديق بما أتى به الرسول 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
الخطوات 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
«المعروف» . إلى آخر تلك الكتب والرسائل التي لا يحسن الاستغناء عنها إذا أردنا أن نحلل
محاويله في تصنيف العلوم من قريب أو بعيد .

(١) لكندي ، رسالة في كمية كتب أرمطو ص ٣٧٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٧٣ .

(٣) د. هادف الحراقي ، محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب ، ص ١٤٤ .

وأول ما نود أن نشير إليه أن الفارابي في كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» يقسم العلوم إلى قسمين كبيرين تبعاً لطبيعة موضوعاتها، وعلاقتها بفعل الإنسان: العلوم النظرية؛ وهي التي تحصل بها معرفة الموجودات، التي ليس للإنسان فعلها. وتشمل علم التحاليم، والعلم الطبيعي، وما بعد الطبيعة أي الميتافيزيقا. والعلوم العملية؛ وهي التي تحصل بها معرفة الأشياء، التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها. وتشمل علم الأخلاق، وعلم السياسة.^(١)

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

فالفارابي هنا أي في كتابه «إحصاء العلوم» أراد أن يقدم لنا مختصراً للعلوم زمانه، ومرشداً موجزاً لمن أراد الوقوف عليها أو التبحر فيها، يعطي القارئ فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم، ومنهجه النظرية والعملية، فيؤدي الحاجة التي لا يستغنى عنها المثقف إذا ما أراد للمشاركة في أهم العلوم لمهده. وهذا ما صرح به الفارابي نفسه في عبارة جلية إذ يقول: «فصلنا في هذا الكتاب أن نجعل العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جميل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزء كل ما له منها أجزاء، وجميل ما في كل واحد من أجزائه...»^(٢).

فالفارابي نجد لديه نظرية في تصنيف العلوم، تقول إنها نظرية لأنها تحتوي على الجانبيين النظري والتطبيقي. الجانب النظري قدمه لنا في رسالة «التنبيه على سبيل

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

(٢) الفارابي، إحصاء العلوم تحقيق د. طه حسين ص ٢.

المعاصرة، أى الأساس الذى سار عليه فى كتابه لإحصاء العلوم، أقصد الجانب التطبيقي المتصل بهذا الجانب والذى ذكره فى كتابه لإحصاء العلوم.

ويقسم الفارابى كتابه لإحصاء 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 المذنب 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 المذنب.
- 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 بعد 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 أسن، ص ٥٣ - ٥٤.

المعقولات»^(١١) والمنطقي لأنه يعطينا القوانين الكلية الشاملة «يعطى جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسلط الإنسان نحو طريق الصواب»^(١٢) لذلك قدمه الفارابي على سائر العلوم، فهو في نظره «رئيس العلوم» وحكمه نافذ فيها. أقول إننا إذا وضعنا ذلك في 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 المدني وعلم الفقه وعلم الكلام. ومن هنا لا يوجد نوع من التعارض أو التناقض بين التقسيم العام للعلوم عند الفارابي إلى علوم نظرية وعلوم عملية كما ورد في رسالة «الثنبيه على سبيل السعادة» وبين التقسيم الذي ذكر فيه لثمانية أنواع من العلوم، على النحو الذي تجده في كتابه «إحصاء العلوم»^(١٣).

والتصنيف الفارابي كما هو واضح أمامنا هو تصنيف جامع فيه الفارابي بين التصنيف الأرسطي يعلومه النظرية والعملية، وأضاف إليها علوماً أخرى اقتضتها طبيعة المجتمع الإسلامي مثل علم الكلام وعلم الفقه، حيث إن وضع هذين العلمين في دائرة العلوم العملية إلى جوار الأخلاق والسياسة وتدير المنزل، إنما يعتبر ثمرة حقيقية لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين التي اتسمت بها فلسفة الفارابي.^(١٤)

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٧.

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

(٤) يرى البعض أن وضع علم الفقه وعلم الكلام في دائرة العلوم العملية كالأخلاق والسياسة وتدير المنزل فيه نظر، فإننا كانت هناك نتيجة ظاهرة بين علم الكلام والفلسفة من حيث استخدام النظر العقلي في كل منهما مع اختلاف الشجج بينهما. إلا أن علم الفقه يعد علماً إسلامياً خالصاً، لا صلة له بالفلسفة وعلومها، إلا من حيث كونه علماً عملياً قد يتسرج تحت تقسيم العملي من العلوم التي أشار إليها القدماء إجمالاً. هذا يترتب بين علم الكلام وعلم الفقه ربط غير طبيعي، وبينه وبين العلوم الأخرى آثار نقد مؤرخي الفلسفة حيث يشير لويس جاردييه إلى أن محاولة الفارابي في إدخال علم الكلام وعلم الفقه في 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. تنواري، فلسفة الفكر الفارابي بين الإسلام والمسيحية. بيروت ١٩٦٧ ص ١٩٢. ونظر أيضاً لويس جاردييه، التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي في مجلد الفارابي والحضارة الإنسانية مهرجان الفارابي. بغداد ١٩٧٥، ص ١٢٩).

وفي البداية نقف على المنافع التي يعمدها الفارابي لعملية التصنيف:

١- أن تصنيف العلوم يعد مدخلاً ضرورياً للمتعلم، وبصير^(١) لازماً لمن يريد أن يشتغل بعلم من العلوم، وتعريفاً مهماً بالفائدة المرجوة من تخصصه. يقول الفارابي: «وينتفع بما في هذا الكتاب، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم، فينظر فيه، علم على ماذا يقدم، وفي ماذا ينظر، وأى شيء سيفيد بنظره، وما غناء ذلك وأى فعييلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وحررا^(٢)».

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 الفارابي: «وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقاس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل، وأيها أضع، وأيها أشن وأوثق وأقوى، وأيها أوهى وأضعف»^(٣).

٣- كما أن تصنيف العلوم يعد بمثابة محرك نخير به مستوى المشتغلين بالعلم، ونعرف على أساسه مدى إلزامهم بجميع أصوله وأجزائه. يقول الفارابي: «وينتفع به أيضاً في كشف من ادعى البصر بعلم من هذه العلوم، ولم يكن كذلك، فإنه إذا طُلب بالإخبار عن جملة ما فيه، وبإحصاء أجزائه، ويجمل ما في كل جزء منه، فلم يضطلع به تبين كذب دعواه، وتكشف تمويهه»^(٤).

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

(١) الفارابي، الإحصاء، ص ٥٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٥٤-٥٥.

فى الوجه الثالث كىما يقوس المقدار، فهو هنا كىفى، ىتعلق بمدى الإجادة فىما
حصله العالم من علم» (١).

٥- والغاية من الإحصاء عند الفارابى - فما أعتقد - ىنحصر فى هذه النقطة، إذ
مكننا - أى الإحصاء - من التفرقة بين صنفين هما:

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

(٢) والصنف الثانى هو من أحب أن ىتنبه بأهل العلم لىظن به أنه منهم. وهذا
الصنف هو ما ىمكن أن نطلق عليهم أدياء العلم. وهم الذين ىظهرون بمظهر
العلماء، وهم فى الحقيقة لیسوا كذلك! وأحياناً ىدسون أنوفهم فىما لا ىحسنون،
فىدفعون الناس إلى الوقوع فى الخطأ، أو ىوقعونهم فى البلبلة على أقل تقدير. وأحياناً
أخرى ىدخلون مع العلماء الحقيقيين فى صراع لا يكون بالضرورة من أجل الوصول
إلى الحق. فىضطر هؤلاء الآخرون إلى الانسحاب، أمام صوت منافسهم الأعلى، ثم لا
یتبین الناس وجه الصواب إلا بعد أن ىكون قد فات الأوان. (٢)

ویدولى أن هذين الصنفين هما الغاية القصوى، والغرض النهائى لدى الفارابى،
أقصد أن الفارابى ىحاول من خلال إحصائه للعلوم، الوقوف على حقيقة العلوم،
والعلاقة الرابطة بينها، وحقيقة العالم أيضاً، حتى ىستطیع فى النهاية التفرقة بین العالم
الحقيقى، والعالم المزيف، مدعى العلم الذى ىكون له الغلبة فى النهاية، وقد یتبین الناس
وجه الصواب فىما بعد، ولكن بعد أن ىكون 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 محرك نختر 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، وعمره أبيض. والمفردة منها ما هي ألقاب أعيان: مثل زيد وعمر، 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، أي 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 اللفظة، أو يكون دخیلاً 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 الألفاظ التي تصادف مركبة عند تلك الأمة، وهي التي صنعها شُعْبَاؤُهُمْ وشُعْرَاؤُهُمْ، وتطق بها بلغَاؤُهُمْ وفصحَاؤُهُمْ المشهورون عندهم، وروايتُها وحفظُها، طَوَالاً كانت أم قصاراً، موزونة كانت أم غير موزونة.

٣ - علم قوانين الألفاظ المفردة يخوئ 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 وتأنيت واشتقاق، وعن الحروف التي بها يكون تغيير الألفاظ عند اللواحق، وعن الحروف التي تندغم عندما تتلاحق. (٢) وعلم التصريف الذي يبحث في تصريف الأفعال: تكوين الأزمنة، والاشتقاق، وأحوال التذكير والتأنيت والتثنية والجمع... (١).

٤ - علم قوانين الألفاظ عندما تتركب يستعمل على علمين أيضاً: (١) علم قوانين الأطراف، والخصوص بعلم النحو. ويعنى بالأطراف أي بأحوال آخر الكلمات مثل انتقويقات الثلاثة، والحركات الثلاث، والجزم. (٢) ما يتناول قوانين تركيب الكلمات. كيف تتركب وترتب؟ وعلى كم ضرب حتى تصير ألقاباً؟ ثم بين أيها هو التركيب والترتيب الأنصح في ذلك اللسان. وهذا الجزء هو ما يعرف في البلاغة العربية بعلم المعاني. ولا شك أن وضع الفارابي لعلم المعاني مع علم النحو تحت علم واحد مما يحسب له. إذ إن الدراسات البلاغية المتطورة قد اتجهت نفس الاتجاه وخاصة على يد عید القاهرة 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 منطل وقضائيا 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 سيظهر 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 عند قطع الأقاويل وتميز المقاطع (صغرى ووسطى وكبرى) فحين علامات رداءة الألفاظ والأقاول المرتبطة والتى يتقضى بعضها بعضاً وخاصة إذا تباعد ما بينها .

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

والثانى خاص بنهايات الأبيات فى وزن وزن وهو ما يعرف بالقافية . والثالث خاص ببناء لغة 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

تبدأ 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 ، وتسد الإنسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات .

(١) الإحصاء ، ص ٦٦ .

(٢) ٥ . إبراهيم صقر ، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام ، ص ٩٢ وما بعدها .

والقوانين التي تحتفظه وتخوطه من الخطأ والزلل والغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحتصن كلها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها أصلاً.

فالمعقولات قسمان: قسم لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنه مفطور على معرفتها واليقين بها، مثل القول: الكل أكبر من الجزء. والثلاثة عدد فرد. وقسم يمكن أن يغلط فيه، ويعلى عن الحق إلى ما ليس بحق، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال؛ ففي هذه دون ذلك يضطر الإنسان الذي يلتزم الوقوف على الحق اليقيني في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق.

وإذا كانت لدينا تلك القوانين التي نلتزم بها تصحيح ما لدينا، وما عند غيرنا، وما يلتزم غيرنا تصحيحه عندنا. علمنا أي طريق ينبغي أن نملك إليه، وعلى أي الأشياء نملك، ومن أين نتدب، وكيف نسمى بأذهاننا على شيء شيء منها إلى أن نفضي لامحالة إلى ملتزمنا، ونكون مع ذلك قد عرفنا جميع الأشياء المخلطة والملبسة علينا، فنتحرز منها عند سلوكنا، ونتيقن فيما نستنبطه إن صادفنا الحق ولم نغلط.

وعلى العكس من ذلك نجد انجهد بالمنطق، فإننا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب؟ ومن أي جهة أصاب؟ وكيف صارت حجته ترجب صحة رأيه؟ ولا عني غلط من غلط منهم أو غلط كيف ومن أي جهة غلط أو غلط؟ وكيف صارت حجته لا ترجب صحة رأيه؟ وباختصار جهلت كيفية قبول الرأي أو تزييفه. وبالتالي إذا نازعنا متنازع فيما نصحه أو نزيغه لم يمكننا أن نبين له وجوه ذلك حتى وإن كان فيما صححناه أو زيفناه شيء هو في الحقيقة، بل يصحح حائنا الظن في 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 في الأمرين جميعاً، وعسى أن يرد علينا وارد من خارج، أو من خاطر يمنع في أنفسنا فيبطلنا عما هو عندنا اليقيني صحيح أو فاسد إلى ضده، فنكون في جميع ذلك كما يقال في المثل: حاطب ليل.

وليس هناك ما نستغنى به عن علم قوانين المنطق، أو يقوم مقامه ويفعل فعله، أو يعطى الإنسان القدرة على استحضار كل قول وكل حجة وكل رأي

وتسديده إلى الحق واليقين، حتى لا يخلط في شيء من سائر العلوم أصلاً. وبالتالي من زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه، إذ كان يمكن أن يوجد في 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 في 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 في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات. بل وإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر؛ فكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات.

فالقوانين المنطقية أشبه ما تكون بالمساويين والمكاييل التي هي آلات يمتحن بها في كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون المحس قد غلط فيه، أو قصر في إدراك تقديره، وكالمساطر التي يمتحن بها الخطوط، وكالبكرار الذي يمتحن به في الدوائر.

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

والثاني: فيه قوانين الأقاويل البسيطة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين نغظين. وهو الكتاب الملقب بالعربية «المباركة»، وباليونانية «بارى أرمينياس».

والثالث: فيه الأقاويل التي تُسبر بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس. وهي في الكتاب الملقب بالعربية «القياس» وباليونانية «أنا لوطيقا الأولى».

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

والخامس : فيه الأقاويل التي تمتحن بها الأقاويل الجدلية، وكيفية السؤال الجدلي، وانجواب الجدلي، وبالجملة قوانين الأمور التي تلتزم بها صناعة العدل، وتصير بها أفعالها أكمل وأفضل وأغذى، وهو بالعربية كتاب «المواضع الجدلية» ، وبال يونانية «طويقا» .^(١)

السادس : فيه أولاً قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحق وتبس وتخير، وإحصاء جميع الأمور التي يستعملها من قصد التعمية والخرق في العلوم والأقاويل، ثم من جعلها إحصاء جميع ما ينبغي أن تتلقى به الأقاويل المغلفة التي يستعملها المذنب والمموء وكيف تفسخ، وبأى الأشياء تدفع، وكيف يتحرز الإنسان من أن يغلط في مطلوباته أو يغالط. وهذا الكتاب يسمى باليونانية «سوفسطيقا» ومعناه الحكمة المموءة.

والسابع : فيه القوانين التي تمتحن وتُسبر بها الأقاويل الخطبية. وأصناف المخطب وأقاويل البغضاء والخطباء، فيعلم هل هي على مذهب الخطابة أم لا، ويحصى فيها جميع الأمور التي تلتزم بها صناعة الخطابة، ويعرف كيف صناعة الأقاويل الخطبية والمخطب في فن من فن من الأمور، وبأى الأشياء تصير أجود وأكمل، وتكون أفعالها أغذى وأبلغ. وهذا الكتاب يسمى بالعربية «الخطابة» ، وبال يونانية «ديطوريقا» .

والثامن : فيه القوانين التي تُسبر بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية، والتي تعمل في فن من فن من الأمور، ويحصى أيضاً جميع الأمور التي تلتزم بها صناعة الشعر، وكم أصنافها وكم أصناف الأشياء والأقاويل الشعرية، وكيف صنعت كل صنف منها، ومن أى الأشياء تعمل، وبأى الأشياء يلتزم وتصير أجود وأغذى وأبهى وألذ، وبأى أحوال

(١) الإحصاء، ص ٨٧.

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

فهذه أجزاء المنطق وجملة ما يشتمل عليه كل جزء منها. والفارابي هنا أمين في
عرض منطق أرسطو، وهو في متابعتة لأرسطو تظهر البيعة الإسلامية سواء في
المصطلحات والألفاظ، أو في العلوم مثل الفقه والكلام. بل هو في إحصائه أو في
تصنيفه يوضح لنا مدى أهمية التدخل 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 إنقاذ ومعونة للجزء الرابع فهي له كالألات، وهي
ليست متساوية في المنفعة ، بل منفعة بعضها أكثر ومعضها 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 تعثلت في علم الموسيقى العملية والتي تتمثل في الألحان،
أو تعثلت في علم الموسيقى النظرية، التي تعد أقرب إلى الأسس النظرية للموسيقى
(١) الإحصاء، ص ٨٧-٨٩.

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

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

العملية، وهي خمسة أجزاء^(١) القول في المبادئ والأوائل التي تستعمل في استخراج ما في هذا العلم. والثاني القول في أصول الصناعة وهو القول في استخراج النعم، ركن عددها ٩ وكيف هي ٩ ركن أصنافها ٩. والثالث: القول في مطابقة ما تبين في الأصول بالأقوال والبراهين على أصناف آلات الصناعة التي نمد بها. والرابع القول في أصناف الإقتاعات العلمية التي هي أوزان النعم. والخامس في تأليف الألفاظ بالجملة.

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

٧- علم الحيل، أي علم الميكانيكا التطبيقية. وهو علم وجه التلخيص في مطابقة جميع ما يهرن وجرده في التعليم بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية. وإيجادها ووضعها فيها بالفعل. والحيل منها المعدنية، والحيل الهندسية. وكثيرة منها: صناعة رياضة البناء، ومنها الحيل في مساحة أصناف الأجسام. ومنها حيل في صناعة آلات نجومية، وآلات موسيقية، بإعداد آلات لصنائع كثيرة عملية مثل القسي، وأصناف الأساحة. ومنها الحيل المناظرة في صناعة آلات تسدد الأبصار نحو إدراك حقيقة الأشياء المنظور إليها البعيدة منها، ومنها حيل في صنعه آذان صعبة، وآلات لصنائع كثيرة.^(٢)

والعلم الرابع هو العلم الطبيعي. ينظر في الأجسام الطبيعية، وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها وأنتى بها وأنتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها. والأجسام منها صناعي موجود بإرادة الإنسان، وطبيعي لا دخل لإرادة الإنسان فيه.

والأشياء التي بها توجد الأجسام الصناعية في كل جسم صناعي شيان: مادة وصورة، وبنجام هذين والثامهما يحصل وجود كل واحد من الأجسام الصناعية بالفعل والكمال.

(١) الإحصاء، ص ١٠٧-١٠٩.

(٢) الإحصاء، ص ١٠٧-١٠٩.

والأجسام الطبيعية قوامها وجودها شيئان مادة وصورة. والاختلاف هنا في أن الأجسام الصناعية تشاهد بالبصر والحواس صيغتها وموادها ، أما الأجسام الطبيعية فصيغ جليها وموادها غير محسوسة ، وإنما يصح وجودها عندنا بالقياس والبراهين اليعقينية. وذلك مثل قوة الحين غير مرئية ، ولا تشاهد أيضاً بشيء من الحواس الأخر ، بل إنما تعقل مثلاً. ومثل جسم اليد ، والقوة التي بها يكون البطش.

وينقسم العلم الطبيعي إلى ثمانية أجزاء بنقلها ألفارابي عن أرسطو وهي :-

١ - السماع الطبيعي ، 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 الإلهي وهو موضوع كتاب ما بعد الطبيعة ، وينقسم إلى ثلاثة أجزاء :

الأول : يفحص فيه عن الموجود بما هو موجود.

والثاني : يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية ، أي يفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ الفكر الطبيعي ، ويشتمل تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها ، ويخصي الظنون الفاسدة ، التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم.

والثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام ، وهذه الموجودات على كثرتها ، فهي متفاضلة في الكمال ، ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كمال ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في 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 المدنى بفحص عن أصناف الأفعال، والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشمائم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، 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 والشمائم والملكات والأخلاق في المدن والأمم تنتمي برياسة، ويحفظها عليهم حتى لا تزول، وأن تلك الرسالة لا تنتمي إلا بجهة ومملكة يكون عنها أفعال المتمكنين 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 تتوفر في المدن والدول لكي تكون دولة فاضلة، وبحيث تستمر في البقاء، كما يبين الفرق بين المدن القاضلة وغير القاضلة.

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، فلسفة الإسلام، مدخل ونهاية، ص ١٧٦.

والعلم السابع هو علم الفقه: وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء شيء مما لم يصرح بوضع الشريعة بتحديدته عن الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع.

وللفقه جزءان: جزء في الآراء وهو أقرب ما يكون إلى الجانب النظري. مثل الآراء التي تشرع في الله، سبحانه، وفيما يوصف به، وفي العالم، أو غير ذلك. وجزء في الأفعال وهو أقرب ما يكون إلى الجانب العملي. مثل الأفعال التي يعظم بها الله، عز وجل، والأفعال التي بها تكون المعاملات في المدن.^(١)

والعلم الثامن هو علم الكلام: وصناعة الكلام مذكرة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء (أي التأييد والدفاع) والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل ما خالفها بالأقوال. وتنقسم جزئين أيضاً جزء في الآراء وجزء في الأفعال.

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

وينحصر الخلاف بين الفقيه والمتكلم في أن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. أما المتكلم فينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. يقول الفارابي فإذا حدث بعد ذلك قوم يتأملون ما تشتعل عليه الملة، وكان فيهم من يأخذ ما صرح به في الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به محتنباً بما يستنبط من ذلك حلو 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 واضع الملة أو خير ما صرح به منها، محتذين فيها حلوه فيصا صرح به حدثت من ذلك صناعة ما أخرى، وتلك صناعة الكلام...^(٢)

(١) الإحصاء ص ١٣٠-١٣١.

(٢) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٥٣.

والفقيه يشبهه بالمتعقل. وإنما يختلفان في مبادئ الرأى التى يستعملانها فى استنباط الرأى الصواب فى العملية الجزئية. وذلك أن الفقيه إنما يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة متقولة عن راضع الملة فى 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 الفارابى بين اعتبار الفقهاء أو أصحاب الصنائع العملية بعنفة عامة من الخواص^(٢)، أو أن إطلاق الخواص عليهم على جهة الاستعارة. فالفارابى يقول: «فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة الذين هم فلاسفة بإطلاق. وسائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم لأن فيهم شيئاً من الفلاسفة».^(٣) ويقول أيضاً: «ولكن ليس ينبغي أن يسمى أحد من هؤلاء - بقصد هنا أصحاب الصنائع العملية - خواص إلا على جهة الاستعارة، ويجعل الخواص أولاً ، وفى الجودة على الإطلاق الفلاسفة، ثم الجندليون، والسوفسطائيون. ثم واضعو التواميس ، ثم المتكلمون والفقهاء. والمعروم

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٢) اعتبر الفارابى علم الكلام والفقه من العلوم العملية ولحلها تحت مفهوم الفلسفة بل أكثر من ذلك مجده قد استعار لفظ الخواص الذى يقال على الفلاسفة ليقال على سبيل الاستعارة على الفقهاء وذلك لأن فيهم منها من الفلاسفة. وقد ناصر هذا الاتجاه الشيخ مصطفى عبد الرازق وخاصة فى كتابه «دمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية». وتكثرت نجد لتجملها لغير يدعى إليه د. عاطف العراقي فى كتابه «اتجاه يدعو إلى ضرورة قيامنا بتقوية هذا النوع من الفكر ببحث نعيذ بين تفكير صادر عن منهج فلسفى وتفكير دعيت إليه أسباب وظروف حديثة وليس صادراً فى عديد من زواياه عن منهج فلسفى. أى لابد من التفرقة بين دائرة فلسفية محددة دقيقة، وبين دائرة واسعة غير محددة للعالم بل مبهمه. الدائرة الأولى مدخل فى تطالها تفكير رجال تنطبق عليهم لفظة الفيلسوف لأن المنهج الذى ساروا عليه منهج فلسفى ، والدائرة الثانية القضاة وغير الحقيقة المعلم يدخل فيها تفكير أناس أثابوا العديد من القضايا والمناقشات التى تعنى فى قليل جداً من جوانبها بدائرة الفلسفة ولكنها لا تصمد إلى مستوى المذهب الفلسفى بل إلى حال من الأحوال. فموضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والفنصوف حشرت تحت مفهوم الفلسفة العربية الإسلامية حشراً بلا أدنى مبرر، بحيث أصبحت لا تدرى ما رجع العلاقة بينها وبين مفهوم الفلسفة الهدهد. د. عاطف العراقي مذاهب فلاسفة المشرق. ص ١٦ وما بعدها.

(٣) الفارابى، الحروف، ص ١٣٣.

والجمهور أولئك الذين حددناهم كان فيهم من تقلد رئاسة مدينة، أو كان يصلح أن يقبدها أم لا ٩٦. (١)

والواقع أن الفارابي سواء في حديثه عن علم الكلام أو في دراسته للمعلوم الأخرى التي تدخل في تصنيفه، والعلاقة بين كل علم والمعلوم الأخرى إنما كان هذا كله معبراً عن ثقافته العميقة غاية الحمق ودقة نظريته. 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 ثراث، وعلى التراث الأجنبي أيضاً، وبصفة خاصة التراث اليوناني الأرسطي.

تصنيف ابن سينا

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

ويقسم ابن سينا الأصول إلى قسمين: قسم هو آله - المنطق - ينتفع بها لما يرام تفصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبلة، وقسم ليس يأكله 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 في مثاليته ليلبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين - النظرى والعملى - فلا يكون هذا العلم - المنطق - عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة» (١).

فالمنطق آلة لتحصيل العلوم، كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الإفروديسي الذى سعى المنطق منذ عهده «أوريجانون» ومازال هو رأى ابن سينا وغيره من مفكرى الإسلام الذين يرون أن الغاية من المنطق هي 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 هي المنطق» (٢).

أما العلوم ذاتها فهي منقسمة إلى قسمين: نظرى وعملى. والعلوم النظرية غايتها تركيبة 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 طبيعياً. 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 المنطق ص ١٥-١٦.

(٢) ابن سينا نصح ومماثل ص ٧٩.

(٣) ابن سينا عيون الحكمة ص ١٦-١٧.

فان العلوم النظرية هنا أربعة: العلم الطبيعي، والعلوم الرياضية، والعلوم الإلهية، والعلوم الكلي. ومن الواضح أن هذا التقسيم الأخير قد نتج من شطرات الفلسفة الأولى شطرين. يقول ابن سينا: «وهذه الفلسفة الأولى يسمونها علماً كلياً، وذلك لأن الشيء الذي يبحث عنه فيه هو الموجود الكلي، من جهة ما هو موجود كلي، ومبادئ التي له من جهة ما هو موجود كلي، ولواحقه من جهة ما هو موجود كلي»^(١).

ويضع ابن سينا تفرقة دقيقة بين كل من العلم الإلهي والعلوم الكلي محدداً المقصود من العلمين بقوله: أما موضوع العلم الإلهي: فأمر مباينة للمادة والحركة أصلاً، فلا تصلح لأن تخلط بالمادة، ولا في التصور العقلي الحق، مثل الخالق الأول تعالى، ومثل ضرور من الملائكة، وهذا قبيح ثالث من الموجودات. أما موضوع العلم الكلي فهو أمور ومكان قد تخلط المادة، وقد لا تخلطها، فتكون في جملة ما يخالط، وفي جملة ما لا يخالط مثل الوحدة والكثرة، والكلي والجزئي، والعلة والمعلول.^(٢)

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

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

وهنا يظهر التأثير السيني بأوسط مرة أخرى في أنه لا يعطي للرياضيات المكانة التي لها عند أفلاطون الذي عدها أساساً للتفلسف. فنجد في كثير من الأحيان يعنى

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

(٢) د. محمد هلي أبو ريان تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون بحث منشور في مجلة عالم الفكر المجلد التاسع للعدد الأول ١٩٧٨ ص ١١٢.

نفسه من الكتابة في الرياضيات ، وذلك راجع إلى أن الرياضيات - كما يذكر ابن سينا - هي العلم الذي لا يختلف فيه - يقول ابن سينا: «وأما العلم الرياضي فليس من العلم الذي نختلف فيه والذي أوردناه في كتاب الشفاء هو الذي نوردناه هنا لو اشتغلنا بإيراد» (١) فكتب ابن سينا كتاب الهندسة، وكتاب النجاة، اقتصصر فيها ابن سينا على المنطق والطبيعيات والإلهيات.

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

أما العلم الرياضي فإن أقسامه الأصلية تتمثل في 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 المتقاوم، ومن فروع الموسيقى لحاظ الآلات العجيبة والغريبة مثل الأرغن وما أشبهها.

أما العلم الإلهي فمن فروعه، معرفة كيفية نزول الوحي، والبحث عن المعجزات والبعث والخلود، والسعادة الروحية أو الجسمانية في الآخرة.

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

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

(١) ابن سينا منطق المشرعين ص ٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٥.

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

ثم يأخذ ابن سينا في 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 التي ينبغي 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 التي تقع فيها أشخاص الناس، لتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع.

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

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

(١) ابن سينا صيون للحكمة ص ١٦.

(٢) ابن سينا منطق المشرقيين ص ١٥.

وإذا كان ابن سينا حريصاً على بيان العلاقة بين هذه العلوم ومقدار تدخلها، 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، أي إذا كانت المعرفة تقصد لذاتها دون أي منفعة عملية، فإن العلوم التي تطلبها هي العلوم النظرية. وأما إذا كانت الغاية نفعية عملية فإن العلوم التي تبحث فيها هي العلوم العملية.

فإن 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 دليلاً على كثير من المزايا التي يبردها 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 للمفكر والثقافة والعلم.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- دكتور إبراهيم صقر- دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام - الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٤م.
- دكتور إبراهيم مذكور- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول والثاني- دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.
- دكتور أبو الوفا التفنيزاني- مقالة الإنسان والكون- مجلة عالم الفكر- المجلد الأول- العدد ٣- ١٩٧٠م.
- دكتور أحمد فتواد الأهواني- الكندي فيلسوف العرب- أعلام العرب- رقم ٢٦.
- دكتور أحمد فتواد الأهواني- أفلاطون- دار المعارف بمصر- ١٩٦٥م.
- أرسطو- مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب- د. عبد الرحمن بدوي- وكالة المطبوعات- الكويت- ط ٢ ١٩٧٨م.
- أرفلد كويله- التدخل إلى الفلسفة- ترجمة د. أبو العلا عفيفي- لجنة التأليف والترجمة- ١٩٤٢م.
- دكتورة أميرة مطر- الفلسفة عند اليونان- مكتبة النهضة العربية- القاهرة ١٩٦٨م.
- أفلاطون- محاورة القوانين- ترجمة محمد حسن فاطما- الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
- أفلاطون- التولوجيا أرسطو طاليس تحقيق د. عبد الرحمن بدوي- 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 مظهر - 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 الجرجي ، حنا الناجوري - تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الأول والثاني - دار المعارف - بيروت - ١٩٥٧ م ، ١٩٥٨ م.
- دى بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٤ م.
- دكتور زكي نجيب محمود - عن الحرية أتحدث - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٩٨٩ م.
- دكتور زكي 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- ١٩٥٥ م.
- ابن رشد- رسائل ابن رشد ، ويشتمل على ست رسائل (السماع الطبيعي- السماء والعالم- الكون والفساد- الآثار العلوية- كتاب النفس- ما بعد الطبيعة) الطبعة الأولى ١٩٤٧ م.
- ابن رشد- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - دراسة وتحقيق د. محمد عمارة- دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية- ١٩٨٣ م.
- ابن رشد- تهافت التهافت- القسم الأول والثاني- تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر- الطبعة الثالثة- ١٩٨٠-١٩٨١ م.
- ابن سينا- الشفاء الإلهيات ج٢ ، تحقيق د. محمد يوسف موسى ود. سليمان دنيا ، وأ. سعيد زاهد. راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور- طبعة القاهرة- ١٩٣٨ م.
- ابن سينا- النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية) طبعة القاهرة ١٩٣٨ م.
- ابن سينا- الإشارات والتنبيهات- تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر الطبعة الثانية- ١٩٧٠ م.
- ابن سينا- التعليقات- تحقيق د. عبد الرحمن بدوي- دار المعارف- بمصر ١٩٧٣ م.
- ابن سينا- رسالة الطير- ضمن كتاب جامع البدائع محي الدين صبري الكردي- ط١ ١٩٣٧ م.
- 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- أبريل ١٩٥٢ م.

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

- الغزالي - الملقب من الضلال - القاهرة ١٩٥٥ م.
- الغزالي - مشكاة الأنوار - القاهرة ١٩٠٧ م.
- الغزالي - معراج السالكين - مكتبة الجندى - بمصر.
- الغزالي - نهضة الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - ١٩٥٥ م.
- الفارابي - حيون المسائل - القاهرة - ١٩٠٧ م.
- الفارابي - فصوص الحكم - القاهرة - ١٩٠٧ م.
- الفارابي - إحصاء العلوم - تحقيق د. عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٤٨ م.
- الفارابي - كتاب الحروف - تحقيق د. محسن مهدي - دار المشرق - بيروت.
- الفارابي - الثمرة الموضحة - نشر وتقديم فردريك ديتريش - لندن - مطبعة بريل - ١٨٩٠ م.
- الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة - طبعة القاهرة - ١٩٤٨ م.
- الفارابي - رسالة في العلم الإلهي - نشرها د. جورج قنوت.
- الكندي - رسالة في حدود الأشياء ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريعة - ج١ سنة ١٩٥٠ م.
- الكندي - رسالة العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريعة - ج١ سنة ١٩٥٠ م.
- الكندي - رسالة في كيمياء كتب أرسطو ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريعة - ج١ - سنة ١٩٥٠ م.

- الكندي- رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ضمن كتاب رسائل الكندي
:تأليفه- تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده- ج ١- سنة ١٩٥٠ م.
- الكندي- رسالة في الفاعل الحق الأول الثام- ضمن كتاب رسائل الكندي
:تأليفه- تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده ج ١- سنة ١٩٥٠ م.
- الكندي- رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد- ضمن كتاب
رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده ج ١- سنة
١٩٥٠ م.
- الكندي- رسالة في الجواهر الخمس- ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية
تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده ج ١- سنة ١٩٥٠ م.
- الكندي- رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى- تحقيق د. أحمد فؤاد
الأهواني- بيروت- ١٩٤٤ م.
- ليون جوتييه- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى
دار الكتب الأهلية- الطبعة الأولى- ١٩٤٥ م.
- لويس جارديه، جورج قنواي- فلسفة الفكر الفارابي بين الإسلام والمسيحية-
بيروت- ١٩٦٧ م.
- لويس جارديه- التوفيق بين الفلسفة والدين في مجلد الفارابي والحضارة الإنسانية-
مهرجان الفارابي- بغداد- ١٩٧٥ م.
- دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده- الكندي وفلسفته- دار الفكر العربي
١٩٥٠ م.
- دكتور محمد علي أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفي- ج ٢- الهيئة المصرية العامة
للكتاب- الطبعة الثانية- ١٩٧٢ م.
- دكتور محمد علي أبو ريان- تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون-
بحث منشور في مجلة عوالم الفكر- المجلد التاسع- العدد الأول-
١٩٧٨ م.

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

المراجع الأجنبية:

- Afnan (Soheil - M) Avicenna, his life and works. London -
George Allen - Unwin 1958.
- Alfred (Jvery) Al-Kindy's on First Philosophy and Aristotle's
Metaphysics.
- 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 Christian 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 التوزيع الدولي

تحتفظ جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بدولة الكويت لدار الكتاب الحديث