

مجلة كلية العلوم الإسلامية

عدد الثالث عشر

1996

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنوياً

1425 من ميلاد الرسول ﷺ 1996 أفريقي



المنهج التوفيقى

بين المصطلحين الديني والفلسفي
في الفكر الإسلامى

د. محمد الحجاج الكمالى

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإننا لو رجعنا إلى تاريخ اليونان لوجدنا الكثير من عقلاء الإغريق شككوا في دياناتهم ومعتقداتهم، فسقراط دأب على تجاهل الآلهة وجمع فيثاغورس وأفلاطون بين الفلسفة والدين، وشددا على قضية خلود النفس ليحثا الناس على حسن السيرة والأخلاق وسخر يوريبديدس في مسرحياته من الآلهة، وانتهى الأمر بأن قضت الفلسفة دون عمد على ركائز ذلك الدين الذي كانوا يدينون به لأنه غير معقول.

والسبب أن ذهنية الإغريق لم تصور الآلهة في مظهر قدسي بعيد عن

المفهوم البشري شأنهم في ذلك شأن كثير من شعوب العالم حينما يتصورون الإله صورة مكبرة عن الإنسان، خاضعاً للحتمية عاجزاً عن إعطاء تعليل مقبول لمصير الإنسان، وينقل تراث اليونان إلى العالم العربي وجد تياران:

أحدهما: حاول إيجاد تفسير لمصطلحات المنطق والفلسفة.

والثاني: ابتعد في تفكيره عن محاولة التفسير التوفيقى وانكر الفلسفة والمنطق دون علم ودراية بهما، ولا ينكر أحد أن العرب أمة كونت حضارة خاصة بها في بداية أمرها ثم انتشرت هذه الحضارة إلى بلدان أخرى بقصد نشر الدين الجديد، وهذه البلدان تميزت بحضارات وتراث ولغات وأدوات كان لها أكبر الأثر على الحضارة العربية الإسلامية.

فإذا أراد أحد الآن محاولة إبراز نقاط الالتقاء بغرض التوفيق بين تراثه والحضارات الأخرى، فسوف يواجه حملة شعواء ربما تضر بحياته ومستقبله، ولكن رغم ما يتوقعه المرء فلا بد أن يستمر لأن عجلة التاريخ لن تتوقف.

وها نحن أولاء دلجنا نبحث في المصطلح الفلسفي ومقابلته بالمصطلح الديني لنرى أولاً ما هي وجهة النظر عند مفكري الإسلام، فوجدنا أن المؤيد والمعارض قد أخطأ كل منهما بسبب بعده عن المنهج العلمي الذي يحتم عليه عدم الانحياز وإصدار الأحكام بعفوية.

وسيحاول هذا البحث إيضاح المصطلح الفلسفي وبيان قربه أو بعده عن المصطلح الديني ومحاولة إيضاح المنطقة الوسطى التي يمكن من خلالها الوصول إلى مركز الملاءمة بينهما وقد اشتملت خطة البحث على ثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول: دراسة حول إمكانية شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي أو العكس.

المبحث الثاني: كان الحديث فيه عن جذب الفكرة الدينية إلى ناحية الفكرة الفلسفية.

المبحث الثالث: البرهنة على أن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة.

ثم الخاتمة التي توضح السمة الجديدة في هذا البحث والاستفادة منها والله نسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ونسأله العفو عن زلاتنا وإنا إلى ربنا لمنقلبون.

المبحث الأول:

شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي

لقد أقبل فلاسفة الإسلام على دراسات شتى لأنواع الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية عندما ترجمت إلى اللغة العربية وبعد أن أعجبوا بها إعجاباً شديداً حاولوا أن يزاوجوا بينها وبين ثقافتهم الإسلامية.

ومع ذلك فقد اختلفت صفاتهم ومناهجهم تجاه هذا التراث الوافد فكانوا أربع طوائف يخوضون معركة الاستقلالية في الصفات، والمناهج.

الطائفة الأولى:

غلب عليهم الأخذ بالفلسفة الإلهية وعلى ضوء هذا الاتجاه سمووا بالفلاسفة الإلهيين وكان أظهرهم بهذا الكندي والفارابي وابن سينا وابن ماجة وابن طفيل وابن رشد، وبين هذه الطائفة صفات مشتركة ومنهج مختلف سيظهر عند الحديث عن الصفات المشتركة والمنهج المختلف.

الطائفة الثانية:

اتخذت دراساتها في الفلسفة الطبيعية كالرياضيات والكيمياء والطب وغيرها وعلى أثر ذلك سمووا بالفلاسفة الطبيعيين واشتهر منهم أبو الريحان البيروني، وجابر بن حيان، وأبو بكر الرازي، والحسن بن الهيثم والخوارزمي.

الطائفة الثالثة:

نهجت سبيل الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية وكان أشهرهم الإمام الغزالي، وابن مسكويه وابن خلدون.

الطائفة الرابعة :

أخذت تتجه نحو الفلسفة الإشراقية حيث تأثروا بها في سلوكهم وبنوا من خلالها منهجهم الفلسفي وأبرز هؤلاء السهروردي المقتول وعبد الحق بن سبعين والشيرازي، وابن كمونة وقطب الدين الشرازي ونصير الدين الطوسي وملا صدر الشرازي وكلهم متأثرون بمدرسة السهروردي صاحب مدرسة الإشراق. ويرى أغلب مفكري الإسلام أن الفلاسفة المسلمين يشتركون جميعاً في احتواء فلسفتهم للعناصر التالية:

الأول: الإسلام والفكر الإسلامي.

الثاني: الفلسفات الشرقية والغربية التي تأثروا بها.

الثالث: الملاءمة والتوفيق بين الفكر الإسلامي والفلسفات الأخرى.

ولعل الناظر إلى هذه العناصر يتدقيق تتأكد له السمة القائلة: «إن الفلاسفة المسلمين بنوا مدارسهم ومناهجهم على عملية التوفيق بين الدين والفلسفة» وجعلوا هذه العناصر أساسية، فكل من تتوافر في فلسفته هذه العناصر فهو فيلسوف وإن فقد إحداها فليس بفيلسوف.

وفي الحقيقة إن هذه العناصر المشتركة لم تخرجهم إلى بر الأمان كما كانوا يتوقعون، بل لما بدؤوا يقعدون مناهجهم رأوا أنفسهم مختلفين فتعددت مدارسهم بل ربما وصلت في بعض الحالات إلى مرحلة التباين كما هو معروف بين ابن رشد وابن سينا والفارابي، ونقض بعض القضايا التي أثبتها الفارابي وابن سينا من ابن رشد وخاصة في العلم الإلهي وبالأخص نظرية الفيض التي رآها الفارابي وابن سينا ومن قبلهما أفلوطين بأنها حلت مشكلة الخلق دليل على هذا الاختلاف المنهجي. والذي نراه أن هذا الاختلاف له مبرراته:

1 - أن الفترة الزمنية المتباعدة بين فيلسوف وآخر مكنت الخلف من عدم قبول رأي السلف وأضافوا معرفة جديدة تلاءمت مع الواقع الجديد بالنسبة للخلف.

2 - أن الظروف السياسية والاجتماعية التي يعيشها الفيلسوف لا بد أن

تضفي عليه الظاهرة السياسية والاجتماعية تأثيراً كبيراً سلباً أو إيجاباً! فیرغم في بعض الأحيان إلى أن يوافق الشرعية الواقعية، بإيمانه المطلق على ضرورة التغير فيعيش تحت وطأة التقيّة حتى ينتقل من هذا العالم إلى عالم آخر وتخرج تلك الآراء بعد فترة زمنية وكأنها تمثل ذلك الفيلسوف فيقيم على ضوئها وهي لا تمثل رأيه الحقيقي. وهي مشكلة سياسية واجتماعية وجدت قديماً ولا تزال موجودة حتى يومنا هذا.

3- إن الكم المعرفي الذي يتصف به (س) أو (ص) من الناس يجعل كل واحد منهم يقعد لمنهجه بحسب الكم المعرفي إضافة إلى القدرة المنهجية التي تجعله يوظف معارفه بحسب القدرة وصحة المنهج فيتوصل كل واحد منهم إلى نتائج مختلفة تفتح للأجيال القادمة الرغبة في الاطلاع والمشاركة في الرأي والإسهام في وضع لبنة جديدة للفكر الإنساني.

وهناك في تصورنا مبررات أخرى لا يسمح المجال لذكرها. وعلينا الآن أن نتصور الفلاسفة المسلمين وهم يعيشون في مجتمع مليء بالصراعات السياسية والفكرية والدينية، وكلهم مسلمون سواء كانوا عرباً أم غير عرب اختلفت مذاهبهم وآراؤهم حول التوفيق بين ما يدينون به على أنه دين إلهي وبين ما عرفوه من الثقافات الأخرى واعتقدوا أنها صحيحة.

فلا بد إذاً أن يخوضوا في معمعة الاجتهاد وتطرح كل مدرسة من المدارس الفلسفية السابقة الذكر رأيها وتوفيقها بين الدين والفلسفة.

فإذا حاولنا دراسة ما تضمنه البحث الأول من إمكانية شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي أو العكس فإننا سنجد أمامنا ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

الملاءمة من خلال عنصر المساواة بين الاصطلاحات التي وردت في العقيدة الإسلامية، والمصطلحات التي جاءت في الفكر الإغريقي، وتعد هذه الملاءمة سطحية كتفسير مصطلح ديني بمصطلح فلسفي أو تفسير مصطلح فلسفي بمصطلح ديني - كتفسير الملك في العقيدة الإسلامية بالعقل في التفكير

الإغريقي وكنتفسير الشيطان الذي ورد في العقيدة الإسلامية بالنفس الغريزية والشهوانية في الفكر اليوناني⁽¹⁾ وبيان هذه المشكلة أن الفلاسفة المسلمين وجدوا نصوصاً في القرآن الكريم تصف الملائكة بأنهم أصحاب طبيعة خير ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [سورة التحريم، الآية: 6] وكذلك صورته الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية بأنه موجود علوي لا علاقة له بالمحسوسات. ثم جاءت الفلسفة لتضع تصوراً للعقل ووصفته بأنه طبيعة تختلف عن طبيعة بقية الموجودات الأرضية، ويتميز أنه من عنصر واحد، وإذا كان من عنصر واحد فهو أقرب إلى الانسجام وإذا كان أقرب إلى الانسجام فهو قريب من الكمال. . وإذا كان قريباً من الكمال فهو قريب من الخير لأن من كثرت عناصره قل فيه الانسجام وكثر التنافر⁽²⁾.

ثم إن هذا العقل في نظر الفلسفة هو الذي يحمل رسالة الموجود الأول إلى الموجودات الأرضية، تماماً كما يقرر الدين أن الملك هو الذي يحمل رسالة الله إلى أنبيائه. لذلك قال فلاسفة الإسلام إن الملك هو العقل إذا تحدثوا عن الدين، وقالوا إن العقل هو الملك إذا تحدثوا عن الفلسفة⁽³⁾.

فإذا انتقلنا إلى المثال الثاني وهو مسألة النفس والشيطان فإننا سنجد أفلاطون قد قسم النفس إلى ثلاث قوى:

الأولى: يراها مصدراً للخير وهي قوة العقل، فالعقل يميل دائماً إلى الخير.

الثانية: مصدر الشر وهي النفس الشهوية الغريزية التي تسعى دائماً لإرضاء حاجاتها المادية.

الثالثة: القوة الوسيطة كما يسميها أفلاطون في جمهوريته. يرى أنها تنحاز إلى أحد الطرفين، وتوصف هذه القوة بالحماسة أو الغضب⁽⁴⁾.

(1) د/ محمد نعيم وعوض حجازي في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص 176.

(2) نفس المصدر ص 176.

(3) نفس المصدر ص 177.

(4) أفلاطون «الجمهورية» ص 443 وانظر أميرة حلمي مطر الفلسفة عند اليونان ص 207.

هذا الطرح من أفلاطون في تحديد مصدر الخير والشر وصل إلى مفكري الإسلام وقد عرفوا قبله ما قال الدين عن النفس وتقسيماتها إلى ثلاثة أقسام أيضاً وهي:

- النفس المطمئنة. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [سورة الفجر، الآية: 27].

- النفس اللوامة. قال تعالى: ﴿لَا أَقِيمُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ * وَلَا أَقِيمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ [سورة القيامة، الآيتان: 1 - 2].

النفس الأمارة بالسوء. قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ [سورة يوسف، الآية: 52].

فكان لا بد للفلاسفة المسلمين من المحاولة الجادة للتوفيق بين ما تنص عليه الفلسفة وما ينص عليه الدين، من قبيل الموازنة والمساواة بين ما ينص عليه الدين وما تنص عليه الفلسفة فقالوا: ما دام الشيطان المذكور في القرآن هو مصدر الشر والوسواس، وجعل من مهمة الإنسان مكافحة هذا الشيطان. قالوا إن الشيطان هو النفس الشهوية الغريزية ورأوا أنفسهم أنهم وصلوا إلى التوفيق لأنهم لم يروا بين هذه الموازنة تناقضاً⁽⁵⁾.

الاتجاه الثاني:

الملاءمة من خلال التأويل: المجاز أو الاستعارة: والتأويل كما يعرفه العلماء على قسمين إما أن يكون تفسيراً لمعاني الألفاظ كما فعل الطبري حيث سمي تفسيره تأويل القرآن. وهذا النمط من التفسير مقرر ومأخوذ به لدى جميع علماء المسلمين ولا يعترض عليه مذهب السلف. والقسم الثاني من التأويل هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى معنى المرجوح لدليل يقترن به⁽⁶⁾ وقد ذكر العلماء أن المتأول يجب عليه وظيفتان:

(5) نعيم وحجازي، في الفلسفة الإسلامية ص 177 مرجع سابق.

(6) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل ص 24.

- إحداهما: احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه.

- ثانيهما: بيان الدليل الموجب لصرف اللفظ إليه عن المعنى الظاهر⁽⁷⁾.

إن هذا الاتجاه قد تميز بعمق الغموض ولذلك لا يستطيع إدراكه إلا الأذكياء ولذلك أخذ به الفلاسفة المسلمون بعد دراسة عميقة كان غرضهم الأول التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال استعمال المجازات اللغوية بحيث يحافظون على النص الديني ويبقى تمسكهم بالمصطلح الفلسفي غير مرفوض ما دامت الملاءمة قائمة. غير أن المتأمل الدقيق في هذا الاتجاه يرى أن الملاءمة غير سليمة وأن الفلاسفة حاولوا تأويل المصطلح الديني بمصطلح غامض ويصعب فهمه عند كثير من المتخصصين ما بالك بغيرهم وبالمثال تتضح الرؤيا أكثر.

هناك نظرية في الفلسفة عرفت بنظرية «الموجود المطلق» وهناك لفظ جاءت به الديانات متفقة وهذا اللفظ هو (الله) فجاء الفلاسفة المسلمون ومنهم الكندي أول الفلاسفة رأى أنه لا فرق بين لفظ الموجود المطلق ولفظ «الله» في المعنى والمدلول وإنما الفرق لفظي فقط، والمتأمل في هذه الألفاظ للوصول إلى مقارنة بين الخصائص التي اتصف بها «الموجود المطلق» عند من كون هذا المصطلح وبين الخصائص التي اتصف بها لفظ الجلالة. يجد أن لفظ الموجود المطلق جاء به أرسطوطاليس⁽⁸⁾ ووصفه بصفات استبعدتها الأديان لأنها تتنافى مع كمال الموجود المطلق كالثبات وعدم التحرك وأنه يعرف ذاته ولا يعرف غيره وأنه لا يعلم الجزئيات وغير ذلك من الصفات التي تتنافى ونصوص الدين الإلهي. بخلاف لفظ الجلالة فإنه اتصف بصفات الكمال المطلق من حيث الوجود ومن حيث الفعل فهو حي قادر ومريد عالم بكل شيء لا تخفى عليه خافية، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور وهذه أوصاف لا يمكن أن تليق بأحد سوى الله الخالق الباري المصور. وعلى ذلك فهذه الملاءمة التي وضعها الكندي غير سليمة لأنها اعتمدت على العسر والغموض.

(7) نفس المرجع ص 24، 25.

(8) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ط نخبة التأليف والترجمة والنشر 1966 القاهرة.

الاتجاه الثالث :

الملاءمة من خلال الرمزية (أو التوفيق الرمزي) وهذا ما يسمى بالتفسير الرمزي أو الإشاري لدى الصوفية، ويقصد به تأويل الآيات على خلاف ما يظهر منها بتخصيص إشارة خفية، تظهر لأرباب السلوك الصوفي.

إن الأساس الذي بني عليه التفسير الإشاري هو رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة ينكشف له فيها المعنى الباطن للآية⁽⁹⁾ والواقع أن هذا المنهج يتمثل في أن النص القرآني له ظاهر وباطن وأن فهم الظاهر متاح لأرباب علوم الظاهر، أما باطنه فوقف على أولئك الذين اصطفاهم الله فأعانهم على رياضات ومجاهدات تؤدي إلى صفاء البصيرة، فتمكنوا بعد ذلك من استبطان العبارة واستخراج الإشارة اللطيفة منها⁽¹⁰⁾.

لذلك فإن العلماء قد اشترطوا لصحة التفسير الإشاري أو الرمزي وقبوله شرطين:

- الأول: أن يكون قائماً على مقاصد اللغة العربية والمتعارف عليه في لسانهم.

- الثاني: أن يشهد لهذا التفسير الإشاري نص آخر في مكان آخر دون تعارض.

فمثال الأول ما جاء في تفسير القرآن العظيم للعلامة الصوفي سهل التستري عند قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 22] قال الأنداد هي الأضداد، وأكبر الأضداد هي: النفس الأمارة بالسوء المتطلعة إلى حظوظها بغير هدى من الله، وهذا التفسير يختلف عن التفسير المأثور الذي ينص على أن الند هو الشريك والمثيل أو الشبيه⁽¹¹⁾.

ومثال الثاني: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ [سورة الأنفال، الآية: 41] فذكر سهل التستري أن ظاهر الآية والمراد بأول بيت «هو

(9) د/ محمد حسين الذهبي علم التفسير.

(10) د/ إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري، سيرته ومذهبه في التصوف ص 109.

(11) راجع الدر المنثور للإمام السيوطي ج 1 ص 87 ط 1983 دار الفكر بيروت.

بيت الله الحرام بمكة، لكن المراد الباطني هو الرسول (ص) يؤمن به من ثبت الله في قلبه التوحيد من الناس.

وقد أثبت الإمام القشيري رحمه الله في كتابه لطائف الإشارات أن القرآن له ظاهر وباطن بدليل تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ﴾⁽¹²⁾ قال الغنيمة ما يحصل عليه المؤمنون من أموال الكفار إذا ظفروا عند الجهاد والقتال معهم. والجهاد قسمان جهاد الظاهر مع الكفار، وجهاد الباطن مع النفس والشيطان، وكما أن للجهاد الأصغر غنيمة عند الظفر فكذلك للجهاد الأكبر غنيمة وهو: أن يملك نفسه التي كانت في يد عدو له: الهوى والشيطان، وكانت ظواهره مقراً للأعمال الذميمة، وباطنه مستقراً للأحوال الدنيئة، فيصير محل الهوى مسكن الرضا، ومقر الشهوات والمنى، محلاً لم يرد عليه من مطالبات المولى، وتصير النفس مستلبة من إصدار الشهوات والقلب مختطفاً من وصف الغفلات، والروح منزوعة من أيدي العلاقات والسر مصوناً من الملاحظات، وكما أن من جملة الغنمية سهم لله ولرسوله، وهو الخمس ما هو غنيمة على لسان الإشارة سهم خالص لله، وهو ما لا يكون للعبد فيه نصيب لا من كرائم العقبي ولا من ثمرات التقريب ولا من خصائص الإقبال فيكون العبد عند ذلك محرراً خالصاً لله وبالله يمحو ما سوى الله⁽¹³⁾.

وهذا النص أوردناه على طوله هذا لنثبت أن الرمز أو الإشارة لم يختص به الصوفية الفلاسفة فقط وإنما أيضاً كان منهج صوفية أهل السنة والجماعة علماً أن القشيري أشعري العقيدة.

ومن التفسير الرمزي ما نقل عن الشيخ ابن عربي وهو من الصوفية المتفلسفة في قول الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَسَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾⁽¹⁴⁾ يثبت ابن عربي

(12) الإمام القشيري لطائف الإشارات ص 46 نقلاً عن د/ إبراهيم بسيوني. الإمام القشيري ص 120 مرجع سابق.

(13) نفس المصدر ص 120.

(14) ص 180 مرجع سابق.

في تأويل هذه الآية أنها تدل على وحدة الوجود، كما ذكر ذلك د/نعيم، د/ حجازي في كتابهما في الفلسفة الإسلامية وصلاتها في الفلسفة اليونانية⁽¹⁵⁾ ولكن بعد الرجوع إلى الفتوحات المكية لابن عربي المجلد الحادي عشر ص 9 - 25 وجدنا إشارته على الآية المتقدمة الذكر في سياق حديثه حول نسبة التنزيه والتشبيه اللتين للحق، يقول: «فثم» ظرف، ووجه الله ذاته وحقيقته ثم أثبت وحدة الوجود بقوله: فمن قال في رؤيته: (ما رأى الله إلا الله) فهو العبد الكامل وهذه أسمى درجات المعارف، والواقع أن تفسير وجه الله بذاته وحقيقته تفسير مدرسة الاعتزال ولا علاقة له بوحدة الوجود، وأما النص الأخير فإن وحدة الوجود فيه واضحة. وكلا التفسيرين مخالف لمذهب أهل السنة.

فإذا انتقلنا إلى مثال آخر لابن عربي يستعمل من خلاله منهجه الرمزي فأمانا حديث أخرجه مسلم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان إذا دخل مكة دخلها من الثنية العليا، ويخرج من الثنية السفلى⁽¹⁶⁾. يقول ابن عربي: الثنية العليا تسمى «كدي» بالضم والقصر، ثم بدأ يوضح المعنى الرمزي «لكدي» حيث قال: فلهذا شرع الدخول إلى مكة من «كداء» بفتح الكاف، للفتح الإلهي في كاف التكوين من قوله تعالى: «كن» والمد للإمداد الإلهي بالعطاء من العلم الذي هو أشرف هبة يعطيها الحق من قصده⁽¹⁷⁾.

ووحدة الوجود إذا رجعنا إلى أصلها لوجدنا لها أصولاً ثلاثة:

الأصل الأول: الفلسفة اليونانية، وقد اشتهر من الفلاسفة اليونان الذين يقولون بوحدة الوجود كثير فمن المدرسة الأيلية، أكنسوفان الذي بشر بالميتافيزيقا وكان أستاذاً لهيراقليطس وشن حملة شعواء على آلهة اليونان وسخر منها وتوصل من خلال دراسته إلى وحدة الوجود، فأثبت أولاً وجود إله واحد قديم غير محدث، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر، وكله بصر وكله

(15) الشيخ الأكبر ابن عربي: الفتوحات المكية ج 11 ص 209.

(16) ابن عربي: الفتوحات المكية مجلد 11 ص 209، 210.

(17) د/ علي سامي النشار / د/ محمد علي أبو زيان د/ عبيد الراحي / هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الإسلامي ص 263 ط1، 1969، دار المعارف مصر.

سمع وكله فكر، ولكنه منزّه في هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا، إنه الواحد، الأعظم بين الآلهة والناس، إنه لا يتحرك، ولكنه يحركنا⁽¹⁸⁾ ومن نظريته هذه في الإله الواحد انتقل إلى نظريته في الوجود الواحد. ولكن هل الله الواحد شيء والوجود الواحد شيء آخر؟ والإجابة عن هذا السؤال يوضحها النص الذي نقل عن أرسطو يقول فيه: «إن أكسانوفان حين أشار إلى مجموعة العالم، قال إن الواحد إله⁽¹⁹⁾». العالم إذاً واحدٌ والواحد إله، فأكسانوفان إذن من أصحاب وحدة الوجود ولذلك فهو يشبه متصوفة وحدة الوجود وليس صحيحاً ما يقال إنه يشبه المعتزلة في العالم الإسلامي⁽²⁰⁾.

وكذلك وجدت وحدة الوجود في مذهب الرواقية لأنهم صوروا العالم حياً له نفس حار هو نفسه العاقلة التي تربط أجزاءه وتؤلف منها كلاً متماسكاً، فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل، وهي «الله» والمادة هي المبدأ المنفصل، ثم بعد ذلك ترى هذه المدرسة أن النار كانت في الخلا - اللامتناهي - ولم يكن عداها شيء وتوترت فتحوّلت إلى هواء وتوتر الهواء فتحوّل ماء وتوتر الماء فتحوّل تراباً، وانتشر في الماء نفس حار ولدت فيه «بذرة مركزية» هي قانون العالم «لوغوس» بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها في بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث إن كل حي فيها هو مزيج كلي من ذريته جميعاً⁽²¹⁾ فهذه هي قاعدة وحدة الوجود عند الرواقيين لذلك قالوا: إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادي⁽²²⁾ حتى الله وصفاته الموهلة في التجريد تُفسّر لديهم تفسيراً مادياً خالصاً لذلك فليس في الوجود شيء إلا المادة⁽²³⁾ فالوجود إذن واحد.

(18) (19) نفس المرجع.

(20) حجازي ونعيم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص 200.

(21) د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني ص 25 ط (5) 1979 م وكالة المطبوعات الكويتية دار العلم بيروت - لبنان.

(22) نفس المرجع ص 23.

(23) د. عبد اللطيف محمد العبد هامش رسالة لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود سعيد روس ص 29.

وقد ظهرت وحدة الوجود في الفلسفة الهندية وخاصة في الديانة الشعبية لديهم، فقد تأسس من فكرة بدء الخلق وحدة وجود ساذجة لم تلبث أن تحولت إلى وحدة وجود فلسفية عمت أرجاء بلاد الهند كلها. وقد أشار البيروني إلى هذا في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة» فالديانة البرهمية تقوم على مبدأ الوجود والعدم وإن الوجود الحقيقي هو للإله الأكبر (براهما) وأن ما عداه عدم، لأن براهما موجود في كل كائن من كائنات الوجود وأخص من ذلك هو القوة المدبرة والمحركة للبقر وسائر الحيوانات والأنهر والمياه ولذلك عبدت هذه الأشياء.

ويرى بعض الباحثين أن ابن عربي وابن سبعين وغيرهم من فلاسفة المسلمين المتصوفة أخذوا اعتقادهم هذا من الاعتقاد الشائع عند البراهمة والبوذيين، وتبعهم على ذلك بعض الفلاسفة المحدثين⁽²⁴⁾.

والواقع أن الحكم على ابن عربي (أنه تابع ومقلد لمذهب الهند في مسألة وحدة الوجود) أمر بعيد ليس لأنني أوافق على هذا المذهب بل بالعكس إنني أرفض الاعتقاد بوحدة الوجود، ولكنني أرى بأن ابن عربي ذلك العلم الشامخ لا يمكن أن يكون مقلداً لمذهب الهند وهو أوسع منهم علماً وحكمة ومعرفة، ولكنني أرى أنه توصل إلى هذا الاعتقاد من خلال دراسته وتأمله الدقيق لنصوص القرآن الكريم فلما رسخ هذا المذهب عنده فسر النصوص بما يتناسب ومذهبه على الطريقة الرمزية، فابن عربي إذن وصل إلى تفسيره الرمزي من خلال وحدة الوجود التي اكتشفها في النص القرآني من وجهة نظره وهي وحدة وجود دينية وليدة فرط إيمان قائم على نزعة صوفية. يقول ابن عربي «ما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده».

(24) مجمع اللغة العربية/ المعجم الفلسفي ص 212 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة

1979 م.

المبحث الثاني جذب الفكرة الدينية إلى ناحية الفكرة الفلسفية

الأسلوب التوفيقي في هذا المبحث هو أن يسير بالرأي الديني رويداً رويداً حتى يصل به إلى الرأي الفلسفي وقد يكون هذا الرأي شرقياً أو غربياً فإن كان شرقياً عُد من قِبَل المتصوفة أصحاب وحدة الوجود وإن كان غربياً عُد من عمل الفلاسفة الإلهيين أو الطبائعيين فمثال جذب الرأي الديني أو الرأي الفلسفي الغربي «مسألة واجب الوجود والعلم بالكماليات» وسنوضح ذلك فيما يلي:

أولاً: مسألة واجب الوجود:

هذا اللفظ لم يكن مستعملاً في الفكر الإسلامي (في مرحلته الأولى) ولم يسمع هذا اللفظ لدى علماء الكلام قبل وصول التراث اليوناني والواضح من خلال الدراسة أن الفارابي هو الذي وضع هذا المصطلح في الفكر الإسلامي.

إن علماء الكلام كانوا يستعملون لفظ الجلالة «الله» حال إثباتهم لوجوده فكانوا يستدلون على وجود الله من خلال الاستدلال بالصنعة على الصانع أو بالحادث على المحدث، وهو ما يسمى بدليل الحدوث، فلما جاء الكندي عرف أن في فلسفة الإغريق ما يذكر بالوجود المطلق فرأى أنها تساوي تماماً لفظ الجلالة «الله» في الدين، فبدأ في استعمالها ولكن بقلّة، ولم يعتمد عليها حال إثباته لوجود الله تعالى، ولم يقسم الوجود إلى واجب وممكن كما فعل الفارابي في هذا الاتجاه.

والوجود كلمة اختلف المفكرون في تعريفها فمنهم من يرى أنها لا تحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه في ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه. فقد عرف الوجود بالكون أو الثبوت أو التحقق أو الحصول أو الشيئية أو بما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو إلى حادث ومحدث وقديم أو بما يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه.

فهذه كلها تعريفات لفظية أخفى من المعروف في الواقع⁽²⁵⁾ وتعريف الشيء بما هو أخفى منه، غير جائز في علم المنطق لذلك فالوجود يُعدُّ عند هؤلاء من البديهيات التي لا تحتاج إلى إثبات يدلل عليها.

وواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً⁽²⁶⁾ وقد عرفه ابن سينا: بأنه الذي لا يمكن أن يكون من غيره أو يكون وجوده لسواه إلا فائضاً عن وجوده⁽²⁷⁾. وبالرجوع إلى بعض الكتابات الخاصة بأوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام اتضح أنهم لم يستعملوا هذا المصطلح في بداية تأسيس المدارس الكلامية⁽²⁸⁾ وإذا رجعنا إلى مذهب السلف نجد أكثرهم يرفض التعامل مع المصطلحات التي جاءت من قبل الفلاسفة اليونان والتي لم توجد في كتاب الله أو سنة رسوله كالجوهر والعرض والصورة والهيولي والوجود والامتناع والإمكان وغيرها من الألفاظ الدخيلة⁽²⁹⁾ وقد ذكر بعض العلماء أن المصطلحات التي جاء بها علماء الكلام والفلاسفة كالجسم والمتحيز والجزء الذي لا يتجزأ أو المادة والاجتماع والاقتران والجهة والحركة والكمون والتولد والكون وغيرها مصطلحات غير شرعية لسببين:

أحدهما: أن الألفاظ التي وضعها الفلاسفة والمتكلمون مجملة تحتمل أكثر من معنى واستعمالها في معنى واحد خاصة في العقائد يوهم غير العارف أنها ألفاظ شرعية والأمر ليس كذلك.

(25) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ج1 ص 127 تحقيق د/ عبد الرحمن عميرخ ط1 مكتبة الكليات الأزهرية وانظر أيضاً جميل صليبا المعجم الفلسفي ج1 ص 58.

(26) الجرجاني: التعريفات.

(27) ابن سينا: رسالة في الحدود ص 79.

(28) د/ النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1 ص 381 وما بعدها وانظر إلى إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية د/ محمد عبد الهادي الوريدة ص 80 وما بعدها. وانظر أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، علي مصطفى الغرابي ص 33 وما بعدها.

(29) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ج1 ص 210 تحقيق د/ محمد رشاد سالم ط1 جامعة محمد ابن سعود الرياض 1399 هـ 1979.

ثانيهما: أن هذه المصطلحات تحمل في طياتها متناقضات كثيرة بل ما تؤدي إليه هذه المصطلحات لا تتناسب والمنهج الديني⁽³⁰⁾. والواقع أن الفلاسفة طرحوا مسألة واجب الوجود كقاعدة أساسية بجانب ممكن الوجود فهم قسموا الوجود إلى واجب وممكن، ومن هنا بدؤوا يحددون صفات الواجب والممكن بحيث يتسنى لهم إصدار الأحكام على الجانبين ورأوا أن هذه الطريقة أولى وأسلم من طريقة الجواهر والأعراض عند المتكلمين أو طريقة الحدوث أو التدبير والعناية عند الكندي فقال الفارابي: «كل معلوم إما موجود وإما معدوم، والموجود إما ممكن الوجود وإما واجبه، ولا يخرج شيء من المعقولات عن هذه الأقسام الأربعة»⁽³¹⁾.

وتقسيم الموجود على هذه الصفة من الفارابي طريقة منطقية بحثة لأنه أبطل التسلسل والدور وأثبت علة أولى أطلق عليها «الله» ولا يمنع أن نسوق الدليل الذي أثبتة الأستاذ دي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) قال: لما كان الممكن لا بد أن يتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلة لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لا علة لوجوده، له بداية الكمال الأسمى وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، لا حاجة له بشيء يمد بقاءه، ولا يعتره التغير من حال إلى حال، عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض، وهذه الأشياء فيه كلها واحد وله غاية الكمال والجمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته لا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيه عليه ذاته، ومعنى الموجود الواجب، يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له، فلو كان ثمة موجودان، كل منهما واجب الوجود لكانا

(30) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج1 208 وما بعدها (الوجه السابع عشر) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله ط1 جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض 1399هـ 1979م. وانظر أيضاً «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» رسالة ماجستير تحت الطبع لمؤلفه محمد محمد الحاج الكمالي ص 231.

(31) حجازي ونعيم/ في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص 202 مرجع سابق.

متفقين في وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً، وهذا الموجود الأول الواحد المتمتعين نسميه (الله).

فتقسيم الفارابي للوجود إلى قسمين ومن قبله الكندي ومن بعده ابن سينا، دليل واضح على أن هذا الاختيار لتقسيم الاثنين إنما هو منزع ديني أوردت النصوص القرآنية ذلك في كثير من الآيات تصور فيها التفرقة بين الله الموجود المطلق، وبين الموجود الحسي والمعنوي الداخل في نطاق الإمكان، وأثبت النص الديني أن هناك رباً واحداً فقط، وبقيّة الموجودات لما سواه مربوبة له مرتبطة به تطلب العون منه في كل نطاق الرحمة العامة سواء كان الطلب من مؤمن أو كافر فلا بد إذن من إثبات الأثنينية بين الخالق والمخلوق وبين الرب والمربوب وهذه الحالة تؤدي إلى إثبات الرب من ناحية الوجوب، وإثبات المربوب من ناحية الإمكان.

فالأغاية إذا كانت واحدة، فليس اختلاف اللفظ أو التعبير بين من يثبت الله من خلال التقسيم الديني أو من يثبته من خلال التقسيم الفلسفي بضائر ما دامت النتيجة واحدة.

لنستمع معاً إلى بعض النصوص القرآنية التي تفرق بين الواجب المطلق وهو الرب تعالى وبين المربوب أو بين العابد والمعبود يقول الحق تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعُ عِلْمُهُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 115]. فاللام في قوله «الله» تدل على الملكية المطلقة عند جميع المفسرين ومعناها أن المشرق والمغرب هما ملك لله وما بينهما من الجهات والمخلوقات فيشمل الأرض وما عليها والكون وما فيه⁽³²⁾ ويقول تعالى: ﴿بَلْ لَّمْ يَأْتِ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَمْ قَلِيلٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 116]. فاللام في

(32) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 139 - 140. وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص 1 وما بعدها مطبعة محمد علي صبيح بدون تاريخ وانظر كذلك الفارابي نوايغ الفكر العربي 31 سعيد زيدان ص 38. انظر أيضاً في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية نعيم وحجازي ص 220 بدون تاريخ دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة.

قوله (له) للملكية أيضاً فهو يملك ما في السموات والأرض ويخر له كل شيء في الكون ساجداً قانتاً سواء كان حياً أو جماداً.

وفي سورة الأنعام، الآية (59) يثبت الله لنفسه صفة العلم المطلق ولتكون
تربية للعباد يستخرجون منها المسافة البعيدة جداً بين صفة العلم المحدودة في
الإنسان وبين صفة العلم المطلق لله تعالى فقال: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا
يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَدْرِيهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي
ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ ويقول تعالى في سورة الحديد
من الآية الأولى إلى الآية السادسة واضعاً أمامنا أكثر من صفة إلهية يهيمن بها
على كل الوجود: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَمْ يَلِكْ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضُ يَحْيَى وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ
فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * لَمْ يَلِكْ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْأَرْضُ وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ * يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ
النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 1-6].

فهل بعد سياق هذه النصوص القطعية شك في أن التقسيم اللاتيني للوجود إنما هو تقسيم ديني بحت، والسؤال الآن ما الذي يترتب على من يرى تقسيم الموجود إلى قديم ومحدث وبين من أثبت تقسيمه إلى واجب وممكن؟.

من وجهة نظري لا يترتب على ذلك شيء يخل بالقيمة الدينية، بدليل أن تقسيم الموجود إلى واجب وممكن هو نفس تقسيم علماء الكلام إلى قديم وحادث فالقديم يقابل الواجب، والحادث يقابل الممكن هذا من الناحية الفلسفية والكلامية فإذا حاولنا أن نضع هذا التقسيم الفلسفي والكلامي في مقابلة التقسيم الذي طرحته الأديان وخاصة الدين الإسلامي وجدنا كما سبقت الإشارة إليه أن تقسيم الوجود إلى خالق ومخلوق أو إلى رب ومربوب أو إلى عالم الغيب والشهادة هو نفس التقسيمات الفلسفية أو الكلامية مع اختلاف في الألفاظ فقط مع العلم بأن نتيجة التقسيمات كلها واحدة. وعلى هذا الأساس استطاع الفلاسفة أن يجذبوا هذه الفكرة الدينية الخاصة بالاثينية (وجود الله والعالم) وأقاموها على

المصطلحات الفلسفية في واجب الوجود وممكنه، وأثبتوا وجود الواجب أولاً ثم أثبتوا له كل صفات الكمال والجلال كالحياة والقدرة والعلم والإرادة وتصريفه للكون كله صغيره وكبيره بحياة وقدرة وعلم وإرادة⁽³³⁾.

ثانياً: العلم بالكليات:

العلم بالكليات يدخل ضمن العلم الإلهي، ومن يرى التحدث عن العلم بالكليات لا بد له من أن يتعرض للعلم الإلهي بصفة عامة فيذكر تعريفه والعمل الذي يقوم به هذا العلم المطلق ثم بعد ذلك يتم مناقشة هذه الآراء التي طرحت على الفكر الإسلامي في تحديد العلم الإلهي بالعلم الكلي دون الجزئيات وكيف تم ذلك التفسير من قبل الفلاسفة. فالعلم لغة، هو مطلق الإدراك⁽³⁴⁾ عند من يرى تعريفه، لأن بعض العلماء من الأشاعرة كإمام الحرمين يرى أن العلم لا يحد لعسره ودقته ولعدم وجود ما يضبطه⁽³⁵⁾ كذلك الإمام فخر الدين الرازي يرى عدم تعريفه لجلاله، بدليل أن كل إنسان يعلم بوجود نفسه ضرورة، والعلم بحصول العلم يتوقف على تصوره، فإذا كان العلم بحصوله ضرورياً لم يصح اكتسابه⁽³⁶⁾ والواقع أن هذا القول من الإمام فخر الدين الرازي مناقض لنظرية المعرفة لديه. حيث أنكر المعرفة الفطرية والضرورية وأثبت أن المعرفة بشكل عام لا تنال إلا من خلال الاكتساب مستنداً بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [سورة النحل، الآية: 78]. وقد يطلق العلم ويراد به العالمية يقال علم الله تعالى والمراد عالميته. ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَسِعَ رِزْقًا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة الأعراف، الآية: 89].

أما تعريف العلم في الاصطلاح، فهو صفة وجودية أزلية قائمة بذاته تعالى يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق إحاطة وانكشاف دون سبق

(33) الإمام الشوكاني: فتح القدير ج 1 ص 131 ط 2. مطبعة مصطفى الحلبي 1382 هـ.

(34) ابن سينا: الرسالة العرشية ص 15 وما بعدها تحقيق د/ إبراهيم هلال ط 1 1980 م.

(35) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ط 2 ص 99 وانظر المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية ص 123.

(36) إمام الحرمين: الإرشاد ص 12.

خطأ أو جهل⁽³⁷⁾ والناظر إلى هذا التعريف يجد أن العلم الإلهي قد شمل كل شيء فهو إذاً مطلق مثل الموصوف بهذه الصفة فهو مطلق وصفته مطلقة ويبقى علينا البحث عن لفظة الإطلاق ماذا تعني؟ أما النص الديني فقد أثبت الإحاطة لعلمه تعالى بقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾⁽³⁸⁾ والإحاطة معناها مطلق لأن العلم الشامل لازم لذاته تعالى، وتفسير علم الإحاطة الكلي يخرج الجزئي وإخراجه دليل على جهل بعض ما في يثبان شمول خلقه تعالى للعالم، فدل على تمام علمه بجميع الأشياء فكيف يقع فعل الجزئي دون أن يشمله علم الإحاطة. فإسقاط إحاطة العلم للفعل الجزئي حال حدوثه في هذا المقام غير سليم لأن من خلق الأشياء وتكفل بالإشراف عليها سرّاً وعلانية لا يمكنه الجهل بحدوث الشيء الجزئي منه.

وهذه هي وجهة نظري على اعتبار أن صفة العلم قديمة كموصوفها أما من يرى أن صفة العلم حادثة كما يذكره البغدادي في كتابه أصول الدين، إن الزرارة والجهمية يقولون بحدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها «إذا قيل لهم إذا جاز أن يحدث معلوم قبل علمه به، فهلا جاز أن يحدث كل شيء ولا يكون عالماً به وهذا يغني عن كونه عالماً»⁽³⁹⁾، فإنهم لم يرتضوا بهذا ولا يخفى أن الجدل والمناقشة في إثبات العلم الإلهي التي طرحها الإمام فخر الدين الرازي في كتابه الموسوعي المطالب العالية، تدل على إثبات علم الله بالجزئيات دون أن تتغير صفة العلم مع تغير المعلوم وأن هذه التعلقات نسب وإضافات وحصول نسب وإضافات غير متناهية لا يكون ممتنعاً بدليل أن الواحد نصف الاثنين وثالث الثلاثة وربيع الأربعة، وهذا عند من يقول إن العلم عبارة عن النسبة المخصوصة⁽⁴⁰⁾.

(37) الإمام فخر الدين الرازي: المطالب العالية ج 1 ص 41 وانظر ج 1 في نفس المرجع ص 103.

(38) التفاتزاني: العقائد النسفية ج 1 ص 114.

(39) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص 95 ط 2 / 1980. بيروت - لبنان دار الكتب العلمية.

(40) الإمام فخر الدين الرازي: المطالب العالية ج 3 ص 171 ط 1987م تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا الناشر دار الكتاب العربي.

فإذا أردنا معرفة رأي الشيخ الرئيس ابن سينا في هذه المسألة الصعبة فإننا سنجد أنه أولاً يضع ثلاثة محاور رئيسية يوضح فيها سيره في هذه القضية: وهو أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات:

المحور الأول: يبين فيه كونه تعالى عالماً بذاته، ثم يبين أن علمه بذاته يوجب كونه عالماً بما سواه.

المحور الثاني: إذا كان الله عالماً بغيره (أي بما سواه) فإنه يجب أن يكون عالماً بذاته.

المحور الثالث: أن الجوهر المجرد إذا اتحد بالصورة المجردة وحصل العقل، فالذي يكون مجرداً لذاته أولى أن يكون عقلاً ومعقولاً وعاقلاً⁽⁴¹⁾.

فابن سينا هنا يريد أن يثبت علماً لله تعالى يعلم ذاته به بصفة عامة ثم يوضح من خلال العلم بالذات ضرورة العلم بما سواه لكنه لم يحدد بما سواه. ماذا يقصد به هنا هل العلم الكلي أو الجزئي، ومع تتبعنا لنصوص ابن سينا وجدناه يحدد العلم في نص آخر غير هذا يقول فيه «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمنياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمن والدهر، ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذا كان ما لا يجب لا يكون⁽⁴²⁾ وهذا النص أوردناه بطوله لأنه شمل عدة أشياء نوجزها بالآتي:

أولاً: نفي العلم الزماني لأن إدراك العلم الإلهي تحت نطاق الزمان معناه إثبات التغير بصفة العلم وإذا أثبت التغير لصفة العلم فإن معناها حادثة ولا يعقل أن يكون الله محلاً للحوادث فصفة العلم قديمة كموصوفها.

(41) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات وشروحه ط2 ص 276 - 277 ط1 1325 هـ المطبعة الخيرية مصر. وانظر أيضاً الإمام فخر الدين الرازي المطالب العالية ج3 ص 119 ط1 تحقيق السقا دار الكتاب بيروت.

(42) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص 481 مرجع سابق.

ثانياً: إثبات علمه تعالى بالجزئيات خارج نطاق الزمان وهذا يعني العلم الكلي، والعلم الكلي عند ابن سينا وجود صور الأشياء كلها (الكلية والجزئية) لأنها معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول. ولذلك أردف بقوله: «ويجب أن يكون عالماً بكل شيء عن طريق اللزوم تحت نظرية القضاء والقدر» والقضاء معناه عند ابن سينا، وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع⁽⁴³⁾.

ويرى أرسطو أن العقل الأول يفكر في ذاته دائماً لأنه عقل محض لا يحتوي على شيء بالقوة⁽⁴⁴⁾ فقصر العقل عن التفكير في الذات دون الغير تفكير بعيد لأنه لا يتفق مع اتجاه الأديان السماوية التي تثبت عقل الله المستمر في الخلق من كون وفساد ويشمل خلقه بعناية إلهية وإنما يتفق مع واقعه الاجتماعي القائم على الوثنية.

ثم جاء الفارابي وأثبت أن الله متى أدرك ذاته أدرك - لهذا السبب نفسه - جميع الأشياء الأخرى ثم يدرك تفاصيلها التي لا نهاية لها لأنه سبب في وجود كل الكائنات عندما يدرك ذاته على أنها منبع لنظام الخير في الوجود⁽⁴⁵⁾ وجاء بعده ابن سينا، وأثبت أن من الضروري أن يدرك واجب الوجود ذاته. أما الأشياء الأخرى فإنه يدركها على أنه سبب في وجودها ومن ثم يدرك الله جميع الموجودات لأنه سببها⁽⁴⁶⁾.

ولقد قابل علماء الكلام وبعض مفكري الإسلام هذا الرأي بأنه بدعة يجب القضاء عليها بأي شكل، لأن القول بأن الله لا يدرك إلا ذاته ينتهي إلى إنكار علم الله بالجزئيات! وهذا القول من علماء الكلام غير سليم لأن الصيغة اللفظية التي أثبتتها الفارابي وابن سينا لا تدل على النص العام والاستثناء، كما وردت الصيغة في كتب علماء الكلام وإنما جاءت بالإثبات كقول الفارابي: «الله متى أدرك ذاته

(43) الطوسي: شرح الإشارات حاشية ص 77 مرجع سابق.

(44) ابن سينا: النجاة ص 246، 247 مطبعة الحلبي مصر 1938 ط الثانية.

(45) د/ محمود قاسم/ نظرية المعرفة عند ابن رشد ص 171.

(46) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، نقلاً عن تهافت التهافت ص 698 ط2 دار المعارف بمصر.

أدرك جميع الأشياء الأخرى» وكذلك قول ابن سينا حيث قال: «من الضروري أن يدرك واجب الوجود ذاته والله يدرك جميع الموجودات لأنه سببها.

لذلك أورد ابن رشد رأيه في هذه المسألة قائلاً إن هجوم المتكلمين على ابن سينا لم يكن له سبب مقنع⁽⁴⁷⁾.

وعلى هذا فإننا لو تفحصنا تراث ابن سينا لرأينا أنه أثبت علم الله المطلق بالجزئيات غير أنه يضع ملاحظة هامة جداً وهي أن إدخال صفة العلم القديمة بالجزئيات الحادثة محدداً بالزمان ينفي عن الله التنزيه وهو ما حاول الفلاسفة أن يتجنبوه لأن الإمام الغزالي يرى أن الله عنده علم الأشياء كلها بجميع أحوالها (تشمل الكلي والجزئي) بعلم واحد لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفنائه، وهو علم بأنه سيكون وهو بعينه علم بوجوده وعلم بانقضائه أما اختلاف أحوال الجزئي فهي إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم والعالم⁽⁴⁸⁾.

وبالنظر إلى ما أثبتته الإمام الغزالي والفلاسفة يتضح أن ما حرره الإمام الغزالي ضعيف ولا يرقى إلى درجة إقناع الفلاسفة. فإن الفلاسفة قد حددوا بالألفاظ أن الجزئيات المشكلة والمحددة بالزمان والمكان لا يعلمها من حيث هي جزئيات مشكلة، بل يعلمها على وجه كلي. ولذلك قالوا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء⁽⁴⁹⁾ ويعتبر هذا من الفلاسفة أمراً اجتهادياً يخضع للصحة أو غيرها أو لمنطق النسبية كما يرى ذلك ابن رشد حيث يقول: «إن مصدر هذا الاختلاف عدم التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان ونظراً إلى أنهم يريدون تطبيق حكم الشاهد على الغائب فإنهم وصلوا إلى طريق مسدود لأن علم الله يختلف عن علم الإنسان من حيث طبيعته لأن علم الله لا يكيف ولا يقاس بعلم المخلوقين⁽⁵⁰⁾.

ويرى ابن رشد أن الطريق الذي يعلم الله به أسمى بكثير مما يستطيع العقل

(47) د/ محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص 151.

(48) ابن رشد: تهافت التهافت ص 711 القسم الثاني مرجع سابق.

(49) سورة الأنعام، الآية: 59.

(50) الشيخ محمد عبده/ بين الفلاسفة والكلاميين ص 367 مطبعة الحلبي الطبعة الأولى 1958م.

تصوره، فيقول: «فعلمه واحد وبالفعل سبحانه، لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل الباري سبحانه وذلك مستحيل فإذا رجعنا إلى ابن سينا لنرى تمكسه بالمنهج التوفيقي نجده يستدل بقول الله تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ ليوصل القارئ أن صور الأشياء (الكلية والجزئية) حاصلة عند الباري جل شأنه منذ الأزل وهذه الصورة حاضرة عنده لا تغيب عنه وهي منطبقة تمام الانطباق على العالم بأسره كلياته الثابتة وجزئياته المحددة الخاصة بوقت دون وقت وهذا التفسير لا يستتبع شيئاً من المحالات في ذاته تعالى فسبحانه جل عن الجسمية والتغير ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء، وكيف يغيب عنه شيء، وعنده مفاتيح الغيب والشهادة. وخلاصة هذا المبحث أن ابن سينا أراد أن يوفق بين الدين والفلسفة في العلم الإلهي فقال إن الله يعلم الكلّيات عن طريق مباشر ويعلم الجزئيات عن طريق غير مباشر، وهو علمه بالمبادئ الكلية وطريقة تطبيقها.

لذلك أثار هذه المشكلة خلافاً كبيراً بين المذاهب الإسلامية ولا يزال حتى الآن! كما أثار نقمة على ابن سينا بعد الأحكام التي أصدرها الإمام الغزالي عليه لكن ابن رشد حاول أن يخفف هذه النقمة في رده على الغزالي، ولكن كما يقال: سبق السيف العذل ثم جاء عصر التجديد فقام رواده يدافعون عن ابن سينا وخاصة الشيخ محمد عبده في شرحه للعقائد العصرية.

المبحث الثالث:

البرهنة على أن طابع

الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة

إن الإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر والفيلسوف، وقد يكون التوفيق واجباً عند مفكري الإسلام بغرض تحقيق الانسجام بين معتقده الديني العامر به قلبه الذي يراه فوق كل شيء وبين النظر العقلي الصحيح.

ولو رجعنا إلى تاريخنا نتصفحه لوجدنا تلك الصيحة الأولى التي أطلقها أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفى عام 255هـ والمتضمنة إنكاره الشديد على من يحرم دراسة الفلسفة والمنطق، وصب إنكاره على من يدعي أن بين الفلسفة والدين تضاداً فقال: إن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها، ويدخل في ذلك علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع مفيد يهدي الإنسان إلى الخير ويبعده عن الشر، وهذا من وجهة نظره هو ما جاء به الرسل الصادقون صلوات الله عليهم من عند الله، فإنهم إنما جاؤوا بالإقرار بالربوبية لله وحده ولزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، فالدين والفلسفة يتفقان على غاية واحدة في الحقيقة ولا منافاة بينهما⁽⁵¹⁾. وقد جاء بهذه العبارات أثناء عرضه للفلسفة الأولى إلى الخليفة المعتصم ويريد إثبات التوفيق بين الدين والفلسفة. لكنه وفق تارة وأخفق أخرى، ومن هنا اشتد هجومه على خصومه الذين ناصبوه العداء بسبب الدفاع عن الفلسفة والمنطق فقال: «ويحق أن يتعزى عن الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها وسماها كفرة»⁽⁵²⁾.

فإذا تركنا الكندي جانباً وحاولنا معرفة التوفيق بين الدين والفلسفة لدى الفارابي فإنه وصل إلى مرحلة الغلو في تمجيد فلسفة الإغريق وفلاسفتهم بدليل تأليف كتاب «الجمع بين رأي الحكيمين» وأثبت في هذا الكتاب أن وجود الحكيمين أفلاطون وأرسطو يُعدُّ إنقاذاً من الله لأهل العقول والأذهان... ولولاهما لكان الناس في حيرة وليس ثم جاء بعده ابن سينا المتوفى عام 428هـ وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة فوق تارة وأخفق أخرى واستمرت المسيرة وجاء من بعده ابن حزم فأطلق الصيحة الثانية في كتاب «التقريب لحد المنطق»، وكان شديداً أكثر ممن سبقوه على من ينكر دراسة الفلسفة والمنطق بل تعدى ذلك إلى تقرير وجوب دراسة المنطق والفلسفة وأن من لا يدرسها من علماء

(51) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ص 35 ط3 مطبعة حسان القاهرة.

(52) نفس المصدر والصفحة. والقنية معناها: العلم والمعرفة.

المسلمين الذين يتصدرون للفتيا لا تقبل فتواهم إلا بدراسة المنطق⁽⁵³⁾.

ثم جاء الإمام الغزالي وأسقط على الفلسفة وأوجب دراسة المنطق وبدأ يضع التفرقة بين الاتجاه الديني والاتجاه الفلسفي من خلال منهج مؤداه أن الفلسفة في علم الطبيعة لا غبار عليها أما في العلم الإلهي فإن هفواتها خطيرة والواجب تجنبها. ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى كتبه الثلاثة المشهورة وهي «تهافت الفلاسفة» و«مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم».

وجاء ابن رشد فأطلق تلك الصيحة الثالثة القائلة: «إن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة» فألف كتابه الشهير: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال» وقد حدد لدراسة هذه المشكلة المبادئ التالية:

- 1 - الشرعية أو الدين توجب الفلسفة.
 - 2 - الشرعية لها معان ظاهرة للعامة، وأخرى باطنة للخاصة ومعنى هذا وجود التأويل لبعض الطبقات أحياناً.
 - 3 - وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص.
 - 4 - تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي.
- ثم شرح هذه المبادئ بالتفصيل ووصل إلى:
- أولاً: أن الشرعية (القرآن والسنة) توجب النظر الفلسفي بديل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ وواضح أن الاعتبار هنا يراد به استنباط المجهول من المعروف وهو ما يعني به في القياس المنطقي المعروف. كما يرى ابن رشد أن الشرعية توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته.

وقد أشار الدكتور محمد يوسف موسى إلى أن استشهاد ابن رشد بالآية ليس صحيحاً بحسب رأيه لأن الاعتبار هو الاعتراض مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين العداء، وأن هناك آيات أخرى أصرح منها. والحقيقة التي نراها هنا أن لفظ الاعتبار يشمل الاعتراض ويشمل ما أشار إليه ابن رشد لكن

(53) ابن حزم: التفریب لحد المنطق ص 9، 10 تحقيق د/ حسن عباس منشورات دار مكتبة الحياة.

تفسير ابن رشد حقيقة تفسير غير مباشر وهو ما نسميه بالتفسير الإشاري أو الرمزي فالآية دليل في محله لأن ابن رشد فسرهما من قبل التأويل أما الدكتور محمد يوسف موسى فإنه ذكر التفسير المعروف لدى المفسرين وهو ما تنص عليه الآية بدون تأويل . وقد أوضح ابن رشد أن التأويل يجب أن يتفق مع قواعد اللغة العربية لأن كل ما أدى إليه البرهان وخاصة ظاهر الشرع ، فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصادم الشرع والعقل وعلى هذا فمن الجائز أن يؤدي البرهان إلى نتائج تتفق وظاهر النصوص التي أجمع المسلمون على تأويلها ، أو تتفق والمعاني الحقيقية الباطنية التي أجمعوا على أخذها حسب ظواهرها أو بعبارة مختصرة يجوز أن يؤدي البرهان إلى مخالفة الإجماع في الأمور النظرية .

ثانياً : أنَّ الشريعة لها ظاهر وباطن :

فالظاهر عند ابن رشد هو الأفعال الموضوعة للمعاني . والباطن هو الحقيقة التي لا يدركها على حقيقتها إلا أهل البرهان . ومعنى هذا من ابن رشد ، أنه مؤمن بالتأويل وقد عرفه بأنه الانتقال بدلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية⁽⁵⁴⁾ . لذلك فالتأويل (واجب) والوحي يؤيده بدليل قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَكُونُوا لِلْأَبْصَرِ ﴾ [سورة الحشر، الآية : 3] . وبدليل قوله تعالى : ﴿ وَتَنَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ واستناداً إلى هذه الأدلة فإنه لا يمكن تكفير الفلاسفة في تأويلهم لأن الاختلاف في الوحي والتفاوت في إصدار الأحكام يرجع إلى الاستعدادات والقدرات التي يتميز بها كل فرد بذاته . وأتصور أن الذين يميلون أو يؤولون النصوص تأويلاً باطنياً يمتازون باستعدادات وقدرات ليست متوافرة لدى من يفسر تفسيراً ظاهراً ولا أقول هذا تعصباً أو جزافاً فإنني حينما أطلع على النصوص وتأويلها لدى الشيخ ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية أحس أمام ذلك بصغري وعدم قدرتي على فهم هذا التأويل إلا بعد جهد شديد لذلك فإن ابن رشد يحرم أن يتكلم الفيلسوف مع الجمهور في علم الله على النحو الفلسفي

(54) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص 32 تحقيق د/ محمد عمارة .
نشر دار المعارف .

ومثله بمن يصب سماً ويسقيه الجمهور⁽⁵⁵⁾ وهذا يتفق مع ما أثبتته الإمام الغزالي في قانون التأويل فقد أثبت أن الشرع لم نعرفه إلا بالمعقول فمن أراد أن يجمع بين المعقول والمنقول فعليه أن لا يكذب برهان العقل أصلاً لأن العقل لا يكذب، هكذا يقول الإمام الغزالي⁽⁵⁶⁾ وقد قال ابن تيمية ذلك من بعده فأثبت أن النص الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل السليم لأنهما من عند الله تعالى . وما أشار إليه الدكتور محمود يوسف موسى من وجود نصوص في الشريعة أوجبت التأويل لأن ظاهرها ليس مراداً، يُعدُّ دعوة في الدين إلى التفلسف لأن إدراك المعاني الخفية لا يحصل إلا بالنظر الفلسفي وكان وجوب هذا التأويل خروجاً في ترك جانب كبير من النصوص بلا فهم صحيح .

ثالثاً: قانون التأويل وقواعده:

عَدَّ ابن رشد قانون التأويل من أهم العوامل التوفيقية بين الدين والفلسفة ولم يرجع إلى التأويل إلا بوجود تعارض أو ما لا يمكن أن يكون ظاهر النص هو المراد بالتأويل المجازي وسيلة يلجأ إليها المفكر عندما يجد تعارضاً بين نص ديني وحقيقة عقلية وقد سبق أن ذكرنا التأويل عند ابن رشد .

فالتعارض الظاهري بين النصوص الدينية والعقل يمكن القضاء عليه بالتأويل الذي يعنى باستخراج المعنى الباطن الحقيقي للدين من المعنى الظاهري الرمزي الذي وضع من أجل العامة . وقد حدد ابن رشد خمسة قواعد للتأويل أشار من خلالها ما يجوز تأويله وما لا يجوز بقوله : «إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف»⁽⁵⁷⁾ .

الصنف الأول: أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقية في نفس الأمر فهذا لا يجوز تأويله مطلقاً وهو ما يتعلق بالغيبات التي يطلق عليها

(55) راجع مناهج الأدلة ص 134 تحقيق د/ محمود قاسم بدون تاريخ .

(56) ارجع إلى فيصل التفرقة تحقيق سليمان دنيا/ 1381 هـ 1961 م ص 187 .

(57) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 229 تحقيق د/ محمود قاسم ط/2 مكتبة الأنجلو جمهورية مصر العربية .

الشرع وعلماء الكلام بالسمعيات كما يقول ذلك العلماء.

الصنف الثاني: أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً ويكون النص الظاهر عبارة عن مقال ورمز للمعنى المراد من النص غير أن هذا الصنف من التأويل لا يعلم إلا بقياسات بعيدة مركبة يحتاج المتعلم فيها فترات طويلة لمعرفة علوم كثيرة وهذه الحالة لا يصل إليها إلا الخاصة من الناس لذلك قال ابن رشد أنه لا يجوز تأويله إلا للراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين في العلم⁽⁵⁸⁾.

الصنف الثالث: أن يكون المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً لمعنى آخر خفي لكنه من اليسير أن يفهم لماذا هو مثالي، وهذا الصنف يجب تأويله والتصريح به للجميع وليس لأحد الأخذ بظاهرة⁽⁵⁹⁾.

الصنف الرابع: أن يكون المعنى الظاهر مثلاً، ولكنه يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثالي، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو نفسه مثل قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» يرى ابن رشد أن تأويل هذا الحديث وأمثاله خاص بالعلماء يؤولونه لأنفسهم ويقنعون الآخرين الذين شعروا أنه مثال، ولكنهم ليسوا من العلماء الذين عرفوا لماذا هو مثال وعلى العلماء توضيح هذا للجمهور أنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه إلا للعلماء الراسخين في العلم⁽⁶⁰⁾. كما يرى هذا الإمام الغزالي⁽⁶¹⁾.

الصنف الخامس: أن يكون الظاهر مثلاً ورمزاً لمعنى آخر حقيقي لكنه لم يظهر أنه مثال إلا بعلم بعيد، ويظهر بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثلاً. ويرى ابن رشد أن هذا الصنف يحق للعلماء تأويله لأنفسهم لمشابهته السابق، ويمنع التأويل لغير العلماء بدليل أن إباحته لغير العلماء سيولد اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور.

(58) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص 126 مرجع سابق.

(59) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 126.

(60) التفرقة بين الإسلام والزندقة.

(61) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 126، 127.

وإلى هنا نكون قد أنهينا هذا البحث لننتقل إن شاء الله إلى بحث آخر إن كان في العمر بقية . .

خاتمة البحث :

مما تقدم يتضح لنا أن المصطلح الفلسفي الديني قد شغل حيزاً كبيراً من التفكير الفلسفي والديني عند كثير من الباحثين واتضح أيضاً أن كثيراً من مناهج الصوفية الذين قالوا عن طريق الرمزية لتفسير النصوص الدينية هي في الحقيقة قريبة من التفسيرات التي أخذ بها الفلاسفة المسلمون لتفسيرهم للنص الديني . وبما أن الصوفية قد قسموا التفسير الإشاري إلى ظاهر وباطن فهو شبيه بالتفسير الظاهر والخفي أو تفسير الشكل والمضمون لدى الفلاسفة وهذا الاتجاه من الصوفية يتم عن معرفة واسعة وعلم غزير ذهب خيالهم من خلال ذلك إلى أبعد الحدود في تفسير النصوص الدينية .

أما الفلاسفة وموقفهم من العلم الإلهي فإن ابن سينا قد جمع في تفسيره للعلم الكلي والجزئي أن الله يعلم الأشياء بعلم كلي وجزئي من خلال علمه بصورة لديه حال إيجادها من العدم ومن ذا الذي يوجد شيئاً ولا يعلم خفاياه الجزئية . لذلك فقد استشهد بالآية الكريمة : ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ ثم يعترف ابن سينا أن هذه المسألة عويصة وقد توصل إلى تنزيه الله تعالى في كونه يعلم الجزئيات أو يدركها كما نعلمها نحن أو ندركها مقترناً بزمان فلا زمان في علم الله تعالى .

وتفسير المصطلح الديني كالملائكة ، بالعقول وكالشیطان بالنفس الشهوية أو النفس الأمارة بالسوء لا أعتقد أنها تحتاج إلى هذا الصراع الذي اختلقه بعض المحبين لهذه الصراعات والتراعات بين الأمة ، ومن يرى هذا التفسير لا أعتقد أنه يخرج من دائرة الإسلام كما يرى بعض المتشددین من جهلة المسلمين .

أما قضية التأويل وهي القضية التي شغلت حيزاً كبيراً من التراث الإسلامي فإن ابن رشد قد وصل إلى تفسير - في الواقع - مقبول عند كثير من

الباحثين والمهتمين بهذا الجانب حيث أجاز التأويل بشروطه السابق ذكرها في البحث وتقسيماته للتأويل ومن يجوز له التأويل ومن لا يجوز، وهذا حل للإشكال القائم بين ظواهر النصوص وبين المراد منه .
والله الموفق .

المراجع

- 1 - محمد نعيم وعوض حجازي: في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ط2 دار الطباعة المحمدية القاهرة 1954.
- 2 - أفلاطون: جمهورية أفلاطون.
- 3 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان.
- 4 - ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل.
- 5 - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية ط1 لجنة التأليف والترجمة والنشر 1966 القاهرة.
- 6 - محمد حسين الذهبي: علم التفسير.
- 7 - إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري سيرته ومذهبه في التصوف.
- 8 - الإمام السيوطي: الدر المنثور ج1 ط 1983 دار الفكر بيروت - لبنان.
- 9 - الإمام القشيري: لطائف الإشارات.
- 10 - الشيخ الأكبر ابن عربي: الفتوحات المكية ج11 الطبعة الحديثة المحققة.
- 11 - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.
- 12 - محمد علي أبو ريان:
- 13 - عبده الراجحي: هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الإسلامي ط1 1969 دار المعارف مصر.
- 14 - عبد اللطيف العبد: هامش رسالة لطائف العبود في مسألة وحدة الوجود للعيدروس.

- 15 - سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ج1 تحقيق عبد الرحمن عميرة مكتبة الكليات الأزهرية.
- 16 - الجرجاني: التعريفات حققه جماعة من العلماء دار الكتاب بيروت ط1 1983.
- 17 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2 دار الكتاب اللبناني بيروت ط1 1971.
- 18 - ابن سينا: رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل في الطبيعات ط القاهرة 1908.
- 19 - محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية.
- 20 - علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة.
- 21 - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج1 تحقيق محمد رشاد سالم جامعة محمد بن سعود الرياض 1979. ط1.
- 22 - محمد محمد الحاج الكمال: موقف ابن تيمية من الأشاعرة رسالة ماجستير تحت الطبع نوقشت في جامعة القاهرة عام 1986.
- 23 - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد أبو ريدة. ط القاهرة 1374 هـ.
- 24 - سعيد زيدان: الفارابي: نواحي الفكر العربي.
- 25 - الإمام الشوكاني: فتح القدير ج1 ط2 م مصطفى الحلبي 1964 القاهرة.
- 26 - ابن سينا: الرسالة العرشية تحقيق إبراهيم هلال ط1 1980 مصر.
- 27 - إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: الإرشاد ط المستشرق لوسباني 1938 ونشره الدكتور محمد يوسف موسى 1950.
- 28 - الإمام فخر الدين الرازي: المطالب العالية ج1 تحقيق أحمد حجازي السقا دار الكتاب العربي بيروت ط 1987.
- 29 - التفتازاني: العقائد النسفية ج1 تحقيق أحمد حجازي السقا دار الكتاب العربي ط1 1987.
- 30 - عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ط2 1980 بيروت - لبنان.
- 31 - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات وشروحه ج2 ط1 1325 هـ المطبعة الحديثة مصر.
- 32 - الطوسي: شرح الإشارات حاشية.
- 33 - محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد.
- 34 - الكندي: رسائل الكندي الفلسفية تحقيق أبو ريدة ط2 مطبعة حسان القاهرة.
- 66 _____مجلة كلية الدعوة الإسلامية (المعد الثالث عشر)

- 35 - ابن حزم: التقريب لحد المنطق تحقيق حسن عباس مكتبة الحياة.
- 36 - ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال تحقيق محمد عمارة نشر دار المعارف.
- 37 - ابن رشد: مناهج الأدلة تحقيق محمود قاسم مكتبة الأنجلو ط3 القاهرة.
- 38 - الإمام الغزالي: فصل التفرقة تحقيق سليمان دنيا. ط1 1961م القاهرة.