

الدين و الفلسفة في مقالات أعلام الفلسفة الإسلامية

جامعة البويرة

أ. فاتح بريكي،

Résumé :

الملخص :

La philosophie islamique est caractérisé par son système intellectuel qui a pris en considération tous les domaines existentiels et épistémologiques, et elle est basée sur des principes pour construire se système. Par conséquent, une collision s'est produite entre la doctrine islamique et l'intellect philosophique. La problématique s'est apparue donc intensément dans les recherches théologique ou divine, ce qui a fait que la religion a pressenti de la philosophie. Les philosophes ont adopté une méthode qui tend à rapprocher la pensée philosophique de la pensée religieuse. Ils se sont basé, des fois, sur la théorie de savoir qui divise les gens en démonstrative et pigmentaire, et d'autre fois sur la méthode d'approximation du texte religieux de l'intellect philosophique.

اتسمت الفلسفة الإسلامية بنسقتها الفكري الذي تناول كافة المجالات الوجودية و المعرفية ، وكان لها مبادئ انطلقت منها لبناء ذلك النسق ، فحدث اصطدام بين مقررات العقيدة الإسلامية و بين مقررات الفكر الفلسفي ، وبرزت الإشكالية بحدّة في مباحث الإلهيات، مما دعى الدين إلى التوجس من الفلسفة ، فاعتمد الفلاسفة الإسلاميون نهجا توفيقيا لأجل التقريب بين الفكر الفلسفي و الفكر الديني ، وكان الاعتماد قائما - تارة - على نظرية المعرفة التي تقسم الناس إلى برهانيين وخطابيين. وتارة أخرى تتخذ من تأويل النص الديني منهجا لتقريبه من الفكر الفلسفي .

لقد كان غاية الفلاسفة المسلمين ، من ذلك ، إثبات توجهاتهم الفلسفية المتأثرة بالفلسفة اليونانية ، فنتج عن ذلك منحى ميز الفلسفة الإسلامية بتوجه مستحدث يجمع بين مقررات الوحي الإسلامي و بين مقررات الفكر الفلسفي ، باعتماد منهج يفسر النصوص الدينية تفسيرا يوافق مقررات و مبادئ الفكر الفلسفي المتبع عند الفلاسفة المشائيين .

Le but des philosophes musulman est de prouver leur orientation philosophique influencée par la philosophie grecque, et par conséquent une courbe s'est produite et qui a caractérisé la philosophie islamique avec une nouvelle orientation qui essaya de réunir la révélation islamique et l'intellect philosophique

Abstract :

The Islamic philosophy has been characterized by its intellectual layout, which dealt with all the ontological and epistemic domains, it was based on many principles consequently; a crush has been witnessed between the Islamic doctrine and the philosophical intellect. This problematic has intensely appeared in the theological researches which made religion in state of fear from philosophy. the Islamic philosophers has followed an accommodative method in order to approach the philosophic intellect from the religions one . For this reason, the emphasis was on the epistemic theory which devised people into evidential and oratorical and on the fact that it takes the

exegesis of the religions text to approach the philosophical intellect.

The aim of the Muslim philosophers from all what have been proceeded was to prove their philosophical orientations which was influenced by the Greek philosophy and resulted into a curve that characterized the Islamic philosophy with a newly orientation .the latter tries to assemble both the Islamic revelation and the philosophical intellect, following a method in the explanation of the religions text in a way that accommodates with the principles of the philosophical intellect adopted by the Islamic philosophers .

مقدمة:

سعى الفلاسفة الإسلاميون للتدليل على توافق العقل الفلسفي والنصوص الدينية⁽¹⁾، ومن ثم محاولة إيجاد مبررات لترسيخ نتائج الأبحاث الفلسفية في بيئة أقل ما يقال عنها إنها ترتاب تجاه ما يعكس صفو إيمانها وبساطته⁽²⁾. وليس من الخطأ إذا ما قلنا " إن المسألة المحورية التي استقطبت الفكر الفلسفي الإسلامي كانت مسألة العلاقة بين هذين المجالين ، سواء أخذت تلك العلاقة منحا دمجيا أم منحا فصليا ، يقول محمد البهي : " ولهذا كان عمل الفارابي في فلسفته هو التوفيق بمعنى الضمو الشرح بمعنى التأويل ، و ما ينسب إلى الفارابي هنا ينسب إلى الكندي قبله ، كما ينسب إلى ابن سينا بعده"³.

فالدمج بينهما كان يعني لدى هؤلاء الفلاسفة تدعيم النص بالعقل ، و محاولة تطويعه في بيئة هيمن عليها فكرة إيجاد وحدة الفكر و الحقيقة كتعويض عن تشرذم الصف الإسلامي بظهور الفرق و المذاهب المتناحرة شرقا وغربا"⁽⁴⁾. إن بروز التطاحن و الصراع بين هذه الفرق فرض ضرورة إعادة تأويل النص في علاقته بالعقل .

"و الحق أن الإسلام وفر كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية ، قوامها راحة العقل و ممارسة الوظائف العقلية ، و في الشرع شواهد لا حصر لها توضح مدى اهتمام القرآن بالحركة الفكرية ، ورفعها إلى مكانة لا حد لها ، إلا في حال إصدار أحكام يعجز الإنسان عن إدراكها و تنبؤ معارفه العقلية عن تناولها"⁽⁵⁾، يقول الله عز و جل : " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"⁽⁶⁾ وكذا قال : " وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ "⁽⁷⁾ ، وقال عز وجل : " يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي"⁽⁸⁾. فالإنسان غير قادر على إدراك اللامتناهي ، و هو عاجز تماما عن تصور مفارقات الغيب التي جاء بها الدين : الله الذي لا يدرك و لا يحد بزمان و لا مكان ، البعث و المعاد ، المعجزات .. ، من هنا جاءت الرسل بالوحي الإلهي لتعريف الناس بتلك الغيوب⁽⁹⁾ ، أما ما وراء ذلك "فالإنسان مدعو بنصوص الدين

الحنيف إلى الملاحظة والمشاهدة بوصفها وسيلتين من وسائل التدبر والتفكير في حقائق المعارف التي لا تتعارض مع الشرع⁽¹⁰⁾.

لقد شكلت الدولة الإسلامية في عهدها الزاهرة الأولى مهذا لنمو حركة فكرية نشطة، أضاء نورها سماء الإمبراطورية متسعة الأرجاء آنئذ، وسبب هذه الحركة استعداد وقابلية كامنة في عقول جيل ورث من أسلافه ظروفًا حتمت عليه طرح الكثير من الأسئلة، ذلك أن جيل التسليم والانصياع بدأ يذوي نجمه أمام الاحتكاك الواسع بالأمم المختلفة الأعراق والملل، كما أن طبيعة الظروف السياسية التي ولدت مكانة قيادة الإسلام في الأرض أوجبت إقناع الأمم جميعها بأحقية هذا الدين وعلو منزلته، إن على أرض الواقع أو في مدارك العقول والأفكار، الأمر الذي أدى إلى انتعاش الفكر الإسلامي ورواج العلوم العقلية في المجتمع، وكان للقرآن دوره في هذا الرواج "ذلك لأن كل حقائق القرآن قائمة على أساس هذه القاعدة، قاعدة التفكير والتأمل التي أرسى قواعدها وأمر الناس بالانطلاق منها"⁽¹¹⁾.

ففي إشارة إلى دور القرآن محكمه ومتشابهه في بعث الحركة الفكرية لدى المسلمين يقول الزمخشري⁽¹²⁾ المعتزلي: "لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجونه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولركنوا إلى طريقة التقليد، وإن وجود متشابه الآيات أدعى إلى أن يشحنوا الفكر للاستنباط، ويكدوا في معرفة الحق خواطرمهم، وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه، وما في رد الآيات المتشابهة إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمّة، ونيل الدرجات عند الله"⁽¹³⁾، فتفاوت مستويات الخطاب القرآني دلالة ومعنى ولد الحاجة إلى إعمال العقل لفهم معانيه وتقليب النظر فيما تشابه منه، "ولو كان سهل المأخذ يسير الفهم لكانت السطحية التي تغري بالتقليد والجمود، فالاختلاف قرين حرية الفكر، بينما الوحدة قرينة التسلط وشلل العقول"⁽¹⁴⁾.

يصور لنا ابن خلدون انبثاق الحركة الفكرية خلال القرون الإسلامية الأولى بعد أن كانت مسائل العقيدة يسلم بها دونما جدال فيها، فيقول: "شذ لعصرهم مبتدعة

اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه ففريق أشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك ، فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة أي التنزيه المطلق ، فردت المعتزلة بتعميم التنزيه في أي السلوب ، فقضوا بنفي صفات المعاني وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع" (15)

وفي ظل هذه الأوضاع وأمام حرية الفكر والفكر المقابل ، انقسمت الثقافة الإسلامية إلى فريقين : فريق يسلم بحرفية النص ويتمسك بالمروروث بأي ثمن ، وفريق حاول الكشف عن بواطن الأمور بالتأويل العقلي ، ذلك أن الإنسان شعوف ببلوغ العقل أقصى غاياته وحدوده .

" اعتنق المعتزلة هذا الخط التأويلي الذي مهد لاعتراهم بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع" (16) ، وبدأ هذا الخط يولد ردود أفعال متفاوتة ، فمن مستلهم منه متأثر به ، إلى معارض له ناقم عليه . يقول محمد الهادي أبوريدة عن تيار المعتزلة :
" ثم فريق الباحثين في الدين بالنظر العقلي وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين في صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية و المنهج الفلسفي وأن يستعينوا بالأراء الفلسفية في بناء مذاهبهم ، إلا أنهم أسرفوا في نزعهم العقلية حتى اصطدموا أحيانا بالأسس التي يقوم عليها الوحي نفسه ، وهؤلاء هم المعتزلة" (17) .

مع بروز هذا التيار الأخير انفتحت على مفكري الإسلام مجالات العب من المذاهب الفلسفية ، كنتيجة لقناعة ترسخت في الأذهان ، مفادها أن استعمال العقل لا يتعارض مع النصوص القرآنية التي تحث الإنسان على النظر في الوجود وموجوداته ، ليصبح هذا المسلك الأداة الفاعلة في الإدراك الذاتي للأمور وفقهها فلسفياً (18) .

بدأ الفلاسفة المسلمون يخوضون في مسائل تتصل بالعقيدة من باب الإلهيات في الفلسفة ، وبدا الأمر لديهم ملحا في إيجاد توافق بين مباحثهم الفلسفية وما تقرره نصوص الوحي السماوي ، وإلى إيجاد سند شرعي لتلك الأبحاث (19) ، لذا وجد عدد من الفلاسفة المسلمين الذين أفردوا رسائل لبيان المسائل الاعتقادية والمعضلات الدينية

على ضوء البحوث العقلية، كابن سينا في كتابه "الإشارات والتنبيهات" وفي كتاب "مقامات العارفين" الذي حاول فيه إثبات تجرد الأرواح، وفي كتابه "المبدأ والمعاد" الذي ألفه على الطريقة الكلامية الإسلامية وعلى الطريقة الاستدلالية الأرسطية، وكالفارابي في كتابه "فصوص الحكم"، وكالكندي في رسائله التي وجهها للرد على بعض الفرق والملل⁽²⁰⁾.

بناء على ما سبق شرحه ذهب بعض الباحثين إلى حد الاعتقاد بأن "الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الإسلامية، وسائر العلوم التي نقلت إلى العالم الإسلامي عن اليونان، كان الإجابة عن الأسئلة المثارة حول المسائل الاعتقادية، والرد على الشبهات الواردة على العقائد والأحكام من طرف بعض المذاهب الفكرية المتناحرة، وإقناعا للعقول الملحة على كشف الحقائق بإيجاد الأجوبة لمعضلات مسائله"⁽²¹⁾. ومن ثم فإن "القرآن والحديث أتى لهم بالأصل الميتافيزيقي: أن الله ذات وله أسماء، فكان لا بد أن يتساءلوا ما هي حقيقة الذات وحقيقة الاسم وكان لا بد أن يحددوا الصلة بين الاثنين. ومن "الله وذاته وصفاته" اتجهوا إلى البحث في العالم: فكان لا بد أن يبحثوا في حدوث المادة وأن يضعوا المذهب الفلسفي"⁽²²⁾، وبحثوا مسألة الجبر والاختيار وقضايا أخرى تمس العقيدة، وكان رصيد البحث الإنساني في مثل هذه القضايا يلهب الجدل والجدال فيها، ويثير شبهة وأسئلة كما يثيرها أجوبة وحلولا، وأضحت فلسفة اليونان ملتجأ الباحثين عن أجوبة لمثل تلك المسائل، فوقع في حبال مفاتها نفر من الفلاسفة، فراحوا ينسجون على منوالها ميتافيزيقا خليطة ذات وجهين يوناني وإسلامي.

وأيا يكن الأمر، فإن الواقع الفعلي وضع الفلاسفة على نهج التبرير لما سلوكه من منهج عقلائي مستمد من ثقافة وافدة، ذلك أن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة الإسلامية في المشرق اتسم بالطابع الديني الخاص، "وهو سياق هيمن فيه علم الكلام بمهمته الأساسية: التوفيق بين النقل والعقل"⁽²³⁾ على حد قول (محمد عابد الجابري).

"انخرطت الفلسفة الإسلامية في هذا السياق منذ بداية ظهورها مع الكندي ، فكان عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بإثبات أن لا تعارض بين ما تقرره وما جاء به الدين" (24) .

على أنه لابد أن لا ننكر أن المفاهيم الفلسفية الإسلامية - ومن جملتها المحاولات التأويلية . قد " استفادت من علم الكلام الذي يعد في طليعة المعارف التي كان لها دور عظيم في بلورة طروحات الفلسفة الإلهية" (25) ، إذ خاض الفلاسفة في مجالات جديدة لعلم الإلهيات على وجه الخصوص وبدأ الاحتكاك بين آراء هؤلاء و بين مناهج المتكلمين . فإذا كان علماء الكلام قد أفاضوا الحديث في مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل ، فقد وجدت هذه الإشكالية بحيز أوفر لدى الفلاسفة المسلمين ، الذين اعتبروا أن " كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل ، حتى صعب عليهم أن يرسموا الحدود الفاصلة بين الشريعة والفلسفة ، أو بين كلمة فلسفة واستعمال حكمة إلهية ، فتداخل مصطلح الفلسفة مع مصطلح الحكمة" (26) .

فإذا قلبنا صفحات الكتب والمصنفات الفلسفية ، سنجد في الحقيقة سببا وجيهاا للتناطح الشهير بين الحكمة والشريعة ، ففي كتاب "التنبية على سبيل السعادة " يقسم الفارابي الفلسفة إلى عملية ونظرية ، ويقسم هذه الأخيرة إلى أقسام تشكل الإلهيات قسم الصدارة فيها يقول الفارابي (27) :

" الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن ، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى ، و السعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس : الفضائل النظرية و الفضائل الفكرية و الفضائل لخلقية و الصناعات العملية " . ويضيف قائلا : " فإذا وقف على هذا ، فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل في الموجودات ، إذ كان ذلك الوجود مبدأها وسبب وجودها ، فيبتدئ من أقدمها رتبة في الوجود - وهو أقربها إليه - حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود - وهو أبعدها عنه في الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها ، وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات ، فإن المبدأ الأول هو الإله " (28) .

ويقرر بهيئة الوثائق من كلامه أن: "كل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الإقناعات"⁽²⁹⁾، أي أن مباحث الدين في أمور الاعتقاد ونحوه، تجد لها مكانا في الفلسفة بنحو أكمل. ويضيف قائلا: "والفلسفة تتقدم بالزمان الملة"⁽³⁰⁾، فالملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخرى، وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا فإن الملة تعطيه متخيلا، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع"⁽³¹⁾.

وهذا لا يدع أمامنا مجالا للشك في أن الفلاسفة الإسلاميين كانوا يبررون لما سلكوه من نهج فلسفي، وما اعتقدوه بعقولهم عند معالجتهم للمسائل التي تتداخل مع مسائل العقيدة الدينية، والتي سبق أن قررها الشرع وبث فيها أو نهى عن الخوض في مسائلها. من هنا كان التأويل ضرورة من ضرورات تفسير النص. بحسب رأي الفلاسفة. لتوضيح الشرع، من منظور أن "التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة للتبرير المقنع، من حيث كونه يربط النص بالمستجدات والمستحدثات الناتجة عن تطور الزمن وتقدم الحياة الفكرية"⁽³²⁾.

لقد سعت الفلسفة إلى التعامل مع النص القرآني عبر قناة التأويل الذي يهدف إلى اكتناه هذه النصوص واستكشاف ما بداخلها، أو إخراج دلالاتها بما يوافق الأنساق الفلسفية المستقاة من واقع التجارب العقلية.

"فالعقل في نظر الفلاسفة المسلمين هو الوسيلة التي يتعرف بها الإنسان على الكون حوله، والتي يعقل بها الأشياء، وذلك بتأمله في الظواهر بجزئياتها المتعددة، وعن طريق هذا التأمل والتفكير يصل إلى ما في بناء العالم من نظام، وإلى ما وراءه من حكمة، ويصل من ثم إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وأنه مفارق لكل صفات هذا العالم ومنزه عنها، وهذه المعرفة العقلية تصل إلى ضرورة شكر هذا الخالق المنعم المتفضل بطريقة

ما " (33) ، فالعقل مناط التكليف بالتدبر في الآيات الكونية لمعرفة الله ، وهو أداة شكره وعبادته .

"هذا هو تصور الفلاسفة لحركة العقل المعرفية في تصاعدها من جزئيات العالم المدرك والحسي وصولا إلى الكليات العقلية والمفاهيم المجردة ، وبالاستناد إلى هذه القدرة التي يكتسبها العقل يوجه هذا إلى كشف بواطن النصوص الدينية أو حقائقها المخفية والتي لا يسع إلا ذوي الفطر الفائقة الوصول إليها" (34) . فهي عملية تأويلية هدفها نزع غشاوة الظاهر والوصول إلى الحقيقة الباطنية التي تنسجم مع النهج العقلاني الصرف الذي ينتهجه فيلسوف ما من الفلاسفة .

ونظرا لما سبق ذكره ، اكتست الفلسفة نهجا جديدا مخالفا لمنهج علماء الكلام ، " فإذا كان المتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين على العموم ، فقد أصبحت الفلسفة في بيئتها الإسلامية توجه الدين إلى عدم منافاة الفلسفة ، مع اعتقاد كل من الطرفين عدم منافاة الوحي للعقل ، وقد شكل التأويل عماد هذا التوجه " (35) .

إن قضية التأويل ودوره في التقريب بين الدين والفلسفة عميق الجذور في تاريخ الفكر الفلسفي ، إذ وجد له أثر في الفكر اليهودي والمسيحي ، وحتى الفكر اليوناني نفسه ، فقد سعت اليهودية والمسيحية كذلك إلى التوفيق بين نصوصهم الدينية والفلسفية اليونانية في ثوبها العقلاني كما أن هذه الفلسفة نفسها سعت إلى إيجاد مبررات عقلية للأساطير والمعتقدات الدينية للشعب اليوناني وتأويلها تأويلا عقليا (36) .

أما في إطار الفكر الإسلامي فقد برزت هذه القضية بقوة لدى التيار الفلسفي الذي تعرض لبعض القضايا التي تمس حقيقة التعاليم الدينية ، وحاول بحثها من وجهة نظر فلسفية ، مما اضطره إلى إشهار سلاح التأويل ضد أعداء الفلسفة وأبحاثها التي تمس حقائق الدين ، كإعلان صريح عن توافق العقل والوحي (37) .

من هنا أعطت الفلسفة النص دورا متميزا في إطار المباحث العقلية والنظر العقلي ، فأخذ التأويل مكانة محترمة بين الدارسين ، " بخاصة منهم الفلاسفة الذين نظروا إلى المؤول على أنه ينظر ويتأمل ويستدل ، لمهتدي إلى رد الشيء إلى نصابه ومعرفته المعرفة

الحقيقية" (38). على أن النص الديني كان محكوماً في تأويله بواقع النخبة المتميزة فكرياً، "مما جعل تفسيره يتطلب مستوى من الإشارات والدلالات المعرفية في بعدها الفلسفي، لا تتوافر عند عامة الناس، وهو أمر يختص به النخبة المفكرة التي تعتمد على العقل وتجريد الأشياء" (39).

إن ربط النص بالتأويل عند الفلاسفة، يعني إعطاء الأهمية المطلقة للعقل والتعليل البرهاني، ليغدو التأويل برهاناً ومبدأً لحركة معرفية ناتجة عن اتساع دائرة الدلالة النصية من الظاهر إلى الباطن.

إن التأويل في هذه الحالة يرمي إلى "تحويل النص إلى معنى معقول ثم تحويل المعنى إلى نظرية خالصة متسقة، أي تحويل الإسلام إلى نظريات عامة وعلوم شاملة، أي محاولة التعبير عن لغة الغيب بلغة العقل والبرهان، ولهذا ابتكر الفلاسفة المسلمون حلاً يقوم على التمييز بين "المتصور" و"المتخيل"، بين الجدل أو الخطابية من جهة، وبين البرهانين من جهة أخرى، أي بين الخاصة والعامة" (40) في مقابل تقسيمهم لمدلولات النص إلى ظاهر وباطن.

هذا، ومن الواجب الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمين انقسموا في قضية تحديدهم للعلاقة القائمة بين التأويل وثنائية الوحي والعقل إلى أقسام ثلاثة:

فأكثر الفلاسفة المسلمين كإخوان الصفا وابن سينا وابن رشد رأوا أن يوفقوا بين الفلسفة والشريعة، فإذا رأوا نصاً في الدين ظاهره لا يناسب النظريات الفلسفية أولوه تأويلاً قريباً أو بعيداً. وبعضهم وهم الأقلون رأوا أن النظريات الفلسفية صحيحة وتعاليم الدين صحيحة كذلك، ولا مجال لتأويل أحدهما على حساب الآخر، فلكل منهما منطقة نفوذ، فالدين مقبول فيما هو من اختصاصه كالخلق والحياة بعد الموت، ونظريات الفلسفة تقبل في الطبيعيات والكميائيات والمنطق ونحو ذلك، وأشهر من قال بذلك أبو سليمان المنطقي (41). وهناك قسم ثالث مثله الغزالي: رأى أن ما أتت به الشريعة حق، وما أتت به الفلسفة مما يخالف الشريعة باطل، مثل قدم المادة ونكران بعث الأجساد، ولذلك كفرهم في كتابه "تهافت الفلاسفة" (42). يقول الغزالي عن

الفلاسفة الإسلاميين : " القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد و الأبدان ، و أنكروا جميع ذلك . فهذا الفن و نظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه " (43) .

وفي كتابه "قانون التأويل" يورد الغزالي موقف الفلاسفة من التأويل في علاقته بالعقل والنقل فيقول : " جردوا النظر إلى المعقول ولم يكثرثوا بالنقل ، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه ، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم حملوا الشيء على خلاف ما هو عليه ، فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه هذا الحمل ، وزعموا أن ذلك صورة الأنبياء ، وأنه يجب عليهم النزول إلى حد العوام ، وربما يحتاج أن يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه ، فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه على هذا المحمل . . . فهؤلاء غلوا في المعقول حتى كفروا إذ نسبوا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الكذب لأجل المصلحة ، فهم قالوا: إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما ذكر ما ذكره على خلاف ما علمه للمصلحة" (44) .

وفي كتابه المنقذ من الضلال يزيدنا الغزالي توضيحا ليقرب إلى أفهامنا المسلك الذي سلكه الفلاسفة قائلًا : "وقائل خامس يقول : لست أفعل هذا تقليدا ولكني قرأت علم الفلسفة ، وأدركت حقيقة النبوة وأن حاصلها يرجع إلى الحكمة والمصلحة ، وأن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق ، وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات ، فما أنا من العوام الجهال حتى أدخل في حجر التكليف ، وإنما أنا من الحكماء أتبع الحكمة وأنا بصير بها ، مستغن فيها عن التقليد ، هذا منتهى إيمان من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم ، وتعلم ذلك من كتب ابن سينا وأبي نصر الفارابي ، وهؤلاء هم المتجملون منهم بالإسلام" (45) .

إنه ما من مفكر إسلامي اعتنق مذهباً فلسفياً إلا وتأثر بالتجربة الإسلامية التي عايشها في محيطه ، وأعمل عقله في تأويل النص على طريقة أهل الفلسفة وبواسطة منهجيتهم البرهانية . في نظرهم . متبعين في ذلك منهجا كرسه أهل الباطن تجاه أهل الظاهر ،

"وهذا سعى الفكر الفلسفي الإسلامي إلى الاستعانة بأداة التأويل لوضع حد لنظرة سطحية وساذجة إلى الدين وإلى الحيز المفارق جملة"⁽⁴⁶⁾ ، وموظفين لأجل ذلك معارفهم العقلية ، فجد الإسماعيلية انكبت على توظيف الموروث الغنوصي الهرمسي اللاعقلاني بما في ذلك تأويلات الأفلاطونية المحدثة ، و"قد اعتمدت هذه التيارات الباطنية المماثلة منهجا ، فأقاموا التناسب والتناظر بين عالم الدين وعالم الفلسفة وعالم السياسة"⁽⁴⁷⁾ .

و"الكندي والفارابي وابن سينا والمتأثرون بهم انصرفوا إلى الموسوعة الفلسفية الأرسطية ، مركزين اهتمامهم على منطلق أرسطو وإلهياته ، كما وصلتهم ممزوجة بعناصر الأفلاطونية المحدثة ، وهؤلاء كانوا يدركون تمام الإدراك وجود اختلاف بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي ، وقد حاولوا أن يبينوا أن هذا الاختلاف لا يتعدى مستوى الخطاب أو طرق التعبير"⁽⁴⁸⁾ ، بيد أن المضمون واحد لا تناقض فيه .

ويمنا هنا أن نعرض بشيء من التفصيل آراء ونظريات أولئك الفلاسفة لفهم أفضل وأعمق للطريقة التي عالجوا بها مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين العقل والنقل ورؤيتهم لحدود كل منهما ومدى تداخل بعضهما في بعض ، لنخلص إلى وضع أيدينا على مسلك الفلاسفة نحو تشكيل مفهومية عقلانية توطر النص ضمن إطار معقول ، وفق منهجية محكمة تنظر للتأويل كأداة للفهم ، وكأداة دفاعية في نفس الوقت تصون هذا الفهم ضد المخالفين .

1. الفلسفة والدين عند الكندي (ولد 125هـ) :

تبحر الكندي في جميع العلوم العقلية وأحاط بالكثير من المعارف ، ثم حاول أن يجد توافقا بينها وبين مفاهيم الإسلام ، فتم له دمج التراث الفلسفي اليوناني في الثقافة الإسلامية ليخلص إلى فلسفة إنسانية جامعة . من هذا المنطلق "ذهب فيلسوف العرب إلى أن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل ، وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الشكل ، حتى إن غرض العقل

عنده إن هو إلا تأييد ما أتى به الوحي وتأويله"⁽⁴⁹⁾. يقول محمد الهادي أبو ريدة حول الكندي:

" كان لابد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين و الفلسفة موقفا واضحا ، و أن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كمسلم ومتفلسف"⁵⁰.

ثم إن الفلسفة هي بحسب تعريف الكندي "علم الأشياء بحقائقها". و يدخل في ذلك ، بحسب رأيه علم البوبية و الوحدانية و علم الفضيلة و كل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير و يتنكب به عن الشر ، وهذا في نظر الكندي هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله"⁽⁵¹⁾.

وهكذا سيغدو التأويل " سبيلا موصلا إلى معرفة الله بوجود النظر بالعقل بعد وجوب النظر بالشرع ، وهو ما نسماه منهج التأويل العقلي الذي يفسح المجال واسعا لإعمال العقل في سبيل فهم مقررات الشريعة ، وتقريب الهوة بين العقل الفلسفي والعقل الشرعي"⁽⁵²⁾.

والحق أن بداية الإشكال هو التداخل القسري الذي حدث بين مجال الفلسفة ومجال الدين ، ذلك أن الفلسفة ما فتئت تخوض في جميع ميادين المعارف مدلية فيها بدلو العقل ، موغلة في التحليل والبحث ولم يثنها الخوض في الغيبات عن طلب الحقائق واستكشاف أسرارها .

وعلى هذا نجد الفلسفة الكندية مفهوما لطلب الحق ، حتى في أمور الغيب الذي هو مجال من مجالات الدين ،...صرح بذلك في رسالته الأولى إلى المعتصم قائلا: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية ، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله عمل الحق . . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى: أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"⁽⁵³⁾.

يقول الكندي أيضا: " فبحق ما سعي علم العلة الأولى "الفلسفة الأولى ، إذ جميع باقي الفلسفة منطوق على علمها ، و إذ هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان " (54) .
" وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق " (55)

والحقائق التي عند الكندي هي تلك التي يهتدي إليها في خضم أبحاثه العقلية الفلسفية ، والتي تكتسب صبغة الأولوية بإزاء ما يقرره الدين من خلال الوحي ، وبعبارة أوضح ، فإن نتائج الأبحاث الفلسفية هي باطن ، وما يقرره الشرع هو ظاهر إن كان هناك تعارض ، وإذا لم يكن هناك تعارض فمنطوق الشرع والفلسفة واحد يغني .
والحال كذلك . عن الاحتكام إلى مبدأ التأويل ومحاولة التوفيق . فالتأويل إذن هو كالشماعة يعلق عليها كل خلاف فكري يناقض مقررات الوحي قليلا أو كثيرا .

وعلى كل حال ، فإن الكندي لا يدع مجالاً للشك في ترابط الحكمة والشريعة أو العقل والوحي ، ولا يرتاب في أن نتائج أبحاثه الفلسفية موافقة لما أتت به رسل الله ، صلوات الله عليهم ، ونراه يعلل ذلك قائلا: "لأن علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل شأنه . فإن الرسل صلوات الله عليهم . إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها ، فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة . الفلسفة . عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا" (56) .

فلا تعارض هنالك ولا اختلاف بين الشريعة والفلسفة ، وأن كلا منهما يوصل إلى غاية واحدة إذا ما اتخذنا سبيل التأويل والاجتهاد ، على اعتبار أن الدين يثبت ما لا ينكره العقل . معنى ذلك أن الكندي يوفق بين الدين والفلسفة لأمر ثلاثة : أولها : أن علم

الربوبية جزء من الفلسفة ، وثانيتها : أن حقائق الفلسفة وكلام الرسل متوافقان ،
وثالثها : أن البحث فيما جاء به الشرع واجب بالعقل⁽⁵⁷⁾ .

لقد نظر الكندي في القرآن ، و حاول فهم معانيه بما يطابق ثقافته الفلسفية ، فاضطر
إلى التأويل الفلسفي ، ليغدو التأويل الأساس الذي يبني عليه صرح التوفيق بين
الفلسفة والعقل من جهة ، وبين الوحي ومقررات النصوص الدينية من جهة أخرى⁽⁵⁸⁾ .

"فللنص الديني معنى حقيقي وآخر مجازي ، وعلى هذا يستطيع ذوو الدين والعقل تأويل
ظواهر بعض الآيات المجازية تأويلا عقليا يعتمد على المجاز اللغوي واتساع الدلالات
اللفظية"⁽⁵⁹⁾ ففي رسالته إلى أحمد بن المعتصم بالله في "الإبانة عن سجود الجرم
الأقصى وطاعته لله عز وجل" يتضح منهجه العقلي في التعامل مع النص الديني ، فهو
مثلا عندما يتصدى لتفسير قوله تعالى : (والنجم والشجر يسجدان) يلجأ إلى القياسات
العقلية ، فيبقي المعنى اللغوي الظاهر للسجود وهو وضع الجبهة على الأرض ، ثم يؤولها
تأويلا عقليا مجازيا فيقول : "وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى
سجوده الطاعة"⁽⁶⁰⁾ . ولا يكتفي الكندي بهذا الحد بل يحمل الآية معنى عقليا فلسفيا
فيقول عن معنى سجود النجوم لله تعالى : هو "أنها بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها
الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية ، والحوادث الأرضية ، من كون وفساد وتغير
تحقق إرادة بارئها وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم ، وهذا ما يعبر عنه مجازا
بأنه سجود"⁽⁶¹⁾ ، " فمعنى سجودهم طاعتهم ، فإنه لا يمكن أن يكون عنى سجود
الصلاة ، لأنه يقول :سجود له ، وهذا يدل على أنه سجود دائم ، وسجود الصلاة ليس
يكون دائما ، إنما عنى طائعين"⁽⁶²⁾ .

ويخلص الكندي إلى تفسير سجود الأجرام بالسجود الدائم مسابقة لمعتقده بقدم العالم
، قائلا: " وإذن الأشخاص العالية – إذ لم يبق من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر
الأمر ، إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، ولا هي منتقلة من نقص إلى
تمام ، إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون"⁽⁶³⁾ .

إن هذا التأويل ينطلق من خلفيات فلسفية ممزوجة بالمعتقدات الدينية المتخفية وراء ما أنتجته العقول من نظريات فكرية وفلسفية⁽⁶⁴⁾، فالكندي يقرر أن فعل الله في العالم يتم بوسائط كثيرة، فالأعلى يؤثر فيما دونه، أما المعلول فلا يؤثر في علته التي هي أرق منه في رتبة الوجود، وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بمعلول، بحيث نستطيع بمعرفة العلة كالأجرام السماوية أن نعرف المعلول كالحوادث المستقبلية⁽⁶⁵⁾. يقول الكندي في ذلك: "وموجود بحركتها تغيير الأزمان، وبتغيير الأزمان يتم كل الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد، فهي لازمة أمرا واحدا، لا تخرج عنه ما أبقاها باربها جل ثناؤه، ويكون كل كائن يكون ما أراد كونه... فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول، فلنقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى بجميع أشخاصه، أنه حي مميز، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية، بأقويل منطقية ظاهرة الإيضاح، فنقول: إنه قد تبين أن الفلك علة كل كائن أو فاسد أحاط به الفلك القريبة، بما قدمنا في القول على علة الكون الفاعلة القريبة"⁽⁶⁶⁾.

"فإذن قد اتضح أن جرم الكل حي، أعني الجرم الأقصى، وأن حياة الأدنى منه علتها حياة الجرم الأقصى الدائمة المسرححة ذات النظم"⁶⁷

يقول الدكتور علي سامي النشار: "إن الكندي مشائي المنحى في فلسفته، إلا أنه انتقل إليه أثر أفلاطون الكبير بواسطة الصابئة خاصة"⁽⁶⁸⁾.

ومن هنا يتضح أن التأويل عند الكندي. فيلسوف العرب المشائي. يعتمد على الثقافة الفلسفية العقلية الممزوجة بتراث ديني يستقي من روافد طائفية جملة معتقدات مسخرة لفهم الكون وما وراءه، مبررا منحاه التأويلي ذاك بمرونة اللغة واتساعها لجملة دلالات قد تبدو متباعدة في المعنى بعدا شديدا.

2. الفلسفة و الدين عند الفارابي (ت 339هـ)

"سلك الفارابي مسلك التأويل على طريق سلفه الكندي حتى يتمكن من التوفيق بين الفلسفة كما قال بها والدين الذي يؤمن به ، وذهب إلى أن العقل لا يناقض الوحي ، وإن كان هناك فروق ومتناقضات ففي الظواهر لا في البواطن ، ويكفي لإزالة الفروق أن نعود إلى التأويل الفلسفي"⁽⁶⁹⁾ ، لنصل إلى الحقيقة الباطنة . يقول الفارابي :

" فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة "⁽⁷⁰⁾. ويقول أيضا : "فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول و السبب الأول للموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان و هي السعادة القصوى و الغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر ، وكل ماتعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا ، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع "⁽⁷¹⁾.

إن الفارابي سعى إلى إيجاد جسر بين الدين والفلسفة ولذا " نجد (توفيقه) عبارة عن (ضم) ما للإسلام إلى ما للفلسفة في إطار واحد ، بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء في الإسلام ، في فهمه الخاص لنص الإسلام . فإذا لم تكن هناك نصوص إسلامية تسعفه لتأييد الفلسفة في موضوعات يرى الأخذ برأي الفلسفة فيها تأييدا للإسلام . أو يرى أنه مضطر لقبولها لأنها من تنمة الفكرة الفلسفية ، يعتمد إلى الشرح و التأويل ، بحيث يلتقي الرأي الفلسفي مع المشكلة الإسلامية وإن كانت هناك مشقة من هذا الالتقاء"⁽⁷²⁾.

"فالمتأثر الوحيد الذي يؤدي إلى كشف خفايا وباطن نص ما هو عقل الفيلسوف وقوة إدراكه ، ولذا لجأ الفارابي إلى التأويل العقلي الفلسفي"⁽⁷³⁾ ، "أي تفسير النصوص الدينية وتأويلها تأويلا يرضاه العقل ، وقسم الناس إلى طبقات تتباين في طرق الفهم والتصديق والاستدلال"⁽⁷⁴⁾ .

إن الفارابي يتبع تقليدا وضعه الفلاسفة السابقون ، يقضي بتقسيم الفلسفة إلى جملة اختصاصات تبدو متداخلة في بعض الجوانب مع مجال الدين ، يتضح ذلك في كتابه "تحصيل السعادة" حيث يقسم فيه الفلسفة إلى نظرية وعملية : " وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية ، فالنظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها ، و العملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها ، كذلك الملة ، و العملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية . وذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدره بشرائط قدرتها . فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط ، مثل قولنا " الإنسان الكاتب" هو أخص من قولنا "الإنسان" . فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية ، و الآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية ، وتؤخذ في الملة بلا براهين .فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة " (75) .

" الفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات التي تحتوي عليها معقولة ، متيقنا بها فقط . وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل و عن فحص واستنباط و تعليم وتعلم . و الأشياء المعلومة بالعلوم الأول هي المقدمات الأول ، ومنها يصار إلى العلوم التي تحصل عن فحص و استنباط و تعليم وتعلم " (76) .

يشرح الفارابي أقسام العلوم النظرية ، مبتدأ بعلم التعاليم (الرياضيات و الهندسة) " فأول أجناس الموجودات التي ينظر فيها ما كان أسهل على الإنسان وأحرى أن لا تقع فيه حيرة و اضطراب الذهن ، وهو الأعداد و الأعظام " (77) .

وعن العلم الطبيعي (علم الفيزياء و الأحياء) ، فيقول : " فيبتدئ حينئذ فينظر في الأجسام ، وفي الإشياء الموجودة للأجسام وأجناس الأجسام ، و هي العالم والأشياء التي يحتوي عليها العالم " (78) .

و في حديثه عن علم ما وراء الطبيعة و ما فيها من إلهيات يضيف قائلاً: " فيبتدئ و ينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات و يسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات"⁷⁹ ، " فإذا وقف على هذا فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل في الموجودات ، إذ كان ذلك الوجود مبدأها و سبب وجودها ، فيبتدئ من أقدمها رتبة في الوجود - وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود ، وهو أبعدا عنه في الوجود فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها . وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات . فإن المبدأ الأول هو الإله ، وما بعده من المبادئ ، التي ليست هي أجساما ولا في أجسام ، هي المبادئ الإلهية "⁸⁰.

و عن الفرق بين الحكمة و الدين فإن "كل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الإقناعات و الفلسفة تتقدم بالزمان الملة"⁽⁸¹⁾ ، بيد أن لهما غاية مشتركة هي تحصيل السعادة القصوى للإنسان ، يقول الفارابي : " وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى ، و الغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر ، و كل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا ، فإن الملة تعطيه متخيلا ، و كل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع "⁽⁸²⁾.

على أن منهج البرهنة و الاستدلال بالنسبة للفلسفة يقيني ، و منهج الدين الدين غرضه إقناع عوام الناس بعيدا عن الأساليب البرهانية الفلسفية ، يقول في ذلك الفارابي : " ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانها أنفسها و أوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية ، كان العلم المشتتم على تلك المعلومات فلسفة ، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكها ، و حصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ، كان المشتتم على تلك المعلومات بتسمية القدماء ملة "⁽⁸³⁾.

أضف إلى ذلك أن الفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي في حين أن الدين يعطي تمثيلا لهذه الحقائق و تخيلا لها ، وهذا ما عناه الفارابي بقوله : "وتفهم الشيء على ضربين : أحدهما أن تعقل ذاته ، و الثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانها أنفسها و أوقع التصديق بها عن البراهين

اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكمها " (84) .

معنى ذلك أن التصديق . عند الفارابي . يقع بأحد أمرين : إما بطريق الإقناع أو بطريق البرهان ، والإقناع خاص بعوام الناس محدودي الإدراك ، أما البرهان فهو سبيل ذوي الفطر الفائقة من الفلاسفة ، وعلى هذا فإن حصول علم ما بوجود ما فإن كان هذا العلم عن طريق التخييل والإقناع فهو خاص بالملة أو الدين لمخاطبتها جمهور الناس على اختلاف مستوياتهم التعليمية ، وإذا كان هذا العلم مبنيا على البرهان كان فلسفة وتأويلا لظاهر ما تخيله الجمهور وما استخدم في سبيل إقناعهم من الأدلة الخطابية ، وهكذا تصبح الفلسفة باطن ظواهر الملة أو الدين المتخيلة والتي لا توافق البرهان العقلي في رأي الفارابي ، يقول الفارابي في ذلك : " أول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطي الموجودات معقولة ببراين يقينية ، وهذه الأخر إنما تأخذ تلك بأعيانها ، فتقنع فيها أو تخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور الأمم وأهل المدن .. فالطرق الإقناعية والتخييلات إنما تستعمل إذن في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن ، وطرق البراهين اليقينية في أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيا " (85) .

اتجه الفارابي صوب الأفلاطونية ليجعل من هذه المدرسة الفلسفية أداة لتطويع نصوص الوحي نحو موافقة نظرياتها من خلال التأويل الفلسفي العقلاني⁽⁸⁶⁾ ، وليخلص إلى نظريات في الوجود والمعرفة أزاها أن تكون مرآة ينظر من خلالها إلى مقررات العقيدة الدينية كبديل عن المقررات الصادقة للعقيدة الإسلامية .

ففي قضية خلق العالم وصلته بالله ذهب الفارابي وفقا للأفلوطينية إلى أن الكل يصدر عن الله الواحد عن طريق تعقل هذا لذاته ، وأول ما يصدر عنه العقل الأول أو محرك الفلك الأكبر ، وبعد ذلك تأتي عقول الأفلاك التسعة تباعا يصدر بعضها عن بعض ، وهذه العقول يصدر عنها الأجرام السماوية⁽⁸⁷⁾ ، ويؤول الفارابي نصوص الدين وفق هذه النظرية الفيضية أفلوطينية النشأة ، فيقرر أن العقول العشرة الفيضية هي التي

تسمى ملائكة السماء ، و يجعل جبريل أو الروح القدس أو العقل الفعال عاشر العقول وهو الذي يصل . في رأيه . العالم العلوي بالعالم السفلي⁽⁸⁸⁾ .

فالفارابي في قضية الصلة بين الله و العالم ، يقول بقدوم العالم ، و بأنه مساوق لله غير متأخر عنه بالزمان مساوقة النور للشمس ، و تقدم الله إنما هو بالذات و الرتبة فقط⁽⁸⁹⁾ . إنه تأويل فلسفي لقضية خلق العالم ، وهذا التأويل ينطلق من خلفية النسقية الأرسطية و الأفلاطونية و الأفلاطونية المحدثة ، التي اعتمدها الفارابي .

" و الفارابي الموفق بين عناصر الأفلاطونية الحديثة من جهة و الإسلام من جهة أخرى بإضافة بعض النصوص القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية إلى ما يقدم به من الفكرة الفلسفية ، يقوم كذلك بملاءمة أخرى جديدة بين الفلسفة الإغريقية ككل و بين الإسلام عندما يشرح بعض العقائد الإسلامية بما يميل بها نحو بعض الفكر الفلسفية "⁽⁹⁰⁾.

"ففي خلق الله للعالم يحكي الفارابي النمط الأرسطي في صدور الموجودات"⁽⁹¹⁾ ، فيقول : " لحظت الأحذية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتغل على الكثرة ، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجري به القلم على اللوح فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ، و يلقي الروح و الكلمة ، وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش و الكرسي و السموات و ما فيها ، كل يسبح بحمده ، ثم يدور على المبدأ و هناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر و يأتونه كل فردا "⁽⁹²⁾ . فمن الواضح أن الفارابي يوظف نصوص القرآن و يؤولها وفق منهج خاص به .

يشرح صاحب كتاب " نصوص الكلم شرح فصوص الحكم " كلام الفارابي السابق :

"إن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ، و لا تزال تنحط درجات الوجود على أن تنتهي إلى الهبولى المشتركة العنصرية ن فأول مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ، ثم مراتب الأجرام السماوية ، و بعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها ، ثم بعدها يتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة...إن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العنصر كان عقلا ثم

نفسا ثم جرما ، فهنا يبتدئ من الوجود من الأجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الأحدي الذات مبدأ لمراتب الموجودات من وجهه ومعادا لها من جهة أخرى ، ، كل (يسبح بحمده) ، قال الله تعالى : " تسبح له السموات السبع والأرض ومن فمهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده " ، وتسبيحه إما بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه أو بالدلالة على تنزيهه عن معاني النقص وتقده عن شوائب الإمكان " (93) .

"يلمها عالم الأمر يجري به القلم على اللوح ، فتتكثر الوحدة ، حيث " يغطي السدرة ما يغطي " ويلقى الروح الكلمة ، وهناك عالم الأمر يلها العرش والكرسي والسموات وما فيها : كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ ، وهناك عالم الخلق : يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كل فرد" ... " وكل آتية يوم القيامة فردا " (94).

"فأرسطو يرى : أن واجب الوجود بذاته : عقل ... وأن صدور الممكن عنه يكون عن طريق التعقل ، وواجب الوجود بذاته واحد من كل وجهه ن والكثرة في الوجود تكون بعد ذاته ، إذ إنها كثرة الممكن . وطريق صدور الكثرة في الممكن عن واجب الوجود الواحد من كل وجهه هو : أن واجب الوجود باعتباره أنه عقل : يعقل ذاته أولا وعن تعقله لذاته الواحدة ينشأ العقل الأول ، وعندئذ يكون هناك مع واجب الوجود بذاته : واجب الوجود بغيره ، وهو العقل الأول" (95).

ثم إن الفارابي يربط نظريته في المعرفة بهذه النظرية الفيضانية – السابقة – أيضا : " فيفسر المعرفة على أنها إشراق من العقل الفعال أو رب النوع الإنساني على النفس الإنسانية ، ثم إن هذه النفس ترقى في درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس" (96) ، "فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلًا على التمام" (97) . وهو في تأويله لظاهرة الوحي يلجأ إلى نظرياته الفلسفية المنسجمة مع الأرسطية المحرفة بالأفلوطونية والأفلاطونية ، ويحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة ، يقول الفارابي : "الملائكة صور علمية ... بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها ، تلحظ الأمر

الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة ، لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة والروح النبوية تعاشرها في النوم"⁽⁹⁸⁾ .

وفي كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" ينسب ملكة النبوة أو الوحي إلى جودة خارقة تعرض للقوة المتخيلة بحيث يتيسر لها الاتصال ، فتتكشف لها المعارف الإلهية انكشافا مباشرا ، أما الفيلسوف فيطلع على نفس الحقائق بقدرته العقلية التي تبلغ درجة الاتصال بالعقل الفعال ، فتكون الحقائق خيالات ومثالات في مخيلة النبي ، بينما تحصل تلك الحقائق كما هي في عقل الفيلسوف بقوته العقلية الناطقة وبرياضته العقلية المكتسبة وهكذا تتم عملية التأويل عند هذا الفيلسوف . يقول الفارابي : " وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة ، وهما النظرية و العملية ، ثم في قوته المتخيلة ن كان هذا الإنسان هو الذي يوحي إليه . فيكون الله عز وجل ، يوحي إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال على عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا و متعقلا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا نذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الإلهي"⁽⁹⁹⁾

3. الفلسفة والدين عند ابن سينا :

ميز المنهج التلفيقي الفلسفة السينوية برمتها ، فهو لم يكتف بالمنحى المشائي ولم يرتض الوقوف موقف المسلم بما أنتجته القرائح والعقول ، ولم يطمئن قلبه لما اطمأن إليه جمهرة المسلمين من حقائق المعارف الدينية و معانها النصية ، لقد كان ذا فكر منطلق يبحث عن ذاتيته و إبداعه الخاص فخلص إلى فلسفة خاصة به سماها الفلسفة المشرقية ، " وذلك بالتوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية والفلسفة الهرمسية الباطنية و علم الكلام في بعده الاعتزالي ، بتأويل وسط جامع لكل تلك الفلسفات والمذاهب"⁽¹⁰⁰⁾ .

لقد كان يرى أن قضية العلاقة بين الدين والفلسفة يمكن تجاوزها وحل إشكالياتها بالعمل على إيجاد أجوبة فلسفية لقضايا العقيدة الدينية، وقد جعله هذا المسلك يقترب من الفلسفة الدينية الإسماعيلية التي قامت على الأساس نفسه: إنشاء فلسفة دينية تكون بديلا عن الدين وعن الفلسفة في آن واحد⁽¹⁰¹⁾.

"من هنا كان تحرك ابن سينا على محورين، محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم تطغى فيه الإشكاليات الكلامية، ومحور يدور فيه حول علاقة الإنسان بالسماء وتطغى فيه النزعة العرفانية المشرقية، فجاءت فلسفته. كما ذكر. تليفقية تمزج الكلام بالفلسفة والفلسفة بالتصوف، سعيا وراء تأسيس علم الكلام وقضايا التصوف تأسيسا برهانيا، أي توظيف المنطق والفلسفة في كل من علم الكلام والتصوف"⁽¹⁰²⁾، أو بتعبير آخر توظيف الفلسفة لتأويل الشريعة.

فجاءت مناقشاته للمسائل الدينية العقيدية. كقدم العالم مثلا. على نحو فلسفي عقلاني، على أنه لم يلتزم بالبرهان في تلك المعالجات إذ "كثيرا ما ضحى بالصرامة المنطقية في سبيل التلفيق"⁽¹⁰³⁾.

يندرج التأويل عند ابن سينا في سياق نظريته المعرفية، والتي تشكل بدورها "الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة المسلمون فلسفاتهم ونظرياتهم، إلى جانب مسألة الخلق أو الوجود"⁽¹⁰⁴⁾.

تستمد نظرية المعرفة عند ابن سينا من تيارات معرفية يونانية كالأرسطية والأفلاطونية المحدثه، وتستمد أيضا من عقائد إشراقية إسلامية صوفية، فإذا كانت المعرفة الأرسطية تبحث عن اليقين العقلي بالعقل نفسه انطلاقا من الحس، فإن ابن سينا يتجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة يتم فيها إدراك الحقائق بإعانة وإشراق من العقل الفعال، ثم إلى مرحلة أخرى يتحد فيها عقل الفيلسوف بالعقل الفعال هذا، وهي مرحلة العرفان، وهنا بالذات يسلك ابن سينا مسلك الفارابي في منح معارفهما الصبغة اليقينية والإلهية.

فلنظرية المعرفة عند ابن سينا مرحلتان:

1- مرحلة العقل بالملكة

يقول ابن سينا في كتاب النجاة: " واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور ولأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى فإن كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدساً" (105)، ففي هذه المرحلة يصل العقل الإنساني باستعداده إلى استنباط الحقائق إما بواسطة البراهين العقلية أو بواسطة الحدس العقلي الذي يوصل إلى معرفة الحدود الوسطى دون جهد فكري، ويتم كل ذلك بواسطة العقل الفعال الذي يشرق على النفس أو العقل بالمعارف، فيساعدها على الانتقال بالعقل من مرحلة الإمكان والقوة إلى هذه المرحلة أي مرحلة الفعل والعلم، " إن دور العقل الفعال هنا هو الارتقاء بالعقل من حالة الجهل إلى حالة العلم، ولذا فإن هذه المرحلة يسمى صاحبها عالماً" (106).

2- مرحلة العقل القدسي:

وفيها تسلك نفس العالم مسلكا باطنيا فترتد إلى ذاتها لاستكشاف مكوناتها، وتتخلص من سيطرة الجسد وحواسه، فترتقي لتصبح عقلا مستفادا يتحد بالعقل الفعال، ويسمى صاحبها عارفا، ويصل إلى الحقائق بواسطة العرفان والحدس الباطني، ويسمى هذا النهج تصوفا فلسفيا، وتتكشف معه كل الحقائق دون استثناء.

إن العرفان عند ابن سينا "هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين، أو لأهل الظاهر من رجال الدين" (107).

يقول ابن سينا: " فبقي أن ها هنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات، إذ هو جوهر عقلي بالفعل إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور المعقولة الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة، وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني، أو إلى صورة أخرى انمعى المتمثل الذي كان أولا، كأن المرأة التي كان يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من أمور القدس، وهذه إنما يكون أيضا للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال. وهذا

الاتصال علة: قوة بعيدة وهي العقل الهولاني، وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد، لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل⁽¹⁰⁸⁾، "وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل، وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا"⁽¹⁰⁹⁾، "وهو العقل القدسي"⁽¹¹⁰⁾. "وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له. بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد. ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهولاني عقلاً قدسياً وهو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم"⁽¹¹¹⁾.

وبناء على هذه النظرية المعرفية يتضح المصدر المعرفي للتأويل وآلياته، إذ يتحدد مفهومه لكل الحقائق بما فيها الدينية في عقل العارف بناء على إشراق نفساني منبعه العالم العلوي، والحقيقة أن هذا الربط بين نظرية المعرفة والتأويل عند ابن سينا لا فكاك منه، ذلك أن التأويل يشكل بعداً من أبعاد الفهم والحقيقة، وأداة تستجلى بها حقائق الكون وما وراءه.

وتصبح آيات القرآن عند ابن سينا صورة متجلية في عقل العارف يفهمها فيما ذاتيا بحسب ما أدت إليه معارفه العقلية ونظرياته الفلسفية، وهكذا يصبح التأويل فيما وقراءة مسلطة على نصوص مقدسة، وهذا الفهم أو القراءة تخضعان لآلية تحدها النظرية المعرفية من حيث إمكان الفهم وحدوده وطريقته، والجهة العارفة وأداتها الخاصة بالفهم.

فالتأويل إذا والفهم والقراءة المسلطة على نص ما هي عبارات لمغزى واحد إذا توفرت فيها صفة الذاتية في بعدها المعرفي. وانظر كيف يحدد ابن سينا قراءته للنص القرآني بناء على نظريته المعرفية العقلية: يقول عن العقل النظري: "ومن قواها. أي النفس.: ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها، عقلا بالفعل: فأولها: قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم "عقلا هيولانيا"، وهي "المشكاة"، وتتلوها قوة

أخرى: تحصل لها عند حصول المعقولات الأول لها، فتهيأ بها لاكتساب الثواني، إما بالفكرة، وهي " الشجرة الزيتونة"، إن كانت أضعف أو بالحدس، فهي زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك، فتسمى عقلا بالملكة، وهي " الزجاجة"، والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسه نار⁽¹¹²⁾.

" وهذا ضرب من ضروب التأويل، إذ إنه يريد أن يفسرالنص القرآني التالي: "اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"⁽¹¹³⁾، بهذه النظريات العقلية"⁽¹¹⁴⁾.

من هنا تبدأ العملية التأويلية -عند ابن سينا - باعتبارها حركة استبطانية حدسية منبعها الثقة بالنفس وتفجير طاقاتها للتعالي على ما هو ملموس ومحسوس، وكشف بواطن ما خفي عن العقول، وتكون النصوص الدينية وحقائق الشرائع والرسالات أولى ما ينكشف لكل عارف وصل إلى مرحلة العقل المستفاد. هذه هي فلسفته المشرقية فيما يتعلق بأهم جزء من جوانبها، الجانب المعرفي، وهذا المنحى في استقاء المعارف عند ابن سينا يشكل أساسا لما أحدثه من تعديلات وتأويلات على بعض القضايا الأساسية والشائكة، خصوصا منها تلك التي تتعارض فيها الرؤية الفلسفية مع الرؤية الدينية الإسلامية في صبغتها الكلامية خصوصا.

فبعقليته العرفانية يذهب ابن سينا إلى تأويل النصوص الدينية وفق النظريات الفلسفية التي انتهجها، وأسقط هذه كلها على القرآن وآياته المتقاطعة مع الفلسفة الماورائية دلاليا، يقول ابن سينا في "عيون الحكمة": "ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من الملة الإلهية، ومتصرف على تحصيلها بالكمال والقوة العقلية على سبيل الحجة"⁽¹¹⁵⁾، فالدال "النص القرآني" والدليل "النظريات العقلية" التي هي قراءة لصفحة المارائيات من خلال ما هو مشاهد في الطبيعة والفلك، لا يمكن إلا أن تجتمعا في عقل الفيلسوف صاحب الحقيقة المطلقة الواحدة، عكس عقل الإنسان

الجمهوري الذي ينأى به مستواه عن فهم نظريات الكون والغيب ، فيلزم بما هو مؤهل له ، أي التمثل والتخيل بما هو مشاهد .

إن كل ما ورد في نصوص الشرع إنما هو ظاهر لباطن يعرفه صاحب العقل المستفاد ، فالتصوف السينوي الفلسفي ، والمنبعث من عقيدة العرفان ، هي أداة التأويل لنصوص الوحي ووسيلة قراءة نصوصه . و بهذا تكتمل معنا آلية الفهم السينوي لنصوص الوحي السماوي في علاقته بالعقل منتجا للمعارف النظرية ، هذه الآلية التي ستخضع حقائق المعارف الدينية في دلالاتها الماورائية لميزان التحليل العقلي الفلسفي بكل ما يحتويه هذا العقل من معارف صادقة أو كاذبة .

إن ابن سينا بأليته الفكرية والفلسفية هذه "لم يكن مفكرا مسلما على الإطلاق ، ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل . و لا يتصور عاقل أن يكون "الشفاء" ممثلا لفكرة إسلامية وروح إسلامي ، إنه فلسفة يونانية بحثه"⁽¹¹⁶⁾ استحضرت علوم اليونان وآلية تفكيرهم لأجل زرعها في بيئة إسلامية .

4 . الفلسفة و الدين عند ابن طفيل⁽¹¹⁷⁾ :

إذا كانت قضية التأويل قد استوقفت فلاسفة المشرق فقد استوقفت أيضا فلاسفة المغرب ، ونجد ابن طفيل نموذجاً لذلك قبل أن يحذو ابن رشد حذوه في هذه المسألة⁽¹¹⁸⁾ .

فكيف عالجه ابن طفيل وما هي دواعي التطرق لهذا الموضوع بالذات؟

إن إشكالية العقل والوحي أو الفلسفة والدين اتسع صدها باتساع أرجاء الدولة الإسلامية وترامي أطرافها ، لما لها من خطورة تمس كيان الوجود الإنساني المتمثل في العقل وصلته بالله الخالق ، ذلك أن الله بما هو خالق مدبر بعث رسلا وأوحى بشرائع ورسالات ، والعقل بما هو أداة التفكير والإدراك ما انفك يقرب صفحات الكون والمجهول للحصول على العلوم والمعارف ، ولكن السؤال الملح هنا هو أين تقع حدود هذا التقليب

والنظر، وما مجال الوحي الذي لا يقدر العقل على الوصول إليه، أم أنه لا حدود

للعقل تحد قدرته على كسب المعارف مهما كانت مجالاتها؟

يدعي ابن طفيل أن للدين والفلسفة غاية واحدة، وهي معرفة الخير المطلق، إلا أن لهذه المعرفة سبيلين: أحدهما سبيل العقل وهو طبيعي وصریح وواضح، والآخر طريق الوحي الذي جاء مصحوباً بالرموز والأمثال، وما استعمال الأنبياء للرموز الحسية في تبليغ رسالتهم إلا لأن معظم الناس عاجزون عن إدراك الحقائق المجردة البعيدة عن الحس والخيال وفي حالة ما إذا ظهر خلاف بين الظاهر والباطن فهنا بالذات يتدخل التأويل لحل الإشكال، والظاهر هنا يشكل نصيب العامة من الفهم، والباطن يمثل حقيقة الشيء المعقولة⁽¹¹⁹⁾.

ولا حدود للعقل عند ابن طفيل، صرح بذلك في كتابه "حي بن يقظان" التي زعم فيها أن الإنسان إذا ترك وحده أو عاش بعيداً عن كل مجتمع إسلامي، فإنه يستطيع متى استخدم عقله أن يصل وحده إلى الكشف عن جميع الحقائق التي جاء بها الوحي⁽¹²⁰⁾.

يقول ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان ساردا لنا قصة هذا الأخير⁽¹²¹⁾: "فرحل أيسال إلى الجزيرة التي كان يقيم فيها حي بن يقظان ليستفحصه أمره، وأخذ في وصف جزيرته وما فيها من العالم، وكيف كانت حالهم قبل وصول الملة إليهم، ثم بعد وصولها، ووصف له ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحساب والميزان والصراط، ففهم حي بن يقظان ذلك كله، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم"⁽¹²²⁾. يقصد بذلك ابن طفيل أن الفيلسوف قد يصل بعقله إلى إدراك المعارف النظرية في الشريعة من الله وصفاته واليوم الآخر وأوصافه.

ثم سأل أيسال عن المعارف الشرعية العملية، يقول ابن طفيل: "ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة فتلقى حي كل ذلك"⁽¹²³⁾.

وهنا يطرح ابن طفيل تساؤلاً على لسان حي: "ما وجه الحكمة في شيئين هما: لم ضرب الرسول الأمثال للناس في كل ما وصله من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها"، وكذلك في أمر الثواب والعقاب، والسؤال الثاني هو لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات، وأباح الاقتناء للأموال، والتوسع في المأكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطن والاعتراض عن الحق، وأخذ في استغراب بعض الأشياء كالزكاة وتشعبها والحدود والعقوبات، وكان يراه تطويلاً⁽¹²⁴⁾، فحي يتساءل عن الحكمة من أمرين اثنين:

لماذا مثل الرسل أمور العقيدة مما يخص العالم الإلهي بالمحسوسات، ما الفائدة من التشريعات العملية كالصلاة والزكاة والحدود وغيرها، وهنا يجيب ابن طفيل حالاً: "وكان ما أوقعه في ذلك كله اعتقاده أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم"⁽¹²⁵⁾، ونتيجة لهذا الجهل من حي ابن يقظان أراد أن يصلح أمور الناس وهدايتهم إلى ما يراه بعقله المتفلسف يقول ابن طفيل: "فلما اشتد إشفاقه على الناس عزم على أن تكون نجاتهم على يديه، وحاول هداية الناس مرارا وتكرارا دون جدوى"، وهنا يدرك حي أن الناس طبقات حيث قواهم العقلية: "فعلم أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، وعلم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة ولا يمكن غير ذلك، فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له، سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً"⁽¹²⁶⁾.

فالواضح من هذه القصة الفلسفية أن بطل قصتنا حي ابن يقظان الفيلسوف قد وصل إلى الحقيقة بالنظر العقلي، وعندما قورنت هذه الحقيقة بالحقيقة الدينية التي جاء بها الوحي ثبت أنهما متطابقان، فما ورد في الدين من أخبار عن العالم الإلهي ووصف للجنة والنار والنشور والحشر... وغير ذلك لم يرفيه حي شيئاً على خلاف ما شاهده في تجربته الفلسفية⁽¹²⁷⁾.

إلا أنه تعجب من استخدام الدين للرموز والأمثال واعتماده على التخيل حتى أوقع الناس . حسب ظنه . في التجسيم ، وتساءل عن الفائدة من الفرائض والعبادات والحدود واعتبرها تطويلا لا فائدة منه ثم سرعان ما يجد الإجابة عن ذلك بتقسيم الناس إلى طبقات :

ذلك أن منهم من لا يطبق معرفة الحقائق بذاتها عارية ، فالخير في هذه الحالة ، الانتفاع بالشريعة وما ضربته لهذه الحقائق من رموز وأمثال ، وهؤلاء قد يقعون في الضلال إذا حاولوا معرفة الحقيقة ، ومنهم من وهب استعدادا وعقلا ارتفع به عن العامة وأمثالهم ، وهؤلاء تفيدهم المناقشة بالحقائق ذاتها⁽¹²⁸⁾ ، ونتيجة لذلك فإن الشريعة تعاليم ظاهرة وأخرى خفية أو باطنية يتوصل إليها عن طريق تأويل الظاهر ، وكل نوع من هذين تختص به طائفة معينة لا يصلح أمرها إلا به .

ويرى ابن طفيل امتياز المعارف العقلية أو البرهانية الصرفة عن المعارف النقلية التي تقترب بالتمثيل الحسي الذي يلجأ إليه الشرع ليقرب هذه المعارف من أفهام الجمهور ، فابن طفيل توخى بأفكاره هذه إيجاد توافق بين الدين والفلسفة ، ورفع الاصطدام بينهما ، وذلك عن طريق " تأويل الشرائع والنصوص الدينية تأويلا برضاه عقل المتوحد"⁽¹²⁹⁾ .

الخاتمة

لقد كان سعي الفلاسفة منذ عهد اليونان البحث في مصدر الكون وصلته بالمبدأ الأول ، فأوجدوا نظريات في هذا المجال بداية من الطبيعيين اليونان إلى الميتافيزيقيين إلى الذريين إلى أصحاب الفلسفات الكبرى أفلاطون و أرسطو و حتى أصحاب الفلسفات التلفيقية من أفلوطينية وغيرها . فكانت الفلسفة عند هؤلاء البحث في الوجود بما هو موجود ، واتخذت الفلسفة الأولى أو الماورائية مكان الصدارة في كل نسق فلسفي . وربطوا البحث في الماورائيات ببحوثهم في الطبيعيات والتعاليم (الرياضيات والهندسة) والمنطق .

لقد كان موضوع ما بعد الطبيعة أو الإلهيات عندهم هو "الموجود بما هو موجود" وهو موضوع لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال علوم الكم (الرياضيات) ، والطبيعيات التي تتناول الموجودات من حيث حركتها وسائر أحوالها المتمثلة في "المقولات العشر"⁽¹³⁰⁾ ، فتعددت المذاهب الفلسفية في المباحث الإلهية وكثرت أقاويل الباحثين فيها وآراؤهم ،

لم يشذ الفلاسفة الإسلاميون عن سابقهم من الفلاسفة ، إذ بدأوا يخوضون في مسائل تتصل بالعقيدة من باب الإلهيات في الفلسفة ، وبدا الأمر لديهم ملحا في إيجاد توافق بين مباحثهم الفلسفية وما تقرره نصوص الوحي السماوي ، وإلى إيجاد سند شرعي لتلك الأبحاث⁽¹³¹⁾ ، فعارضوا نتائج أبحاثهم بنصوص الوحي وأخبره في الإلهيات والغيبيات ، فكان التعارض فاقعا لونه باديا لذوي البديهة والعقول ، فما كان من الفلاسفة إلا أن استتروا بمنهج تأويلي ينطلق من نظريتهم في المعرفة ومراتب النفس وأقسام المنطق من برهان وخطابة وغيرهما ، فصنفوا الناس إلى مراتب ، فمنهم العوام ومنهم الخواص ، و ذهب أولئك الفلاسفة إلى أن الخطاب الديني هو لعامة الناس بمستويات عقولهم ، وأما الفلسفة فهي للخواص من الناس أصحاب العقول الفائقة . ومع ذلك التباين بين طائفة العوام والخواص عندهم ومستويات الخطاب الموجه إليهم ، لجأ الفلاسفة إلى رآب الصدع بمنهج توفيقى يعتمد على تفسير النص الديني

وتأويل معناه ليتفق مع الفكر الفلسفي ، مستغلين في سبيل ذلك دلالات لغوية بعيدة ومتشابهات قرآنية، ومنطلقين من أفكار فلسفية تتجاوزها نزاعات المدارس و المذاهب المتلاطمة و المتراكمة عبر قرون من الزمان .

الهوامش

(1) "حاول الفلاسفة الإسلاميون التوفيق بين الدين والفلسفة وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر في كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض فإنه ليس حقيقيا، وإنما نشأ لسوء فهم كليهما": النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، محمد عاطف العراقي، مرجع سابق، ص268.

(2) شهدت ساحة الفكر الإسلامي تنافرا شديدا بين بعض المباحث الفلسفية وبعض مقررات الوحي في مجال العقيدة، ذلك أن الفلسفة لم تربأ بنفسها عن التطلع إلى ما ورائيات هذا الكون ومجاهيله، فأتجهت إلى معالجة بعض القضايا التي هي من اختصاص الوحي وحده، أو أن هذه القضايا التي حشرت الفلسفة نفسها في معالجتها لم يفصل فيها حتى الوحي، مثل قضية النفس مثلا.

(3) الفارابي الموفق الشارح، محمد البهي، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981م، ص7

(4) ابن رشد الفيلسوف العالم، عبد الرحمن التليبي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ط1، 1998 م، ص130.

(5) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، عبد القادر فيدوح، دارالأوائل، دمشق، ط1، 2005، ص147.

(6) الإسراء: 85.

(7) الإسراء: 36.

(8) الأعراف: 187.

(9) انظر: الدين والعقل، د. رجب بودبوس، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988م، ص5. يقول النشار: "إن الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين رئيسيين هما: قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى "الشيء في ذاته" إلى "الكنه" إلى "الماهية" وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضع، مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتا تاما، وتدلل دلالة واضحة على ما كان يعتلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في "ما بعد الطبيعة"، والسبب الثاني هو أن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية، والإسلام ينكر هيمان ذات مفكرة في التفسير الوجودي، أي أن الميتافيزيقا نتاج العبقرية الذاتية في تأملها للوجود، وفي محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل ومبادئ": كتاب: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، مرجع سابق، ج1، ص34. من هنا جاء الوحي هاديا مرشدا إلى ما عجزت فيه الأفهام عن إدراك أخباره من الغيبات.

(10) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، عبد القادر فيدوح، مرجع السابق، ص147.

(11) ابن رشد بين الحكمة والشريعة، د. جعفر سجادي، ضمن مؤتمر بمناسبة الذكرى الثامنة لوفاة ابن رشد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983 م، ج2، ص342.

- (12) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم (467). 538هـ=1075. 1144م): من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر بخوارزم. أشهر كتبه "الكشاف"، "أساس البلاغة". انظر: الأعلام، للزركلي، ج 7، ص 178.
- (13) الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت538هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1417هـ، ج 1، ص 366.
- (14) في علم الكلام، أحمد محمود صبيح، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط 5، 1405 هـ، 1985 م، ج 1، ص 38.
- (15) مقدمة ابن خلدون، طبعة دار القلم، مرجع سابق، ص 463.
- (16) ابن سينا حضوره الفكري بعد ألف عام، د. جبرار جهامي، دار المشرق، بيروت، ط 2، 2000م، ص 27 و 28. وبدأ تأرجح المذاهب بين كفتي العقل والنقل فبرز تيار أصحاب النقل والتصديق القلبي، وتيار أصحاب التأويل والدراية والتصديق الذاتي بالأصول.
- (17) رسائل الكندي الفلسفية، ليعقوب بن إسحاق الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1950، ص 52
- (18) انظر: ابن سينا حضوره الفكري بعد ألف عام، د. جبرار جهامي، مرجع سابق، ص 28.
- (19) انظر: ابن رشد بين الحكمة و الشريعة، د. جعفر سجادي، مرجع سابق، ص 342.
- (20) انظر: المرجع نفسه، ص 346 و 347.
- (21) انظر: المرجع نفسه، ص 348.
- (22) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، ط 4، 1966 م، ص 38.
- (23) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1999م، ص 43.
- (24) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، عبد القادر فيدوح، المرجع السابق، ص 171.
- (25) المرجع السابق، ص 166.
- (26) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص 238.
- (27) كتاب تحصيل السعادة، الفارابي، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1995، ص 25
- (28) كتاب تحصيل السعادة، الفارابي، المرجع السابق، ص 45
- (29) المرجع السابق، ص 90.

(30) المرجع السابق، ص90.

(31) كتاب تحصيل السعادة ، الفارابي، المرجع السابق ، ص89

(32) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص148.

(33) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص55.

(34) المرجع نفسه، ص56. يقول الله عز وجل: " أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ الْأَعْرَافَ 185 " ، ويقول: " وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ " البقرة 221 . ويقول: " من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون " القصص 72. آيات كثيرة تؤدي معنى واحدا هو وجوب إعمال العقل والتفكر في ملكوت السموات والأرض لبلوغ التوحيد المطلق وشكر المنعم على نعمه وتفضله .

(35) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص147.

(36) انظر: العلاقة بين الدين و الفلسفة في مذهب ابن رشد، د. محمد أحمد جلي، ضمن مؤتمر ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983 م، ج2، ص353.

(37) انظر: المرجع السابق، ص353.

(38) نظرية التأويل، عبد القادر فيدوح، مرجع سابق، ص165.

(39) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق، مكتبة النهضة، مصر، ط2، 1966، ص79.

(40) التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، د. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ، ص146.

(41) هو محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني أبو سليمان المنطقي (ت380هـ=990م)، عالم بالحكمة و الفلسفة و المنطق. له تصانيف منها "رسالة في مراتب قوى الإنسان"، ورسالة في "المحرك الأول"، وكتاب "صوان الحكمة" انظر الأعلام لخير الدين الزركلي، ج6، ص171.

(42) انظر: ظهير الإسلام، مرجع سابق، ج3، ص254.

(43) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة 4، دت، ص81

(44) قانون التأويل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، طبع مجلة الأزهر، القاهرة، 1406هـ. ص44.

(45) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1986، ص101، 102.

(46) التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب، دار التنوير، 1985 م، ط 1، ص 230.

(47) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، من مقدمة الجابري، مرجع سابق، ص 32.

(48) المرجع نفسه، ص 32.

(49) ابن رشد فيلسوف قرطبة، ماجد فخري، ص 26، وانظر: تأثير ابن رشد على مر العصور، للأستاذ محمد كامل عياد، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر، مرجع سابق، ص 456. إن الكندي بحكم خلفيته العلمية يكون قد سن للفلاسفة الآتين بعده سنة الاعتماد على العقل لبناء أنساق فلسفية وفكرية، وهو ما سنشاهده عند الفارابي وابن سينا وابن رشد، فهؤلاء كانوا علماء في ميادين العلوم العقلية وفلاسفة انطلقوا من كونهم حسب زعمهم ملكوا بناصية حقائق الكون والإنسان وحقائق ما وراء الطبيعة.

⁵⁰ رسائل الكندي الفلسفية، ليعقوب بن إسحاق الكندي المرجع السابق، ص 53.

(51) المرجع نفسه، ص 53.

(52) انظر: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 151.

(53) كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ليعقوب بن إسحاق الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1950، ص 97، 98.

(54) كتاب الكندي على المعتصم في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ليعقوب بن إسحاق الكندي، المرجع السابق، ص 101.

(55) كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ليعقوب بن إسحاق الكندي، المرجع السابق، ص 98.

(56) كتاب الكندي على المعتصم في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ليعقوب بن إسحاق الكندي، مرجع سابق، ص 104، 105.

(57) انظر: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 170.

(58) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(59) إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مرجع سابق، ص 113.

(60) كتاب الكندي على المعتصم في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ليعقوب بن إسحاق الكندي، المرجع السابق، ص 245.

(61) المرجع نفسه، ص 245.

(62) المرجع نفسه، ص 245.

- (63) المرجع نفسه ، ص 245
- (64) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص143 .
- (65) انظر المرجع نفسه ، ص143 .
- (66) كتاب الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ، ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ليعقوب بن إسحاق الكندي ، المرجع السابق ، ص 247 .
- (67) المرجع نفسه ، ص252 .
- (68) الأصول الأفلاطونية ، فيدون ، ، أفلاطون ، ترجمة وتعليق: علي سامي النشار، عباس الشربيني ، نجيب بلدي ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر ، 1961 م ، ج1، ص233. يقول النشار في كتابه "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام " بخصوص تأثر الكندي بالصابئة: "سنرى أن الكندي سيعجب ببعض كتبهم " ، انظر كتاب: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. علي سامي النشار، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، 1966م ، مصر ، ج 1، ص237. و يقول النشار عن الصابئة: "الصابئة عباد نجوم وكواكب " انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، مرجع سابق ج1، ص243.
- (69) انظر إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، مرجع سابق ، ص115 .
- (70) كتاب الملة و نصوص أخرى ، الفارابي ، تحقيق محسن مهدي ، الطبعة الثانية ، دار المشرق ، لبنان ، 1991 ، ص 46
- (71) كتاب تحصيل السعادة ، الفارابي ، المرجع السابق ، ص89 .
- (72) الفارابي الموفق والشارح، محمد البيه ، مكتبة وهبة، القاهرة ، ط 1 ، 1981م ، ص 7 .
- (73) ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ماجد فخري ، دار المشرق ، بيروت ، ط3 ، 1992م ، ص 27 .
- (74) العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد ، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد ، الجزائر ، مرجع سابق ، ص354 .
- (75) كتاب الملة و نصوص أخرى ، الفارابي المرجع السابق ، ص 46 ، 47 .
- (76) تحصيل السعادة ، لأبي نصر محمد الفارابي ، المرجع السابق ، ص26 .
- 77 المرجع نفسه ، ص 35
- 78 المرجع نفسه ، ص 39
- 79 المرجع نفسه ، ص 44
- 80 المرجع نفسه ، ص 45 ، 46
- (81) المرجع نفسه ، ص90 .
- (82) المرجع نفسه ، ص 89 . إن هذا التفصيل السابق سيق ليوضح مدى التداخل بين الفلسفة والدين من هذا تبيين أن حاصل التفكير في هذا الشأن عند الفارابي قائم على الجمع بين الحكمة والشريعة واتفقهما من حيث المصدر والموضوع والغاية ، لما فهمنا من خير لصالح البشرية.

(83) تحصيل السعادة ، لأبي نصر محمد الفارابي ، مرجع سابق ، ص 88 ، 89 .
 (84) تحصيل السعادة ، لأبي نصر محمد الفارابي ، مرجع سابق ، ص 88 ، 89 . إن الفارابي لم يكن موقفاً بنحوه هذا المنحى من تأويل النصوص و محاولة عقلتها، ذلك أن ما يدعيه من فلسفة و برهان لم يقف على أرض صلبة متينة بعيدة عن كل نقد ، " فهو ما فتىء يقرر أن الدين الصحيح لا يختلف عن الفلسفة الصحيحة ، و إن بدا هنالك تعارض أو تناقض بينهما فيعود في الغالب إلى ضعف في النظام الفلسفي أو إلى خلل في براهينه المؤدية إلى اليقين" انظر: العلاقة بين الدين و الفلسفة في مذهب ابن رشد، ضمن مؤتمر إين رشد، الجزائر، ص 354. فتح الفارابي جهة أخرى للتأويل، و سخر فيها جهده لخلق فلسفة أساسها التوفيق بين أفلاطون الإلهي وأرسطو الطبيعي أخذاً بعين الاعتبار العقيدة الدينية التي آمن بها، و اعتمد لأجل ذلك على التأويل معتمداً على تطويع الألفاظ و اللعب بمعانها أكثر من اعتماده على روح هذين الفيلسوفين .
 انظر: الله و العالم و الإنسان في الفكر الإسلامي، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت 1980، ص 20، 21، و انظر أيضاً إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، مرجع سابق، ص 114 .

(85) تحصيل السعادة ، مرجع سابق ، ص 178 . 181 .

(86) إن فلسفة الفارابي هي مزيج من الأرسطوطاليسية و الأفلاطونية الحديثة. غير أنه في فلسفة ما بعد الطبيعة أفلوطيني: انظر التفكير الفلسفي الإسلامي، د. إنصاف رمضان، مرجع سابق ص 124. يقول د. ألبير نصري نادر محقق كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. معلقاً على هذه النظرية: "إن الفيض عن طريق التعقل قول أفلوطيني": كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط 7، 1996م، ص 62.
 (87) يقول الفارابي: "فيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته و يعقل الأول و ليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.. "ويستمر عند الفارابي فيض العقول و الأجرام إلى أن يصل إلى العقل الفعال، يقول: "فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته و يعقل الأول، بما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر، وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته و يعقل الأول، ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول و معقولات".: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1968م، ص 61، 62.

(88) يقول الفارابي: "القول في الوحي ورؤية الملك: وذلك أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، لا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية.": كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي، المرجع السابق، ص114. 115. يشرح لنا ابن رشد هذه المسألة قائلا: "والذي يقول به القديما في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا": تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق د. العريبي، مرجع سابق، ص 288. ويقصد ابن رشد بعبارة "الحدث" الفلاسفة الإسلاميين الفارابي وغيره. وانظر: فصوص الحكم، الفارابي، الطبعة الثانية، مطبعة أمير، بغداد، 1887، م، ص 73.

(89) انظر: التأويل عند الغزالي، مرجع سابق، ص224، 225.

(90) الفارابي الموفق والشارح، محمد البيه، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 198م، ص 21

(91) الفارابي الموفق والشارح، محمد البيه، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981م، ص

12

(92) فصوص الحكم، الفارابي، الطبعة الثانية، مطبعة أمير، بغداد، 1887، م، ص 61، 62

(93) نصوص الكلم شرح فصوص الحكم، محمد بدر الدين الحلبي، الطبعة الأولى، مطبعة

السعادة، مصر، 1907، م، ص 137، 138

(94) الفارابي الموفق والشارح، محمد البيه، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981م، ص

13

(95) الفارابي الموفق والشارح، محمد البيه، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981م، ص

13

(96) أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهرودي، د. أبو ريان، دار المعرفة الجامعية،

الإسكندرية، ط2، 2002، م، ص115. يقول الفارابي: "وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني

شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعال. ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت

من دون السبب الأول المرتبة العاشرة": كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، تقديم

وتعليق، ألبير نصري نادر، مرجع سابق، ص103.

(97) آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط 2، دار

المشرق، بيروت، 1968، ص 125.

(98) فصوص الحكم، أبو نصر الفارابي، ط 2، مطبعة أمير، بغداد، 1887، م، ص 73.

(99) آراء أهل المدينة الفاضلة ، أبو نصر الفارابي ، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر ، ط 2 ، دارالمشرق ، بيروت ، 1968 ص 125 . فالدين والفلسفة . عند الفارابي . صادران عن مصدر واحد هو العقل الفعال ، فلا فرق جوهري بينهما ، والنتيجة أنه لا فرق بين الفلاسفة والأنبياء من حيث الرتبة الشرفية ولكن يختلفان من حيث الرتبة المعرفية ، فالفيلسوف يدرك عين الحقيقة والأنبياء يدركون مثالاتها للمصلحة . هذا ما يعتقده الفارابي ، ولا يخفى علينا شناعة هذا القول وتمهاته .

(100) فصل المقال ، من مقدمة محمد عابد الجابري ، ص38.

(101) انظر : المرجع السابق ، ص38 ، وانظر التأويل عند الغزالي ، عبد الجليل ، ص94 ، لا يخفى تأثر ابن سينا بالفكر الإسماعيلي وتأثيره هو كذلك على مسارات هذا الفكر من خلال المنهج العرفاني و الفلسفة المشرقية التليفيقية التي ابتكرها ، انظر بخصوص علاقة ابن سينا بالإسماعيليين : الجانب الإلهي عند ابن سينا ، سالم مرشان ، ص16 .

(102) التأويل عند الغزالي ، عبد الجليل ، ص85 .

(103) التأويل عند الغزالي ، مرجع سابق ، ص85 .

(104) ابن رشد والرشدية ، مرجع سابق ، ص39 .

(105) كتاب النجاة ، الحسين بن علي ابن سينا ، طبعة معي الدين صبري الكردي ، القاهرة ، طبعة ثانية ، 1357 هـ \ 1938 م ، ص 166 . 167 .

(106) ابن سينا حضوره الفكري بعد ألف عام ، مرجع سابق ، ص28 وما بعدها .

(107) المعجم الفلسفي، مادة عرفان ، جميل صليبيبا ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت ، 1414 هـ / 1994 م ، ج 2 ، ص 72 . 73 .

(108) الإشارات و التنبيهات ، لابن سينا ، تعليق الأستاذ سليمان دنيا ، القسم الثاني الطبعة ، دار إحياء الكتب العربية . عيسى الحلبي وشركاه ، القاهرة ، 1367 هـ ، ص 394 و ما بعدها .

(109) المرجع نفسه ، ص368 .

(110) المرجع نفسه ، ص376 .

(111) كتاب النجاة ، ابن سينا ، مرجع سابق ، ص167 .

(112) الإشارات و التنبيهات ، ابن سينا ، مرجع سابق ، ص 369 . هذا التعليق الوارد في صدر الصفحة هو للدكتور سليمان دنيا .

(113) النور : 35 .

(114) المرجع السابق ، ص369 .

(115) الرسالة الأولى في الطبيعيات من عيون الحكمة . الفصل الأول ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، للشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا ، دار العرب ، القاهرة . ط 2 ، 1989 م ، ص 03 .

- (116) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، مرجع سابق، ج 1، ص 165. مع كل ما تحمله كلمة يونانية من تراث فكري متنوع.
- (117) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي أبو بكر (494=581هـ=1100. 1185م): فيلسوف ولد في آش، وتعلم الطب في غرناطة وخدم حاكمها، ثم أصبح طبيبا للسلطان أبي يعقوب يوسف (أمير الموحدين) سنة 558هـ. من كتبه "حي بن يقظان" وله "رجز في الطب". كانت بينه وبين ابن رشد مراجعات ومباحثات في "رسم الدواء" جمعها ابن رشد في كتاب. انظر: الأعلام، للزركلي، ج 6، ص 249.
- (118) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، محمد عاطف العراقي، مرجع سابق، ص 268.
- (119) انظر: تأثير ابن رشد على مر العصور، محمد كامل عياد، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر، مرجع سابق، ص 457.
- (120) ابن رشد وفلسفته الدينية، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط 2، 1964 م، ص 56.
- (121) انظر: حي ابن يقظان، ابن طفيل، قدم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الأفق الجديدة، ط 5، 1992 م، ص 220 وما بعدها.
- (122) انظر: المرجع نفسه، ص 227.
- (123) المرجع نفسه، ص 228.
- (124) انظر: المرجع نفسه، ص 227. 228.
- (125) المرجع نفسه، ص 228.
- (126) المرجع السابق، ص 232. 233.
- (127) انظر: العلاقة بين الدين و الفلسفة في مذهب ابن رشد، ضمن مؤتمر ابن رشد، الجزائر، مرجع سابق، ص 355.
- (128) انظر: ابن رشد الفيلسوف المجدد، د. فاروق العمر، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر، مرجع سابق، ص 53.
- (129) المرجع السابق، ص 53. لا شك أن فكرة المتوحد معارضة لمقاصد الدين الحنيف، إن الإسلام لا يرضى للإنسان أن يتيه بعقله أو بجسده بعيدا عن جماعته المؤمنة، وكيف يستطيع الإنسان أن يتغلب على أهوائه و ضعفه إذا هو امتنع عن إمدادات الوحي وترفع عن الفهم السليم لتلك الإمدادات الربانية. انظر في ذلك: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، مرجع سابق، ج 1، ص 34.
- (130) انظر الخطاب و التأويل، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق ص 47، وانظر كذلك فصل المقال، مرجع سابق، ص 14. 16.
- (131) انظر: ابن رشد بين الحكمة و الشريعة، د. جعفر سجادي، مرجع سابق، ص 342.