الفلسفات التوفيقية بين الأصالة والانصهار
"الغزالي وابن رشد نموذجان"

أ. مبارك حفيظة/
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

مقدمة :

لقد كان من أثر احتكاك المسلمين بغيرهم من الحضارات وبالتحديد الحضارة اليونانية، أن ترجمت علومهم وفنونهم، وعلم الفلسفة والمنطق، الذي نادى رواده إلى إعمال العقل فيه بالدرجة الأولى، وإسقاط كل حقيقة غير مبنية على برهان صحيح.

ومن المعلوم أن علاقة العقل بالنقل توطدت أسسها واتضحت معالمها ابتداء في بيان الوحي، فـ:"غني عن البيان أن الإسلام يحض على التفكير، ويجادل المنكرين... بالحجة العقلية، فليس فيه إذن ما يناهض قيام حركة عقلية ابتداء."[1]

غير أن محاولة البعض التوفيق بين العلوم النقلية، والعلوم العقلية أودى بهم إلى التلبس بمخالفات منهجية، ومواقف تبريرية، تنافي أصالة المنهج الذي يحدد هوية حضارتنا، كما أوقعتهم في تقليد مأسور، وتبعية ألغت الاختصاص.

---

[1] نظمي لوقا: **الحقيقة عند فلاسفة المسلمين**، مكتبة غريب. د.ت.ر.ط،167.

فهل في التوفيق بين العلوم العقلية والدين ــممثلة في الفلسفة والمنطقــ خروج من أزمة ووصول إلى حق؟ وهل في رفض ذلك التوفيق تحجر وانكفاء على الذات، ورفض الثقافات الأجنبية والتراث الأجنبي عموما؟

إذا بين أصالة وانصهار نعالج منهج الفلسفات التوفيقية بين النقل والعقل، أو الدين والعقل؟

وتبدو أهمية الجواب عن هذا الإشكال في التبصر والوعي بالماضي، وتجاربه وتوفير الجهد والوقت في إيجاد حلول لما يهم من مشكلات وعضل، وفي واقعنا الحاضر ما يتطلب استحضار ذلك الوعي، وتلك الحلول للخروج من أزمات ونكبات أصابت الأمة، كالتي سبقت في تاريخنا الإسلامي. وبخصوص ما أتوخاه بالحديث عن الاستفادة من تجارب من سبق وما وصل إليه: إشكال جدل العقل والنقل، والذي استصحب واقعنا على أكثر من صعيد، هذا الإشكال المتجذر في تراث سلفنا بين موفق للعلوم العقلية ــممثلة في الفلسفة أو الحكمة[1]ــ والدين؟ وبين رافض لهذا التوفيق، بناء على خصوصية الذات، وليس الغرض من هذا العرض تكرار تفصيل نقاش العلماء، وجدلهم في مسألة العقل والنقل، وإنَّما الغرض استخلاص مواقفهم من تلك الدعاوى. إذ تلك التفصيلات قد حوتها المطولات، والمجلدات.

[1] لا أسلّم ابتداءً بوجود تلازم بين العلوم الوافدة إلى الحضارة الإسلامية والممثلة في الفلسفة والمنطق وبين العقل، غير أن المستقرئ لا يكاد يعثر عن حديث عن العقل إلا وهو يتحدث عن تأثر الحضارة الإسلامية بغيرها من الحضارات واتبعت هذا المستقرأ اتباع الناقد الممحص، لا اتباع مسلّمٍ.

ومن خلال استقراء تجربة العلماء في حل الصراع بين الفلسفة، والدين أو بين العلوم الوافدة والدين، ومدى دورها في فهمه فيما يتعلق بالأصول "أصول الدين" نستنبط مناهج عدة يمكن حصرها في ثلاث اتجاهات:

الأول:القبول المطلق، ومثّل ذلك الفلاسفة[1]، حيث حكّموا العقل وقدّموه على الشرع.

الثاني: الرفض المطلق؛ حيث أبطل وسائلها ومقاصدها بالكليَّة، لما رأى من معارضة مقتضيات ذلك للدين، ويمثل هذا الاتجاه: شيخ الإسلام ابن تيمية.

الثالث: التوفيق بين العقل ممثلاً في الفلسفة والمنطق وبين النقل.

ولقد تباينت المناهج في التوفيق فمن محكِّم للشرع على حساب العقل ممثلاَ في الغزالي، ومن محكم للعقل على حساب الشرع ممثلاً في فلسفة ابن رشد.

وتفصيل هذه الاتجاهات والمناهج ومناقشتها والترجيح بينها فيما يلي على أنّي حرصت على ذكر هذه المناهج باعتبار الترتيب الزمني لأصحابها:

أولا: منهج الإمام الغزالي[2] (450– 505 هـ).

[1] أمثال ابن سينا والفارابي...

[2] اعتبر في عرض المناهج التقدم التاريخي لأصحابه فذكرت الغزالي من منهج التوفيق، ثم ابن تيمية من منهج الرفض، ثم ابن رشد من منهج التوفيق وقد علمت تباين ما بين التوفيقين وللمزيد عليك بالتفصيل المذكور.

وللإشارة فإنّه لا يغيب عن ذهن القارئ الحصيف أنّ الرد على كثير من المسائل المطروحة قد سبق إليه من العلماء السابقين ما تأخر عنه المذكورون فلماذا اقتصر في البيان عليهم؟ قلت: اقتصرت عليهم لما كان لهم من التحرير والتهذيب وإفراد آرائهم وآراء من سبق إليها بأسفار خاصة بالإشكال الأساسي للبحث والإشكالات الفرعية.

يعتبر الرائد في منهج الغزالي والأصل فيه؛ الإمام الأشعري الذي قيّضه الله تعالى في وسطٍ عُرف أصحابه باتهام المتكلمين، وأهل السنة بالتعصب، واستحسان التقليد في الحجاج والخصومة. وأنّهم قد انفتح عليهم باب الحيرة وأوصدت في وجوههم أبواب اليقين، إذ بعدما أحلّ المعتزلة الفلسفة اليونانية محل الأصل الذي يجب ألا يعدل عنه، درأ الأشعري بمنهجه الجامع بين النقل والعقل كيد المتهمين.[1] ولقد وقف الغزالي موقفا معاديا للفلسفة وعلومها خاصة منها الإلهية، والطبيعية؛ حيث خصّص لنقدها كتابا سمّاه: "تهافت الفلاسفة."[2] وحصر الخلاف مع الفلاسفة في مقدماته في أصول الدين كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه.[3]

أمّا العلوم الرياضية فلم يتعرض لها بانتقاد وقال أنّها علوم يقينية، ومن رفضها زاعما في ذلك نصرة الدين فقد أخطأ،[4] وأمّا المنطق الذي اتخذه الفلاسفة وسيلة

---

[1] انظر، د/ محمد محي الدين عيد الحميد: مقدمة تحقيق **بيان كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري**، 1/23-24.

[2] الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، مصدرّا بدراسة د/ ماجد فخري، دار المشرق بيروت، ط03/1986. والمقصود بهذا العنوان كما شرحه الغزالي الهدم والاعتراض على أدلتهم قال: "نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سميناه تهافت الفلاسفة، لا تمهيد الحق." 137.

[3] الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، بتحقيق: موريس بويج، تصدير: ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط03/ 1986، 43.

[4] انظر، **المنقد من الضلال** و**تهافت الفلاسفة**: 47، 41.

لحجاجهم ومناظراتهم فلم ير بأساً من استخدامه أولا في الرد على مزاعمهم، ثم في الاستدلال به باعتباره قدراً متفقا عليه بين العقلاء قائلا بأنّ كلامهم فيه صحيح والخطأ فيه نادر.[1] غير أنّه أخذ عليهم بأنَّهم مدعون بانفراد معرفتهم بالحقائق وأنّهم أكمل الناس عقولا[2]، وأكثرهم حكمة ورأى تسمية هذه الوسيلة ب: معيار العلم، وألّف فيه كتابات عدة: محك النظر، معيار العلم وهو كتاب مندرج في آخر كتاب تهافت الفلاسفة، مقدمة مقاصد الفلاسفة التي حررها، ليكون القارئ على علم بوسيلة استدلالهم فيرد عليها بنفس السلاح، ومقدمته في كتاب المستصفى التي خصصها لمدارك العلوم، ونفى فيها الوثوق بعلم من لم يحصل هذه الوسيلة.

وفيما يلي تفصيل منهجه، في نقد الإلهيات وفي قبول المنطق، ثم موقفه من العقل والشرع بين التعارض والتوافق، ومدى يقينية أحكام العقل؟

انتقد الغزالي مذاهب الفلاسفة في الإلهيات، وكفّرهم في ثلاث مسائل:

- قولهم بقدم العالم.
- إنكارهم علم الله بالجزئيات.
- إنكارهم البعث الجسماني.

---

[1] انظر، الغزالي: **معيار العلم**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط02/ ب.ذ.ر.سط؛ تهافت الفلاسفة،45.

[2] انظر، الغزالي: **تهافت الفلاسفة**،45.

وردّ الإمام الغزالي على الفلاسفة في الإلهي -خاصا بذلك ابن سينا والفارابي- تمثل في أخذه عليهم الغلو في تحكيم العقول، وقياس الغائب على الشاهد[1]، وإغفال ما أورده السمع والشرع، وهذا ما حاول الإمام ترشيده وبيانه (استدلال العقول على المباحث الإلهية) وإن كان أسلوبه أحيانا عنيفا.[2]

ومنهجه في التهافت تمثَّل أساسا في:[3]

- مقابلة الإشكالات بالإشكالات مع عدم الذب عن مذهب معيّن.

- عدم استقصاء القول في الأدلة فكان القصد في كتابه هذا هدم أقوالهم في الإلهيات أمّا بيان المذهب الحق فأرجعه إلى كتاب الاقتصاد في الاعتقاد.[4]

- الاقتصار في ذكر الأدلة التي اعتمدوها على إيراد ماله وقع في النفس، ممّا يجوز أن ينهض مشككا لفحول النظّار، ولذلك قدّم مسألة قدم العالم على غيرها من المسائل.[5] فالمقصود تعجيز الفلاسفة دعواهم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيكهم في دعاويهم.[6]

وسأقتصر على ذكر مسألة من تلك المسائل وهي علم الله تعالى بالجزئيات،

---

[1] وإن كان ذلك أي الاستدلال بالشاهد على الغائب مطلوب سمعا لإثبات الأسماء والصفات إلاّ أنّه غير مأخوذ على إطلاقه، إذ مع الإثبات لا بدّ من نفي التشابه، وبهذا يتحقق الإثبات ويمتنع التعطيل.

[2] حيث ذهب إلى تكفيرهم.

[3] انظر، **تهافت الفلاسفة**، 137، 43،80

[4] انظر، المصدر نفسه،80.

[5] المصدر نفسه، 48، 50.

[6] المصدر نفسه:137.

- **إنكار الغزالي قول الفلاسفة بعدم علم الله تعالى بالجزئيات.**

نفَى الفلاسفة علم الله تعالى بالجزئيات، وإن أثبتوا علمه بها بنوعٍ كليّ، وسلّموا أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض.[1]

ودليلهم في هذا النفي: أنّ العلم يتبع المعلوم، فإذا تغيّر المعلوم تغيّر العلم، وإذا تغيّر العلم فقد تغيّر العالم لا محالة، والتغيّر على الله تعالى محال[2]، وبيّنوا ذلك بمثال: "وهو أنّ الشمس مثلا ينكسف بعد أن لم يكن منكسفا، ثمّ يتجلى، فيحصل له ثلاثة أحوال، أعني الكسوف حالة هو فيها معدوم، ولكنّه كان منتظر الوجود أي سيكون، وحال هو فيها موجود أي هو كائن، وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنّه كان من قبل. ولنا، بإزاء الأحوال الثلاثة، ثلاثة علوم مختلفة: فإنّا نعلم أولا أنّ الكسوف معدوم وسيكون، وثانيا أنّه كائن، وثالثا أنّه كان وليس كائنا الآن. وهذه العلوم الثلاثة متعدّدة ومختلفة، وتعاقبها على المحل يوجب تغيّر الذات العالمة، فإنّه لو علم بعد الانجلاء أنّ الكسوف موجود الآن، كان جهلا لا علما، ولو علم عند وجوده أنّه معدوم كان جهلاً فبعض هذه لا تقوم مقام بعض."[3]

---

[1] هذا ما ذهب إليه ابن سينا، أما من ذهب إلى أنّه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه كما نقل عن الغزالي أي من فساد مذهبه فتقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلّا نفسه -تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا- لم يكن يعلم صنعه البتة. قال الغزالي: "وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظنّ أنّ الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخييله." المصدر السابق،135، وانظر ص: 134،133،53،64، 135.

[2] انظر، الغزالي: المصدر السابق:167،164،133.

[3] الغزالي: المصدر السابق 164.

وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكليّة كما قال الغزالي؛ "إذ مضمونها أنّ زيدا مثلا، لو أطاع الله أو عصاه، لم يكن عالما بما يتجدّد من أحواله، لأنّه لا يعرف زيدا بعينه فإنّه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه، وإنّما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص، بل يلزم أن يقال: تحدّى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوّة وهو لم يعرف في تلك الحالة أنّه تحدّى بها، وكذلك الحال مع كل نبيّ معيّن، وإنّه إنّما أن يعلم أنّ من النّاس من يتحدّى بالنبوة وأنّ صفة أولئك كذا وكذا، فأمّا النبيّ المعيّن شخصه فلا يعرفه، فإنّ ذلك يُعرف بالحس، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها، لأنّها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معيّن، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيّرا."[1]

واعترض الغزالي في ذلك على الفلاسفة بأنه إذا كان غرضهم نفي التغيّر عن الله، وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة، قبل وجوده وحال كونه وبعد انجلائه بعلم واحد في الأزل والأبد لا يتغيّر؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات منزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدّامك أو إلى شمالك، وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغيّر هو ذلك الشخص دونك.[2]

[1] يوحنا قمير: المصدر السابق، 64-66.

[2] الغزالي: المصدر السابق 164.، 167.

أما بالنسبة إلى المنطق فلقد نفى الإمام الوثوق بعلم من لم يحصّل هذه الوسيلة.[1] واعتبرها قدرٌ متفق عليه بين العقلاء، ولا يختص بالفلاسفة حتى إنّه أخذ عليهم تفاخرهم على غيرهم بهذا العلم، وادعائهم الانفراد بمعرفة الحقائق وأنّهم أكمل النّاس عقولا، وأكثرهم حكمة، والحاصل أنّ تسليم الغزالي لهم هذا العلم الذي هو وسيلة، كان مطلقا وتصرّف فيه كما يلي:

- تغيير اسمه، كما سبق.
- إبداع تسميات مبتكرة لأشكال القياس الأرسطي استنادا للقرآن الكريم[2].

إنّ جولة الغزالي وصولته لتحقيق اليقين ورفع الشك، أورثت عند اللاحقين تلبسيا حول موقفه من العقل والمنطق الذي كان شديد المدح له حتى اعتبره شرطا لا محيد عنه للثقة في العلوم وتحقيق اليقين!

فلتحقيق اليقين دأب الإمام جهودا كؤودة بعد حيرة علمية، حيث طالع ما أُلِّف في علم الكلام، والفلسفة، والتعليمية، والتصوف الذي وجد فيه مطلبه (اليقين)، وفيما يلي تفصيل ذلك:

لا ينكر الإمام دور العقل وإنّما يرى أنَّ أحكامه لا تخلو من أخطاء ولبيان زعمه يقيم مقارنة بين الحس، والعقل من جهة، وبين العقل والحدس أو الذوق من جهة أخرى، فكما

---

[1] انظر، المستصفى من علم الأصول.

[2] وفي كتابه القسطاس المستقيم ذكر موازين خمسة وغيّر عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، انظر، ابن تيمية: المصدر السابق: 9/ 185.

أنّ العقل يكذب الحس[1] فما الذي يمنع من أن تكون قوة فوق العقل تكذب مزاعمه، ورأى أنّ هذه القوة هي الحدس أو الذوق، وهي من مشكاة النبوة تستمد أنوارها.[2] قال :" فِيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك نوما بالإضافة إليها! فإذا ورت تلك الحالة تيّقنت أنّ جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعلّ تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنّها حالتهم."[3]

والحاصل ممّا قيل فإنّ الغزالي وجد اليقين في التصوف بعدما كان ينشده في المنطق!

ثانيا: منهج الإمام ابن رشد الحفيد (520– 595 هـ).

سلك بن رشد مسلك الفلاسفة جاعلا العقل أصلا يحتكم إليه الشرع حال التعارض، فكان منهجه بهذا الاعتبار مناوئاً لمنهج الغزالي وإن اشتركا في إرادة التوفيق

[1] فأنت تنظر مثلا إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تؤكد أنّه أكبر من الأرض في المقدار، والإدراك البصري الذي هو أقوى الإدراكات وأجلاها عند العوام مشوب بأنواع من النقص وذكر الغزالي سبعة أنواع من نقصانه: فإنّه يبصر غيره ولا يبصر نفسه، ولا يبصر ما بعُد عنه، ولا ما قرب منه قربا مفرطا، ولا يبصر ما هو وراء حجاب، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلّها، ويبصر أشياء متناهية، ولا يبصر ما لا نهاية له، ويغلط كثيرا في إبصاره، فيرى الكبير صغيرا، والبعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا." انظر، د/ مصطفى غالب: الغزالي، سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية، دار ومكتبة الهلال 1995، ص43، و،د/ ناصيف نصار: **إشراق عرفاني أم تنوير عقلاني**، في سبيل تحليل نقدي لفلسفة الأنوار، ص29.

[2] انظر، الغزالي: **المنقذ من الضلال**، ولقد اعتبر ابن رشد أن الغزالي كلف الجمهور ما لا يطيقون، انظر: **فصل المقال**.

[3] الغزالي: **المنقذ من الضلال**، 26– 27.

بين النقل والعقل (ممثلا في الفلسفة والمنطق)، وتظهر تلك المناوأة في ردّه على تهافت الفلاسفة للغزالي في تهافت التهافت حيث ردّ عليه بطريقة جدلية[1]، واعتبر أنّ الغزالي عالم سفسطائي من الطراز الأوَّل قد حشا كتابه بالسفسطة وقصر في أقاويله عن مرتبة اليقين والبرهان،[2] ونقل قوله في غرض تأليف كتابه تهافت الفلاسفة –الذي رأى أن يسميه التهافت بإطلاق–[3] المتمثل في إبطال دعاواهم لا ببيان الحق منتقدا ذلك بأنّه قصد لا يليق به بل بالذين في غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق النّاس فيما وضع من الكتب إنما استفادها من كتب الفلاسفة، ومن تعليمهم.[4]

يرى ابن رشد أنّ الغزالي كلّف الجمهور ما لا يطيقون فالنّاس في تلقيهم للأدلة ليسوا على وزان واحد فمنهم من يقنع بالتخييل، ومنهم من يخلد للجدل وإن قصر عن مرتبة اليقين، ومنهم من يسعى لبرد اليقين من خلال القياس والأقوال البرهانية،

---

[1] وهذا ما ينقص من مضمون الكتاب فمع التلاقي يحدث التباهي وفي المحافل يقل الخضوع ويشتد النزوع، وهو ما دفع د/ يوحنا قمير إلى تأليف كتابه: **التهافتان**.

[3] انظر، ابن رشد: **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط02/، ب.ذ.ر.سط، ، 2/ 520،533[2] قال ابن رشد: "وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين في هذا الموضع، فلنصرف عنها إذ كان الغرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الأقاويل البرهانية قليلة جدا وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر." المصدر نفسه، 2/ 520.

[3] انظر، ابن رشد: المصدر نفسه، 562/2.

[4] ابن رشد: المصدر نفسه، 2/ 546.

فإلزام الجمهور بذلك منافٍ للتعليم الشرعي،[1] كما أنّ إلزام الراسخين بما هو دونه سدٌّ لباب مفتوحٍ، وتقاعس عن باطن مقصود.[2] أقرّ أنّ ما قاله الرجل (يعني الغزالي) في معاندتهم جيد[3].

ويبدو منهج ابن رشد ماثلا في كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال الذي قدّمه بسؤال قائلا: هل أوجب الشرع الفلسفة؟ فإنّ الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرعِ، أم محظور أم مأمور به إمّا على جهة الندب وإمّا على جهة الوجوب؟[4]

وأجاب عن ذلك بالوجوب باعتماد القياس التالي:

---

[3] قال ابن رشد: " يجب ألا تثبت التأويلات إلاّ في كتب البراهين؛ لأنّها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلاّ من هو من أهل البرهان. وأمّا إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل إنّما قصد خيرا وذلك أنّه رام أن يكثر أهل العلم بذلك..."، فصل المقال وتقرير ما بين الشرعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط/05 ،48،1986 وانظر، المصدر نفسه، ص52. ومن بين المسائل التي ذكرها ابن رشد ومما يعتبر ذكرها منافيا للتعليم الشرعي قول رؤساء الصوفية لا هو إلا هو. فهو من علم الراسخين، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف النّاس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما أنّ من كتمه عن أهله فقد ظلم. ابن رشد: **تهافت التهافت**، 2/704-705.

[1] انظر، ابن رشد: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، 36، 47.

[3] انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**،2/871.وأنصف ابن رشد الغزالي في انتقاده لابن سينا: انظر، المصدر نفسه، مثلا: 2/758

[4] انظر،ابن رشد: **فصل المقال**...، 27.

- الغرض من الفلسفة النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله.
- يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكير فيه.

إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها أي على أولي الأدلة البرهانية.[1] قال: "... والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع؛ فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعملت بقصور العقل الإنساني عنه وإن مدركه الشرع."[2]

وممّا يؤكد منهجه القائم على نصرة الفلسفة، ومحاولة التوفيق بينها وبين الشريعة:

أولا: إعجابه مع الغلو بأرسطو، حيث قال: "إنّ مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإنّ من الحق أن يقال إنّ العناية الإلهية أنعمت علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم."[3]

ثانيا: محاولة تبرئة ساحة الفلاسفة من الزامات الغزالي، قال ابن رشد: " كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة ينبني على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم معهم فيها. فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وعلموا أنّ البرهان قادهم إليه، لم يلزمهم شيء من هذه الالزامات كلها."[4]

---

[1] انظر، المصدر نفسه، 28.

[2] ابن رشد: **تهافت التهافت**، 2/ 758.

[3] عن أرنست رينان: **ابن رشد والرشدية** نقلا عن تهافت التهافت، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي وشركاه، القاهرة، 1957، 169.

[4] ابن رشد: المصدر السابق، 252/2.

وسيتضح ذلك في مناقشته للغزالي في المسألة السابقة وإليك التفصيل:

- **علم الله تعالى بالجزئيات.**

يرى ابن رشد أنّ أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين، فيما نسب إليهم من أنّهم يقولون أنّه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا، بل يرون أنّه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا، وذلك أنّ علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنّه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحدا، وذلك غاية الجهل.[1]

فالأصل في هذه المشاغبة كما بيّن ابن رشد تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان[2]، وقياس أحد العلمين على الثاني، والفلاسفة لا يرون أنّه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا يرون الكليات فإنّ الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود؛ والأمر في ذلك العلم بالعكس. ولذلك ما قد أدّى إليه البرهان أنّ ذلك العلم منزّه عن أن يوصف ب: "كلي" أو "جزئي".[3]

وبهذا يتبيّن أن ابن رشد يرى عدم علم الله تعالى بالجزئيات تحقيقا للتنزيه على غرار الحكم بقدم العالم، لأنّ ذلك يوجب تغيرا لعلم الله تعالى وهو محال فعلمه تعالى ليس كعلمنا.

---

[1] ابن رشد: **فصل المقال**...، 39.

[2] انظر، ابن رشد: المصدر السابق، 700/2.

[3] انظر، ابن رشد: المصدر السابق، 702/2- 703.

وتحريرا للمراد أقول: بيَّن ابن رشد أنّ ما وصل إليه عقل الفلاسفة على زعم أنّه من أكمل العقول ذكاءً وقريحة- يوافق ظاهر القرآن خصوصا في مسألة قدم العالم التي ثار حولها جدل عظيم ونقاش عريض. وأحال في كثير من المسائل إلى مبدأ الاجتهاد فالمجتهد إذا اجتهد وأصاب له أجران وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر.[1]

ومحاولة الفلاسفة في مبحث الإلهيات تنزيه ذات الباري عز وجل آلت – على اعتبار ابن رشد- إلى:

- صدق حكمهم في قدم العالم، بدليل موافقة تأويلهم لظاهر القرآن.
- صدق حكمهم بعدم علم الله بالجزئيات باعتبار علمنا لا باعتبار علمه تعالى.
- نفي الصفات تحقيقا للتنزيه.

فالشرع منقسم إلى ظاهر وباطن، فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان.[2]

- فقسم الظاهر لا بدَ من حمله على ظاهره.
- وقسم الباطن لا بدّ من حمله على باطنه.
- وقسم متردد بين هذين الصنفين يقع فيه الشك، فيلحقه قوم ممّن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطئ في هذا معذور أي من العلماء.[1]

---

[1] انظر، ابن رشد: المصدر السابق

[2] انظر، ابن رشد: المصدر السابق،

والحديث عن التوفيق بين النقل والعقل ممثلا في تلك العلوم على ما تقدّم يطرح الحقائق التالية:

فمن جانب المقاصد (الفلسفة) فلسائل أن يسأل عن سبب هذا التوفيق، فإذا كان لأجل تصحيح مواقف الفلاسفة والحكماء، فلا يفيد ذلك سعادة الآخرة، إذ لا محقق لذلك إلا باعتناق العقيدة الحق، خاصة إذا علم أنّه لا تكليف إلا ببعثة الرسل[2] وأنّ اتباع ما جاءوا به هو المحقق لسعادة الدنيا والآخرة لا ما ذهبت إليه عقول الفلاسفة – على اعتبار كمالها- وفي جانب الوسيلة أوضحنا عدم التلازم بين استخدام العقل والمنطق.[3]

---

[1] انظر، ابن رشد: المصدر السابق، 47.

قال إمام التعديل والجرح والمعتمد عليه في المدح والقدح أبو عبد الله محمد ابن الذهبي: "ولا ريب أنّ بعض علماء النظر بالغوا في النفي والرد والتحريف والتنزيه بزعمهم، حتى وقعوا في بدعة، أو نعت الباري بنعوت المعدوم. كما أنّ جماعة من علماء الأثر، بالغوا في الإثبات وقبول الضعيف والمنكر، ولهجوا بالسنة والاتباع. فحصل الشغب ووقعت البغضاء، وبدّع هذا هذا، وكفّر هذا هذا. ونعوذ بالله من الهوى والمراء في الدين، وأن نكفر مسلما موحدا بلازم قوله، وهو يفر من ذلك اللازم، وينزه ويعظم الرب." نقله ابن ناصر الدين الدمشقي عن الإمام الذهبي بخطه: المصدر السابق،49.

[2] ولقد اعترف ابن رشد بذلك وقرر أنه لم يقل أحد من الفلاسفة في الإلهيات بقول يعتد به! انظر، **تهافت التهافت**، 2/ 547.

[3] انظر نقد ابن تيمية لميزانهم وإدعائهم أنّه الميزان فبماذا كان يوزن من قبلهم علومهم، والحاصل أنّه اصطلاح.

ولقد تقدّم أنّ علم الكلام ليس مذموما بإطلاق فلّما وضعه العلماء لنصر العقائد الإيمانية، اعتمدوا على حجج عقلية، وبالغ المتقدمون في ذم المنطق مع مراعاتهم لتلك الحجج، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل

والتوفيق بين النقل والعقل مع اختلاف منهجي الغزالي وابن رشد يطرح عدّة إشكالات ونبدأ بمنهج الغزالي ففيما يتعلق بالمقاصد فقد أصاب في معظم المسائل[1]، أما فيما يتعلق بالوسائل فيقال: أنّ تغيير أسماء المسميّات لا يكسبها المشروعية، كما لا ينقلها من وصف لغيره كأن تنقل الشيء من حرمة لحل أو العكس، وإبدال الغزالي اسم فن المنطق وأشكال القياس كذلك فيكون الحال حال من يستورد المذاهب من خارج ويضفي عليها أسماء محلية، وتحريرا للمراد أقول أنّ ذلك ينافي قدسية التشريع بيانه أنّه لما هيأ الله لهذه الأمة من يقف على نقائص علومهم المتعلقة خصوصا بالوسائل (المنطق)[2] فإنّ من كان يستدل على صدق مسائله بأدلة من القرآن والسنة يجد حرجا في رد تلك الاستدلالات كما ينسب إليها الخطأ فيكون بذلك قد أساء

على جودة أفهامهم، ودقة نظرهم، انظر: ابن خلدون: المصدر السابق، 3/ 95-96. وليس أدّل على ذلك (عدم التلازم بين علوم الوسائل والعقل) كما سنرى، من الواقع الذي ينادي فيه أصحاب التجديد بعقم هذا الفن، فينسب ذلك للشرع عن قصد أو عن غير قصد والشرع من ذلك بريء.

[1] وإن كان الرجل كما قال ابن رشد أخطأ على الحكمة فذلك الخطأ لا يضر الدين خاصة إذا علم أنّ المصدر في الإلهيات هو الأخير دون الأولى والمجتهد مأجور على الخطأ كما هو مقرر وكما أكده ابن رشد في أكثر من موضع، وصواب الغزالي في نقده للمقاصد (الفلسفة تمثل في وسيلة اجتهاده والمتمثلة في ضرورة الفيئة للسمع والنقل في تلك الأمور، وردّ الإمام الغزالي على الفلاسفة في الإلهي خاصا بذلك ابن سينا والفارابي، تمثل في أخذه عليهم الغلو في تحكيم العقول وقياس الشاهد على الغائب، وإغفال ما أورده السمع والشرع، وهذا ما حاول الإمام ترشيده وبيانه (استدلال العقول على المباحث الإلهية) وهذا ما تناقض في بيانه ابن رشد. انظر المناقشة والترجيح...

[2] أقصد النقد التفصيلي وإلاّ فالمتقدمون على الشيخ كانوا على بصيرة بمآل قبول هذا الفنّ ، ولقد انتقد الفلاسفة المحدثون المنطق الأرسطي، انظر، نظمي لوقا: المرجع السابق، 145.

إلى نصوص الشرع عن غير قصد وهي من ذلك براء. وهذا موقع الزلل في موقف الغزالي[1] ولا أدلّ على ذلك من أنّه في أواخر عهده اتخذ من الصوفية مذهبا ورأى فيها تحقيق اليقين بعدما كان يراه ماثلا في المنطق.

وهذا الملحظ الذي أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: "ولهذا لما تفطن كثير منهم لما في هذا النفي[2] من الجهل والضلال صاروا يقولون النفوس القدسية – كنفوس الأنبياء والأولياء- تفيض عليها المعارف بدون الطريق القياسية."[3]

واعتبر ابن رشد أنّ تحميل الغزالي الجمهور هذا الطريق؛ تكليف بما لا يطاق،[4] إذ لا يمكن أن يتحقق للجميع، ولا يحصل فيها اليقين لكل مكلف، وإن حصل للخواص فالشرع جاء ليعم جميع المكلفين.

---

[1] قال أبو الأعلى المودودي مرجعا النقائص التي تخللت عمل الغزالي التجديدي إلى استيلاء العلوم العقلية على ذهنه وميلانه المتطرف إلى التصوف، انظر، **موجز تاريخ الدين وإحيائه**، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الشهاب، باتنة، الجزائر،ب.ذ.ر.س.ط، 83-84.

[2] يقصد بالنفي: نفي حصول اليقين إلا بطريق القياس الشمولي أو البرهان المنطقي.

[3] المصدر السابق، 08/9، وانظر: الغزالي: المنقذ من الضلال، وإن كان في هذا إشارة وتلميح فقد صرّح الشيخ في موطن آخر برجوع الغزالي عن موقفه من المنطق حيث نقل عنه قوله: "هي (المنطقيات) بين علوم صادقة لا منفعة فيها ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها، وإنّ بعض الظن إثم." المصدر السابق، 128/9. وقال شيخ الإسلام في موطن آخر:" ثم هو (الغزالي) في آخر أمره بالغ في ذمهم، وبيّن أنّ طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريق المتكلمين ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم، والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصّل له مقصوده ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة ولم يغن عنه المنطق شيئا."المصدر السابق، 185/9.

[4] انظر، ابن رشد: **تهافت التهافت**،705/2.

كما أخذ ابن رشد على الغزالي بأنّه أخطأ على الشريعة وعلى الحكمة بقوله: "ولا شك أنّ هذا الرجل أخطأ على الشريعة، كما أخطا على الحكمة والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء."[1] وأنّه مع استفادته من علومهم التي حاز بها النباهة وفاق بها الأقران أنكر فضلهم قال: "وهب أنّهم أخطئوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر، وما راضوا به عقولنا. أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه، وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإنّا إنّما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم فإنّ قصدهم إنما هو معرفة الحق."[2]

واسترسل قائلا أّنه لو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى، وداع إليه. وقد وضع فيها التآليف، ويقول: إنّه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى."[3]

إذن لم يكن المنهج الأمثل اقتباس علوم الوسائل خصوصا ومزجها بمنهج الاستدلال على أصول الدين فيما تطرّقنا إليه لبيان الموافقة بين العقل والنقل، لما ذكر

---

[1] انظر، ابن رشد: المصدر نفسه، 2/ 874.

[2] ابن رشد: المصدر السابق، 2/ 546.

[3] **تهافت التهافت**: 2/ 546. وذلك في كتابه القسطاس المستقيم.

من عدم التلازم من جهة، ولمنافاة ذلك لقدسية التشريع من جهة أخرى، ولأنّ في الشرع غنية عن ذلك المطلب حيث سرّح استدلال العقل في حدود دون استقلال، هذا عن الغزالي ومنهجه في التوفيق. ولقد دقق ابن خلدون النظر في مواقف العلماء المتباينة من المنطق وأرجع ذلك إلى اختلاف مقاصدهم ونكتة ذلك أنّ من اعتبر أدلة العقائد منعكسة وهو قول أبو الحسن الأشعري، وأبو بكر الباقلاني والأستاذ أبو اسحق الإسفرائيني...؛ رفضه لأنّ الطعن في الدليل طعن في المدلول، أمّا من لم يعتبر انعكاس الأدلة وهو قول المتأخرين من لدن الغزالي فلم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان المدلول وصحّ عندهم هذا الفن (المنطق).[1]

أمّا ابن رشد فمنهج التبرير الذي سلكه في التوفيق بين الحكمة والشريعة، بإسباغ المشروعية على ما ذهب إليه أصحاب الحكمة والفلسفة والقول بالظاهر والباطن لا قانون يحكمه أصلا، ففي إثبات قدم العالم استدل بظاهر الشرع، لموافقة مذهب الفلاسفة، مع تصريحه بإمكان نقض موقفه عند مناقشته للغزالي، ومع القول بأنّه لا بدّ من التأويل وإمعان النظر أخذ هنا بالظاهر وفي مسألة نفي الصفات وعلم الله بالجزئيات نفى المشابهة بين علم الله تعالى وعلم الإنسان وأنّ نفي الفلاسفة منصب على نفي علم كعلم الإنسان لا في علمه تعالى، في حين أنّا نرى أنّ هذه التفرقة مغفلة في القول بقدم العالم، فلم لم يقل هناك أنّ وجوده تعالى ليس كوجود غيره فلا يلزم من القول بحدوث العالم حدوثه تعالى؟ مع تصريح ابن رشد بهذا الدليل وتركه بدون مرجح!

[1] انظر، ابن خلدون: المصدر السابق، 97/3.

ثم إنه وقع في نفس ما وقع فيه الغزالي حين استدل على مسائل المنطق بالقرآن ففي أقسام القياس: البرهان، الجدل، الخطابة، استدل[1] على هذا التنوع في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥ ﴾ [2]

فتفاوت المدارك والعقول وانقسام النّاس إلى جمهور وأهل برهان... لا يسوغ تقسيم الخطاب إلى هته الأصناف، فالخطاب حقٌ كله، وإن تفاوتت فيه المدارك فمن قلت مرتبته قصر فهمه، ومن علت مرتبته كمل فهمه أو اقترب...، والقول أنّ ثمة خطابا لأهل البرهـــان، وآخر للعوام، وآخر لأهل الجدال بناءً على قولـــه تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ يتنافى ومقصد القرآن الذي يعتبر الجدال فيه منهج يسعى لإحقاق الحق وإبطال الباطل، وليس مجرد إفحام ولجاج في الخصام كما اصطلح عليه متقدمو أهل المنطق، وإن عرف الجدل تطورا وأصبح يطلق على البراهين، فإن استدلال ابن رشد مبناه على عرف المتقدمين على ما هو ظاهر في تفرقته بين النّاس، ولهذا رد أبو زهرة على هذا الموقف قائلا: "وفي الحق أنّ أسلوب القرآن أسمى من الخطابة، وأسمى من المنطق، فبينما تراه اعتمد في مسالكه على الأمر المحسوس، أو الأمور البدهية التي لا يماري فيها عاقل، ولا يشك فيها إنسان، تراه قد تحلل من بعض قيود المنطق التي تتعلق بالأقيسة وأنماطها، والقضايا وأشكالها، من غير أن يخل بدقة التصوير، وإحكام التحقيق، وصدق كل ما اشتمل عليه من مقدمات ونتائج في

[1] ابن رشد: **فصل المقال**، 52.

[2] النحل / 125

أحكام العقل، وثمرات المنطق، ولهذا لا نعد أسلوب القرآن الكريم منطقا، وإن كان فيه صدقه وتحقيقه... وإن كان كله حقا لا ريب فيه لأنّه تنزيل من حكيم حميد."[1]

ولاحظ هذا الملحظ–وإن كان في عامة منهج ابن رشد– ماجد فخري فقال: أنّ إحلال الفلسفة في أرفع محل من المعارف البشرية، بحيث تبيت المعارف الدينية، بجميع أشكالها دونها مرتبة، والحق أنّه يلزم على مذهب ابن رشد في الصلة بين الفلسفة والشريعة أنّ القول الفصل في كل المسائل التي يشكل فيها الأمر أو تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة إن هو إلا للفلسفة وأصحابها، وأنّ العقل هو رائد الإنسان الأخير في بحثه عن أسمى المعارف حتى الإلهي منها، فلم يكن للوحي أو الإيمان ميزة عليها، على الرغم من شرف المصدر الإلهي الذي يتحذر منه، وفي ذلك ما فيه من حطّ من شأن المعرفة الإلهية، ومن سلطان الإيمان الذي يلقي الله به في النفس، والذي تؤيد به الروح القدس."[2]

فالغريب في منهج ابن رشد أنّه مع تصريحه بأنّه لم يقل أحد من الفلاسفة في الإلهيات قولا يعتد به مما يعني أن المصدر في ذلك الدين[3]، وبرغم تصريحه بأنّ ما لم تدركه العقول فمدركه الشرع[4]، ومع نقله اعتراف القوم (الفلاسفة) بأنّ للعقول حدا

[1] – محمد أبو زهرة: **تاريخ الجدل،** 50-51. وانظر، محمد الكتاني: **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم،** دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1412/1هـ-1992م، 447/1

[2] **ابن رشد فيلسوف قرطبة،** منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، ب.ذ.ر.س.ط، 37.

[3] ابن رشد: المصدر السابق، 2/ 547.

[4] ابن رشد: المصدر السابق، 2/ 758.

تقف عنده[1]، ومع وعده بيان الحق وانتقاد الغزالي على مقصده المتمثل في التشويش عليهم وإفحام فحول النظار[2]... لم يزل منافحا عن الفلاسفة... مجادلا الغزالي وهذا مما ينقص من فائدة كتابه خصوصا، ومنهجه عموما فكما قيل عند التلاقي يحدث التباهي، وفي المحافل يقل الخضوع ويشتد النزوع، وهو ممّا ينقص من مضمون الكتاب والمنهج عموما.

فليس الغرض التوفيق بين الفلسفة والدين أو تقرير الاتصال بينهما على ما ذهب إليه ابن رشد وإنَّما بيان كمال اعتبار الدين للعقل، ونفي اختصاص الحكمة بإعماله.

إنّ هذه الجولة مع طائفة من الفلاسفة وعلماء الكلام حول تفسير ظاهرة النقل والعقل في معرفة الباري عزّ وجل، وضعتنا أمام إشكالية معقدة يعتبر الفصل فيها بمثابة الأساس الذي تقوم عليه الظاهرة نفسها، وتلك الإشكالية هي التي حاول تحليلها ابن تيمية في مجال علاقة النقل بالعقل، ويمكن تلخيص هذه الإشكالية في صحيح النقل الذي يوافق صريح العقل.

فلا مجال للحديث عن التوفيق بين العلوم النقلية والعقلية في حقيقة الأمر. إنّما ينحصر الحديث في بيان عدم اختصاص الفلسفة بالاستدلالات العقلية، والبراهين المنطقية إذ ذاك غاية العقلاء.

ولذا كان الأجدر بيان عدم اختصاص الفلسفة بإعمال العقل، وتأكيد أنّ العقل معتبر أيضا في الشرع بحدود، وهذا ما تزعم شيخ الإسلام بيانه من خلال فهم النقل

---

[1] ابن رشد: المصدر السابق، 534/2.

[2] ابن رشد: المصدر السابق، 546/2.

في ضوء العقل بدليل أنّ الرسل ضربت للنَّاس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، ودلتهم إلى ما به يعرفون العدل ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية أي إثبات العلوم العقلية التي بها يتم دين الله علما وعملا.[1]

وما كان خارجا عن إدراك العقل فذلك تنويه إلى حدود هذه الآلة المودعة في الإنسان كرامة من الله وأمانة، ولتحقيق مقصد الامتثال فالشرع هو الحاكم على العقل وليس العكس.

إذا لم يكن إعلان الخصوصية وأصالة الذات انكفاء على الآخر ولا رفض تراثه، فإنّ ما تفرضه طبيعة الاختصاص والانفراد لا ينبغي أن يكون محلا للنقد،[2] فالسابقون وإن رفضوا علوم الأوائل كلا أو بعضا حفاظا على الهوية لم يبخسوهم جهدهم... والواقع أنهم لم يكونوا بمنأى عن انتقاد إذا هم قبلوا تلك العلوم دون تمحيص ولا يخلو إذ ذاك أن يوصموا بالتقليد والتبعية، وهو ما تعانينه أمتنا في حاضرها...

وإذا كان الأمر كذلك كان علينا اعتماد هذا المنهج في كل ما يجد من أمور.

---

[1] المصدر السابق، 9/ 242.

[2] أفرد ، د/ عرفان عبد الحميد بحثا في: المنهج السلفي وقواعد الفلسفة الدينية، ولقد انتقد فيه بشدة منهج ابن تيمية مع الإفراط أحيانا رغم اعترافه بعلميته في ذلك. وهذه الدراسة التي قدمناها تحدد خلفيات منهج ابن تيمية التي تساندها ا لمبررات العلمية والخصوصية وأصالة الذات، والتي تنم في نظري قوة الموقف، وصرامته، وصدقه.

انظر، مجلة التجديد: مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة العالمية الماليزية، العدد:5، السنة: 3، شوال: 1419هـ_1999م، 13_19.

وفي الختام لا بدّ من استخلاص النتائج، وإبداء الملاحظات التي عنت من تلك التصورات والمناهج عموما، فأقول تحريرا للمراد:

– تقتضي قدسية الوحي المنزّل؛ الحيطة في القبول والرد، وليس القبول دائما مظهرا للمرونة إذ الأخيرة ليست ذوبانا في الآخر، وفرق بين المرونة والميوعةّ! بل للتشريع خصوصياته التي لا بدّ من المحافظة عليها، ولقد كرّس ذلك السلف الصالح في مناهجهم الداعية إلى التمسك بالأثر، وعدم تركه لأقوال وآراء قال الإمام مالك:" أفكلما جاءنا رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جئنا به عن نبينا صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله."[1]

– الاعتبار في فهم الوحي على إرشادات منزله تعالى؛ فعلم الكلام وإن كان محدثا بعد زمن خير القرون ليس شرا كلّه، خاصة ما اتبع فيه تلك الإرشادات فليس هو إلا التماس الحجج العقلية المعضدة لعقائد الإيمان، ومذاهب السلف فيها. وإن انحرف البعض في تحقيق ذلك المقصد.[2]

– وعلى ذلك فإنّ الفلسفة باعتبارها مقصدا للعلوم الوافدة إلى الحضارة الإسلامية خاصة ما تعلّق منها بالإلهيات، لا تعتبر مرادفة للمتقدم (علم الكلام). فمسائلها معوّلة على العقل، وهي تبحث عن الحق ليعلم بالدليل بعد أن لم يكن معلوما أما مسائل علم الكلام عقائد متلقاة من الشريعة كما تقدّم، غرضها معارضة

---

[1] السيوطي: **صون المنطوق والكلام عن فنّ المنطق والكلام**، نشره وعلّق عليه: علي سامي النشار، 56.

[2] انظر، ابن خلدون: المصدر السابق، 3-106-107.

أهل الإلحاد، وإنّما جاء الالتباس بينهما كما بيّن ابن خلدون من اتحاد المطالب عند الاستدلال.[1]

– المنطق باعتباره وسيلة لا ينظر إليه نظرة جزئية بل لا بدّ فيه من نظرة شاملة تفطّن لمآلاتها فحول النظّار من العلماء فشددوا النكير عليه وبالغوا في إبطال قواعده.

وعليه لا ينظر لكل محدث إلا ضمن ما تقدّم من نتائج وملاحظات فليس الغرض مما قيل واستقصي مجرد النبش في الماضي على حد تعبير أبو يعقوب المرزوقي بل هو التناظر العجيب بين وضعية النهضة العربية الإسلامية الوسيطة ووضعية النهضة العربية الإسلامية الحديثة من حيث الوقوع في هذه المآزق.[2]

---

[1] ابن خلدون: المصدر السابق،3/106-107.

[2] أبو يعقوب المرزوقي: **فكر ابن تيمية الإصلاحي**، أبعاده الفلسفية، مجلة التجديد، مجلة فكرية نصف سنوية محكّمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة السادسة، فبراير2002/ ذو القعدة 1422هـ، العدد الحادي عشر، 22. والمقصود بذلك مآزق المواقف من التوفيق والقبول والرفض.