

# النزعات التوافقية بين الفلسفة والدين الاسباب والغايات

د. محمد ابو بكر ابو عزه  
قسم الفلسفة- كلية التربية العجيلات  
جامعة الزاوية

## مقدمة:

حفل تاريخ الفلسفة الاسلامية بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين المله والحكمة كما يسميها الفارابي، هذه النزعة التي بدأت منذ أن وطأت الفلسفة أقدامها في ديار الاسلام، وبدأت هذه النزعة مع فيلسوف العرب الاول ابو يوسف يعقوب الكندي (185 و 256 = 801 و 870)، الذي قرأ وترجم وألف في فلسفة اليونان، حيث واجه خصومه من فقهاء عصره بشأن حكم دراسة الفلسفة والتأليف فيها وانتحالها، الا ان رياح هذه العاصفة سرعان ما هدأت وتلاشت عندما كتب الكندي رسالة عاجلة الى السلطان المعتصم بالله العباسي، شارحاً له فيها عن الفلسفة الاولى حقيقتها واهميتها وعلاقتها بالدين، ومنذ ذلك الوقت بقت الفلسفة وتمكنت عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

الا ان هذا لم يستمر أكثر من قرنين من الزمان حتى جاء الثلاثة الذين وقفوا ضد الفلسفة والمنطق وهم ابو حامد الغزالي (450هـ/605 = 1057) وابن الصلاح (557هـ/1110 = 1187هـ/634) وابن تيميه الحراني (661هـ/727)(1269/1334م)، ويأتي ابن خلدون عام (732هـ - 804هـ)(1332م - 1404م)، ويضع فصلاً في مقدمته بعنوان (ابطال الفلسفة وفساد منتحلها)<sup>(1)</sup>، مما يزيد من ابتلاء الفلسفة.

هؤلاء هم أشهر من وقف ضد الفلسفة دراسة وانتحالاً، الا ان في مواقفهم تباين سنعرفه حين نتحدث عن موقف فقهاء الدين تجاه الفلسفة.

هذا العدا لم يثني الفلسفة والفلاسفة عن الدفاع عن انفسهم وعن الفلسفة فقد صمدت الفلسفة بفلاسفتها امام هذه الحملات العدائي حيث وقف الفلاسفة من مسألة التوفيق رداً ودفاعاً لهم، عما اباح به الفقهاء وعلماء الدين، وهذه التوفيقات والنزعات لها خصوصيتها عند كل فيلسوف حسب الحالة السياسية والاجتماعية لعصره، وكذلك كانت النزعات متباينة من فيلسوف لآخر، وكذلك كانت أهمية هذا البحث هو :

1. توضيح حقيقة العدا للفلسفة من جانب الفقهاء وعلماء الدين .
2. تبين حيثيات النزعات التوافقية لدى الفلاسفة.
3. كما يكشف لنا هذا البحث أثر العدا في الفكر الفلسفي الاسلامي والعلمي.

## تساؤلات البحث

- 1- هل هذه النزعات التوافقية تدعو الى جمع الفلسفة والدين في دراسة واحدة او قسم واحد؟
- 2- كيف يمكن التوافق بين الفلسفة والدين بعيدا عن تدخل الامراء والخلفاء واصحاب السلطة واصحاب القرار؟
- 3- ماهو الحل الامثل الذي يمكن أن يكون موافقا ويرضي طرفي النزاع- الفلاسفة والمتعصبين دينيا من وجهة نظر ابن خلدون؟
- 4- ماهي حقيقة الدعوة الغزالي ضد الفلسفة وتكفيره للفلاسفة وماهي اسرارها ومن وراء تلك الدعوة؟

### أهداف البحث :

1. ان هدف البحث لا يمكن تحقيقه الا اذا تم رصد حركة العداة للفلسفة منذ ميلادها وتتبعها منذ عصر الكندي (870م) حتى عصر ابن خلدون (1404م).
2. تحليل مضمون الخطاب الفقهي الداعي لرفض الفلسفة وتكفير الفلاسفة .

### منهجية البحث :

ان مثل هذه الدراسات والابحاث ليس لها من منهج الا المنهج التحليلي ومنهج تحليل المضمون الذي يتعمق في نهج الكلمة والفكرة والعبارة الى اقصى حد ومعنى. وعلى هذا الاساس قسم البحث الى :

أولاً : المبحث الاول : موقف الفقهاء من الفلسفة . المواقف الراضة للفلسفة.

ثانياً : ردود ودفاع الفلاسفة (دعاة الموقف التوافقي) عن الفلسفة.

ثالثاً : ابن خلدون كفيلسوف ناقد للفلسفة وكفقيه منصف لها (ملاحم التوافق الخلدوني بين الدين والفلسفة .

الخاتمة والنتائج.

## المبحث الأول : المواقف الراضية للفلسفة، موقف فقهاء الدين.

لم تكد الفلسفة تحط رحالها في ديار الاسلام، حتى واجهت معارضة من بعض العلماء والفقهاء وعلماء النحو وبعض من علماء الفلك في زمن الكندي.

### أولاً: ابو معشر جعفر بن محمد البلخي الفلكي.

قال عنه صاحب الفهرست هو من اصحاب الحديث كان يضاغن الكندي ويغري به العامة، ويشنع عليه بعلوم الفلسفة<sup>(2)</sup>، هذه المضاغنة أفلقت نفسية وحالة الكندي الأمر الذي جعل الكندي يفكر في الخلاص منه وابعاده عن هذه المكاييد، فدسّ عليه الكندي من حسن له النظر في علوم الحساب والهندسة، فدخل في ذلك فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم، فانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم لأنه من جنس علوم الكندي<sup>(3)</sup>. وبانصراف البلخي عن الكندي يبقى أمام الكندي موقف الأمير المعتصم بالله وهو المقرب اليه داخل قصر الخلافة، فما كان من على الكندي إلا أن يفكر كيف يصرف نظره عن هذه الشائعة خاصة وإن رآحتها قد بلغت سلاطين وأمراء الدولة العباسية فاسرع الكندي بكتابة رسالة إلى المعتصم في "الفلسفة الأولى" يبين له فيها أمور عديدة حول الفلسفة منها :

1. إن الفلسفة عنده شرف عظيم، والشرف الأعلى على فروع الفلسفة إنما هو للفلسفة الأولى التي هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق<sup>(4)</sup>.
2. تبين للكندي صدق المتفلسفين من غير العرب وهو هنا يقصد ارسطو، حين قالوا أن كل جهود الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستاهله الحق من جهد، حتى وإن البعض لم ينل منه شيئاً، وهو إذ يحس بهذا النسب الذي يربط بين طالبي الحق، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن يكشف شيئاً من الحقيقة، ولو كان يسيراً، وبما للمتقدمين من فضل ودين، وهو

يستحسن في هذا الباب ما أثره ارسطو من قوله بوجوب الشكر لأباء جاءوا بشيء من الحق فضلاً عن وجوبه لأبنائهم<sup>(5)</sup>.

ويقول الكندي في هذا المعنى "واجب الشكر للسابقين معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد، ومن أوجب الأحق الالتزام من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصرُوا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا انساباً وشركاء فيما افادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبيلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير<sup>(6)</sup>.

هذا بيان واضح ودفاع عن الفلسفة اليونانية بأنها فلسفة تدعو إلى الحق وليس شيئاً غير الحق، وكأنه يريد أن يربط بين النسب المتساوون فيه الفلاسفة وعلماء المسلمين حول مفهوم الحق .. وهو إذ يشير إلى ذلك فهو يريد إقناع الأمير المعتصم بأن الفلسفة ليست ضارة بالدين بل الفلسفة تدعو إلى الحق.

ثم يقول مسترسلاً كلامه إلى المعتصم في رسالته " ينبغي أن لا يستحي من أستهان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية والامم المباينة لنا، فإنه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق<sup>(7)</sup> ، فهذه إشارة منه إلى حضارة وفلسفة اليونان باعتبارها من الامم البعيدة عنا والمختلفة عنا في العقيدة والدين.

3. خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها.

وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك انهم لا يخلون من أن يقولوا ان اقتناءها يجب أو لا يجب.

فان قالوا يجب وجب طلبها عليهم.

وان قالوا انها لا تجب وجب عليهم ان يحضروا على ذلك وان يعملوا على ذلك برهاناً<sup>(8)</sup>.

هنا يحاجج الكندي خصوم ومعارضى الفلسفة بالحجة والبرهان فان قالوا لا يجب علينا دراسة الفلسفة، فيلزمهم بالإتيان بالسبب والحجة البليغة بالحق.

وإذا قالوا يجب دراستها فعليهم بدراستها.

الكندي قلل وعلل في رسالته إلى المعتصم.

1. فبين أن الفلسفة هي علم الحق، وأن الإسلام دين الحق .

2. وبين أن الفكر الانساني هو فكر تتناقله الاجناس من بعضها البعض، فيؤخذ ما هو حق ويترك ما هو غير ذلك.

3. كما وضح للمعتصم أن خصوم الفلسفة عليهم ألا يعارضوا الفلسفة قبل أن يدرسوها، فإن أبوا سئلوا لماذا لم تدرسوها وإن عاندوا طلب منهم حجة وبرهان عدم دراستها، لكي يتم مجادلتهم، واقناعهم.

وقد فهم المعتصم رسالة الكندي بما تحويه فبذلك اتقى الكندي شر المعتصم من انه قد

يكون غير مقتنع برسالته، وبذلك أفلح الكندي ذلك بأنه :

1. اتقى شر ضررين.

2. وحقق لنفسه غرضين.

- فقد اتقى وتخلص من شر المخاصمين للفلسفة واتقى خوفه من المعتصم الا يستجيب له.

- وحقق غرضه في انتصاره على خصومه وحقق زيادة تقربه من بلاط قصر المعتصم.

كانت هذه أول معارضة في تاريخ الفكر الفلسفي من قبل ابو معشر البلخي وكيف رد

ودافع الكندي وكيف حاول اطفاء فتنة كادت ان تشيع في ذلك العصر بين الفلسفة والدين، ومنذ

ذلك الحين اصبحت الفلسفة تدرس في ديار الاسلام وخاصة أيام حكم هارون الرشيد والمأمون

العباسي.

ثانياً : ابو حامد الغزالي ( عاش فيما بين 450/505 هـ = 1058 - 1111م )

هو الفقيه والفيلسوف، والمنطقي، وهو حجة الاسلام، وهو من اكبر خصوم الفلاسفة، وألد أعداء الفلسفة، كتب كتابه "تهافت الفلاسفة" ناقداً ومكفراً للفلاسفة في مسائل دينية هي :

1. في قول الفلاسفة يقدم العالم.

2. وقولهم بان الله لا يعلم الجزئيات.

3. وقولهم بإنكار حشر الاجساد.

هذه المسائل الثلاثة وسبعة عشر مسألة أخرى بدّع وشنع الغزالي الفلاسفة لإقدامهم على الخوض في الالهيات، في كتابه تهافت الفلاسفة الذي انتشر في جميع بلاد العالم الاسلامي آنذاك. ألف الغزالي هذا الكتاب وادع فيه سبب تأليفه وهو:

1. اعراض البعض عن الدين بسبب سماعهم اسماء كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطو طاليس.

2. بلوغ حسن سمعة الفلاسفة لبعض المنخدعين.

3. رده ونقد على الفلاسفة يونان ومسلمين<sup>(6)</sup>.

المسائل الثلاثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة:

أولاً : قول الفلاسفة يقدم العالم

الغزالي منهجه اشعري سني، وهذا المذهب يقول بحدوث العالم وبالتالي رفض الغزالي قولهم يقدم العالم لانهم يقولون لا يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً، لأن اذا فرضنا القديم ولم يصدر عنه العالم مثلاً، فان لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح<sup>(7)</sup>.

ويرد عليهم بقوله " ولكن استعبدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به، فان في العالم حوادث ولها اسباب، فان استندت الحوادث الى الحدث الى غير نهاية فهو محال<sup>(8)</sup>.

## ثانياً : حشر الاجساد

يتهم الغزالي الفلاسفة بأنهم انكروا بعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان، ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة وحرور العين، وسائر ما وعد به الناس، وقولهم ان كل امثلة ضربت لعوام الخلق لتقيهم ثواب وعقاب روحانيين هي اعلى مرتبة من الجسمانيين، وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة، وقالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاءً سرمدياً اما في لذه لا يحيط الوصف بها لعظمها، واما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه<sup>(9)</sup>.

## ثالثاً: قول الفلاسفة، بان الله يعلم الكلويات دون الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان.

يقول الغزالي : فقد اتفقوا على ذلك فان من ذهب منهم الى انه تعالى لا يعلم الا نفسه، فلا يخفى هذا من مذهبه، ومن ذهب منهم الى القول انه تعالى يعلم غيره، وهو الذي اختاره (ابن سينا)، فقد زعم انه يعلم الاشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم انه لا يعرب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي<sup>(10)</sup>.

ويقول في آخر كتابه " وأما نحن فلسنا نؤثر الخوض في تكفير أهل البدع، وما يصح منه وما لا يصح، كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب<sup>(11)</sup>.

- هذه هي المسائل التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة حين قال في نهاية آخر كتابه (فان قال قائل: قد فصلتم مذهب هؤلاء، افتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا : تكفيرهم، لا بد منه في ثلاث مسائل :

1. مسألة قدم العالم، وقولهم : ان الجواهر كلها قديمة
2. ان الله تعالى، لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الاشخاص.
3. انكارهم بعث الاجساد وحشرها.



فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجهه ومعتمدها معتقد كذب الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه<sup>(12)</sup>.

ويعلق سليمان دنيا على اتهام الغزالي بالكفر للفلاسفة قائلاً :

1. في مسألة علم الله بالجزئيات - ان هذا الرأي فهم خاص في عبارة الفلاسفة وان العبارة محتملة لسواه فلا يصح القطع بكفرهم.
2. اما مسألة حشر وبعث الاجساد فهو ايضاً خاص في عباراتهم، اذ ان في عباراتهم تصريحاً ببعث الاجساد فلا يصح القطع بكفرهم.
3. اما مسألة قدم العالم بالفلاسفة لا يكذبون بها نصوص الانبياء، وإنما ينزلون هذه النصوص كالخلق والفعل على المعنى الذي هدام اليه تفكيرهم، واما المسألتان الاخرتان فليس فيهما تكذيب ولا تأويل<sup>(13)</sup>.

كما ذهب سليمان دنيا الى القول متعجباً من فتوى الغزالي الذي يقول في أحد مؤلفاته (لا ينبغي ان يكفر بعض النظار بعضاً، بأن يراه غالطاً فيما يعتقد به برهانياً، فان ذلك ليس امراً هيناً سهل المدرك<sup>(14)</sup>).

ولنرجع قليلاً الى الوراء عند عبارة الغزالي التي قال فيها ما معناها انه كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل وبدعهم وشنعهم في المسائل الاخرى فأهل البدع لا يريد ان ينشغل بمجادلتهم ما يصح منه وما يصح كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ولنقف هنيهة عند كلماته الاخيرة وهي (كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب) نريد ان نبين ان الغزالي متغير في مقصوده من كتابه تهافت الفلاسفة وغير ثابت على قول واحد .

- ففي الوقت الذي افتتح فيه كتابه بأهداف واغراض كتابته التي اشترت اليها في ثلاث اهداف اساسية واجرائية منطقية نجده يضع اهداف اخرى مذهبية طائفية سياسية بحسب قول محمد

الجابري الذي ذهب الى القول بان الغزالي هدفه من وراء كتابه تهافت الفلاسفة هو بحسب ما قال الغزالي بنفسه لم تكن نيتي فيما كتبتُفي ذلك العهد أي لم تكن خالصة لوجه الله بل عنها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه، وأدعو اليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي<sup>(15)</sup>.

لقد ألف الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة وفصائح الباطنية بأمر وبطلب من الخليفة المستظهري، ايام كان الغزالي استاذاً في مدرسة نظامية بغداد التي استقدمه اليها نظام الملك ليكون الناطق الايديولوجي باسم الدولة<sup>(16)</sup>، ومن المعروف ان بيت الحكمة التي يضم مدارس عديدة، كان الغزالي مدرساً فيها وكانت المدرسة بإشراف الدولة العباسية وكان هدف ووجهة برامجها لمقاومة التعليم الشيعي، ونشر مذهب أهل السنة، ومناصرة المنهج الاشعري في عصر الغزالي<sup>(17)</sup>.

اذن كان الغزالي من كتابه التهافت هو الطاعة للسلطان فيما يأمر به، وهذا امر لا يخالفه الغزالي أي لا يخالف ولي الامر اذا أمره بأمر مثل هذا وهو الكتابة ضد المذهب الاسماعيلي الشيعي الذي يتبعه ابن سينا .

ولذلك جاء كتاب التهافت ليضرب عصفرين بحجر واحد .

**اولاً : محاربة المذهب المضاد للمذهب الاشعري.**

ثانياً : نقد الفلاسفة في قضايا متنوعة ومتعددة وبالتالي جاء كتاب التهافت ملئاً بالمسائل الفلسفية المطولة، التي بدع وشيع فيها الغزالي الفلاسفة على اخطاءهم، النظرية والعقلية والمنهجية، نجد ان كتاب تهافت التهافت لابن رشد قام بالرد على هذه التعارضات وسوف نعرض لهذه المسائل في الفصل اللاحق.

ثالثاً : ابن الصلاح (1110/هـ557 = 1187/م634) باستثناء الغزالي لم يلق المنطق قبولاً لدى فقهاء المذاهب على اختلاف مشاربهم، وهذا الفقيه الحافظ ابن الصلاح أحد فقهاء الحنابلة الذي أصدر فتواه بتحريم الفلسفة والمنطق تعلماً وتعليماً دراسةً وتدریساً، مفتتحاً كلامه بمسألة يظهر انها افتراضية حول الاشتغال بالمنطق فيقول "مسألة فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً، هل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابة والمتابعون والأئمة والمجتهدون، والسلف الصالح: ذكروا ذلك وأباحوا الاشتغال بها وسوغوه أم لا؟ وهل يجوز أن تستعمل في اثبات الاحكام الشرعية الاصطلاحية المنطقية؟ والواجب على من تلبس تعليمه وتعلم متظاهراً به، وما الذي يجب على سلطان الوقتي أمره؟ واذا وجد في بعض البلاد شخص من أصل الفلسفة معروفة بتعليمها واقترافها وهو درس دراسة من مدارس العلم، فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره<sup>(18)</sup>، هذه هي تساؤلات ابن الصلاح حول المنطق والفلسفة والتي يريد ان يصل في تساؤلاته التحريم أكثر من التحليل.

وقد سأل سؤالا فيه نظر وتأمل .. حول قوله هل المشرع اباح تعلم وتعليم الفلسفة والمنطق، لا أدري كيف ان الشرع وهو القرآن والسنة .. يبيح صراحة لفظاً ومعنى عن الفلسفة والمنطق في ذلك الوقت عند نزول الوحي على النبي (ﷺ) .

وكرر السؤال ثانية بقوله والصحابة والتابعين .. فمن أين لهم في ذلك الوقت بمعرفة الفلسفة والمنطق اللذين دخلا بلاد الاسلام بعد قيام الدولة الاموية وتمكن في الدولة العباسية في القرن الثالث للهجرة - أي زمن الكندي (185/هـ256 = 801/م870) ويقابله في القرن التاسع الميلادي - أي بعد حوالي (250) سنة هجرية دخلت الفلسفة والمنطق وترجمت الى اللغة العربية، كان ذلك في عهد الدولة العباسية الثانية.

اما اجابة ابن الصلاح عن الاستئلة فقوله :

(( اجاب : الفلسفة رأس السفه<sup>(19)</sup> والانحلال، ومادة الحيرة والضلال ومثارالزيغ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين البارة، ومن تلبس بها تعلماً وتعلماً قارنه الخذلان، واستحوذ عليه الشيطان، وأي آخر من فن يعصي صاحبه، أظلم قلبه عن نبوة نبينا (ﷺ) كلما ذكره الذاكرين وغفل عن ذكره الغافلين<sup>(20)</sup> .

من خلال فتوى ابن الصلاح نلاحظ الآتي:

- الاسئلة التي اثارها ابن الصلاح فان اجابتها واضحة يريد منها ابطال الفلسفة والمنطق وتحريم الاشتغال بها تعلماً وتعلماً .
- استعمل ابن الصلاح في تساؤلاته الاحكام الشرعية من قبل المباح والواجب لكي يصل الى تحريم الفلسفة والمنطق.
- اقحم الساسة ورجال الدولة في التصدي ومعاقبة كل من يتعلم الفلسفة والمنطق بايقافه عن التعليم.

رابعاً ابن تيميه (729/661 = 1337/1269م)

اذا كان المنطق الارسطي قد قبله الغزالي، فان ابن تيميه لم يقبله على الاطلاق، وكذلك الفلسفة، فقد ألف ابن تيميه كتاباً في هذا الشأن عنوانه ب"الرد على عقائد الفلاسفة" وألف كتاباً عن المنطق " نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان " كما ألف حول العقل والنقل محاولاً اثبات انه لا يوجد أي تعارض او اختلاف بينهما حين أطلق درء العقول والنقل<sup>(21)</sup>. وهو توفيق بين العقل الطبيعي الايماني وبين الشرع.

موقف ابن تيميه من الفلسفة والفلاسفة.

- يصف ابن تيميه الفلاسفة بالضالين.

وان المتفلسفة قالوا : ان القرآن جاء بالطرق الخطابية والمقدمات الاقناعية التي تقنع الجمهور، ويدعون انهم أهل البرهان اليقيني<sup>(22)</sup>.

- كما يصف ابن تيمية الفلاسفة بانهم لا يفقهون السنة.

يقول " ان المعظمين للفلسفة والكلام المعتقدين لمضومنها ابعد عن معرفة الحديث وأحواله وبواطن أموره ونجدهم لا يميزون بين ما قال الرسول (ﷺ) وما لم يقله ولا يعلمون مراده<sup>(23)</sup>.

الذي يرمي اليه ابن تيمية هو انه يجب على الفلاسفة الاقتداء بالقرآن والسنة، في كلامهم وكتاباتهم فهم بعيدين بعداً شارداً عن ذلك، وابن تيمية يدرك جيداً بان الفلاسفة هكذا اعتادوا على تفسير الاشياء عقلياً دون الرجوع الى المصادر السمعية من قرآن وسنة، وهم في ذلك يسيرون على طريقة فلاسفة اليونان الذين لم يعتمدوا على أي مصدر سواء عرفوه او سمعوا به.

### كتاب (درء تعارض العقل والنقل).

هذا الكتاب هو من تأليف ابن تيمية اراد به توجيه التوفيق بين الدين والعقل وليس (عقل الفلاسفة) وانما هو العقل الايماني الطبيعي، وليس العقل الفعال الفلسفي، ايضاً هو العقل الانساني الفطري الموحد لله والمؤمن بالله وبرسله وانبياءه، وليس العقل الوهمي الصناعي الخيالي الذي يعيش فوق القمر.

خامساً: ابن خلدون (13632/هـ = 1404/م) صاحب الموقفين تجاه الفلسفة والمنطق:

هو آخر من نقد الفلسفة في آخر القرون الوسطى في كتابه " المقدمة " التي اودع فيها كثير من المسائل التاريخية والجغرافية، والدينية، والتربوية، والفلسفية، وهذه الاخيرة خصص لها فصلاً بعنوان " ابطال الفلسفة وفساد منتحلها.

ويفتتح ابن خلدون فصله هذا بقوله " هذا الفصل وما بعده مهم لان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب ان يصدع ويكشف عن المعتقد الحق فيها(24).

**اولاً الموقف الاول : إبطاله للفلسفة ونقده لها.**

مما تقدم ذكره حول موقف ابن خلدون من الفلسفة فهو موقف يلوح فيه بعدم رضاه عن الفلسفة لأنها :

1. لها ضرر على الدين.

2. انه واجب عليه كشف حقيقة هذه الفلسفة وايقاف ضررها عن الدين.

الا انه لم يبين لنا الضرر الذي لحق بالدين من استاذة الذي درس على يديه الفلسفة او الفلاسفة الذي قرأ لهم فما الذي جعله يقرر ذلك وهو قد قرأ الفلسفة على شيخ العلوم العقلية الذي يفتخر به وهو (الابلي) (25).

3. ابن خلدون أشعري المذهب مثله مثل الغزالي ولذلك فكانه يلوح ابن خلدون الى ما ذهب اليه الغزالي حول الاسباب التي دعت الغزالي الى تأليف كتاب تهافت الفلاسفة الذي أشار اليه ابن خلدون بطريقة غير مباشرة حين قال "هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب اهل العلم وآراءهم ومضارها ما علمت(26).

**قبول ابن خلدون المنطق الارسطي.**

لم يخالف ابن خلدون الغزالي فقد قبله كما قبله الغزالي بل ومدحه قائلاً " فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين(27).

- غير ان من خلال ما سبق ذكره انه نقد المنطق واطهر القصور فيه وعدم صحة البراهين، الا انه مدحه بفائدته في صقل العقل وزيادة ملكة الوعي والذكاء في الحجج وترتيب الأدلة.
- كما ذهب ابن خلدون الى وصف الفلاسفة والمنطق بعبارات من قبيل : ان ما فعلوه هو باطل غير واف مقصودهم ووصف اقوالهم بالزيف والمردود عليهم، الغموض لافكارهم الفلسفية، الا انه استبعد وصفهم بالتكفير كما فعل الغزالي.
- وفي آخر الفصل يتراجع ابن خلدون في نقده للفلاسفة ويذهب الى الحث على دراسة الفلسفة بشرط مسبق دراسة الفقه الاسلامي وفي هذا الشأن الصريح يقول " فليكينالناظر فيها متحرراً جهده من معاطيها، وليكين نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولايكين احد عليها وهو خلو من علوم الملة في كتاب الله، فقل ان يسلم لذلك من معاطيها<sup>(28)</sup>. هذا وسوف نخصص صفحات لهذا التراجع الخلدوني الذي يمكن ان نسميه ملامح التوافق الخلدوني بين الدين والفلسفة في المبحث اللاحق.

### المبحث الثاني : دعاة الموقف التوافقي

#### أولاً الكندي : ومحاولة دفاعه عن الفلسفة

كتب الكندي الذي عاش فيما بين (256/185 هـ = 870/801 م) كتب رسالة للمعتصم بالله يمدح فيها الفلسفة ويعظم من شأنها " اطال الله عمرك وبقائك يابن ذري السادات ... ان اعلى الصناعات الانسانية منزلة واشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق وفي علمه العمل الحق لا الفعل سرمداً<sup>(29)</sup>.

من الاسطر القليلة السابقة اشارات، منها :

1. تعريف بالفلسفة وغرض الفيلسوف.
2. الحق كل الحق هو حكمة وضالة الفلسفة.
3. الفلسفة صناعة فكرية ونشاط وظاهرة انسانية محضة شريفة لان الانسان او الفيلسوف يجتهد من اجل الحق.

ويقول في موضع اخر :

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر اسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فانهم وان قصروا عن بعض الحق فقد كانوا لنا انساباً وشركاء فيما افادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً<sup>(30)</sup>.

يظهر من كلام الكندي انه يريد ان يفصح عن عدم نكران الجميل فمن يقدم لنا منفعة بسيطة، فما بالك بالذي يقدم لنا فكراً او علماً او فناً فكيف نجده وننكره وحتى وان كان فكرهم فيه قصور او خلاف فهم متشاركون معنا في النسب الفكري أي كلنا ننسب الى الفكر والعلم.

ثم ينتقل الكندي الى مسألة علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة، حيث يرى الاخذ بكل علم نافع والسبيل اليه والبعد عن كل علم ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي اتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناءه، فان الرسل الصادقة صلوات الله عليهم انما اتت بالاقرار بالربوبية لله وحده ويلزوم الفضائل المرصاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها<sup>(31)</sup>.

يلاحظ ان الكندي وظف فكريتي الفضائل والرذائل وهي مصطلحات فلسفية وظفها في رسالته لكونهما متضادتان فالفضائل هي الاخلاق خير، وصدق، وعدل، اما الرذائل فهي شر، وكذب، وظلم، حيث يري ان الفضائل الاخلاقية اتت بها الرسل كذلك الفلسفة تدعو الى الفضائل



ويرى محمد ابو ريان، ان هذه الرسالة ان الكندي يقرر صراحة موافقة العقل للنقل او الفلسفة للدين<sup>(32)</sup>.

اذن نلاحظ مما سبق ان الكندي عرض في رسالته ملامح ثلاث للتوافق وإقناع المعتصم بان الفلسفة تخدم الدين:

أولاً : عرضه لفكرة الحق كقاسم مشترك بين الفلسفة والدين.

ثانياً : طرحه مسألة الثقافة الوافدة وفائدة الاستفادة منها وترك ما هو غير قابل للاستفادة منه.

ثالثاً : الفضائل والاخلاق كمواضيع تدرسها الفلسفة والدين.

وبناء على هذه الملامح الثلاث، جعل الخليفة العباسي الاقتناع بفائدة الفلسفة وانها لا تضر الدين وانها تتوافق معه في كثير من المسائل والموضوعات والغايات والاهداف، الامر الذي سهل على الكندي اقناعه، وبالتالي اصبحت الفلسفة من عهد الكندي في كنف السلطة الحاكمة وحمايتها وبمعنى آخر فالسلطة هي الأمرة اما ان تحمي الفلسفة وتقبلها او ترفضها، وهذا ماحدث في فترات من التاريخ الاسلامي حيث اصبحت العداة للفلسفة مرجعه الى الخليفة او الحاكم هو الذي يقرر وذلك حسب الجماعة التي ينتمي اليها - اما جماعة فقهية سنية او جماعة فلسفية منطقية. وتذكر المصادر ان الكندي عاصر خلفاء بني العباس حتى وصل الى الخليفة المتوكل الذي غضب على الكندي بسبب النزعة العقلية للكندي، التي يرفضها المتوكل الذي ساند أهل السنة في حريمهم على الكندي<sup>(33)</sup>.

لقد كان الكندي مسرعاً في تقديم رسالته للمعتصم نقادياً لأي قرار يتخذه ضد الفلسفة، وبالتالي فقد كان لهذه الرسالة الاثر الايجابي لما يريده الكندي من قبول الفلسفة وعدم رفضها من امير الدولة آنذاك، الذي كان مقرباً منه.

وهكذا قد وضع الكندي مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين في وضعها الصحيح واتخذ من نفسه ممثلاً للفكر الفلسفي وحامياً لحمى الفلسفة ضد علماء الدين المتعصبين الذين لا يدركون حاجة الشريعة إلى العقل والتفلسف لبيان أمور كثيرة من أمور الدين<sup>(37)</sup> ، كفكرة الوجود والغاية منها من خلال آيات القرآن الكريم.

واتخذ بل وسلك الكندي الطريق السليم في أنه عرض مسألة رسالته الفلسفية على رؤساء الدولة، ولم يكن له سوى ذلك ونجح في تحقيق رسالته.

ثانياً : الفارابي (26هـ/332هـ = 871م/950م)

ملاحح توفيقه بين الحكمة والملة.

هل الفارابي كتب كتاباً مخصصاً للتوفيق بين الدين والفلسفة؟ كما كتب كتابه الجمع بين الحكيمين؟ بالطبع والتأكيد لا، فلم يكتب الا كتاباً حول " الملة ونصوص أخرى".

هنا الكتاب يبين فيه الفارابي انه ليس علاقة بالدين وان لفظ (الملة) تعني " مجموعة آراء وأفعال مقدره ومقيدة بشرائط يرسمها للجمع ( أي للأفراد ) رئيسهم الاول ويلتمس باستعمالهم لهذا غرضاً له فيهم او بهم محدداً"<sup>(38)</sup>. فالملة هي : اتجاهات أو مذهب له شروط يضعها رئيس جماعة، كمذهب او طائفة يفرضها عليهم - نلاحظ ان الملة هي مجموعة افراد يتزأسهم رئيس يأترون بأمره ونواهييه.

ثم يحدد الفارابي بان الملة هي فرع من الفلسفة وتستمد آراءها وافكارها من الفلسفة، لأنها ليست الا صورة الاشياء الواردة في الفلسفة او رسومها أو خيالاتها<sup>(39)</sup>. فهي ليست الا مثلاً للفلسفة فتكون صحيحة اذا كانت تابعة لفلسفة كاملة، وتكون فاسدة لفلسفة مظنونيه أو مموهه، وهذه ليست مقصورة على ملة صحيحة بل حتى لو كانت ملة ضلاله<sup>(40)</sup>. ثم ان الفارابي قد استثنى بعض الحالات التي تسبق فيها الملة الفلسفة، وهذا ما حدث عند العرب حين عرفوا الاسلام قبل ان

يطلعوا على فلسفة اليونان، وهنا يظهر جلياً ان الملة عند الفارابي ترادف الدين ويخرج عن السياق الذي كان قد حدده في ان الملة هي تابعة للفلسفة<sup>(41)</sup>.

ومما تجدر الاشارة اليه ان الحديث عن الملة هو حديث عن المذهب بحسب مفهومنا المعاصر، فالفلسفة اليوم ليست كفلسفة الامس بلا مذهب، فالفلسفة المعاصرة هي فلسفة المذاهب والاتجاهات والملل، ولربما يقصد الفارابي الدعوة منهالي انشاء وتأسيس مذاهب فلسفية متخصصة تخدم اهدافها وغاياتها، ولكي نكون على بينه وقاعدة صحيحة يجب ان نعرف ان فلسفة الفارابي تتصف بنزعات اما متناقضة او غير متسقة او غير واعيه :

1. النزعة الاولى : انه الف المدينة الفاضلة، ووجب لها ونظمها حسب ما ورد في كتابه بوجود -

إمام ديني، وفيلسوف، وهذان يقومان بحكم المدينة - حيث الامام يمثل الدين والفيلسوف يمثل الفلسفة وفسرت فكرته هذه او نظريته بالتوفيق بطريقة غير مباشرة.

2. النزعة الثانية: بشأن العلاقة بين الدين والفلسفة، او قيمة المعرفة الفلسفية بالقياس الى المعرفة

السمعية او النقلية (الوحي) قد فضل المعرفة العقلية وجعلها اعلى منزلة واكثر يقينيه من تلك المعتمدة على الدين، ويرى سامي نصر لطف انه برغم تقديسه لدرجة النبوة وانها عنده اعلى مرتبة يبلغها انسان في العمل والمعلم الا ان ذلك لم يخلي بينه وبين تفضيله للمعرفة العقلية الخالصة، ويرى ثانية ان تفضيله لا يتعارض مع اعطاء النصيب الاوفر للدين<sup>(42)</sup>. ويعقب بالقول كيف لا يتعارض بل هو تناقض صارخ في اعلائه من شأن المعرفة العقلية الوضعية على المعرفة العلوية الالهية والمعرفة النبوية مهما بالغ في تقديسه فيجب الا يعلي من شأن المعرفة العقلية على الدينية.

3. فكرته او نزعته المليّة، والتي أشرنا إليها منذ قليل فهو مرة يجعلها جزءاً من الفلسفة، ثم يتراجع ويجعلها مذهباً دينياً ويقصد به الدين الاسلامي، فهو لم يحدد الملة تحديداً دقيقاً، ويبين معناه ويضعه في موضعه الصحيح الامر الذي جعل تأويل الملة يأخذ بعدة تأويلات مختلفة.

هذه النزعات الثلاث لم يكن فيها الفارابي واضحاً كل الوضوح ولربما اخفى ذلك لحكمة يعلمها هو، او تركها للقارئ يستشف ويحقق معانيها.

ففي مدينته الفاضلة جمع بين الفيلسوف والامام، بقصد خدمة مدينته الفاضلة التي يريد ان يؤسسها على مبادئ دينية مرتبطة بالفلسفة ساعياً لترسيخ حكم المدينة الفاضلة التي ربما يريد لها على غرار جمهورية افلاطون.

وعلى هذا الاساس لم تكن فلسفة الفارابي التوفيقية بين الدين والفلسفة واضحة بينة كتوفيقه بين ارسطو وافلاطون، الذي الف كتاباً عنوانه ( الجمع بين رأبي الحكيمين ) وهو سبب تأليفه قوله (( اردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأبيهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كان يعتقد انه، ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما، وابين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما<sup>(43)</sup>.

واخيراً فان محاولته الجمع والتوفيق في مدينته الفاضلة بين الفيلسوف والامام ما هي الا رسالة مفادها توحيد السلطة الحاكمة في المدينة بفيلسوف وامام، والجمع بينهما كما جمع بين ارسطو وافلاطون، وبذلك وافق بين الدين في شخصية الامام والفلسفة في شخصية الفيلسوف، ومن هذا المنطلق يرى الباحث ان تحديد امام وفيلسوف لحكم المدينة الفاضلة الفارابية هو نظرة او فكرة يشوبها العيب والنقيصة للدين بالذات.

ففكرة الفارابي هذه تتم عن ان الامام تنقصه الحكمة .. وهذا راي غير سديد ومغالطة خطأ فادح ان يصدر من فيلسوف فكيف حكم الصحابة رضوان الله عليهم بعد النبي (ﷺ) وكانوا خلفاء

رسول الله (ﷺ)؟ انه من الاستحالة بمكان ان يحكم المدينة امام عادل كما يسميه وفيلسوف، فالإمام العادل هو حكيم لان صفة العدل هي صفة الفيلسوف الحكيم، وبالتالي فان تولى السلطة رجاله أمراً مستحيلاً في أي مدينة كانت وفي عصر كان.

وليس هذا فحسب قد نظم واسبس مدينته على غرار جمهورية افلاطون ولكن بتوظيف جديد، غير انه يعرف ان افلاطون اقترح لجمهوريته الحكم ان يكون فيلسوفاً فقط وعنده الفيلسوف الحقيقي هو المحب للحكمة، لذلك فان تسليم مقاليد السياسة الى الفلاسفة هو الانجح<sup>(44)</sup> عند افلاطون.

### ثالثاً ابن رشد (1126/520هـ - 1198/595م)

ابن رشد هو الفيلسوف والفقير الاكثر تأليفاً في الفقه فقد كتب وألف ما يقرب من ثمانية كتب حول مواضع دينية وبين كتبه الدينية بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ومختصر المستصفي في أصول الفقه.

هذا يدل على ان ابن رشد كان قد تشبع فقهاً حتى انه وصل الى مرحلة التأليف وهذا غني عن البيان فكتبه تشهد له بذلك . والذي جعلنا نفتح الحديث عنه بنزعتة الفقهية، لنبين انه على دراية كاملة بالجانب الفقهي على غير الفلاسفة السابقين الذين كانوا غير مباليين بالجانب الديني الفقهي، ذلك ان الجانب الفقهي عند ابن رشد سنراه واضحاً في كتابه الذي دافع به عن الفلسفة وهو " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " .

### ملاحح كتاب فصل المقال :

ان عنوان الكتاب يحمل بين كلماته اسباب التأليف والكتابة وهو يقصد انها ازمة ومسألة العلاقة العدائية التي يطلقها الفقهاء وعلماء الدين علنا لفلسفة والفلاسفة. ابن رشد هو فقيه وفيلسوف وسوف يرد على الفقهاء وبلغه الفقه فيقول في مستهل كتابه وبأسئلة مثارة من جانبه، " هل أوجب

الشرع الفلسفة؟ فان الغرض من هذا القول ان نفحص على وجهة نظر الشرع، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، ام محظور، أم مأمور به، اما على جهة النذب واما على جهة الوجوب.

هذه التساؤلات الرشدية هي لغة الفقهاء فهو يخاطب الفقهاء الذين انكروا الفلسفة، فخاطبهم بصيغ تساؤلية الغرض منها تبين الاحكام الشرعية الفقهية، بأن هذه الاحكام متعددة فيجب من يحكم على الفلسفة او الفلاسفة ان يرجع الى هذه الاحكام، وما هو حكم الشرع على الفلسفة. ويلاحظ ان ابن رشد يخاطب فئة الفقهاء وعلماء الدين بمصطلحاتهم الفقهية وبالأحكام الشرعية بعيداً عن لغة الفلسفة والمنطق.

#### استشهاده بالآيات القرآنية :

يسلك ابن رشد في طريق منهجه البرهاني الاقناع في كلامه معتمداً على الآيات القرآنية والاحاديث النبوية، وهو ان يستخدم ذلك فهو يبرهن على دعم كلامه بالنص الديني فمثلاً يستشهد بقول الله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾<sup>(45)</sup>.

وبآية أخرى قول الله عز وجل ﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ الْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾<sup>(46)</sup>.

ففي الآية الاولى يبين ابن رشد انها نص على وجوب القياس العقلي والشرعي معاً وفي الآية الثانية انها نصت بالحث على النظر في جميع الموجودات<sup>(47)</sup>.

ان الغرض من ابن رشد في ذلك ليوضح ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو القصد الذي حثنا الشرع عليه<sup>(48)</sup>، كما يضع ابن رشد فتوى هي شرعية النظر في كتب القدماء عموماً وهي شرعية وجوب، وهذه الشرعية ليست مطلق - لكل - الناس بل فقط لمن هو أهل للنظر فيها ويشترط لهذه الفتوى، ان يكون عنده نكاه الفطرة والعدالة

الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية<sup>(49)</sup>. لذلك كان يعتقد ان ابن رشد كان يؤمن ايماناً صادقاً ويعتقد اعتقاداً راسخاً في انه كان هدفه التوافق، بل التطابق الذي كان يراه بين ما يستفاد من ظاهر الشرع وما يقرره العلم الارسطي والنظام الفلسفي المشيد عليه، ولقد كان يراها بحقيقة واحدة ولذلك قال بصددهما انهما من الحق بعينه<sup>(50)</sup>، " والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له "<sup>(51)</sup>.

مما تجدر الاشارة اليه ان هذا القول الاخير لابن رشد بشأن الحق قد لمسناه ووجدناه عند الكندي الذي سبق ابن رشد في ذلك بان الحق هو قاسم مشترك بين الدين والفلسفة ويمكن الرجوع للكندي في ذلك.

واجمالاً للقول فقد كان ابن رشد في رده على الغزالي قد اتبع اسلوب الفقهاء لأنه فقيه بل وضالع في الفقه، وكان قد اتبع اسلوب الدفاع لأنه كان قاضياً متمرساً في ذلك الامر الذي جعله متمكناً في الرد على من تهجم على الفلسفة والفلاسفة.

ليس حباً جماً في الفلسفة بل هو في نظره حق وواجب ان يتعلم الناس الفلسفة ومنطقها باعتبارها نشاط عقلي انساني يبحث عن الوجود وما وراءه من اسرار الهيئة وتقرب الانسان من ربه وتزويده تقوى وايماناً.

#### كتاب التهافت لابن رشد :

هذا الكتاب خصصه ابن رشد للدفاع عما قام به الغزالي من تهجم على الفلسفة والفلاسفة، ادى به الى تكفيرهم في ثلاث مسائل من بين عشرين مسألة وهذه المسائل الثلاث هي:  
اولاً - مسألة قدم العالم وفيها يقول الغزالي :

يقول ابن رشد ( قال ابو حامد حاكياً دلالة الفلاسفة في قدم العالم .... قولهم : يستحيل حدوث حادث من قديم مطلقاً لان اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجع، بل كان وجود العالم ممكن عنه امكاناً صرفاً )<sup>(52)</sup>.

يرد ابن رشد على هذا الادعاء من قبل الغزالي فهو يرى انه حادث وقديم، فهو يقول بالحدوث تمثيلاً مع رأي الغزالي والقول بقدمه تمثيلاً مع المشائين، ولكنه اظهر في محاولته هذه ابتعاداً عن الموقف الاول<sup>(53)</sup>. وفي نفس السياق يذهب يحي هويدي الى القول بان ابن رشد حاول الوقوف موقف الوسط بين الحدوث والقدم<sup>(54)</sup>.

ويصف ابن رشد الغزالي بالمجادل بقوله " قلت : هذا والقول هو قول في اعلى مراتب الجدل. وليس هو واصلاً موصل البراهين لان مقدماته هي عامة أي ليست محمولاتها صفات ذاتية بموضوعاتها والعامة قريبة من المشتركة. ومقدمات البراهين هي من الامور الجوهرية المناسبة"<sup>(55)</sup>. أي بحسب ابن رشد فان اتهام الغزالي الفلاسفة بقولهم بقدم العالم كلام ينقصه البرهان. لان ابن رشد دحض قول الاشاعرة والذي ينتسب اليهم الغزالي الى دحض نظريتهم بحدوث العالم. لانهم ابتعدوا عن روح القرآن وآياته. كما انهم أي الاشاعرة اعتمدوا على نظرية الجوهر الفرد او الجوهر الجزئي الذي هو من الاستحالة بمكان البرهان عليه<sup>(56)</sup>.

هذا وقد وضع ابن رشد البديل عما فعله الاشاعرة وهو اثبات الصانع فيقول ما دام الهدف هو اثبات الصانع فلنقم بذلك مباشرة ولنستدل بالعالم، كما هو موجود أمامنا منظماً مرتباً " وليس بحدوثه المفترض على ان له صانعاً، وهذه في نظر ابن رشد هي الطريق التي سلكها القرآن وهي التي قصد الشرع حمل الجهود عليها، لا تلك الطريقة الكلامية المعقدة التي لا تقضي الى يقين"<sup>(57)</sup>.

## ثانياً - المسألة الثانية

ان الله يعلم الكليات دون الجزئيات:

هذه المسألة لم يحفل بها ابن رشد كثيراً لان هذا القول ليس من قول الفلاسفة، كما قال في رده على هذه المسألة كما عرض هذه المسألة ايضاً في كتابه "فصل المقال" فقال والى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تقدس اسمه



لا يعلم الجزئيات أصلاً. بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس اصلاً لعلمنا بها. وذلك ان علمنا بها معلول للمعلوم به. فهو يحدث بحدوثه ويتغير بتغيره ان ذلك العلم منزه عما ان يوصف بكلي أو جزئي، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة : أعني تكفيرهم او لا تكفيرهم<sup>(58)</sup>. لقد كان ابن رشد في طليعة القوم تنزيهاً لعلم الله، بل قال في غير موضع من كتبه ان علم البرهان انما هو وحي الله<sup>(59)</sup>.

### ثالثاً - حشر الاجساد دون الانفس والارواح

يقول الغزالي " ان الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد " ورد عليه ابن رشد بقوله " هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول، ان الشرائع كلها اتفقت على وجود اخروي بعد الموت، وان اختلفت في صفة ذلك الوجود ... وكذلك متفقة في الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة ومن قال بحشر الاجساد هم انبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وثبت ايضاً في الانجيل<sup>(60)</sup>.

ويقول فيرد آخر " ان الفلاسفة الاولين الذين سبقوا النبوة اذا انكروا البعث عن الروح او الجسد لا حرج عليهم لانهم توصلوا الى هاته الحقائق عن طريق عقولهم او حواسهم ما جعل من العسير عليهم ان يصلوا حقيقة تقرر انه لا يمكن حشر طرف دون الثاني. اما الذين عرفوا النبوة فهم يؤمنون بحشر الاجساد وبالبعث الروحي والجسدي<sup>(61)</sup>.

اذا يحاججان رشد الغزالي في افكار الفلاسفة للحشر:

1. بان لا يمكن ذلك لان الشرائع السماوية قد أقرت ذلك .
2. وبالنسبة لمن هم قبل النبوة ولم يصل اليهم الوحي فهم مجتهدون بعقولهم وبحواسهم ولا حرج عليهم في تكفيرهم.

هذه كانت محاولات ابن رشد التوافقية بين الفلسفة والدين.

## ابن خلدون وموقفه من الفلسفة والدين

ابن خلدون كسلفه الغزالي لم تسلم الفلسفة من قلمه الناقد لها ولفلاسفتها فقد اودع في مقدمته المشهورة فصلاً بعنوان " ابطال الفلسفة وفساد منتحلها ". ولقد أثار هذا الفصل ردود كثيرة وتفسيرات وتأويلات حول حقيقة ما يقصده ابن خلدون من هذا الابطال للفلسفة. الا ان اشهر هذه الردود هي انه يسير على خطى سلفه الاشعري ابا حامد الغزالي في رفضه للفلسفة والفلاسفة<sup>(62)</sup>.

غير ان هذا التأويل والتفسير غير صحيح وذلك لعدم فهم النص الخلدوني فهماً دقيقاً والتحقق منه وفحصه وتحليله ومعرفة كنهه وابعاده من اول الكلمة الى اخر كلمة في الفصل. ولنبدأ بإيضاح وتحليل ما قاله ابن خلدون في فصله الابطال:

أولاً - انه ناقد للفلسفة ومعارض لها لكون الفلسفة في نظره انها :

1. ضارة بالدين، او ضررها في الدين كثير. <sup>(63)</sup>.
  2. الفلسفة من العلوم العارضة في العمران كثيرة في المدن <sup>(64)</sup>.
  3. عزم ابن خلدون ان يكشف حقيقة معتقدها والحق فيها .
- هذه هي المقدمات الثلاثة التي تصدرت فصله الذي يريد ان يبطل فيه الفلسفة ومنتحلها. بعد هذه المقدمات دخل ابن خلدون في مناقشة ونقد الفلاسفة في مسائل من قبيل :
1. الوجود الحسي وما وراء الحسي وادراكه من جانب الفلاسفة بالأنظار الفكرية والاقبسة العقلية.
  2. قوله ان الفلاسفة قد شمروا لذلك - أي الوجود ومباحثه - وحوموا على اصابة الغرض منه. ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق <sup>(65)</sup>.

3. اشار الى التجريد او المجردات باعتبارها طريقاً موصلاً الى تحصيل العلوم عند الفلاسفة. حيث تجرد المعقولات الاوائل للإنسان والمعقولات الثواني وهي ما يحمله الانسان من جواهر واعراض كلون، وطول، وضحك، وقارئ، وكاتب... الخ .

وهذه تجره الى المرحلة الثالثة التي لا يكون منها تجريداً بعد هذا وهي الاجناس العالية<sup>(66)</sup>. ويختتم ابن خلدون نقده لهذا الموضوع بقوله " واعلم ان هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه<sup>(67)</sup> .

4. ويقول في مسألة الطبيعيات انها لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها<sup>(68)</sup>.

5. اما العلم الالهي " الالهيات " أو الروحانيات وعلم ما بعد الطبيعة بقوله فيها " ان ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها<sup>(69)</sup>.

ثم تطرق في نقده الى البراهين المنطقية والى موضوع السعادة، وقبل ان يختتم قال ابن خلدون حول هذه المسائل وغيرها فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقصودهم أو مقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها .

**ثم يختتم ويقول:**

وليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين<sup>(70)</sup>. وهو هنا يقصد علم المنطق الذي مدحه بأنه ذو ميزة في الاحكام والاتقان كما شرطوه في صناعتهم المنطقية.

اما مسك الختام لفصله فكان قوله - عن الفلسفة فليُنظر فليكن الناظر فيها - أي الفلسفة متحرراً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقهاء، ولا يكبن احد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل من ان يسلم لذلك من معاطبها<sup>(71)</sup>. كمسائل خلق العالم وصفات الله والوجود... الخ .

ولنقف عند كلامه الاخير هذا عن الفلسفة.

أولاً - قوله فليُنظر الناظر فيها متحرراً جهده من معاطبها.

أي من يريد ان يدرس الفلسفة ويتعلمها عليه الحذر والاحتراز من معاطبها - وهذه الكلمة الاخيرة (معاطبها) لها دلالة يقصد بها - صعوبة فهم مسائلها ومواضيعها وخاصة الميتافيزيقية الالهية الما وراء الطبيعة.

- يعيد ابن خلدون ويكرر فيقول " وليكن نظر " كلمة مرادفة في دراسة للبصر او الابصار أي فُكروقرّر بمعنى اخر وليكن من فكر في دراسة الفلسفة وان يتعلمها عليه دراسة علوم الشرعيات من كتب التفسير للقرآن وكتب الفقه. قبل تعلم الفلسفة.

- ويحذر ابن خلدون ويقرر شرط لدراسة الفلسفة والمنطق بقوله ولا يكبن أحد عليها " أي لا يدرس الفلسفة ولا يتعلمها واختار كلمة ( يكبن ) لان الانكباب يأتي عادة بدون سابق علم عنده فيقع في المحذور. ولذلك نبه ابن خلدون الى عدم تعلم الفلسفة وفكره خالٍ وفارغ من علوم الملة الاسلامية... فقلّ أنيسلم من معاطبها ... هذا بيّن وواضحتراجع ابن خلدون حول ابطاله للفلسفة .

- وقرر ان من يريد تعلم الفلسفة فلا حرج عليه بشرط واحد هو تعلم علوم القرآن والسنة والفقه. لكي تحصنه وتحفظه من مخاطر الفلسفة ومسائلها المتشعبة .. ومما تجدر الإشارة اليه انه لم اجد في كتب الفلسفة وتاريخها من قام بالإشارة الى هذا التوافق الخلدوني بين الفلسفة وعلوم الدين. فهو توافق وتطابق وليس توفيقاً كما ذهب اليه بعض من يقول ان هناك توفيق بين الفلسفة والدين، وبان التوفيق يحدث ويتم بين اثنين للتصالح بينهما ولكن هذا توافق يأتي من جانب واحد .. لان الجانب الاخر وهم الفقهاء وعلماء الدين فهم ولايقبلون بالتوفيق.

## ابن خلدون والنزعة الاشعرية

تلعب المذهبية في زمن ابن خلدون وما قبله تلعب دوراً بارزاً في الفكر الفلسفي الاسلامي، بل أيضاً في الفكر الاسلامي خاصة. فابن خلدون ما لكي المذهب مثله مثل ابن رشد، فأما الغزالي فهو يجمع المذهب الاشعري، والتصوف، وابن خلدون يسير على خطى الغزالي في موقفه من الفلسفة، ويوافق على قبول المنطق إلا أن موقف ابن خلدون كما سبق أن عرضنا له وعرفناه بانه موقف التوافق بين الفلسفة والدين ولذلك فهو يخالف الغزالي في ذلك، ويتبع ابن مغربه (ابن رشد) الذي كان يسعى إلى التوافق بين الحكمة والشريعة.

وعلى هذا الاساس يقول احد المفكرين المهتمين بفكر ابن خلدون " وهو بهذا يحذو حذو ابن رشد - كما يقال - وهذا صحيح إلى حد ما. إلا أن ابن خلدون كان يحتمي خلف هيبة الغزالي عندما كان الامر يتعلق بتاريخ الميتافيزيقا ويحذو حذو ابن رشد عندما يبرر منهجه النظري<sup>(72)</sup>. الذي يلاحظ على الكلام السابق هو أن .

1. قوله (كما يقال) إشارة منه إلى أن هناك دراسات اوربية تشير إلى أن ابن خلدون عنده ملامح التوافق بين الفلسفة والدين.

2. شهادة (لابيكا) التي يوضح فيها ان ابن خلدون متوافق مع ابن رشد في تواقفه بين العلوم العقلية والنقلية لان ابن خلدون وابن رشد لم يكن مهمم التوفيق بل كان سعيهم للتوافق والتطابق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد وبين العلوم العقلية والعلوم النقلية عند ابن خلدون. ويقرر ابن خلدون لدراسة وتعلم الفلسفة. أن يتعلم الدارس قبل دراستها علوم الدين كالتفسير والفقهاء فهو يُعلي الدين بحيث لا يعلى عليه. وهذا ثابت في مبادئ الاشعرية وفي افكارهم، ويقول محمد آيتحمو فلا نعلم في مذاهبهم رأياً بغير هذا المعنى<sup>(73)</sup>. ولكن الذي عرفناه في فكر الغزالي

غير ذلك فقد كفر الفلاسفة ونبذ وحرّم الفلسفة بينما ابن خلدون أجاز دراسة الفلسفة بشرط تعلم الدين وهذا لم يعهد عند الغزالي الذي كان يمثل قمة الهرم في الفكر الا شعري. وفي جميع الاحوال أن الاتجاه الا شعري قد يتغير فكره من مفكر أو شيخ أو أمام لآخر حسب الظروف المختلفة التي تواجه الاتجاه الا شعري.

ومما تجدر الإشارة إليه ان

1. تاريخ الفلسفة أو تاريخ الفكر الفلسفي لم يشهد له أنه حارب أو هاجم الدين في أي عصر من العصور.

2. تاريخ الفكر الفلسفي يثبت ويكشف لنا أن موضوع الدين (الالهيات) هو من أهم مباحثها للمعرفة الله والوجود والكون والخلق والابداع الالهي.

3. الفلسفة نشاط إنساني محض لا يعرف التكفير ولا الزندقة فهو فكر معرفي حكموي ناقد ومسالم لا يعادي أي دين من الاديان ولو كان وضعياً.

#### الخاتمة ونتائج البحث :-

لقد عرفنا أن الفلسفة وروحها المنطق قد تعلمها ودرسها جل الفقهاء، وعلماء الدين في عصور الحضارة الاسلامية إلا أن التشدد والتطرف وسوء فهم الفلسفة على حقيقتها - رغم أنهم درسوها - فقد حرموها ومنعوها على ابناءهم ومن يأتي بعدهم وأن هذا شيء عجاب من اولئك ذوي العقول والالباب! غير أن واحداً من هؤلاء قد شق عصا الطاعة عنهم وسمحوا باجاز بدراسة الفلسفة والمنطق وهو بذلك يعطي الحرية الفكرية لكل من يريد ان يتعلم ويصقل ويشحذ ذهنه بالمعارف الدينية وغير الدينية. فلسفة - إجتماعية - تاريخية - علمية..... الخ

## أما نتائج البحث فهي كالآتي :

1. لقد كشف البحث عن السبب الحقيقي للعداء الذي جعل الغزالي يتهم على الفلسفة ويكفر فلاسفتها بأنه عداء كان مبعثه ودافعه التعصب المذهبي - والسياسي معاً .
2. لقد كانت الاسباب التي دعت الفلاسفة للنزعة التوافقية هو لتوضيح ان الفلسفة لم تكن في يوم من الايام عدوة الدين بل هي خادمة له - كما ان الفهم الخاطئ لمفهوم الفلسفة لدى الفقهاء كان سبباً لتوضيح حقيقة الفلسفة بأنها علم يبحث عن الحق واليقين.  
- اما الغاية الفلسفية هي الدفاع عن الفلسفة وفلاسفتها ودحض فكرة التكفير والتشنيع بالفلسفة. والغاية الثانية عي التوافق بين الفلسفة والدين في ان كلاهما يدعون الى الحق علماً، واخلاقاً وسلوكاً.
3. كما توصل البحث إلى نتيجة توافقيه من قبل ابن خلدون وبذلك ينضم إلى الذين يوفقون بين الدين والفلسفة.
4. كان التوافق الخلدوني توافقا عادلاً ومعتدلاً والشرط الذي اشترطه عقلياً وشرعياً ومنطقياً.
5. إن الحكمة الخلدونية من هذا التوافق هو تحصين كل من يريد تعلم ودراسة الفلسفة بالدين حتى يسلم من معاطيها وبذلك يعتبر ابن خلدون المفكر الوحيد الذي اهتدى إلى هذا التوافق بكيفيه ترضي الفقهاء وترضي من يريد ان يدرس الفلسفة.
6. هذا لا يعني ان الفلسفة لها مهمة وهي خدمة الدين فهذا يجب ان يكون من اولوياتها الا ان من مهام البحث الفلسفة المعروفة مثل التحليل والتفسير والتوضيح والنقد البناء والوصول الى معارف يقينية صادقة

## التوصيات :

- على ضوء النتائج التي توصل إليها البحث وضعت الدراسة بعض من التوصيات التي تأمل ان تجد طريقها إلى التنفيذ والعمل بها. ومن هذه التوصيات.
1. الامام بعلم الذين كتفسير القرآن وعلم الفقه والحديث وعلم الكلام، كعلوم اساسية للتحصين من معاطب الفلسفة.
  2. أخذ وتعلم الفلسفة لا بد أن يكون على اشراف أستاذ ليكون واعياً بالعلاقة بين الفلسفة والدين.
  3. إذا تعدر لكل دارس فلسفة عليه الرجوع لأستاذ لأخذ الاستشارة في كل ما يشكل على الدارس للفلسفة.
  4. توصي الدراسة الجامعات والكليات الى تدريس الفلسفة الى جانب التربية الاسلامية ودمجها في قسم واحد، حتى يكون الطالب او الخريج ملماً بعلم الفلسفة والدين، بحيث توظف الفلسفة في خدمة العلوم الدينية تفسيراً وتوضيحاً وتبايناً لكل ما هو غامض.
  5. والفلسفة ليست علماً او فناً ضد الدين بل هي تخدم الدين وتفسره تفسيراً عقلياً ولكن بتعلم علوم الدين تصبح الفلسفة قد وظفت نفسها تفسيرها لعلوم القرآن تفسيراً نصياً وعقلياً وعلمياً.

## هوامش البحث:

1. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: محمد تامر، بيروت، مكتبة الثقافة، 2005، ص.
2. ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص386.
3. نفسه، نفس الصفحة.
4. الكندي رسائل الكندي، تحقيق: محمد الهادي ابو ريدة، ج1، ط2، القاهرة، 1978، ص7.
5. نفسه، ص8.
6. نفسه، ص32.



7. نفسه، ص34.
8. نفسه، ص36.
9. ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مكتبة ذخائر العرب، (د.ت)، ص40.
10. نفسه، ص90.
11. نفسه، ص9.
12. نفسه، ص282.
13. نفسه، ص206.
14. نفسه، ص310.
15. نفسه، ص308-309.
16. نفسه، نفس الصفحة.
17. نفسه، ص307.
18. ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق : جميل صليبا، وكامل عياد، دار الاندلس، بيروت، 1985، ص160.
19. محمد عابد الجابري، تهافت التهافت، انتصار للروح العلمية وتأسيسه لاخلاقيات الحوار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص15.
20. رفيدة اسماعيل محمد، بيت الحكمة واثره في الحركة العلمية في الدولة العباسية، رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، 2009، ص113.
21. مصطفى ابيب عبد الغني، نصوص واصطلاحات فلسفية، دار الثقافة للنشر، 2002، ص122.
22. نفسه، نفس الصفحة.
23. نفسه، ص123.
24. غلام حسين الدياني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، دار الهادي، ج1، 2008، ص20.

25. محمد ابو زهره، ابن تيميه، حياته، وبعض آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، 1979، ص203.
26. اضواء على فتاوي ابن تيميه، اقتباس صالح الفوزان، ط2، ج1، دار ابن الجوزي، 1435هـ، ص400.
27. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وآخرون، دار نهضة مصر، ط3، ج3، ص .
28. ابن خلدون: كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته عرباً وشرقاً، تحقيق: محمد بن تاريت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1951، ص 21-22.
29. ابن خلدون، المقدمة، عبد الواحد وافي، مصدر سابق، ص1227.
30. نفسه، ص1216.
31. نفسه، ص1217.
32. الكندي، رسائل الكندي، مصدر سابق، ص32 .
33. نفسه، ص32.
34. نفسه، ص104.
35. محمد ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 2000، ص317.
36. راجع : محمد البهي، الجانب الالهي في الفكر الاسلامي، دار المعرفة، ص248، ايضاً: ابراهيم مذكور، في الفلسفة الاسلامية، دار المعارف، مصر (د.ت)، ص144.
37. سامي نصر لطف، نماذج من فلسفة الاسلاميين، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1977، ص48.
38. ابو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققه : علي فوزي متري، المطبعة الكاثوليكية، 1964، ص43.
39. نفسه، ص33.
40. تونسية بجاوي، النزعة التوفيقية في فلسفة الفارابي، اسبابها، اهدافها، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2013-2014، ص39 .
41. نفسه، ص42.

42. سامي نصر لطف، نماذج من فلسفة الاسلاميين، مرجع سابق، ص204.
43. ابو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيين الحكيمين، تحقيق: امير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص73.
44. أفلاطون، جمهورية افلاطون، ترجمة : حنا خباز، دار هنداوي، القاهرة، 2012، ص138.  
(×) الوجوب : أد الواجب، هو الفعل الذي يثاب على فعله، ويعاقب على تركه.
45. سورة الحشر، الاية : 2.
46. سورة الاعراف، الاية: 185.
47. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قدم له، البير نصري نادر، دار الشروق، بيروت، ط8، 2000، ص33.
48. نفسه، ص28.
49. نفسه، ص62.
50. محمد عابد الجابري، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص119.
51. ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص28.
52. ابن رشد، فصل المقال وتقرير فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق : محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص62.
53. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1964، ص562.
54. محمد ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، مرجع سابق، ص506.
55. يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، دار النهضة، القاهرة، 1972، ص176.
56. ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص67.
57. محمد عابد الجابري، سيرة وفكر ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص122.
58. نفسه، ص124.
59. ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص39-40.

60. عباس محمود العقاد، ابن رشد، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2015، ص38.
61. ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 864-865.
62. رفاقده سمراء، مخلوفي فاطمة، " العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد "، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي برباح، ورقلة، الجزائر، 2015، ص46.
63. انظر : محمد آيت حمد، ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، دار الطليعة، بيروت، 2010، ص24.
64. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصدر سابق، ص1209.
65. نفس المصدر السابق، ص1209.
66. نفسه، ص1210.
67. نفسه، ص1210.
68. نفسه، ص1212.
69. نفسه، ص1213.
70. نفسه، ص1213.
71. نفسه، ص1216.
72. نفسه، ص1217.
73. جورج لابيكا، السياسة عند ابن خلدون، تعريب موسى وهيبه، دار الفارابي، دمشق، 1980، ص70-79.
74. محمد آيت حمو، ابن خلدون، بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، مصدر سابق، ص32.