

نظرية النبوة بين الفارابي وابن رشد

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الدكتور:

• معيلي عيسى

إعداد الطالب:

• سعيدي عبد العزيز

السنة الجامعية:

2023_2022



شكر و تقدير

يسرني أن أقدم بأعمق آيات الشكر والتقدير
للدكتور الأستاذ "معيبي عيسى" على ما تفضل به من مساعدات ونصائح،
والتي كانت بمثابة النور الذي أضاء لي الطريق
في إنجاز هذا البحث .

كما لا أنسى أن أتوجه بجزيل الشكر لأساتذتنا الذين كان لهم الفضل
فيما قدموه لنا من علوم ومعارف .

عبد العزيز

الأهداء

إلى أعظم إطلالة أمل في حياتي ، إلى التي ألهمتني حنانها وصبرها أمي الغالية
إلى الذي علمني أن الحياة كفاح ، إلى الذي امرتوت الأرض عرقاً من جبينه من
أجل إيصالي إلى درجة النجاح أبي العزيز .

إلى نزوجتي وأبنائي : نهى ، محمد السعيد وهشام .

إلى جميع اخوتي وأخواتي وأبنائهم .

إلى خالي الغالي عمر .

إلى نروجة أخي كريمة وابنة أختي سمية .

إلى جميع زملاء الدفعة .

إلى كل هؤلاء جميعاً ، أهدي ثمرة جهدي .

مقدمة

تعتبر الفلسفة الإسلامية من بين الفلسفات التي أثرت الساحة الفكرية بإبداعات مفكرها وفلاسفتها، والذين كانت لآرائهم شأن عظيم في العالم الإسلامي أو الغربي، ولقد كان هدف هؤلاء المفكرين هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية، فكانت هذه الغاية بعيدة المنال، وطريقها محفوفة بالصعاب خاصة بعد امتزاجهم بفلسفات دخيلة؛ فظهر علم الكلام بفرقه المختلفة سالكا طرقا معينة في بحثه ودرئه للشبهات التي علقت بهذا الدين، فكانت الأشاعرة والمعتزلة من أهم الفرق الإسلامية، زيادة عن ظهور بعض الفلاسفة المتأثرين بطريقة أو أخرى بإحدى هذه الفرق الكلامية أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

ولقد نهل هؤلاء الفلاسفة من الثقافات الأجنبية وخاصة منها اليونانية، والتي تأثروا بها أيما تأثير فحاولوا بذلك التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي، وكانت لكل واحد منهم وجهة الخاصة؛ فاتفقوا في مسائل و اختلفوا في أخرى كل حسب اتجاهه ومنطلقاته الذاتية، ونجد من بين هذه المسائل البارزة التي خاضوا فيها بالدراسة والفحص مسألة الألوهية والصفات وأصل العالم والنبوة وغيرها .

وتعد هذه الأخيرة –النبوة- ركيزة أساسية في الأديان السماوية، لأنها هي الأساس الذي عن طريقه يعرف الله عباده بدينه وشريعته، ولا يتحقق الإيمان بدون التصديق بها، وبالأنبيا عليهم الصلاة والسلام؛ بل لا يكون الدين دينا سماويا بدون نبي أو رسول يتلقى من الله دينه وشرعه، ثم يقوم بدور التبليغ لاتباعه، فالنبوة أساس الدين، ولقد حاول المشككون في الأديان الى ضرب هذه الركيزة باعتبارها مصدرا له، وقد ظهرت موجة التشكيك والانكار للنبوة في تاريخ الانسانية مبكرا فقد ذكر القرآن الكريم أقواما عديدة رفضت وحاربت الأنبياء والنبوات ثم اتخذت هذه الموجة منهجا مختلفا على يد البراهمة من الهند وغيرهم فقد حاولوا أن يقدموا الحجج والأسانيد العقلية لرفضها، وبظهور موجة اللاحاد في القرن الثالث على يد ابن الرواندي والرازي اللذين حاولا التشكيك في القرآن والنبوة، سارع المتكلمون والفلاسفة المسلمون في الدفاع عنها، حفاظا من ناحية على عقيدتهم، وتأكيدا لدورهم في التصدي للأفكار الهدامة من ناحية أخرى، ولهذا فليس من

شك أن الاعتقاد بالنبوة و التسليم بها يعد دعامة من دعائم الدين الاسلامي ، فعليها يتأسس و بها نقلت تعاليم السماء الى الارض، و انكارها أو الطعن فيها كبيرة من الكبائر التي تخرج صاحبها من دائرة الاسلام .

و كان أول رد فعل فلسفي قائم على أسس عقلية يدحض فيها ركائز التيار الالحادي داخل المجتمع الاسلامي على يد أبي نصر الفارابي، اذ تصد له و جابهه بقوة عقلية خالصة من دون أن يعتمد على نصوص النقل من القرآن الكريم او الاحاديث النبوية الشريفة، فشيد نظرية قائمة على المزج بين الاسلام و المبادئ الافلاطونية المحدثه.

اما ابن رشد و ان لم يسهب في الحديث عن النبوة قدر اسهابه في الحديث عن الالهيات، فانه تحدث عنها في ثنايا كتبه و مؤلفاته المختلفة، فقد حاول دحض آراء الاشاعرة و على رأسهم الغزالي مدافعا بذلك عن الفلاسفة و آرائهم، فأثبت بعث الرسل عن طريق المعجزة ، و لكن بطريقة مخالفة تماما لما أتى به الغزالي .

و على هذا فقد كان سبب اختياري لهذا البحث هو الوقوف على طريقة الفارابي و ابن رشد في اثباتهم للنبوة، و المنهج الذي اعتمده كل منهما في ذلك، خاصة و انهما متأثرين بشكل كبير بالفلسفة اليونانية و يعتبران من تلامذة أرسطو حتى أنه لقب الفارابي بالمعلم الثاني و لقب ابن رشد بالشارح الأكبر، لذا كانت الاشكالية التي أردت اثارتها و الاجابة عنها هي الى أي مدى وُقِّ كلاً من الفارابي وابن رشد في تفسيرهما للنبوة؟ وهل تفسير كل منهما يتوافق مع الآخر؟

ويندرج تحت هذه الاشكالية تساؤلات عديدة والتي من بينها:

- ماهي اسس نظرية النبوة عند الفارابي؟
- ما مدى تأثر الفارابي بنظرية الاحلام لأرسطو؟و كيف وظفها في تشييد هذه النظرية؟
- هل المعجزة دليل كافي على اثبات النبوة عند ابن رشد ؟ و هل هي ذات مفهوم واحد عنده و عند الاشاعرة؟ و ما المعجزة الحقيقية عنده ؟
- ماهي أهم أوجه التشابه و الاختلاف بين الفيلسوفين في مبحث النبوة ؟

و من أجل حل هذه الاشكالية ، و الاجابة عن هذه التساؤلات قسّمت بحثي الى ثلاثة فصول، عنوان الاول نظرية النبوة عند الفارابي حيث تناولت في المبحث الاول آراء منكري النبوة و ادلتهم العقلية، أما في المبحث الثاني فتطرقت فيه الى أصول نظرية النبوة عند الفارابي القائمة على نظرية الفيض و الاحلام كأساس لها ،أما في المبحث الثالث فقد حاولت الوقوف على بعض الانتقادات التي وجهت له و التي كانت في بعض الاحيان متضاربة .

اما في الفصل الثاني فتناولت فيه نظرية النبوة عند ابن رشد ، حيث انطوى هذا الفصل على ثلاثة مباحث .

المبحث الاول : نقد ابن رشد لمسلك الاشاعرة في اثبات بعث الرسل ؛ اذ ان طريقته دائما في ايراد مواقفه تأتي بعد نقده لسابقين عنه و المعارضين لمسلكه، فبعد ايرادنا لمواقف الاشاعرة و آرائهم في تدليل على بعث الرسل ، تناولت النقد الرشدي لهذا الاتجاه ، و تبيان تهافت أفكاره -الاتجاه- منتهيا بذلك الى البديل و الذي كان فحوى المبحث الثاني؛ اذ حاولت ابراز حقيقة المعجزة و ربطها بالسببية ، و كذا تفسير الاخلاق بها ، و علاقتها بالوحي ، و مبينا في نهاية المبحث انواع المعجزة ؛ اذ اعطى ابن رشد للمعجز الجواني الاهمية و الذي هو عنده القرآن الكريم .

أما في الفصل الثالث و الاخير فتطرقت فيه للنبوة بين الفارابي و ابن رشد ، فقسمت الفصل الى مبحثين في المبحث الاول أوجه التشابه بين الفارابي و ابن رشد، أما في المبحث الثاني فذكرت أوجه الاختلاف بينهما .

أما عن المنهج المتبع في البحث فكان المنهج التحليلي و أحيانا المنهج المقارن، و هذا بهدف التقرب من فكر الفيلسوفين و تتبع أفكارهما ، كما اعتمدت المنهج النقدي من خلال الردود عن الآراء المختلفة .

و أخيرا الخاتمة التي لخصت فيها نتائج البحث حيث حاولت الإجابة عن الأسئلة المطروحة في المقدمة في اطار الإشكالية ، و التي بينا فيها مجموعة من الاستنتاجات تتوافق مع منطق التحليل المقدم .

أما عن الصعوبات التي واجهتني أثناء انجاز هذا البحث هي صعوبة اللغة الفلسفية التي يتحدث بها كلا من الفارابي و ابن رشد مما جعلني الجأ الى قراءتهما من خلال الآخرين،

بالإضافة الى عدم وجود مراجع تتعرض للمقارنة المباشرة بين الفيلسوفين هذا من جهة، و
من جهة أخرى انعدام الابحاث التي تتناول موضوع النبوة خاصة عند ابن رشد فجل كتاباته
لا تتحدث عنها بصورة مباشرة، بل هي مبثوثة في كتبه المختلفة.

الفصل الأول

نظرية النبوة عند الفارابي

_المبحث الأول: منكر ونبوة وأدلتهم.

_المبحث الثاني: نظرية النبوة عند الفارابي.

_المبحث الثالث: نقد نظرية النبوة عند الفارابي.

المبحث الأول: منكرو النبوة وأدلتهم

تعتبر نظرية النبوة* من بين النظريات التي اختصت فيها الفلسفة الإسلامية، والتي كانت لها أسبابها الفكرية والعقلية والحياتية، إذ خلال القرن الثالث هجري تصاعد تيار الحادي مخالفا للعقيدة الإسلامية، والذي تأثر بعناصر أجنبية مختلفة نفتت فيها سمومها، ولم تدع أصلا من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل، وبانتشار هذا الفكر الإلحادي ظهر من الفقهاء والفلاسفة والعلماء من يدافع على هذا الأصل الرصين في الدين الإسلامي.

ومن بين منكري النبوة الذين قاموا ينقضون الدين الإسلامي من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية من الداخل، نشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحاق الرواندي، ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب.¹

1 - الرواندي:**

يعد الرواندي مفكرا متطرفا في تحدي العقيدة الإسلامية برمتها، فقد سلك طريق الشك الديني غير مبال بالتحديات التي تواجهه، فقد أنكر القضايا الإلهية الكبرى المتصلة بالوحي

*النبوة يقول عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف في معنى النبي " هو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي فقيل: هو المنبئ من النبأ لإنبائه عن الله تعالى ، و قيل من النبوة و هو الارتفاع لعلو شأنه ، و قيل من نبي و هو الطريق لأنه وسيلة الى الله تعالى " عضد الدين الإيجي : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، د ط ، د ت ، ص 337 اصطلاحا: " أنها اختصاص العبد بسماع الوحي من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي سواء أمر بتبليغه أم لا ، و هكذا الرسالة لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ "الإمام البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، تح علي جمعة محمد الشافعي ، دار السلام، القاهرة ، ط1 ، 2002، ص211

و يرى البيجوري أن الفلاسفة يفسرونها بأنها صفاء و تجل للنفس يحدث لها من الرياضات في تخلي عن الأمور الدنيوية ، و تخلق بأخلاق الحميدة ،المرجع نفسه ،ص211

¹ إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، 1976، ص84

** ابن الرواندي: هو الحسين أحمد بن يحيى بن الرواندي، متكلم كان من المعتزلة، ثم نبذ تعليمهم وصار من المجبرة. توفي سنة 298 هـ / 910م. ولد في راوند بأصبهان ونشأ في بغداد، تطرف في الكلام حتى ارتد وألحد كما قيل، تنسب إليه الراوندية وهي فرقة متطرفة من المتكلمين، من مؤلفاته الزمردة، التاج، الدامغ، وأهمها اطلاقا فضيحة المعتزلة وقد ضاع، وفيه يرد على الجاحظ في كتابه فضيلة المعتزلة (وهذا الكتاب ضاع أيضا). وقد رد أبو الحسن الخياط باسم المعتزلة على بن الرواندي في كتاب شهير بعنوان الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد. جورج طرابيشي ومعجم الفلاسفة ،دار الطليعة،بيروت، ط3 2006 ص23

والمعجزات، وقد جاهر بأن العقل البشري قادر على بلوغ معرفة الله، وعلى التمييز بين الخير والشر؛ فالوحي* لا لزوم له مطلقاً، والمعجزات التي تقوم عليها دعوة النبوة جميعها باطلة.¹

ويمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه {الزمردة} الذي نسبه إلى البراهمة قول هؤلاء: " أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب، فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب، فساقط عن النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال (أي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ. وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته".²

فالرواندي بقوله هذا أنكر النبوة وعطل بعث الرسل، فبالعقل وحده نهدي ونرتضي إلى معرفة الله. " إن الهداية تقتزن بالعقل وحده، وليس بالأديان والأنبياء و الرسل، فتلك الأمور نوافل، و كل نافلة كفانا الله إياها {...} وأن ما أتى به الرسول صل الله عليه وسلم كان منافراً للعقول مثل: الصلاة و غسل الجنابة و رمي الحجارة، والطواف حول البيت لا يسمع ولا يبصر، و العدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل؛ فما الفرق بين الصفا و المروة إلا كالفرق بين أبي قبيس و حري {...} و قوله بعد ذلك أن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته، فلما أتى بما ينافره إن كان صادقاً.³

* الوحي: الوحي في الأصل هو الاعلام في خفاء، أو الكشف عن أمر مجهول، أو اعلام بسرعة، وقيل الوحي أصله التفهم، وكل ما فهم به شيء من الإشارة والالهام والكتب فهو وحي، والوحي الالهي هو الفعل الذي يكشف به الله للإنسان عن حقائق التي تجاوز نطاق عقله، والوحي في اصطلاح الشريعة هو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه، وقيل الوحي ظاهر وباطن، أما الظاهر فتلاثة: لأول ما يثبت بلسان الملك، فوقع في سمع النبي بعد علمه بالمبلغ بأية قاطعة، والثاني ما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام، والثالث الالهام. أما الباطن فما ينال بالاجتهاد. جميل صليبا، المرجع السابق، ص 570.

¹ ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المتحدة للنشر، دط، 1974، ص 137

² عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الاحاد في الإسلام، سينا للنشر، ط 2، 1993، ص 95

³ المرجع نفسه، ص 99

فالرواندي أراد أن يثبت بأمثلة عقلية مزعومة يرد بها بعض التعاليم والعبادات التي أتى بها الرسول صل الله عليه وسلم، ويرى أنها منافية لمبادئ العقل، اما عن المعجزات فهي غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائز-على حد تعبيره -ان يكون روايتها، وهم شرذمة قليلة، قد تواطؤ على الكذب فيها، فمن ذا الذي يسلم أن الحصى يسبح، وأن الذئب يتكلم، ومن هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصرة نبيه، فانهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم، لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلا.¹

اما عن القرآن وهي المعجزة الربانية للرسول صل الله عليه وسلم، فهو يردها باعتبار أنه من غير المعقول أن يظهر كاتب بارع، فيكون كتابه من ثم نسيج وحده في الروعة، ومع ذلك فان هذه الروعة لا تقتضي ضرورة أن تكون أمرا خارقا او معجزا، وخاصة للأعاجم غير الناطقين بالعربية،² اذ يقول "إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل الاخرى كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة {...} وهب ان باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجتهم عليهم."³ هذا فيض من غيظ ما جاء به الرواندي نافيا بها النبوة وبعث الرسل والمعجزات المؤيدة لذلك.

¹ إبراهيم مذكور: المرجع السابق، ص 87

² ماجد فخري: المرجع السابق، ص 137

³ عبدالرحمان بدوي: من تاريخ الاحاد في الاسلام، مرجع سابق، ص 104

2- الرازي*:

لقد كان الرازي لا يؤمن بالنبوة، وكان نقده لها يقوم على أسس عقلية وأخرى تاريخية، أما من الناحية العقلية فهو يمدح العقل ويرفع من شأنه، وهذا ما ذكره في كتابه " الطب الروحاني " حيث قال " ان الباري -عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة و الآجلة، غاية ما في جوهر نيله و بلوغه، وإنه أعظم نعم الله عندنا و أنفع الأشياء لنا، و أجداها علينا. " ¹

فالعقل هو المرجع في كل شيء يتعلق بأمور الدين و مسائل الألوهية، و قضايا الدين و الحياة، فبالعقل نعرف كل شيء أخلاقي و إلهي، فلا سلطة دينية أو نبوية أو لاهوتية تعلو فوق سلطة العقل حسب رأي الرازي إذ يقول: " و به إدراكنا الأمور الغامضة البعيدة منا، الخفية المستورة عنا، و به وصلنا إلى معرفة الباري... و إذا كان هذا مقداره و محله و خطره و جلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته، و لا ننزله عن درجته -و لا نجعله - و هو الحاكم محكوما عليه ولا - و هو الزمام - مزموما ولا - و هو المتبوع - تابعا، بل نرجع في الأمور إليه، و نعتبرها به، و نعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه، و نوقفها على إيقافه. " ²

فالعقل هو السلطان والفصل بين الحق والباطل، ولا داعي إلى الأديان التي هي مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات، فنجدد يقول في مناظرة مع أبي حاتم الرازي حينما ناظره في أمر النبوة " من أين أوجبتم أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم

* أبو بكر محمد الرازي بن ركريا: طبيب وفيلسوف عربي، أخذ اسمه من الري التي ولد فيها نحو 250هـ/864م، وفيها مات سنة 315هـ/925م. اشتهر في الطب حتى لقب بطبيب المسلمين وجلينيوس العرب. من كتبه برء الساعة، وكتاب الحاوي، والطب الروحاني، والعلم الإلهي، ومع أن أكثر مصنفاته في الفلسفة قد ضاعت ولم تصلنا منها الا شذرات، فان المناظرة بينه وبين الداعية الإسماعيلي أبي حاتم الرازي تمثل احدى اللحظات الكبرى في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، فعلى حين أكد هو على دور الفلسفة في إيقاظ النفوس، أكد خصومه على دور الأنبياء، كما أكد على تساوي البشر، ورفض المذاهب النخبوية القائلة بالاصطفاء الإلهي، وكان أبرز ممثل للمذهب العقلي في الثقافة العربية الإسلامية. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص316

¹ عبدالرحمان بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سابق، ص 234

² المرجع نفسه، ص235

وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ويشلي بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس.¹

فهو يطرح تساؤلات حول أفضلية قوم على قوم في النبوة، وكذا أن هذا التفضيل مدعاة إلى الشقاق بين الناس، وأن الحكمة الإلهية تقتضي أن يتساوى الناس في استعدادهم لإدراك المنافع والمضار، وتمييز الخير من الشر، وألا يدع مجالا لهم للتنافر وتنازع.

وهكذا يرى الرازي أن النبوة — من حيث هي اختصاص للبعض بمهام التعليم و الهداية — تقوض المساواة القائمة على وحدة القسمة العادلة للعقل بين البشر ، لأنها تؤدي إلى تفضيل بعض الناس على بعض ، وهذا ما يرفضه العقل ولا يقره ، ولذلك فإن الأولى بحكمة الحكيم، و رحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم و مضارهم من عاجلهم و آجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا ، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض ، فتصدّق كل فرقة إمامها، و تكذب غيره ، و يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، و يعم البلاء و يهلكوا بالتعادي والمحاربات.²

فالرازي يقوض مبدأ النبوة كأساس للاجتماع البشري لأنها تؤدي إلى أن يعم البلاء و يهلك الناس ، في حين أن العقل يبقى مصدرا أوحدا لوحدة و سواسية البشر كما أن العقل ينادي إلى وحدة المعرفة الإنسانية، أما دعاوى الأنبياء فإنها لا تحمل غير التناقض وحده ، وهذا التناقض لدليل على بطلان النبوة، لأن النبوة في أصلها تقوم على أساس الإلهام و الوحي من الله الواحد فمادام المصدر واحد، فالواجب أن يتحد القول الصادر عنه، و إلا نسبنا التناقض و الاضطراب إلى الله نفسه ، وهذا مستحيل على الله فوجود التناقض ، إنما يدل على أنهم غير صادقين ، وأن النبوة باطلة.³

و كنتيجة لإبطال النبوات أبطل الأديان كلها اليهودية و المسيحية و الإسلام، من خلال أدلة عقلية، و إيراد احالات و تناقضات فيها، لا يقبلها العقل حسب قوله، فأبطل إعجاز القرآن من حيث معناه و مبناه، بل تعجّب من القول أن القرآن هو المعجزة، فنجدّه يقول: "

¹ عبدالرحمان بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سابق ، ص 238

² علي مبروك: النبوة من علم العقائد الى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1993 ص 18

³ عبد الرحمان بدوي : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ،مرجع سابق، ص 241

لو وجب أن يكون الكتاب حجة، لكانت كتب أصول الهندسة و المجسطي الذي يؤدي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب، و نحو كتب المنطق وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة الابدان أولى بالحجة مما لا يفيد نفعا ولا ضرا و لا يكشف مستورا. " وبهذا فهو يرى أنه هناك إعجاز إنساني أعلى من القرآن إذ من حيث الشكل و المبنى، أو من حيث المضمون و المعنى.¹

لقد طوّر الرازي نقدا عاما للنبوة والدين على أسس عقلية وتاريخية وأنثروبولوجية، مؤثرا بذلك في التيار التنويري الأوروبي، الذي استند في نقده للدين على الأسس ذاتها، واعتبرت أفكاره منبع الاعتراضات التي وجهها عقليو أوروبا إلى الدين والنبوة، إذ وفي إطار التناقض التام بين العقل والدين، تم التضحية (بالنبوي) لأجل (العقلي).²

ورغم أن الرازي يلتقي مع ابن الرواندي في موجة الإلحاد التي طغت ردحا من الزمن، بيد أن الرازي قدس العقل أيما تقديس، ورفض وجود أي معرفة تقع خارج عنه، لذلك تجده يلمح حيناً، ويصرح حيناً آخر اتجاه إنكار النبوة والدين، بينما ابن الرواندي يسعى متعمداً في إلحاده معاداة المذاهب الإسلامية برمتها، والخروج عن العقيدة الإسلامية بشكل عام.³ وأمام هذه الحملة على الأديان والنبوات، كان لا بد أن تنبثق في مواجهة ذلك كله أقلاماً وأفذاذاً لصدّها وردّها. وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها، فكانت ردود المتكلمين والفلاسفة ودفاعاتهم مختلفة في المنهج متفقة في الغاية، وهي الذود على الدين الحنيف.

¹ علي مبروك: المرجع السابق ، ص 160

² المرجع نفسه ، ص 161

³ عماد الدين الجبوري: عودة لنظرية النبوة (الحلقة الأولى)، independentarabia.com، بتاريخ 2019/07/18،

اطلعت عليه 12/02/2023 على الساعة 07:45

المبحث الثاني: نظرية النبوة عند الفارابي

1-نظرية الفيض وعلاقتها بالنبوة :

يعد الفارابي* أول فيلسوف مسلم عالج قضية النبوة، وفسرها تفسيراً عقلياً، وليس هناك شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان النبوة و الوحي إذا شاء ان تقبل فلسفته و تقابل بالتسامح، و لقد كان الفارابي كبقية فلاسفة الإسلام حريصاً كل الحرص على أن يوفق بين الفلسفة والدين، بين العقل و النقل، بين لغة الارض و لغة السماء. وكيف لا و هو في طبعه يميل الى الالتقاء لا الاختلاف، لذلك حاول التوفيق بين أفلاطون و ارسطو رغم اختلاف مذهبهما، و بذلك فالتوفيق بين الدين و الفلسفة ضرورة لنهضة يتعاضد فيها الطرفان للإسهام في سعادة الإنسان.¹

* **الفارابي**: ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية، هو أبو نصر الفارابي الملقب ب «المعلم الثاني» في مقابل ارسطو طاليس الملقب ب «المعلم الأول»، وهو تركي العنصر والبيئة، كان أبوه قائداً تركياً. ولد أبو نصر سنة 257/870م في مدينة وسينج، إحدى مدن فاراب، ارتحل في مدن ناضجة مدينة حرّان (في الجنوب الشرقي لتركيا الآن)، فتلقى أطرافاً من علوم لأوائل على يد يوحنا بن حيلان ، وكان ذا قدم راسخة في المنطق، ثم ارتحل الفارابي الى بغداد وانتسب الى حلقة ابي بشر متى بن يونس الذي كان واسع الاطلاع على فلسفة ارسطو ،ومنها انتقل الى حلب حيث ظل ينتقل بينها وبين دمشق ويطيل في هذه الأخيرة حيث الرياض الزاهرة والبساتين العاطرة والينابيع المتدفقة، الى أن خرج من دمشق في جماعة الى عسقلان فهاجمته عصابة من اللصوص ،ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيها الفارابي سنة 339/950م، فنقل جثمانه الى دمشق ،وصلى عليه سيف الدولة ودفن بظاهر دمشق. ويصف ابن خلكان عيشة الفارابي فيقول "...كان مكبا على التحصيل زهدا في أمور الدنيا لا يحفل بأمر مكسب أو مسكن، وأجرى عليه سيف الدولة -كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ...اقتصر عليها لقاعته" وكان مؤثرا للوحدة.

مؤلفات الفارابي: ألف الفارابي في العديد من المجالات كالفلسفة والرياضيات والتنجيم والكيمياء والموسيقى وغيرها من العلوم، إضافة الى شروحه المتعددة على مصنفات ارسطو، فشرح كتاب المعقولات والعبارة وغيرها.

وأشهر كتبه المصنفة هي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، إحصاء العلوم وترتيبها، مبادئ المدينة الفاضلة أو آراء المدينة الفاضلة، كتاب الموسيقى الكبير، ورسالة في قوانين صناعة الشعر. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ط1، 1984، بيروت. ص 93 وما بعدها.

¹ إبراهيم إسماعيل: التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي وابن رشد، al-sabeel.net بتاريخ: 2018/01/10، اطلعت عليه: 27/02/2023 على الساعة 21:23.

و بهذا فهو لم يدع فيها زيادة لمن أتى بعده من فلاسفة الاسلام الآخرين، و يعدّ د/ مذكور الفارابي مؤسساً لنظرية النبوة لا فلسفياً فحسب، بل كذلك سيكولوجياً فيقول: " ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً و يعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض و عالم السماء. " ¹

و يعتبر كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة "، من بين أهم الكتب التي تطرقت إلى نظرية النبوة، حيث يرى أن النبي انسان وصلت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال، وقد عرض الفارابي رؤيته في النبوة في ظل إطار نظريته عن قوى النفس والعقول المختلفة، ولا يمكن فهم هذه النظرية إلا من خلال الإحاطة بالمعاني و المفاهيم المتداخلة فيها، والقائمة على نظريته في المعرفة والسعادة والفيض؛ فقيمة المعرفة هي قمة السعادة في نفس الوقت. والنبي في نظر الفارابي ضروري لحياة المدينة الفاضلة من الناحيتين السياسية والأخلاقية، " ومنزلته لا ترجع إلى نحوه الشخصي فحسب. بل لما له من أثر في المجتمع. " ²

وللاستمرار الحياة السعيدة في المدينة الفاضلة بعد وفاة النبي لا بد من توفر شروط للحاكم الذي يخلفه حيث وضحها في فصل بعنوان (خصال رئيس المدينة الفاضلة)، حيث يقرر انه لابد للرئيس، " ان يكون سليم البنية، قوي الأعضاء تامها، جيد الفهم والتصور، قوي الذاكرة كبير الفطنة، سريع البديهة، حسن العبارة، محبا للعلم والاستفادة، متحلياً بالصدق والأمانة، نصيراً للعدالة، عظيم الإرادة، قانعا متجنباً للملذات الجسمية. " ³

وهذه الشروط قد أخذها الفارابي عن أفلاطون في كتابه الجمهورية حين حدد صفات الحاكم، غير أنه أضاف شرطاً آخر، وهو لابد لهذا الرئيس من أن يسمو الى درجة العقل الفعال، الذي يستمد منه الوحي والإلهام.

ولتشبيد فكرته نراه يعتمد على نظرية المعرفة، فالفارابي يقسم الموجودات إلى قسمين: موجودات روحية، وموجودات مادية، أما الموجودات الروحية فترتب ترتيباً تنازلياً في ست مراتب:

¹ إبراهيم مذكور: المرجع السابق، ص 74

² المرجع نفسه، ص 74

³ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة الهنداوي المملكة المتحدة، دط، 2016، ص 75

1 - المرتبة الأولى: الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى.

2- المرتبة الثانية: مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية، وهي: العقل الأول المحرك للسماء الأولى، والعقل الثاني المحرك لكرة الكواكب الثابتة، والعقل الثالث المحرك لكرة زحل، والعقل الرابع المحرك لكرة المشتري، والعقل الخامس المحرك للمريخ، والعقل السادس المحرك للشمس، والعقل السابع المحرك للزهرة، والعقل الثامن المحرك لعطارد، والعقل التاسع المحرك للقمر.

3- المرتبة الثالثة: مرتبة العقل الفعال في الإنسانية.

4 - المرتبة الرابعة: مرتبة النفس الإنسانية.

والمرتبة الخامسة والسادسة مرتبتا الهيولى والصورة. والهيولى هو المبدأ الأول الذي تشترك فيه الأجسام في كونها أجساما، والصورة هي التي تحدد الهيولى وتعطيها ماهية خاصة.¹

والمراتب الثلاثة الأولى روحية لا صلة لها بالمادة، أما المراتب الثلاثة الأخيرة: مرتبة النفس الإنسانية والهيولى والصورة لها صلة بالأجسام.

أما الموجودات المادية فيرتبها الفارابي ترتيبا تنازليا في ست مراتب: الحيوان، والحيوان الناطق، والنباتات، وأجسام المعادن، والأجرام السماوية، والمواد الأولية، ويعتقد أن كل شيء في العالم الأسفل إنما يعود إلى العالم الأول.

وتتم العملية المعرفية عند الفارابي في سلسلة متتابعة، مترقية الخطوات فهي تبدأ بالحس، إلا أن الحس لا يدرك حقيقة الأشياء، وإنما يدرك وجود الشيء، أو يدركه محاطا بصور مادية من كم وكيف وغير ذلك، ولا يتثبت بعد زواله²، فالمرحلة الأولى في الترقى المعرفي هي الحس، ولا يدرك العقل إلا عن طريق الحواس، وهذا تصريح منه بفكرة الوسائط التي قالها قبل ذلك في الخلق، فقد أحال أن تصدر الكثرة عن الواحد، ولذا استعان

¹ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 28 - 29

² عواد محمود عواد سالم: نظرية الوحي عند فلاسفة الاشراف، دم، دت، 2016، ص 1108

بفكرة الوسائط، و قال بالعقول العشرة التي تنتهي بالعقل الفعال، و عنه تكون الموجودات¹، و ها هو يصرح هنا بنفس الفكرة لكن في المعرفة، فأثبت بين العقل و الشيء المدرك واسطة، و هي الحس المشترك ثم تصل الى تخيل ثم الى قوة التمييز، و في النهاية تصل الى العقل منقحة مجردة عن علائقها المادية²، و هكذا فإن النفس هي التي تدرك عن طريق الحواس، و هي تقطع رحلة شاقة في التجرد حتى تبقى مستعدة لتلقي الاشراقات من العقل الفعال³، و الروح فقط هي وسيلة تلقي الإشراق و بجانب الروح و الحس هناك روافد اخرى لتلقي الاشراقات:

1 – القوة الناطقة: وهي التي تعقل بها المعقولات، وهي التي بها نميز بين الجميل والقبيح، وبها نتعلم العلوم والصناعات، وبها النزوع والميل نحو ما نريده.

2- القوة المتخيلة: وهي التي تحفظ ما ارتسم في النفس من المحسوسات بعد غيابها عن الحواس، وبهذه القوى أيضا يقع التمييز بين المدركات الحسية، و بجانب هاتين القوتين الإحساس، و النفس التي هي آلة المعرفة الاشرافية⁴، و لكن العمدة في الإدراك عنده هو النفس التي تخدمها كل القوى، و بها تفعل، و هذه من خواص الإنسان .

وبعد ذلك يذكر الفارابي تدرج العقل في المعارف الاشرافية، فأول درجاته: العقل العملي وهو الذي يستتبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية، و به يقع التمييز بين القبح و الحسن. ثانيا العقل النظري: و هو الذي يتم به جوهر النفس و له مراتب: فهو عقل بالقوة مما يكون عقلا مكتسبا أو بالملكة ثم يصير عقلا مستفادا، و في هذه المرحلة يتصل بالعقل الفعال فيشرق عليه بالمعارف⁵، و يزيد الفارابي هذه المراتب إيضاحا، فيقرر أن للعقل تسميات بحسب مراتبه كما يلي :

¹ عواد محمود عواد سالم: المرجع السابق، ص 1109

² الفارابي: فصوص الحكمة، تح علي أوجيني شبكة كتب الشيعة، دط، 1381، ص 149

³ المصدر نفسه، ص 150

⁴ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص 60

⁵ المصدر نفسه، ص 73

1_العقل بالقوة (الهيلاني): وهو هيئة في مادة، وهو قوة قابلة لأن تدرك المعقولات ولعله يقصد به الاستعداد الفطري للتعقل، وهي تحتاج لأن تكون عقلا بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى العقل.

2_العقل بالفعل: و هو حصول التعقل بالفعل، و تحقق العقل بالفعل يحتاج الى ذات معقولة تنقله من القوة الى الفعل، و منزلة العقل بالفعل للعقل بالقوة كمنزلة الشمس من البصر، فإن البصر قبل الإبصار قابل لذلك، و الأشياء المبصرة قابلة لذلك، ولكن قبل الضوء لا تبصر العين، ولا ترى الأشياء، ومع الضوء تنتقل القوة على الإبصار إلى إبصار بالفعل، فكذلك العقل قبل أن يتعلق بشيء معقول هو عقل بالقوة، وبعد تعلق بالمعقولات هو عقل بالفعل، ويسمى كذلك بالعقل الفعال، و هذا العقل يضئ عقل الإنسان و يجعله يدرك المعقولات، وهو ضرب من الإشراق.¹

فالمبادئ الأولى للمعرفة عند الفارابي ترجع إلى فيض العقل الفعال بعد استعداد النفس له، وإذا تحققت هذه المعرفة لا تحتاج إلى مادة، وبهذا تبلغ النفس قمة سعادتها.

2- كيفية حدوث الوحي عند الفارابي:

ان المعرفة عند الفارابي تتميز باليقين و المطابقة بين الصور الذهنية، ذلك لأن مصدرها الفيض من العقل الفعال، ولعلنا نلمح المنزع الصوفي للنظرية؛ فالمعرفة مسبقة برحلة من المجاهدات الفكرية، و البدنية، و يتلو هذه الرحلة، الفيض من العقل الفعال على العقل الإنساني ، وهذا الفيض لا حدود له ، بمعنى أنه من الممكن أن يكون فيضا لمعارف وحيية ، و بهذا يتضح لنا مدى ارتباط فكرة الإشراق بنظرية الوحي .

فالفارابي يتحدث عن طبيعة العلاقة القائمة بين هذه العقول فيما يسميه بنظرية الفيض بقوله: «فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال، وتسديدها نحو السعادة، فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد، وهو الوحي.²

¹ الفارابي : آراء المدينة الفاضلة ،المصدر السابق، ص 67

² منجي لسود: اسلام الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2006، ص 89

والوحي في نظر الفارابي هو صلة العقل المستفاد بالعقل الفعال، وانتقاشه بما فيه من العلوم والمعارف، ولا يكون ذلك الا لمن ارتقى عقله وأصبح مستعدا لتقبل الأنوار الالهية بغير معلم، ويسمى العقل حينئذ بالعقل القدسي، أو الروح القدسية، والعقل القدسي يتصل بعقول الأفلاك الملائكة، ويتصل كذلك بالعقل الفعال، وهو عقل فلك القمر، وحينئذ يتمكن الانسان من رؤية الملك وسماع كلامه، وهذا الملك مطلع على ما في اللوح، فيطلع العقل القدسي عليه بلا واسطة، وكذلك يتم الاتصال عن طريق اتصال الروح، وينتج عنه انطباع ما في العقل الفعال في العقل الانساني المستفاد.¹

لقد أراد الفارابي أن يحدد كيفية حدوث الوحي، فهو لا يحصره فقط في النبي، بل يوسع من دائرة الأشخاص الذين يمكن أن يوحى إليهم، يقول في هذا الشأن " أن هذا الاتصال يتم بطريقتين: أحدهما طريق العقل، والآخر طريق المتخيلة فبالأمل يمكن للإنسان أن يرتقي إلى درجة العقل المستفاد، الذي يتقبل الأنوار الإلهية من العقل الفعال. " ².

فالوحي اذا يمكن أن يكون كسبياً قائماً على المجاهدات الروحية، و بالقوة المتخيلة يستطيع الانسان ان يتصل بعالم اعلى من عالم الحس . وقد يحدث هذا الاتصال في النوم أو في اليقظة يقول الفارابي " إن القوة المتخيلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهاذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها، و كانت حالها عند اشتغالها بهاذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم، فلا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة و المتخيلة، أو محاكياتها في المحسوسات، و يقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، و سائر الموجودات الشريفة و يراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، و أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة. " ³

¹ عواد محمود عواد سالم : المرجع السابق ،ص1110

² الفارابي :آراء أهل المدينة الفاضلة ، المصدر السابق ،ص 73

³ المصدر نفسه، ص 67

فالفارابي يؤكد أن القوة المتخيلة إذا كانت في انسان قوية فإنها تخدمها بقية القوى و تتصل بالعقل الفعال، وليس هذا التلقي متاحا لكل الناس، فإن العقل القدسي رفيع جدا، و ليس مشتركا بين كل الناس ، ولا يستبعد أن تفيض القوة القدسية فيضانا على القوة المتخيلة ، إلا أن العقول القابلة تتفاوت بحسب استعدادها . فيمكن أن يكون شخص من الناس شديد صفاء النفس شديد التمسك بالمبادئ العقلية فيكون قابلا لإلهام العقل الفعال ، و هذا ضرب من النبوة ، بل أعلى درجات النبوة.¹ وهذا وبفضل القوة المتخيلة تستطيع النفوس التي صفا معدنها ، وهي نفوس الحكماء و الفلاسفة الذين زودهم الله بحاسة إدراك المعقولات المحضة والمعاني الكلية أن تتذكر ما أدركته في العالم العلوي قبل اتصالها بالأجسام من جزئيات و معقولات كلية ، و يتم لها التذكر في اليقظة أحيانا ، وفي النوم أحيانا أخرى ، و تتذكر الجزئيات إذا عرضت لها ما يحاكيها . أما الكليات أو المعقولات أو المثل فتتذكرها إذا عرض لها في عالمها هذا ما يحاكيها ، و يتم هذا التذكر بدون جهد ولا عناء، بل عن طريق إشراق يفيض به العقل الفعال على هذه النفوس ، وأما النفوس العادية من الناس فهي غير صالحة لتذكر ما أدركته في عالمها الأول من مثل .² وبفضل المخيلة يمكن الاتصال بالعقل الفعال و هذه حال الأنبياء ، فكل إلهاماتهم و ما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها³، فهو إذا فاض من العقل الفعال إلى قوته المتخيلة يصبح نبيا منذرا . أما من اتصل بالعقل الفعال بالعقل والمجاهدة فذلك فيلسوفا حكيما متعلقا على التمام⁴، كما أن المخيلة تلعب دورا كبيرا و هاما في ميدان علم النفس، فهي لها صلة بالعواطف و الميول، و هي تمد القوى النزوعية في النفس بما يثيرها و يوجهها نحو غرض معين، و تغذي الرغبة و الشوق بما يدفعها إلى السير في الطريق نحو الهدف إلى نهايته. والمخيلة في كل حال لا يقف دورها على مجرد الاحتفاظ بالصور الحسية و ادخارها فحسب ، بل قد يكون لها إبداع وابتكار لا يحاكي المحسوسات ، وفي هذا إشارة إلى المخيلة المبدعة ، فالفارابي يعرفها " و المتخيلة بالطبع حاكمة على المحسوسات و متحكمة عليها وذلك أنها

¹ عواد محمود عواد سالم : المرجع السابق ، ص 1130

² الفارابي :آراء أهل المدينة الفاضلة،المصدر السابق ، ص 68

³ إبراهيم مذكور:المرجع السابق، ص 77

⁴ الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة،المصدر السابق ، ص 73

تفرد بعضها عن بعض، تتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها أن تكون موافقة للمحسوس ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس "1، ويكون هذا الحكم وهذا التحكم عندما يحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى (أي القوة الحاسة و القوة المتخيلة و القوة الناطقة) رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة فتبقى محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحس لها.²

3- دور المخيلة في الأحلام :

يؤكد الفارابي أن تفسير النبوة وآثارها إنما يكون بتفسيرنا للأحلام تفسيراً علمياً ، وذلك أن الإلهامات النبوية إما أن تحصل في حال النوم أو في حال اليقظة ، وأن القوة المتخيلة هي الحاكمة و هي القادرة على الاحتفاظ بمدرجات القوى الأخرى ولا تختصر على مجرد اختزان الصور، بل لها دور ابداعي في تركيب الصور بعضها إلى بعض ولها القدرة على المحاكاة فهي تحاكي سائر القوى النفسية، و لها استعداد كبير للانفعال و التأثير وقد تفعل أفعالها يقظة أو مناما. وأن أحوال النائم النفسية والعضوية لها أثر في مخيلته ، فالميل الكامنة و الخبرات السابقة لحلم ما ذات دخل في تكوينه و تشكيله، " فإننا نحلم بالسباحة إذا كان مزاجنا رطباً ، وكثيراً ما أقرت الأحلام تحقيق رغبة ما أو نفور من فكرة بغیضة، فقد يتحرك أثناء النوم تلبية لنداء عاطفة، أو نخوض المعارك و القتال في حال هياج عصبي وثورة نفسية "3.

و بهذا فالميل الكامنة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم في تكوين حلمه و هذا كله من فعل المخيلة التي لا يكون عملها ذا فعالية أكبر إلا في النوم، لأنها تصبح أكثر استقلالية عن العالم الحسي . ومن هنا يبرز دورها الأساسي فهي تقوم بعملية المحاكاة في كافة الأحلام التي نراها من خلال تلك الصور التي قامت بحفظها من قبل عالم المحسوسات، و هنا تظهر كيفية تحكمها فيها، فهي تكوّن عناصر الحلم من صور تلك الأشياء المحسوسة، ومن ثم تصبح المخيلة منتجة لعالم من الرموز التي يتكون منها الحلم⁴، وإذا كان في مقدور

¹ الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة،المصدر السابق ،ص 63

² منجي لسود:المرجع السابق ،ص 54

³ الفارابي :آراء أهل المدينة الفاضلة ، المصدر السابق ،ص 63

⁴ منجي لسود : المرجع السابق ، ص 55

المخيلة أن تحدث هذه الصور فهي تستطيع أن تشكّل الأحلام بشكل العالم الروحاني ، فيرى النائم السماوات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذة و بهجة .

"و لما كانت القوة المتخيلة في غاية الكمال اتصلت بالعقل الفعال ، فتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية و الحوادث الفردية ، وهذا الاتصال يكون ليلا و نهارا و هو مصدر الرؤيا الصادقة و الوحي " ¹.

فعمل المخيلة هي نفسها في تعاملها مع العالمين أي عالم المحسوسات و العالم العلوي الذي يفيض منه الوحي عن طريق العقل الفعال، فكلا الاتصالين حلم، والحلم عند الفارابي يتم في حالة يتعطل فيها عمل الحواس، و هي الحالة التي تتحقق في النوم، وهذا يعني أن الوحي هو نوع من الحلم أيضا ، وعلى هذا الأساس تقوم المخيلة بمحاكاة الحقائق التي تلقتها من العقل الفعال من خلال تلك الصور المحفوظة لديها فتتحول عندئذ إلى رموز تجسدها في لغة النبي الذي يبقى الإنسان الاقدر على فهم تلك الرموز ، و تبليغ مضمونها إلى الناس وهذا يعني أن النبي لا ينقل الحقائق حرفيا فمعرفته هي معرفة تأويلية ، و هذه المعرفة التأويلية تستمد مصداقيتها مما يمتاز به النبي من مخيلة قوية إضافة إلى معرفته الكبيرة باللغة التي يبلغ بها الوحي .²

والنبي عند الفارابي بشر مهياً منذ نشأته لقبول المعرفة الإلهية و الحصول على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف و الأوقات دون أن تستغرق مخيلته الحواس أو أعمال العقل، و الأنبياء ليسوا وحدهم في هذا الميدان، بل قد يشاركهم غيرهم من أرباب التأمل النظري و الفكري؛ فالفيلسوف يرتقي بالتدريج في سلم العقول الى أن يتصل بالعقل الفعال، و من ثم يحصل الفيض، اما النبي فلا يحتاج الى ذلك الترقّي، وتلك الرياضة العقلية، فهو يملك قوة تساعد على التجرد من العالم المادي ليرتقي مباشرة الى عالم المعقولات، و فيه يقع الاتصال بالعقل الفعال (جبريل) الذي يسميه الفارابي: بالأمين "فهذه المخيلة التي من بين وظائفها المحاكاة هي التي تمكنهم من تلقي المعارف الغيبية و تبليغها الى الناس، غير أن في حالة التبليغ ترجع الى طبعها و تستعمل الحس. " ³

¹ الفارابي :آراء أهل المدينة الفاضلة ،المصدر السابق ،ص 65

² منجي لسود : المرجع السابق ، ص 55

³ المرجع نفسه، ص 56

و على هذا يمكن القول أن الفارابي يرى أن الاتصال بالعقل الفعال (مصدر صور المعارف و الإلهامات) يتم بطريقتين : طريق الأنبياء و طريق الفلاسفة.

أولا طريق الأنبياء من خلال المخيلة القوية التي تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حالة النوم، وبها يصل إلى الحقائق التي تظهر على صورة الوحي و الرؤيا الصادقة، و ثانيا اتصال الفيلسوف بالعقل الفعال فيشترط فيه ان يكون ذا روح قدسية، فليست كل الأرواح مؤهلة للاتصال، يقول الفارابي " الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، و قد يتعدى تأثيرها من بدنها الى أجسام العالم و ما فيه، و تقبل المعلومات من الروح و الملائكة بلا تعليم من الناس. "1 فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة، و بالدراسة و البحث ترقى نفسه الى درجة العقل المستفاد، حيث تتقبل الأنوار الإلهية، و ليست النفوس كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب و تدرك عالم الأنوار بالمجاهدة الفكرية، فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي يمكن بها أن يوقف على تحديد الأشياء و الأفعال و تسديدها نحو السعادة.2

تلك هي نظرية النبوة، وتلك هي الأسس التي بنيت عليها ،فالفارابي يرى أن الفيلسوف و النبي هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ،و كلاهما يستطيع الاتصال بالعقل الفعال، فالفيلسوف و واضع النواميس و الرئيس الأول و الإمام كله معنى واحد، و أية لفظة ما أخذت من هذه الالفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في دلالة على معنى واحد بعينه. و بشرحه لفكرة المعرفة عند كل منهما(الفيلسوف و النبي) يريد التأسيس للقول بأحقية الفيلسوف في سياسة أهل المدينة الفاضلة ؛ ففي اللحظة التي يختفي فيها النبي صاحب الشريعة عن الدنيا، يبقى الفيلسوف جدير بهذا الاسم ،فهو الوحيد يقدر على أن يحصل حقائق العلم الالهي التي تحملها هذه الأديان.

¹ الفارابي : فصوص الحكمة، المصدر السابق ،ص ص 141-142

² إبراهيم مذكور : المرجع السابق ، ص 76

و يرى دي بور أن النبوة عند الفارابي تأتي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي و بين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابي في آرائه في الأخلاق و السياسة يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب، فهو يعدّه من حيث القيمة المطلقة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة.¹ فالنبي في رأيه يستخدم في إخباره عن عالم الغيب الصور الخيالية، كون أن أكثر الأفراد ليس لهم قوة التعقل و تصور حقيقية و ذوات الأمور و خاصة مبادئ الموجودات، فيلجأ النبي إلى تجسيم الحقائق حتى يتم استيعابها من طرف الناس، و أن مهمته تتطلب التحدث إلى الناس و إخبارهم بالحال و المستقبل من خلال المعجزة أو الإرشاد، و هذا عكس الفيلسوف الذي لا يحتاج إلى قوة الخيال لأن وظيفته ليست تبشير الناس و إنذارهم، و بهذا فالفارابي يذهب إلى القول بأن النفوس الإنسانية عندما تستقبل فيض العقل الفعال، أو عندما تكون مستعدة لاستقبال فيض العقل الفعال، تنقسم الفيوضات بحسب وعاء الحكيم و النبي، فالحكيم يدرك فيض الحقائق و المعارف بواسطة القوة الناطقة، بينما النبي يدرك فيض الحقائق و المعارف بواسطة القوة المتخيلة لكونه مرسل، مع تمتعه بإدراك الحقائق بالقوة الناطقة بخلاف الحكيم.²

إن هذا الإنسان الذي يضع السنن و الشرائع و الذي يكون نبيا بما يفيض من الله بواسطة العقل الفعال على مخيلته، و الذي يكون حكيما و فيلسوفا متعلّقا بما يفيض من الله بواسطة العقل الفعال على عقله المنفعل يكون الرئيس الأول للدين الفاضل و المدينة الفاضلة، و هذا ما يؤكده الفارابي بقوله " إذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه و بين الرئيس الأول فرق، و ذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه لم يكن بينه و بين الرئيس الأول فرق فيكون (الفيلسوف) الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم تكون له قدرة على إيجادهما جميعا في الأمم و المدن بالوجه و المقدار الممكنين في كل واحد منهم، و لمّا كان لا يمكن أن تكون له قوة

¹ منجي لسود : المرجع السابق ، ص 67 عن دي بور ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 187.184

² حاتم كريم الجياشي: الوحي الإلهي عند المفكرين الإسلاميين (الفارابي انموذجا)، مجلة العقيدة، العدد 25، العراق

على إيجادهما إلا باستعمال براهين يقينية و بطرق إقناعيه و طرق تخيلية، إما طوعا أو كرها، صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة.¹ "
 فرئيس المدينة الفاضلة هو نبي مرسل من الله تعالى بواسطة " الروح الأمين " أي العقل الفعال، وهو الفيلسوف بإطلاقه، و بهذا فمهمة النبي بأن يتأسى بالله و يقتفي آثار تدبر مدبر العالم، وله مهمة سياسية وهي إقامة الدولة الفاضلة و رئاستها في حياته و بعدها، و هذه المهمة السياسية لا تتحقق إلا بتوسط الفلسفة، فلا بد من فيلسوف حكيم يكون رئيسا أو جزءا من رئاسة المدينة الفاضلة، و بهذا أراد الفارابي أن يوفق بهذا الحديث بين الفلسفة والدين، و أنهما شيء واحد يصدران عن أصل واحد و مصدر واحد هو العقل الفعال، و من ثما فلا فرق جوهريا بينهما، و لا خلاف بين الحكماء و الأنبياء، بين أرسطو و محمد، و بين الحكمة و الشريعة كما يقول عبد الرحمان مرحبا.² ولكن شتان بين الثرى و الثريا، بين النبي محمد عليه الصلاة والسلام و أرسطو، فمحمد صلى الله عليه وسلم هو خير البشر قاطبة، و أفضل الأنبياء والمرسلين عامة، فهو المؤيد بالوحي والقرآن، فكيف يعقل أن يقارن ويشبه بأرسطو الانسان الذي وان أوتي علما فيبقى علمه وفكره عاجز عن بلوغ كامل الحقيقة؟

¹ عزمي طه السيد أحمد: الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1

،2015، ص 62 من تحصيل السعادة الفارابي ص ص 89.90

² محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، مج1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان،

دط،2007، ص 379

المبحث الثالث: نقد نظرية النبوة عند الفارابي

هذه هي نظرية النبوة في حقيقتها العلمية والفلسفية، وظروفها وأسبابها الاجتماعية ومصادرها وأصولها التاريخية، وعن الاعتراضات التي وجهت لها فنذكر منها:

1- إن هذا التفسير للنبوة خروجاً عن منهج القرآن الكريم وتصوره، كما أن فيه معارضة واضحة لنصوصه الصريحة، فكيفيات الوحي لا نستطيع أن نعرف شيئاً منها إلا من الشرع، وهذا المأخذ إنما يتوجه أصلاً إلى قضية آمن بها الفلاسفة، وخدعوا بها أنفسهم من خلال محاولاتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، بين منهج رب العالمين ومنهج البشر، وشتان بين المنهجين¹. والقرآن حصر طرق اتصال النبي بالملائكة في الوحي مطلقاً من غير بيان لكيفية أو الكلام من وراء حجاب، أو إرسال الملك إلى الموحى إليه. وكذا السنة بينت في أكثر من حديث أن الوحي كان ينزل على النبي في صورة بعض الأعراب، وتصاحبه صلصلة الجرس أو ما يشبه دوي النحل..... وأن الدفاع عن العقيدة بمنطق الخصم لا ينفع، لأن لكل دين أو فلسفة مناهج بحثه الخاصة، ووسائل الدفاع الخاصة، فالقرآن والسنة يدافعان عن عقيدة النبوة دفاعاً ملزماً للعقل البشري السليم، ولا يجعلان من هذا العقل إلهاً مقدساً يحتكمان إليه، وحقائق الأمر أن الدوافع الفلسفية تخرج الإنسان أحياناً عن جادة الصواب، لأنها تضطره للدفاع عن القضايا وتبريره تبريراً يزيد تعقيد المسألة وفي هذا يقول د / مذكور " و ينبغي أن نلاحظ أن جل جهد الفارابي في نظرية النبوة لم يكن موجهاً نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء به القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكيفية، وإنما كان مصوباً إلى تلك الطائفة التي أنكرت النبوة من أساسها، ولم تحارب الإسلام فحسب؛ بل حاربت الأديان على اختلافها، فلم ير بداً من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو، وأن يوضحه بمعزل عن أي بيئة أو وسط خاص، وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ما ورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو يبتعد عنها، وقد سلك هذا التأويل غير مرة، ونحن لا ننكر أن الاسترسال في التأويل قد يغير كثيراً من معالم الدين، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل.

¹ راجع عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، مكتبة المؤيد، السعودية، ط1، 1992، ص: 761

الحقيقة أن الفارابي وقف هنا شأنه في نظرياته الأخرى موقفا وسطا ، فأثبت النبوة إثباتا عقليا علميا ، غاضا الطرف عن بعض النصوص و الآثار المتصلة بها، و كأنه في الوقت الذي منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث و أسانيد و الموفق مضطر دائما لأن يستخلص من الرأيين المتفاعلين مذهبا جديدا يمت إلى كل واحد منهما بصلة "1.

و لكن هل من أجل فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة، أن نجعل الدين الحق في خليط من عقائد ربانية و الفلسفة البشرية ، أليس من الواجب اتخاذ حقائق الدين بديلا لأنها حق و غيرها باطل ، و الحق أحق أن يتبع، كما أنه كيف يدعي العقل أنه يجرد النص من أسلحة دفاعية قائمة على أحاديث و أسانيد هي في حد ذاتها معصومة و يقينية في إثبات المعرفة عن طريق الوحي، ثم يستبدل بها أسلحة عقلية و نفسية و إشراقية ، و يدعي أنه يمنحها أسلحة جديدة ! 2

2- إذا كان في مقدور بعض أصحاب الفطر الفائقة الاتصال بالعقل الفعال ، فإن النبوة تغدو أمرا كسّيبا، وهذا يتناقض مع المبدأ الإسلامي القائل بأن النبوة محض اجتناء ، وبأنها خصوصية من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها بتدرج أو رياضة ، وإذا كانت تخضع للتدرج في الرياضة فهي عامة و ليست منتهية أو مختتمة، وهذا خلاف للتصور الإسلامي الذي جعلها خاصة لا يدري بها النبي قبل نبوته كما قال تعالى : ﴿ ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ﴾³، و مختتمة لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى : ﴿ ما كان

محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ﴾⁴، و الخطر قائم على نظرية المعرفة

¹ إبراهيم مذكور: المرجع السابق ، ص ص 102 . 103

² راجع عبد الحميد الكردي : المرجع السابق ، ص 767

³ سورة الشورى الآية 52

⁴ سورة الأحزاب الآية 40

نفسها ؛اذ يدعي كل فرد أنه وصل الى درجة الاتصال بالعقل الفعال ؛ اذ لا ضوابط معروفة قاطعة للتفريق بين النبي و الفيلسوف، فيفتح الباب على مصرعيه للدجالين و المشعوذين ، و هذه النظرية تخدم الفكرة الشيعية التي تقول بوجود الامام المعصوم الذي يشارك النبي في العصمة فتجعل امتداد النبوة بهذا الطريق دعما لعقائدها الفاسدة ، فالإمام المعصوم و الملك و الحاكم شأنه شأن النبي ، و هو تدعيم لمذهبها السياسي في ادعاء أولوية آل البيت في الحكم ، بل أحقيته التامة فيه .

و لقد ناقش الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة " نظرية النبوة ، مؤكدا أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة بدون حاجة إلى العقل الفعال بقوله "بم تنكرون على من يقول : أن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء ، و كذا من يرى في المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى أو بتعريف ملك من الملائكة، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ". ليرجع و يقر ببعض الأفكار الفارابية في كتابه المنقذ من الضلال حين يقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبول عقلا ، و يكفي لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها جميعا ألا وهي الأحلام والرؤى، يقول الغزالي " و قد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم نموذجا من خاصية النبوة و هو النوم ؛ إذ النائم يدرك ما سيكون في الغيب إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير".¹

كما أن ابن تيمية بعد عرضه لآراء الفارابي و غيره من الفلاسفة في النبوة ينتقد وبشدة مذهبهم فيقول: " وقول هؤلاء و إن كان شرا من أقوال اليهود و النصارى . وهو أبعد الأقوال عم ما جاءت به الرسل ، فقد وقع فيه كثير من المتأخرين الذين لم يشرق عليهم نور النبوة من المدعين بالنظر العقلي و الكشف الخيالي الصوفي".²

3- تسوي هذه النظرية بين النبي والفيلسوف ، وربما فهم البعض تفضّل الثاني عن الأول ذلك لأن الحقائق الدينية تأتي مصحوبة بضرب الأمثال، و المخيلة أيضا تكون مشوبة

¹ إبراهيم مذكور:المرجع السابق ، ص 111 ، عن الغزالي المنقذ من الضلال، ص 33

² أحمد ابن تيمية : النبوات، تح عبد العزيز بن صالح انطويان، مكتبة أضواء السلف،الرياض،السعودية ، ط 1 ،

2000ص611 ، نقلا عن كتاب منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 2 / 415 / 416.

بالحس على حين أن الحقائق الفلسفية تأتي مجردة خالصة . ولزم من ذلك تفضيل معرفة الفيلسوف على النبي من وجهين:

أ - وسيلة الاتصال وهي العقل عند الفيلسوف، والخيال عند النبي.

ب - نوع المعرفة : فإن معارف الفيلسوف عقلية خالصة ، أما معرفة النبي فهي من المخيلة.

والنتيجة اللازمة لذلك تكون المعرفة العقلية أرقى من المعرفة الوحيية ، وأن يكون الفيلسوف أرقى من النبي¹ ، لكن الفارابي لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعرّها أية أهمية ، سواء أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أو بواسطة المخيلة مادام العقل الفعال مصدرها جميعا ، فالفيلسوف والنبي يرتشفان معين واحد، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، و الحقيقة النبوية و الحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي ، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل² .

ولكن وبعد هذه التفرقة في الوسائل الموصلة إلى المعرفة والتي ذكرها في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة ، عاد فقرر بأن النبي يمكنه أن يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل ، فهو يصل إلى الوحي ليس فقط عن طريق المخيلة بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة، يقول الفارابي " النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعن بروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي المعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، و ذوات الملائكة التي هي رسل " ³.

و رغم موقفه الأخير في الرفع من منزلة النبي ، غير أن هناك من رفض هذا الموقف متهما إياه بمحاولة الدفاع عن نفسه في وجه من يتهمه، و ان الذي يريد الحق يتراجع عن مذهبه الخاطئ الذي أثمر ما نلزمه إياه، و لا ينافق المسلمين في التصريح بقوة المتخيلة و

¹ عواد محمود عواد سالم :المرجع السابق ، ص 1159

² إبراهيم مذكور :المرجع السابق، ص 101

³ الفارابي :فصوص الحكمة ،المصدر السابق ،ص 31 .

القوة الناطقة، ثم إن التبرير الذي قيل بشأن أساس التقييم، و هو أن مصدر المعرفة هو المهم في هذا و ليس طريقها لا نوافق عليه و التهمة قائمة في حقه .¹

4- ومن الاعتراضات التي سيقى حول هذه النظرية في كونها جاءت لتوضح مبدأ النبوة و تشرحه؛ فأى جلاء ظهر لقضية النبوة في ما فعله الفارابي ؟ فلقد عّقد القضية بعد أن كانت بسيطة ، و المسلم لا ينشغل بتشريح الكيفية ، وإنما تكفيه المعلومات عنها ، والتي هي بقدر ما تطيقه فطرته ، و أي أثر للنبي زاده شرح الفلاسفة للنبوة، سواء في مجال الاجتماع أو السياسة ، والقرآن والسنة فسرت النبوة و أثرها في هذه الجوانب و غيرها ، و موضحة لمهمة النبي و دوره المتمثل في النبي صل الله عليه و سلم فهو النموذج التطبيقي الحي والمثال الشاهد بصدق لتطبيق ما أنزل عليه من ربه من أمور السياسة و الاجتماع و الاقتصاد و غيرها .²

5 - إن القول بوجوب الرد على أمثال ابن الراوندي و الرازي و غيرهم يكون بالعقل وعلى أساس من النظريات العقلية من أجل تبرير قضايا الدين قول حق أريد به باطل ، لأنه يتهم الدين بأنه لا يحترم العقل، ولا يفهم العقل الدين من خطاب الدين نفسه . والمسألة هنا ليست في إثبات قضايا الدين بالعقل ، لأن الدين نفسه يوجه أنظار العقل و يقيم له الدلائل على وجود الله والنبوة ، و لسنا نقول أن الدين يثبت بالدين من حيث هو نص فنقنع بالدور ، ولكن الدين و هو يخاطب العقل لينظر و يستدل من خلال قوانين عالم الشهادة على الإيمان بمبدأ وجود عالم الغيب لا يطلق بعد ذلك العنان للعقل في التحكم بمجريات و تفاصيل عالم الغيب، ثم أليس النص موجهاً للناس بما خلق الله فيهم من عقل يفهم الخطاب ، و نحن إن خاطبنا العقل بصريح العقل إنما بما نفهم من النص و فهمنا هو أعمال عقولنا في النص، ثم إن في شرح النص لقضية النبوة و سائر قضايا الدين ما يوقظ الفطرة البشرية و يحافظ على سلامتها من الالتواء و التعقيد و الانحراف الفلسفيين الناتجين عن مناهج البشر.

6- إن القول بأن الأنبياء رأوا الملائكة و سمعوا كلامها بين في القرآن الكريم و السنة

الشريفة ، و هو طريق من الطرق التي كلم الله بها نبيه قال تعالى : ﴿وما كان لبشر أن

¹ راجع عبد الحميد الكردي: المرجع السابق، ص 764

² المصدر نفسه، ص 768

يُكَلِّمُهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءَ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا فَيُوحِي بِأَمْرِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ¹. كما أن

في قدرة الله تعالى أن يجعل ملكه متمثلاً حقيقة فيشاهده نبيه أو يكلمه و أن يجعله كذلك يسمع كلام ملكه دون أن يشاهده ، غير أن القول بأن الملائكة من الموجودات المجردة عن المادة و أن نفس الأنبياء تشاهدها مشاهدة معنوية تتدخل قواهم المتخيلة في هذه المشاهدة ، فتتمثل هذه الملائكة المجردة أشباحاً وأشخاصاً ترى ولها كلام مسموع ، فليس المرئي و المسموع و كلامهما ، بل الأشخاص و الأشباح التي تمثلت القوة المتخيلة الملائكة فيها و أصواتها ، فيكون ما يتحدث به النبي كله خيال .

و بهذا نقول أن تمثل الملائكة للأنبياء حقيقي و ليس خيالياً، و حديث عمر بن الخطاب لخير دليل في ذلك حينما تمثل جبريل رجلاً فسأل النبي صل الله عليه وسلم عن أركان الإسلام و الإيمان أمام أصحابه² .

وهذا عكس ما جاء به الفارابي بأن التمثل ليس له حقيقة في الخارج بل يكون في القوة المتخيلة للنبي . . .³

إن فكرة الفارابي تظل من الأفكار الأولى التي حاولت الاستدلال الفلسفي على وجود الوحي و النبي ، وفتحت مجال للبحث في صيغة التلقي ، و تعتبر كرد قوي على التيار الإلحادي في عصره الذي كان يقصد نبوة محمد صل الله عليه و سلم تمهيداً لإنكار الدين الإسلامي برمته ، و بمحاولاته المستميتة في الدفاع عن الإسلام و أركانه ، و بذلك اعتبره بعض المفكرين كأكبر فلاسفة المسلمين وأعظمهم على الإطلاق ، فقد أوجب مذهباً فلسفياً كاملاً ، و قام في العالم الإسلامي بالدور الذي قام به أفلاطون في العالم الغربي⁴ . وفي حكم الدكتور مذكور على فلسفة الفارابي و تقييمه لها ، نجده يؤكد أنه لا توجد فكرة عند خلفائه - الفارابي - إلا ولها أصل لديه و كل ما لهؤلاء من فضل غالباً أنهم وضحوا غامضه ، و فصلوا القول في مجمله ، و من أجل ذلك احتل الفارابي مكانة كبرى في تاريخ الفلسفة

¹ الشورى الآية 51

² أنظر صحيح مسلم ج 1 - ص 37

³ مغفور عثمان: النبوة والرسالة في الإسلام، رسالة ماجستير (غير منشورة) ، كلية الشريعة و دراسات الإسلامية جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 1978، 1398، ص ص 94 ، 95

⁴ مصطفى غالب: ابن رشد: منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1988، ص 37

الإسلامية حتى لقب بحق المعلم الثاني، ويرى انه مهما يكن من شيء فلو لم يصنع الفارابي إلا أنه أظهر في جلاء منزلة النبي السياسية و الاجتماعية لكفى، و بوضع النبوة هذا الموضوع الإنساني الاجتماعي يمكن أن تحل مشكلة الرئاسة الدينية و السياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة .

ويؤكد د /مدكور أنه ورغم هذه الانتقادات الشديدة التي وصلت إلى إخراج الفارابي من دائرة الإسلام و اتهامه بالكفر والزندقة إلا أن نظريته أثرت فيمن جاء بعده فاعتنقها ابن سينا في اخلاص شديد ، و استطاعت أفكاره أن تنتفذ إلى مختلف المدارس بدرجات متفاوتة ففي حين أن الشيعة — وخاصة الإسماعيلية — قبلوها بشكل حسن ، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر و الحيطة كما ناقشها المعتزلة و الأشاعرة ¹.

و انتقلت هذه النظرية إلى التفكير الفلسفي اليهودي و المسيحي فتأثر بها ابن ميمون أيما تأثير حيث أفرد في كتابه دلالة الحائرين جزءا كبيرا منه للنظرية الفارابية و محاولته التوفيق بينها و بين الديانة الموسوية امتد أثرها إلى العصر الحديث في فكر سبينوزا. وخير ما نستطيع أن نصف به فلسفة الفارابي هو القول أن هذه الفلسفة فلسفة توفيقية شعارها التوحيد و التأليف و التنسيق ، تجمع بين آراء أرسطو و آراء أفلاطون ، وتلك طريق الأفلاطونية المحدثه ، وقد بذل الفارابي في التوفيق بين النظريات الفلسفية المتناقضة جهدا منقطع النظير، تكاد تكون فلسفته صورة كلية جامعة لتيارات الفكر في عصره .

¹ إبراهيم مدكور : المرجع السابق ، ص13

الفصل الثاني:

نظرية النبوة عند ابن رشد

_المبحث الأول: مسلك الأشاعرة في اثبات بعث الرسل ونقدهم.

_المبحث الثاني: نظرية النبوة عند ابن رشد.

_المبحث الثالث: نقد نظرية النبوة عند ابن رشد.

من المعروف أن ابن رشد* كان أشهر فلاسفة المغرب الاسلامي الذين ظهوروا في القرن السادس الهجري، وفي هذه الفترة كان الصراع قويا بين مطالب العقل و نوازع القلب، و لقد كانت مسألة النبوة من القضايا الشائكة التي يقف العقل منها عاجزا، فأراد ابن رشد أن يواجه هذه القضية و يضع لها حلا ،و لفهم موقفه من إرسال الرسل و بعثهم و جب الوقوف على آراء المتكلمين وعلى الأخص الاشاعرة، باعتبار ان نقد ابن رشد كان موجها إليهم في مسألة البعثة . فكيف فسر الاشاعرة المعجزة ؟ و ماهي الدوافع التي حركت فيهم روح البحث في هذا المجال ؟

المبحث الاول : مسلك الاشاعرة في إثبات بعث الرسل و نقدهم

1- مسلك الاشاعرة في اثبات بعث الرسل :

إذا رجعنا الى كتب الاشاعرة المختلفة لوجدنا ان جميع هؤلاء المتكلمين قد اهتموا اهتماما بالغاً بدراسة موضوع بعثة الرسل، فهم يرون انها لطف و رحمة من الله تعالى لعباده، لان الرسل يؤيدوا ما توصلت اليه العقول البشرية كما انهم يرشدون البشر إلى الحقائق التي عجز العقل وحده عن ادراكها ، هذا بالإضافة الى انهم يرشدونهم الى ما

* ابن رشد: هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد ويلقب بالحفيد تميزا له من أبيه وجده اللذان كانا قاضيين وفقهيين مشهورين. ولد صاحبنا في مدينة قرطبة سنة 520هـ/1126م، تعلم الفقه والرياضة والطب، واشتهر باشتغاله الفلسفة التي جعلته موضع النظر مع الحذر ولقد قرىبه الخليفة المنصور منه وأكرمه ولكن أعداؤه عملوا ما في وسعهم للقضاء على هذا الود، فكان لهم ذلك؛ إذ لم يلبث أن نكبه الخليفة وأقصاه فأمره بملازمة اليشانة مأوى اليهود، وأحرقت جميع كتبه وحرم على الناس الاشتغال بالفلسفة غير أن هذه المحنة لم تطل، حيث عاد مقربا من جديد الى السلطان. وقد كان ابن رشد دارسا لأرسطو وكتبه فشرحا وأضاف إليها الكثير حتى سمي بالشارح الأكبر، ومن خلال هذا عمل على التوفيق بين الدين والفلسفة، وبين العقل والشرع متبعا في ذلك المنهج العقلي، وقد اختلف في تاريخ وفاته، لكن يبدو الأرجح أنه ترقى في يوم الخميس 9 صفر 595هـ الموافق ل 10 ديسمبر 1198م.

من أم آثاره: كتاب الكليات في الطب، ومناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة، وتهافت التهافت، وفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، بالإضافة الى الشروحات منها تفسير ما بعد الطبيعة، وكتاب الخطابة وغيرها. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، بيروت. ص19 وما بعدها.

فيه صلاحهم في الدنيا و الآخرة . و هي قائمة عندهم على اساس فكرة المعجزة و الجواز و الامكان فهذا الجويني يذهب الى انه لا دليل على صدق النبي الا عن طريق المعجزة اذ يقول : " فان قيل هل في مقدور نصب دليل على صدق نبي غير المعجزة، قلنا ذلك غير ممكن، فان ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو اما ان يكون معتادا و اما ان يكون خارقا للعادة فان كان معتادا يستوي فيه البر و الفاجر فيستحيل كونه دليل، وان كان خارقا للعادة يستحيل كونه دليلا دون ان تعلق به دعوى النبي ؛ اذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى فاذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهو المعجزة بعينها ."¹

و نلاحظ ان الجويني قال بان العلم بصدق المعجز يحصل ضرورة، و هذا يتنافى مع القول بتجويز ان يفعل كل شيء. و من خلال النص يظهر لنا ان كل ما يأتي على يد النبي لا يكون صادقا الا اذا كان خارقا للعادة متعلقا بدعواه متحد الخلق ان يأتوا بمثله، و يذكر الاشاعرة الكثير من المعجزات التي تؤيد و تدل على صدق الرسل، و التي منها فلق البحر و قلب العصا حية و اليد البيضاء و احياء الموتى .

و يؤيد البغدادي هذا الرأي بقوله : " كل ما كان صادقا في دعوى النبوة فجائز ظهور معجزة تدل على صدقه، و كل كاذب في دعوى النبوة لا يجوز ظهور معجزة التصديق عليه، و يجوز ظهور معجزة* التكذيب عليه." و من خلال هذا القول يظهر انه لا معجزة الا

¹ الجويني : الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ، ت محمد يوسف موسى . علي عبد المنعم عبد الحميد .

مكتبة الخالجي مصر ، 1950 ص : 331

* المعجزة: لقد اتت في لسان العرب لابن منظور دالة على الهون الذي يتناقض والحزم "العجز نقيض الحزم، عجز عن الأمر يعجز وعجز فيهما، والعجز: الضعف نقول عجزت عن كذا" بن منظور، لسان العرب: قدم له عبد الله العلي، اعداد يوسف الخياط. نديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، دط، دت، ص 691. كما أنها تدل على القصر، أي الانسان يحاول الاتيان بشيء ما ولكنه يعجز، أي يقصر عنه، كما أنها أتت بمعنى الميل يقال «عاجز الى ثقة، مال اليه». بن منظور المصدر نفسه ص 691 اصطلاحا: جاء في معجم جميل صليبا "أن المعجزة هي الظاهرة المخالفة للنظام المألوف، قصد بها الايهام، أمر خارق للعادة، يعجز الانسان عن التيان بمثله. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982، ص 391 ، وللمعجزة سبعة شروط: 1. أن يكون المعجز فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه 2. أن يكون خارقا للعادة. 3. أن تتعذر معارضته. 4. أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة. 5. أن يكون موافقا للدعوى. 6. ألا يكون مكذبا لمدعي النبوة. 7. ألا يكون متقدما على الدعوى؛ بل مقارنا لها، جميل صليبا المصدر نفسه ص 391

للأنبياء، ولا نبي بدون معجزة، وفي هذا الصدد يمكن ابداء الهدف الاساسي من هذه الاقاويل من قول ابن رشد ان الاشاعرة حاولوا ابطال زعم البراهمة في انكارهم لبعث الرسل - اذ يقول على لسانهم- اي الاشاعرة " قد ثبت ان الله متكلم و مريد و مالك لعباده، و جاز على المريد المالك لأمر عباده في الشاهد ان يبعث رسولا لعباده المملوكين، فوجب ان يكون ذلك ممكن في الغائب، و شدوا هذا الموضوع بإبطال محاولات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله " 1. و يؤيد الباقلاني هذا الاتجاه اذ يرى " ان الدليل على ما ظهر على يديه صل الله عليه و سلم من الآيات و المعجزات الظاهرة و الحجب النيرة الخارقة للعادة و الخارجية عما عليه العادة ، و تركيب الطبيعة، و الله لا يظهر المعجزات و لا نقیض للعادة الا للدلالة على صدق صاحبها و كشف قناعه، و ايجاب الاقرار بنبوته و الخضوع لطاعته، و الانقياد الى اوامره و نواهيه " 2.

و يفسر هذا القول عبد الرحمان بن صالح المحمود، ان الباقلاني يشترط على صدق الرسول لا يتم الا بالمعجزة، و هذا يعني ان دلائل الاخرى العديدة للنبوات -غير المعجز الخارق للعادة - لا يثبت به صدق الانبياء 3.

و من هذا كله نستنتج ما ورد عن الاشعرية في حصرهم دلائل النبوة، و ذلك باقترانها بالمعجزات التي هي خوارق، و هذا موافق لما ذهب اليه المعتزلة، و ان اختلفوا في كيفية دلالتها على صدق النبي؛ فالنظام يرى ان المعجز هو الفعل الذي يدل على صدق مدعي النبوة، و هو ما يعجز البشر عن الاتيان بمثله 4.

اما حديثهم عن الجواز و الإمكان، فقد كان الباعث من ورائه هو الدفاع عن المعجزات، و من ذلك فقد رفضوا القول بالضرورة السببية التي اعتمدها الفلاسفة في تفسيرهم لمختلف

¹ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة لفي عقائد الملة، تح محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1964، ص

² الباقلاني : تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل تح عماد أحمد حيدر ،مؤسسة الكتب الثقافية ،بيروت ،لبنان ،ط1،

³ عبد الرحمان بن صالح المحمود : موقف ابن تيمية من الاشاعرة،نج2 ،مكتبة الرشد ،السعودية الرياض ،ط2

⁴ عبد الرحمان بدوي : مذاهب الاسلاميين ،ج 1 ،دار العلم للملايين ،بيروت ، لبنان ،ط3 1983، ص 476

المسائل العقائدية و الدينية ؛ اذ نجد الغزالي ينقض التصور الفلسفي للعلية عند فلاسفة اليونان ومن تابعهم من فلاسفة المسلمين، هادفا من وراء ذلك الدفاع عن المعجزات؛ اذ نجده يقول "... حكمهم - يقصد الفلاسفة - بان هذا الاقتران مشاهد في الوجود بين الاسباب و المسببات اقتران تلازم بالضرورة، و ليس في المقدور و لا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب، و لا وجود للمسبب دون سبب." ¹

و بتحليل هذا النص - الذي ركز فيه على رأي الفلاسفة - الذي يذهب الى ضرورة وجود رابطة بين السبب و المسبب وعدم انفصال احدهما عن الآخر، يطرح اشكالات كثيرة منها ان مبدا السببية يصدم مبدا المعجزات النبوية ، و على هذا كان الرفض من طرف الغزالي لهذا المبدأ، و رفضه هذا لا ينفي عدم النظام في الكون ؛ اذ كان اكبر همه هو دحض هذا المبدأ، و ان يثبت انه من الممكن ان يكون للعالم مبدأ او مستند غير ضرورة المتوهمة فنظام الكون الذي يعتمد عليه علمنا ليس لوجود الضرورة؛ بل لاعتقادنا بان الله قد قضى بذلك ²، و في معرض ابطاله لمبدأ السببية، ذهب الى ان الاقتران بين ما يعرف بالسبب و ما يعرف بالمسبب، هو اقتران عرضيا جائز، مرده الى حكم العادة لالى الضرورة العقلية.

و الجدير في رأي الغزالي هو ان الاسباب ليست خالقة للمسببات، او ان المسببات ليست ناتجة عن الاسباب بالطبع. لان الخالق و الفاعل هو الله وحده لا الأسباب، و هذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة، و لم يشكك ابدا في مبدا السببية الا في سبيل الدفاع عن العقيدة، لان هذا مضاد للقول ان الله قادر، و هذا يؤدي الى عدم القول بوجود الخوارق و المعجزات و السببية الوحيدة التي يعترف بها الغزالي هي التي ترجع الى ارادة حرة و اختيار تام و معرفة شاملة . و هذه الصفات لا تصدق الا على الله ³، و لإثبات المشيئة والارادة والحرية لله تعالى التي هي صفات له، نورد قول الباقلاني الذي يوافق من سبقوه في فكرة الجواز و الامكان اذ نجده يقول "... و يمكن لله تعالى ان يجري العادة في الافعال فيغير مقاصدها " ⁴.

¹ الغزالي : تهافت الفلاسفة ،تح مورييس بويج ،المطبعة الكاثوليكية بيروت لبنان ،ط 2 1995 ،ص 192

² محمد عبد الله الشرقاوي : الاسباب و المسببات ،دار الجيل ،بيروت ،ط 1 1997 ،ص 139

³ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ،الشركة العالمية للكتاب بيروت ، لبنان ،ط 1989 ، ص 379

⁴ الباقلاني : المرجع السابق ،ص 339

ومن كل ما ذكرناه نخلص في النهاية إلى القول بأن الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي عند قولهم بالجواز ، ورفضهم مبدأ السببية ، لم يكن لشيء سوى تأكيد أصل من الأصول الأساسية في النبي وهو قيام المعجزات ، وفيه تثبيت للقول بالإرادة الإلهية المطلقة وكذا تثبيتها للمنهج الذي اعتمدوه في تناولهم للمسائل العقائدية و الكلامية .

ب- نقد ابن رشد لمسلك الأشاعرة :

لقد اهتم ابن رشد في مجال دراساته الفلسفية بالبحث في موضوع بعث الرسل كاهتمامه في غيرها من المواضيع ، كالتدليل على وجود الله دليلا عقليا ، أيضا في بحثه في مشكلة التوفيق بين الدين و الفلسفة و غيرها من المواضيع ، وسوف نقف وقفة قصيرة على نقده للأشاعرة ؛ إذ بمنهجه العقلي استطاع أن يدحض آراء المتكلمين و بالأخص الأشاعرة .

__ في مجال المعجزة و بعث الرسل :

لقد أشار ابن رشد إلى مجمل ما ذهب إليه الأشاعرة في تدليلهم على ضرورة وجود الرسل و ذلك على أساس القول بالمعجزات ، بمعنى أن علاقة صحة دعوى الرسل هو ظهور المعجزة؛ إذ يقول ابن رشد على لسان الأشاعرة : " .. اذا قام رجل في حضرة الملك فقال : أيها الناس إني رسول الملك إليكم ، فظهرت عليه علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة ، قالوا هذه العلامة هي ظهور المعجزة على يد الرسول "1، و هذه الطريقة حسب ابن رشد في اقامة البرهنة على اثبات وبعث الرسل هي طريقة مقنعة و لائقة بالجمهور ، ولكنها لا تخلو من بعض أوجه الاختلال ، ومنها على سبيل المثال أنه لا يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك ، إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك ، وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته إن ما رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي ، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر إلا على رسله.

¹ ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة، المصدر السابق، ص 208

وقوله هذا راجع إلى أن تثبت الرسالة ينبني على مقدمتين، إحداهما أن هذا مدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ، والثانية أن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي ، فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي .

أما المقدمة أن هذا مدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة ، يقول ابن رشد : " إن هذه المقدمة تؤخذ بالحس بعد أن نسلم بأن هاهنا أفعالا لا تظهر على أيدي المخلوقين ، نقطع قطعا أنها ليست مما يستفاد ولا بصناعة غريبة من الصنائع — ولا بخاصة من الخواص — و أن من يظهر من ذلك ليس هو تخيلا . " ¹ وبهذا فمدعي النبوة يشترط في معجزته أن تؤخذ من الحس و المشاهدة ، وأن لا يكون ظهورها على أيدي السحرة و الأولياء .

أما المقدمة الثانية فيبطلها بقوله : " إن كل من ظهرت عليه المعجزة فهو رسول ، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بأنهم لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته " ²

وأراد ابن رشد بهذه المقدمة أن يثبت أنه لا يمكن لنا أن نصدق أي شخص بدعوى النبوة ، إلا بعد الاعتراف ضمنا بوجود المرسلين ، وبوجود الدليل الذي يثبت صحة دعواهم أي بإيراد معجزات مؤيدة لهم .

ويتساءل ابن رشد " متى سلمنا أن الرسالة موجودة والمعجز موجود، فمن أين يصح لنا أن من يظهر عليه المعجز رسول ؟ ذلك أن هذا الحكم ليس يؤخذ من السمع إذ السمع لا يثبت إلا من قبل هذا الأصل ، فيكون من باب تصحيح الشيء من نفسه وذلك فاسد. " ³

أي أن هنا ابن رشد أراد أن يدحض آراء المتكلمين؛ إذ بعد التسليم معهم بوجود الرسالة و المعجز ، يطرح تساؤلات عليهم من أين يصح لنا القول أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول ؟ ويجيب عن ذلك بأنه لا يمكن اثباته من خلال الشرع لأنه لم يثبت بعد ، بمعنى أن الرسول لم ينادي بشريعة ما . أما من جهة العقل فإنه لا يمكن أن يحكم أن هذه العلامة خاصة بالرسل إلا إذا كان قد أدرك وجودها عدة مرات لهؤلاء الذين يعترفون برسالاتهم ، وبحيث لا

¹ ابن رشد : مناهج الأدلة ،المصدر السابق ، ص209

² المصدر نفسه ،ص209

³ المصدر نفسه ،ص211

تظهر على أيدي سواهم¹، و يؤكد ابن رشد هذا في أنه لا سبيل إلى من يدعي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة إلا إذا شوهدت على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامه ناطقة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول، اعني بين من دعواه صادقة، و بين من دعواه كاذبة.

ومن هذا نستشف ان المتكلمين قد اخطأوا في اثبات بعث الرسل من خلال المعجزة، واهملوا دلالة المعجز من حيث انه يدل على الرسالة و الرسل، ومنه ميز ابن رشد بين المعجز الدال على اثبات الرسل، و المعجز الظاهر؛ اي انه يقرر ان المعجزة تدل على بعث الرسل و ان لا تظهر على أيدي غيرهم ، لان المتكلمين يجوزونها على أيدي الساحر و الولي .

ومن هذا نخلص الى ان ابن رشد لم يرض بطريقة المتكلمين في اثبات النبوة و اثبات بعث خاتم الانبياء محمد صل الله عليه و سلم خاصة، نظرا لضعف الطريقة المعتمدة لديهم، و يرى مصطفى غالب ان المعجزة عند ابن رشد علامة خارجية قد تؤكد وجود الرسالة اي تؤكد ان صاحب الرسالة نبي مرسل، غير انها ليست دليلا على صحة رسالته.²

__ في مجال الجواز و الامكان :

ان ارتباط المعجزة بفكرة الجواز و الامكان تعتبر الشرط الوحيد لإثبات صحة بعثة الرسل و برفع هذا الشرط، يرفع الايمان بالنبوات والرسالات، غير ان ابن رشد يعكس هذه الصورة رأسا على عقب، و يقر بطريقة معاكسة تماما لهذه الطريقة، و يستدل بها على صحة مبدئه في اثبات بعث الرسل و صدق رسالتهم، و تقتصر هنا بالرد على المتكلمين في القول بالجواز و الإمكان، اذ يقول على لسان الاشاعرة "إنكار وجود الطباع و القوى و رفع الضروريات الموجودة و جعلها كلها من باب الممكن، و انكار الاسباب المحسوسة الفاعلة و انكار الضرورة المعقولة بين الاسباب و المسببات. " ³ فهم هنا لا يعترفون - حسب رأي ابن رشد - بالضرورة السببية التي تربط بالتلازم بين العلل و المعلومات، وانما يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلا واحدا بلا واسطة و هو الله . و من هذا لا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه، و بافتقاد هذا الفعل الخاص تفقد الذات الخاصة به التي

¹ عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ، القاهرة ، ط 1 ، 1970 ، ص 155

² مصطفى غالب : المرجع السابق، ص 75

³ ابن رشد : تفسر ما بعد الطبيعة ، تح : مورييس بويج ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، د. ط 1967، ص 64

تميزه عن غيره من الموجودات و يصبح الوجود كله شيئا واحدا.¹ و القول بالجواز و الامكان يؤدي الى نفي الحكمة عن الصانع. و في هذا يرى ابن رشد من نفي ذلك ابطال حكمة الله و افترى على الله الكذب، و يقصد من هذا ان من قال بالجواز و رفض الضرورة فقد نزع عن الله الحكمة و اسقط قسما عظيما من البراهين الدالة على وجود الصانع. و لقد ربط ابن رشد هذا الموقف بالمعجزة، اذ يذهب الى ان العقل وحده عاجز عن اثبات بعث الرسل عن طريق الجواز، لان هذا الاخير الذي يعتمد المتكلمون يعني الجهل و لا يعني الجواز المبني على معرفة الاسباب و امكان تخلفها عن بعضها البعض؛ اذ يقول " و ليس لقائل ان يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل، لكون ذلك جائز في العقل، فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل، و ليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات " ² ، و هذا الموقف نجده عند ابن تيمية؛ اذ يؤيد ابن رشد في نقده للمتكلمين، فهو يرى ان محو الاسباب ان تكون اسباب تغيير في وجوه العقل و الاعراض عن الاسباب كلية قدح في الشرع، غير ان ابن تيمية في رأيه هذا لا ينفي الجواز تماما؛ اذ يحاول التوفيق بين الاشاعرة و ابن رشد، فقال بالجواز و الامكان لإثبات المشيئة الإلهية، و هذا ما لا نجده عند ابن رشد ، و قد قال بالضرورة لإظهار الحكمة الربانية المتجسدة في هذا الكون. فيقول الطبرلاوي نقلا عن ابن تيمية: " ان الجمهور من المسلمين و غيرهم، مع انهم يثبتون مشيئة الله و ارادته، يثبتون ايضا حكمته و رحمته. " ³ و هذا ما وافق عليه و جعل نفسه منهم. و من خلال ما تقدم ننتهي الى القول، بان الجهد الذي بذله ابن رشد في نقده لآراء المتكلمين ، وخاصة الاشاعرة منهم، انما ينبني على منهج عقلي ارتضاه لنفسه كطريق للوصول الى الحقيقة، و قد بينا مجمل الآراء الاشعرية في المعجزة و ربطها بالإمكان و الجواز لإثبات بعث الرسل و الرسالات ، منتهين الى الرد الرشدي الذي صاغه من اجل اثبات تهافت هذه الادعاءات، و كل هذا بغية اعطاء البديل.

¹ عاطف العراقي : المرجع السابق، ص 163

² ابن رشد :مناهج الأدلة ، المصدر السابق ،ص 210

³ الطبرلاوي محمود سعيد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، مطبعة الأمانة مصر ، ط2 ، 1989 ، ص161

المبحث الثاني: نظرية النبوة عند ابن رشد

لقد وضعنا موقف ابن رشد من بعثة الرسل، لنعرف هل كان من منكري البعثة كما زعم "رينان" وغيره من مؤرخي الفلسفة، ام ان هذه افتراءات حاقدة عليه ؟ و الحقيقة ان الناظر في نصوص ابن رشد في مسألة بعث الرسل في كتابه تهافت التهافت، و مناهج الأدلة نجده يعترف بالنبوة و الرسالة اعترافا صريحا بينا ولا ينكرها، يقول ابن رشد " ان صنف الذين يسمون رسلا و انبياء معلوم وجودهم بنفسه، وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم انساني، و ذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من ينكر وجود الامور المتواترة، كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها و الاشخاص المشهورين بالحكمة و غيرها. "1

ان ابن رشد في هذا النص يؤكد و يعترف بوجود الانبياء و الرسل، وان هناك أشخاص
يوحى إليهم بأن يبينوا للناس أمور دينهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة، وأن من ينكر وجود
الانبياء يكون منكرا للتواتر التاريخي الذي نبه عليه القران الكريم في قوله تعالى: ﴿ان أوحينا

إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وإلينا عيسى وأيوب ويونس وهامرون وسليمان، وأتينا داوود نبورا، ومرسلنا قد قصصناهم عليك من قبل ومرسلنا مفضلهم عليك وكلم الله موسى تكليما ﴿٢﴾ .

وان الانبياء يضعون الشرائع بوحي من الله لا بتعلم انساني، و دليله في انهم انبياء بوحي من الله قوله: " بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، و تخرج الى الوجود على الصفة التي انذروا بها، و في الوقت الذي انذروا و لما يأمرون به من الافعال ، و ينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف و الاعمال التي تدرك بتعلم، و ذلك ان الخارق للمعتاد و اذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن

¹ ابن رشد :مناهج الأدلة ، المصدر السابق ، ص215

² سورة النساء الآية 162 - 163

بتعلم و انما بوحى من الله و هو المسمى نبوة"¹، و يؤكد ابن رشد اعترافه بالنبوة في ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبي.

و من خلال ما سبق يتضح لنا جليا ان ابن رشد يعترف ببعثة الرسل ما دامت نزلت عليهم الشرائع بوحى من الله تعالى، و بما ان النبوة ترتبط بالوحى ارتباطا وثيقا، و جب ان نعرّج على كلام ابن رشد في الوحي، فهو يعرفه في كتابه مناهج الادلة : " الوحي هو وقوع ذلك المعنى - يقصد كلام الله تعالى الموحى به - في نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال الله تعالى: ﴿فكان قاب قوسين او ادنى، فأوحى الى عبده ما أوحى﴾² ، و من وراء حجاب وهو الكلام الذي

يكون بواسطة الفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه او بواسطة ملك"³ ؛ فالكلام ينتقل الى نفس من اختاره الله من انبياءه بواسطة ملك، و قد يكون وحيا بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى، و قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه و تعالى .⁴

و من خلال ما تقدم يمكن ان نحصر اقسام الوحي عند ابن رشد في :

1. _ ان الوحي يكون بواسطة الملك.
2. _ ان يكون بالإيحاء او الإلهام المقصود به الإلقاء في الروح -القلب - بلا واسطة.
3. _ واما ان يكون بواسطة كلام يخلقه الله في سمع المختص بكلامه كتكليم الله لموسى عليه السلام من وراء حجاب.
4. _ و يضيف ابن رشد نوعا اخر، و هو براهين العلماء التي يستدل بها حيث يرى ان هذه البراهين صادرة عن الوحي، و عندما نتكلم عن امكان الوحي و وقوعه

¹ ابن رشد: مناهج الأدلة، المصدر السابق ، ص 215

² سورة النجم الآية 9

³ ابن رشد :مناهج الأدلة ،المصدر السابق ،ص ص 81 . 82

⁴ مصطفى عمران: فلسفة ابن رشد ، المكتبة المحمودية التجارية ، 1968 ،ص81

فهو ليس بمستبعد في نظر ابن رشد، فهو من الأمور الممكنة عقلا و الجائزة شرعا، الا انه يرى ان هذا الامكان يكون اذا سلمنا بوقوع الوحي و لو مرة واحدة. أما اذ لم يقع فلا امكان، كما ان الآيات القرآنية تؤكد إمكانه، يقول تعالى: ﴿ انا

أوحينا اليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده¹﴾

وجملة القول في امكان الوحي و وقوعه ، أنه من الأمور الممكنة الثابتة بالتواتر التاريخي ، ولا ينكر وجودها – كما يرى ابن رشد – إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة كوجود سائر الأنواع التي لم يشاهدها ، والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها – يقصد الفلاسفة - ² ويؤكد ابن رشد ان هناك امورا يعجز العقل عن ادراكها و معرفة كنهها و حقيقتها، ومن ثم فلا بد من الرجوع فيها الى الوحي يقول ابن رشد: " كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى الانسان من قبل الوحي ."³

و بهذا فالعقل مدين للوحي في اكتمال معرفته، و يؤكد ابن رشد العلاقة الوطيدة ما بين الحكمة و الشريعة ؛ فالشرع أمر بالنظر العقلي في الموجودات التي بها تصل الى المبدع الخالق، و ان الحق لا يضاد الحق ولا يعانده بل يوافقه و يشهد له، وان الشريعة و الحكمة اختان متحابتان بالطبع .

و بعد حديثنا عن مسلك الاشاعرة في اثبات بعث الرسل، وعن نقد ابن رشد لمسلكتهم و حديثنا عن الوحي الالهي و امكانيته .نعود الى الحديث عن دلائل النبوة عند ابن رشد و هذا من خلال :

أ - السببية والمعجزة :

ان القول بمبدأ السببية عند ابن رشد كان وراء فكرته الخاصة عن المعجزات، والتي فسّرت من خلال هذا المبدأ.

¹ سورة النساء الآية 162

² محمد يوسف موسى : التوفيق بين الدين والشريعة دار المعارف ، مصر ، ط 3 ، 1963 ، ص 102

³ ابن رشد: تهافت التهافت، تح سليمان دينا، ج1، 2، دار المعارف، مصر، ط2، 1972، ص 415

اذن فالمعجزة التي يقصدها ابو الوليد غير تلك التي يتحدث عنها الغزالي خاصة، و المتكلمين عامة؛ فابن رشد يرى ان العالم بجميع ما فيه خاضع لنظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا أتم ، وان هذا النظام و الترتيب اللذان نلاحظهما هما نتاج علمه سبحانه وتعالى، " فعلم الله تعالى بالموجودات، وان كان علة لها، فهي ايضا لازمة لعلمه، و لذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه ".¹

فالله يعلم الاسباب كما يعلم نتائجها بعلم ابدى، و على هذا فان علم الله واحد، وضع الاسباب و المسببات وفق نظام و ترتيب عظيمين، والانسان قاصر بعقله على ادراك كل هذه الاسباب التي تدخل في نطاق الغيب، وان تأكيدنا على التفرقة بين الواجب و الامكان راجع الى جهلنا بالأسباب، و هو الامر الذي يدعونا الى وصف ما هو واجب على انه ممكن و يوضح ابن رشد بقوله: " و علم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود التي هو بها متعلق، فجهلنا بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود او عدمه (....)، و حصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها، هو الذي يسمى للناس رؤية و للأنبياء وحي. " ²

وعلى هذا فان الوحي ما هو الا شاهد على هذه الطبيعة المجهولة، و يؤكد هذا الزعم حسن حنفي بقوله " ان المعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقا لقانون طبيعي نجهله حتى الان ".³ ومن هذا يتبين لنا كيف ان ابن رشد بنى مذهبه في تناسق و انسجام كبيرين ؛ فالمعجزة عنده لا تخرج عن نطاق هذا الكل المنظم المعتمد على العقل ، الذي لا بد ان يدرك الارتباط الضروري بين المعجزة من جهة و بين رسالة الرسول من جهة أخرى، و لا يكون له ذلك الا اذا قلنا ان المعجزة فعل من افعال الرسالة ذاتها. "فليس في قوة الفعل العجيب و الخارق للعوائد الذي يرى الجميع انه الهي ان تدل على وجود الرسالة دلالة قاطعةلأنه ليس يدرك العقل ارتباط بينهما الا ان يعترف ان المعجزة فعلا من افعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من افعال الطب، فان ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب

¹ ابن رشد :تهافت التهافت ، المصدر السابق، ص797

² المصدر نفسه ،ص ص797 . 798

³ حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، مكتبة مدبولي ، دار النمر د.م ، د.ط ، د.ت ، ص 99

"1، و بهذا فان المعجزة مرتبطة ارتباطا ضروريا عقليا بينها و بين الرسالة، فلا وجود للمعجزة دون وجود الرسالة ،ولا صدق على هذه الدعوة بدون المعجزة فهي مرتبطة كارتباط فعل الابراء بالطبيب .

و لقد اعترض ابن الرشد بشدة الخوض في مثل هذه الامور والتي تعتبر من المبادئ الشرعية؛ اذ يؤدي مثل هذا العمل الى زعزعة الايمان و الى الريبة و الشك، و يذهب ابن الرشد الى ان "الكلام في المعجزات ليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء التي لا يجب الخوض فيها و تجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرع، و الفاحص عنها و المشكك فيها يحتاج الى عقوبة (.....) وانه لا يشكك وجودها، وان كيفية وجودها هو امر الهي معجز عن ادراك العقول الانسانية"2، وعلى هذا فابن رشد يرى أن نسلّم بالمعجزات رغم جهلنا بأسبابها الى ان نصل الى مرحلة معينة من الفضيلة والعلم، و التي تجعلنا من الذين قال فيهم تعالى ﴿والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا.﴾3

و عليه فان عرض علينا تأويل احد المبادئ الشرعية كان لنا ذلك - و هذا حسب ابن رشد - و هؤلاء المؤولون هم اعلى درجة من الناس و يسميهم البرهانيين ثم يليهم الجدليين ، و اخيرا العامة او الجمهور. و بالتأويل نصل الى مقاصد الشرع، غير ان تصريح بهذا يؤدي الى الضرر بالجمهور القاصري العقول. و بناء على ذلك فان ابن رشد لم ينكر حقيقة المعجزات أصلا، كما انه لم يتشكك في وقوعها مصاحبة بدعوات الأنبياء، و من ينكرها فهو من الزنادقة. يقول ابن رشد: " واما ما نسبته - الغزالي - من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام ، فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام، فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في الشرائع، و فاعل ذلك محتاج الى الادب الشديد. "4 و قوله هذا لا يعني اسقاط الاسباب و المسببات في نظام الطبيعة، فمن رفع الاسباب رفع

¹ ابن رشد :مناهج الأدلة ، مصدر سابق ، ص 212

² ابن رشد: تهافت التهافت ، المصدر السابق ، ص ص 773 . 774

³ سورة ال عمران الاية 7

⁴ ابن رشد :تهافت التهافت ، المصدر السابق ، ص 791

العقل، فهو يقول " من رفع الاسباب فقد رفع العقل، و صناعة المنطق تضع وضعها ان هاهنا اسبابا و مسببات، و ان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم، و رفع له فانه يلزم الا يكون هاهنا شيء معلوم اصلا علما حقيقيا، بل ان كان فمظنون ولا يكون هاهنا برهان ولا حد أصلا. " ¹

و نخلص في النهاية الى القول، أنه و رغم الرأي السائد في الفكر الإسلامي الذي يقر بالمعجزة الخارقة للعادة و الطبيعة و العقل، فان ابن رشد لم تكده هذه الآراء من الابداء بما اعتقده وما آمن به ضمن مذهب اراده لنفسه كطريق موصل الى الحقيقة. ان ابن رشد و من قبله الغزالي كانا مبدعين في معالجة هذه المسألة كل من الوجهة التي راها، فهذا مبدع في الانكار و ذاك مبدع في انكار الانكار مسرف فيه،² و هذا يوضح ويفسر لنا عبقرية فلاسفة الاسلام ؛ اذ منهم نهل الغربيون التراث الفلسفي و تأثروا بهم أيما تأثير.

ب - الأخلاق والمعجزة :

تعتبر الأخلاق من بين المسائل التي اختلف فيها المتكلمون و الفلاسفة ، إذ أن كل واحد فسرها حسب وجهة نظره ومنهجه ،حيث وقع جدل بين المتكلمين و ابن رشد حول مبدأ الأخلاق ، وعلى هذا فإننا سنحاول تبيان الآراء المختلفة منتهين في ذلك إلى رأي ابن رشد ، و كيف أنه ربطها بمذهبه ، و فسر من خلالها المعجزة .

فالأشاعرة يذهبون إلى أن الخير ما يريده الله ، وأن الله يريده لأنه يريده فقط ، لا لسبب سابق لإرادته ، و بهذا فإنه لا سبيل إلى التمييز بين الخير و الشر إلا عن طريق الشرع و إبلاغ الرسل بأحكامه اليها، فلا يوجد خير في ذاته ولا شر في ذاته ، فالخير خير لأن الله أمرنا به، و الشر شر لأن الله نهانا عنه ، يقول ابن حزم : " ... إن الله لا شرط عليه ولا علة عليه أن يفعل شيئا وأنه لا يفعله تعالى ، فلو أهمل الناس لكان حقا وحسن ، ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان {...} وأنه تعالى لو خلق الخلق كفارا كلهم ، لكان ذلك منه حقا وحسنا ، أو لو خلقهم مؤمنين كلهم لكان حقا وحسنا {...} فله أن يفعل ما يشاء ويترك ما

¹ ابن رشد :تهافت التهافت ،المصدر السابق، ص 758 .

² محمد عبد الرحمان مرحبا :المرجع السابق، ص 755

يشاء لا معقب لحكمه. "1 فكل ما صدر من الله خير نابع من حكمة أرادها ، وعلى هذا فإن الله قادرو حر حرية مطلقة في أن يفعل ما يريد ،وفعله حق لا محالة فالخير و الشر كلاهما من تقدير الله ، ويدلل الأشعري على هذا بقوله : "والدليل على أن كل ما فعله فله فعله {...} أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ، ولا أمر ولا زاجر ولا خاطر {...} فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء ، إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حد و رسم لنا ، و أتينا ما لم نملك بإتيانه ، فإن قال : إنما يقبح الكذب لأنه قبحه . قيل له: أجل، ولأن حسنه لكان حسنا. "2

ومن هذا فلا سلطان غير سلطانه ولا مصدر للتشريع غيره ، فالله وحده مصدر التقويم ، فالأخلاق إذن عند الأشاعرة تتماشى وفكرتهم في الجواز والإمكان ، فالله جاز عن كل شيء و كل ما يصدر عنه حق و لو كان فيه ضرر للعباد، فالله اعلم و أحكم منا في تقدير الاعمال؛ اذ ان الحكم معياري وليس عقلي، وفي هذا يذهب الجويني الى ان " الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد بزم فاعله، ومن هذا فالتحسين و التقبيح يدركان بالشرع ".3 وما دام الامر هكذا فان كل شيء جائز منه سبحانه و تعالى ،ممکن له و كانت المعجزات على هذا الأساس جائزة في كل زمن ناقضة لكل القوانين . غير اننا نرى أن المعتزلة تخالف هذا الرأي؛ اذ انهم في بحثهم في الحسن و القبح قد ارجعوا التمييز بينهما الى العقل، بمعنى ان العقل قادر على التفرقة بينهما، فهذا القاضي عبد الجبار على سبيل المثال يرى: " ان أفعال العباد تشتمل على الحسن و القبح، فلا يجوز ان تكون مضافة الى الله. "4 وان بعثه سبحانه وتعالى الرسل للناس، و ورود التكاليف منه هي

¹ ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، تح، إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ج1، شركة مكتبة عكاظ،

السعودية، ط1، 1982، ص: 147

² أبو الحسن الأشعري ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تصحيح : حمودة غرابة ن مكتبة الخامجي القاهرة ، ومكتبة المثنى ببغداد ، د . ط ن 1955 ، ص 117

³ الجويني ، المرجع السابق ، ص 258

⁴ القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ج 2 ، تقديم : عبد الرحمان بو زيدا ن، المؤسسة الوطنية للفنون

المطبعة ،الجزائر د . ط ن 1990 ، ص 49 .

ألطف أرسلها الى العباد امتحانا و اختبارا لهم، و في هذا المعنى يؤكد القاضي " ان وجوب المصلحة و قبح المفسدة مقرران في العقل، الا أنا لما لم يمكننا ان نعلم أن هذا الفعل مصلحة و ذلك مفسدة، بعث الله تعالى الرسل الينا ليعرفونا ذلك من حال هذه الافعال ، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبته الله في عقولنا، و تفصيل ما قد تقرر فيها.¹ "

و لهم على هذا الادعاء حجج استدلوها بها منها، أن الفقهاء لو لم يكن في الافعال حسن و قبح لما نظروا الى المسائل التي لم يرد فيها نص، كما ان الرسل طالبوا الناس اعمال عقولهم في ادراك و تدبر الأشياء، و هذا يؤكد احتكام الناس الى العقل قبل مجيء الشرائع في التمييز بين الافعال .

ان رأي ابن رشد في هذه المسألة يقترب من مذهب المعتزلة، غير أنه يختلف معهم في المنهج. وقبل أن نورد موقفه النهائي فإننا سنعرض آراءه التي بها دحض رأي الاشاعرة القائم على أمرين هما : أن قولهم هذا مضاد و مخالف لروح الشرع، فهو مضاد للعقل لما تشهد به البداهة، و مخالف للشرع لأنه يناقض كثيرا من الآيات التي تصف الظلم بالقبح و الشر، والتي تنفيه عن الله سبحانه،² و هذا ما تؤكد الآيات، منها قوله تعالى ﴿ وما أنا بظلام

للعبيد³ .

أما مذهب أبو الوليد فانه يظهر من خلال تأثره بأرسطو على وجه الخصوص، و كذا فلاسفة الشرق الذين سبقوه في هذا الطرح، كما أن تحديد موقفه كان بتأثير كبير من المعتزلة، حيث نجده يقر بأن معيار التمييز بين الخير و الشر، الحسن و القبح، انما يرجع الى العقل لا الى الشرع، كما يوافقهم في ان الله يفعل الصلاح و الأصلح لعباده، غير أنه يخالفهم في مسألة خلق الشر و ارادته، فهو يؤكد ان الله يخلق الشر كما يخلق الخير سواء بسواء، و هو يريد أيا لانه لا يريد لذاته، وانما من ما يترتب عليه من خير هو صلاح للعالم ، فالله سبحانه

¹ القاضي عبد الجبار :المرجع السابق ،ص226

² ابن رشد :مناهج الأدلة ، المصدر سابق . ص 102

³ سورة ق الاية 29

و تعالى يخلق اسباب الخير للإنسان و يعلم في ذلك صلاحهم، فهو يخلق الخير الكثير مع الشر القليل، و ذلك أفضل من أن ينعدم هذا الخير بسبب ما يشوبه من ذلك الشر .
و قد ربط ابن رشد مسألة الخير و الشر بقانون السببية، اذ رفض من خلاله تفسير هذا الامر بفكرة الامكان و الجواز، الذي يؤدي الى انكار العناية الالهية في الكون، و يؤكد حسن حنفي ما ذهب اليه ابن رشد اذ يقول: " ان العقل ليس بحاجة الى عون في ادراك صفات الحسن و القبح في الاشياء ، اذ بإمكانه ان يحسن و يقبح، و يعرف الاخلاق بالفطرة ."¹
و على هذا فان للعقل قدرة كبيرة في تحديد صفات الافعال حسننها و قبحها، اذ انه يخضع لنظام مرتب قد أنشئ عليه و لا مجال للإمكان و الجواز فيه، و ان استند الى مصدر اخر فانه ليبلغ بهذا العقل درجة الكمال الذي ينشده. و اذا كان الامر هكذا فكيف يا ترى ربط ابن رشد بين الاخلاق و الوحي ؟ و ما وجه الحاجة الى هذا الأخير اذا كان العقل قادرا على ادراك كنه الرسالة ؟ و اذا كان القول بمثل هذا، فكيف لنا ان نصدق الرسل لولا مجيئهم بأمور تفوق قدرة الانسان ؟ و ما هو مبرر قوله بأن القرآن معجزة الرسول من خلال أنه فعل من أفعال الرسالة ؟

هذه الاسئلة لم تغب عن الفيلسوف القرطبي، فقد وضح ما اراده بمهارة بارعة، فهو يؤكد ان المعجزة دليل على صدق النبي و ان كانت فعلا من أفعال الرسالة، و القرآن هو أرفع معجزة لأنه تضمن الشرائع للبشر، تضمن الاخلاق والعلم و العمل، و هذه الأمور لا تعلم هكذا بل بعد معرفة الله تعالى و بالسعادة والشقاء الانسانيين و بالأمور التي تجعل الانسان سعيدا في الدارين، و كل هذا لا يتأتى الا من خلال الوحي، يقول ابن رشد في هذا المضمار: " معرفة السعادة الانسانية و الشقاء الانساني ، تستدعي ماهي النفس و بأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة، {...} و لذلك نجد ان كل هذا محدد في الشرائع، هذا كله ليس يتبين الا بوحي، أو يكون تبينه بالوحي أفضل. " ² و من هذا نرى ان ابن رشد لم يرفض العقل كلية و لكنه نبه لشيء مهم و هو غاية الشريعة ، و الوحي الذي به تحصل الفضيلة و السعادة، و ذلك لما جاء به واضعا و موضحا النقص الذي يعتري هذا العقل، فالوحي لم يأت

¹ حسن حنفي : المرجع السابق ، ص 38

² ابن رشد : مناهج الأدلة ، المصدر السابق ، ص 218

الا لكمال العقول و الفضيلة غاية الدين، بها يستقيم الاجتماع للناس، و الشريعة في نهاية الامر وسيلة لا غاية، بها يحصل الانسان على السعادة .

و ننتهي في الأخير إلى القول بأن ابن رشد قصد من الشرع أنه تعلم العلم الحق والعمل الحق ، فالعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة و تجنب الأفعال التي تفيد الشقاء .

ومن خلال ما بيناه سابقا يتضح لنا أن ابن رشد أنكر آراء الأشاعرة المخالفة في نظره للدين، لأن بأقوالهم تلك أرجعوا الله حاكما مستبدا الذي لا يأبه في أفعاله لعدالة أو قانون أو نظام ، و بتقديسه للناموس الطبيعي يحول من الخضوع في الهوى ، وعلى هذا فالله يفعل الخير لأنه خير في ذاته ، لا لأنه لا يسأل عما يفعل ، والرسول ما أتى إلا ليكمل المكارم التي جبل عليها الإنسان ، فغاية الشريعة هي كمال العقل ، والمعجزة الحقيقية في نظر ابن رشد هي ما جاءت و جادت به الرسالة ، وهذا ما كان للنبي صلى الله عليه و سلم.

ج - انواع المعجزات :

ان الفكر الاسلامي كانت له غاية واحدة و هي تثبيت مبادئ الشرع و حفظها من الفلسفات الدخيلة، و التي من بينها اثبات بعث الرسل من خلال المعجزات ، و قد اختلف المتكلمون و الفلاسفة في انواعها ، فبينما يؤكد الاشاعرة و على رأسهم البغدادي أن المعجزات تنقسم الى قسمين : فعل غير معتاد، و آخر يعجز الفاعل عن الاتيان بالأمر المعتاد، و يضع تحت النوع الاول ضربان : الاول يكمن في أن المعجز من الله وحده لا يدخل تحت قدرة البشر، اما الضرب الثاني فهو معجز للبشر و إن كانت لهم القدرة الجزئية في الاتيان بمثله، و خير دليل على ذلك القرآن الكريم في نظمه و بلاغته و فصاحته.¹

و ما جاء به البغدادي يتفق في بعض اجزائه مع ما جاء به ابن رشد في كون القرآن الكريم اعظم معجزة، و انه يدخل تحت الممكن في النفس، الممتنع عن الاتيان بمثله، فابن رشد يعطي تقسيما جديدا للمعجزة لا يختلف في جوهره عن التقسيم السابق، و لكن الاختلاف يكمن في اي القسمين اقوى، و يتمثل هذا التقسيم في المعجز البراني و المعجز الجواني، اما عن الاول فهو ما اقر به المتكلمون و يقصد به ابن رشد الأفعال الخارقة التي تأتي للرسل

¹ البغدادي : المرجع السابق ، ص 171

تأكيدا على صدق دعواهم، و هذا لا يناسب الميزة التي ينفرد بها النبي عن غيره و هو طريق الجمهور.¹

اذ ان هذا النوع لا يدل دلالة حقيقة على فحوى الرسالة وصحتها، ولا سيما ان للسحرة العجب في مثل هذا الموضوع. يقول ابن رشد " متى وضع ان الرسل موجودون، وان الافعال الخارقة لا توجد الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي، أعني المعجز البراني. " ²

اما النوع الثاني، المعجز الجواني او المناسب الذي هو ملائم وغاية الرسالة، اي الإعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، المفيدة لسعادة الخلق، وأتى خارقا للمعتاد.

و من هذا فإننا نلاحظ انه يقر مع الاشاعرة في الضرب الثاني من النوع الاول -الفعل الغير المعتاد - و المتمثل في القرآن الكريم، و هو طريق مشترك للجمهور و العلماء و هو أرفع المعجزات، و الذي يتسق مع تطور العقل و الروح و انبثاق الوعي و تحرره، و بما يكشف "الجواني" عن الالغاء التدريجي لخارق العادة ليس يشعر بها العامة ، مما لم تقوى مداركهم على تمام الفهم .³ و هو يدل دلالة قطعية على يقينية وجود الرسول وشريعته، و قد استمد صفة القطع و اليقين من كونها مناسبة للصفة التي من اجلها اقر بنبوة النبي، و يوضح ابن رشد رفعة هذا النوع من المعجزات عن النوع الاول بمثال الطب و دلالة الابراء عليه، اذ يقول " لو ان شخصين ادعيا الطب فقال احدهما: الدليل على اني طبيب اني اسير على الماء، و قال الآخر الدليل على اني طبيب اني ابرئ المرضى، فمشى ذلك على الماء و ابرئ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي ابرأ المرضى ببرهان. وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا (.....). وكذلك وجه الارتباط بين المعجز الذي هو ليس من افعال الصفة والصفة التي استحق بها النبي ان يكون نبيا هي الوحي. " ⁴

¹ محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، مصر ، ط 4 ، 1974 ، ص184

² ابن رشد: مناهج الأدلة، المصدر السابق ، ص 222

³ مصطفى لبيب عبد الغني : مفهوم المعجزة ما بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، د

و جملة القول فان ابن رشد قد استطاع بمذهبه العقلي الذي لا يأخذ بالمعجزات كما يفهمها غيره، ولئن لم يجاهر - كما يرى حنا الفاخوري - بإنكار المعجز البراني تقية فقد اشار الى بطلانه و تستر بستر الشرع الذي جعله لا يعتمد على هذا النوع من المعجز،¹ وعدم الفصح عن هذا الموقف كان راجعا الى هدف، و هو عدم زعزعة الايمان و العقيدة، بينما العلماء فلم ان يدركوا الحقيقة بعقولهم التي تتعاق و روح الشرع؛ اذ الحقيقة واحدة يمكن ادراكها بهما معا، فالشرع لم يأتي الا مكملًا للعقل، و على هذا فابن رشد لا ينكر الفضيلة و حصولها لدى العامة كما هي لدى الخاصة، اذ الشرع - في نظره دائما - ظاهر و باطن و اعتماد العامة على الظاهر فضيلة، كما هي عند العلماء الراسخون في العلم و ذلك بعد تعمقهم في باطن الشرع .

و يعتبر القرآن الكريم المعجزة الحقيقة التي تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات؛ اذ انه لم يكن خارقا من طريق السماع كإنقلاب العصا حية، و انما هو معجز بطريق الحس و الاعتبار، و هو معجزة تخاطب كل الناس و كل الاجيال . جاءت مكملة للعقل البشري في اخر تطوره و هو المعجز الذي اطلق عليه ابن رشد المعجز الجواني، ذلك لأنه يرى أن هذه المعجزة من طبيعة الرسالة التي تدل دلالة قطعية على صفة النبوة، يقول ابن رشد: " فمن اين يدل القرآن على انه خارق و معجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة (.....) قلنا وقف ذلك من وجوه من بينها نظم القرآن الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية. اعني انه يعلم من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم و صناعة، و هم الذين ليسوا بأعراب، او من تكلم بذلك من قبل المنشأ و هم العرب الأول. " ² و بذلك فهو معجزة لغوية بلاغية اعجزت و تحدث كل متزعم لضلال او هوى، و خاصة بصدوره عن رجل امي لا يعرف سوى التجارة و الرعي .

و من بين وجوه الاعجاز في القرآن الكريم التي حددها ابن رشد ما تضمنه من الاعلام بالغيوب فهو يقره و يعتمد عليه كإمارة لتصديق النبي. " و ليعلم ان طريق الخواص في

¹ حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، دار الجيل، بيروت. لبنان، ط 2، 1982، ص 362

² ابن رشد: مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص 217

تصديق الانبياء قد نبه اليه ابو حامد في غير ما موضع ، و هو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا الذي هو علام الغيوب .¹ و هذا يدل على انه لا ينفي - كما سبق ذكره - الاعجاز بالنظم و البلاغة ، و كذا الاعلام بالغيوب غير انه يعطي اهمية كبيرة لوجه اخر الا و هو الاعجاز التشريعي الذي يتفق فيه مع اغلب العلماء، حيث يرى انه من بين الدلالات المثبتة لهذا الدين و الرسول، و التي بها سمي النبي نبيا هي وضع الشرائع للناس بوحي من الله .

ولا يكون هذا إلا بعد معرفة القدر الكافي لسعادة البشرية في الدنيا والآخرة ، ومعرفة الطريق المؤدي إلى هذه السعادة ، وكل هذا لا يكون إلا من خلال الوحي ، ولقد جاء القرآن الكريم كخير معجزة للنبي محمد صل الله عليه وسلم ، لأن هذه الأخيرة تضمنت مبادئ العلم والعمل ، والتي ليست مما يمكن أن يكتسب بالتعلم ، يقول ابن رشد مبينا هذا الوجه : " أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي. " ²

إذ أن كل ما أتى به القرآن من قوانين أخلاقية ، وأخرى تشريعية وتربوية كانت دالة دلالة قطعية على أن هذا ليس مما يبدعه البشر و خاصة إذا علمنا أن النبي صل الله عليه وسلم كان أميا لا يدري في العلوم شيئا ، ويؤكد ابن رشد ما قاله بعد مقارنته للتشريعات التي أتت بها الكتب السماوية، فوجد أن الشريعة الإسلامية أفضل الشرائع، " فإذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيد للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب و الشرائع ، وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه. " ³

وبهذا فإن أي انسان ذو عقل راجح دقق في آيات وأحكام هذا القرآن، لوجد فيه الغاية القصوى التي يبتغيها والفضيلة التي ينشدها بنو الانسان، و في هذا نجد الحسين سفيان يقول

¹ ابن رشد :تهافت التهافت ، المصدر السابق، ص 776

² ابن رشد :مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص 217

³ المصدر نفسه، ص 19

على لسان سانتيلانا: " ان في الفقه الاسلامي ما يكفي المسلمين في تشريعهم المدني، ان لم نقل ان ما فيه يكفي الانسانية كلها."¹

¹ ابن الشيخ الحسين سفيان ، المعجزة القرآنية دار الشهاب للطباعة و النشر ، باتنة ، ط 2 ، 1985،ص262

المبحث الثالث: النقد الموجه لابن رشد

لقد تضاربت الآراء حول شخصية ابن رشد بين ممجد لها كمحمد عابد الجابري و عاطف العراقي وغيرهم. هؤلاء يرون ان المسلمين اليوم في حاجة الى فلسفته، فمحمد عابد الجابري يرى بأننا في حاجة الى روحه العلمية و النقدية الاجتهادية، و أن اكتشفنا لهذا الرجل الحقيقي العربي الاسلامي ، "هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الاسلامية من داخلها." ¹ و ذهب الباحث عاطف العراقي الى القول أننا اليوم نبحث عن الحلول لكثير من مشكلاتنا في الوقت الذي " قدم لنا ابن رشد المفتاح او المنهج الذي يساعدنا على حل هذه المشكلات" ². و بين معارض و ناقد بشدة لآرائه و افكاره فبالإضافة الى نقده من طرف الفقهاء و العلماء الاقدمين نجد د.خالد كبير علال يقول "بأن الرشدية المزعومة المقترحة لحل مشاكل المسلمين هي رشدية عقيمة ميتة و انه ليس نموذجاً للعربي المسلم المتفتح الذي هو المدخل الضروري لنهضتنا الحضارية، وانما هو نموذج للمسلم الارسطي المتغرب المهزوم و المولع بالارسطية" ³، و بالرجوع الى اهم الانتقادات الموجه الى ابن رشد نذكر ما يلي :

1 - إن اعتماد ابن رشد على أدلة النقل و بيان مدى توافقها مع أدلة النظر البرهاني في اثبات نبوة محمد صل الله عليه و سلم، لا ينبغي ان يصرفنا عن غرض ابن رشد في اقام نفسه لتأليف في قضايا كلامية، ادعى انه مخالف فيها للأشاعرة و هو لم يخرج في الحقيقة عن كثير مما قرروه في كتبهم إلا ما كان من تقليده للمنهج الارسطي و المنطق اليوناني، و أن ابن تيمية قد نقض المنطق الارسطي، مؤكدا ان العقل الصحيح لا يقدر على نفي نبوة محمد صل الله عليه و سلم مما يبطل الحاجة الى أعمال المنطق الارسطي. ⁴

¹ محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة و فكر ،دراسة نصوص، مركز الدراسات الوحدة العربية ،ط1، 1998، ص11

² عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية ،دار الرشاد، القاهرة ،ط2، 2005 ،ص44

³ خالد كبير علال: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع و العقل و العلم ، جامع الكتب الإسلامية

، ketabonline.com، ص238 ، اطلعت عليه : 08/03/2023 على الساعة: 10:50

⁴ عزيز البطيوي :أدلة إثبات النبوة عند المتكلمين في ميزان فلاسفة الاسلام ،ابن رشد انموذجا،مجلة الراصد العلمي،جامعة

2 - تقسيم ابن رشد للمعجزات الى معجز براني و اخر جواني ،هو تقسيم مبتكر لم يستطع احد من علماء الكلام التوصل اليه، غير أن تفضيله للمعجز الجواني هو دليل دقيق يعسر - حتى على الخاصة - الاقتناع به و اقناع الغير به لأنه يقوم على تقدير صلاح الشريعة و موافقتها لكمال الإنسان و سعادته . أما المعجز البراني فالتثبيت من وقوعه سهل.

3- لقد أعجب ابن رشد بمنطق ارسطو فدفعه ذلك الى عدم مخالفته و السقوط في شرك تقليده، لذلك اعتبر طه عبد الرحمان كتاب ابن رشد دفاعا عن التقليد في وجه الاشاعرة بل اكد طه عبد الرحمان أن أعمال النظر في تقييد أصل المعجزات لمناسبتها للرسالة يظهر دخول عنصر ارسطي فيها ، و يتجلى ذلك العنصر في التمسك بالعلية بحيث يقبل ما يمكن تعليقه .

4- ومن بين الانتقادات الموجهة لابن رشد موقفه من المعجزات و الاخذ فيها، حيث انه كان حذرا في حديثه عنها، بدليل انه قال في بداية نقده للغزالي، أن الكلام في المعجزات امر ديني لا يدخل ضمن حدود البحث الفلسفي المشروع، بينما يجيز لنفسه البحث في وجود الله و صفاته وان يبحث في علاقة الكون بالله من حيث القدم و الحدوث، ثم يحجم بعد ذلك عن البحث في المعجزات الدالة على صدق الرسل و هذا ما يدل على أن هناك تناقض و اضطراب في مذهبه، غير أن جميل صليبا يرى عكس ذلك بأنه ليس هناك تناقض فابن رشد فيلسوف عقلي بلغ امتداده بالنظر العقلي درجة جعلته يجوز لنفسه مخالفة الإجماع في الأمور النظرية و القطع بوجوب التأويل ما يخالف نتائج النظر المنطقي الصحيح.¹

5- يرى الدكتور محمود قاسم، أن ابن رشد ظلم في تدينه وعقيدته فتم تكفيره حيث يرى أن الباحثين و الطاعنين فيه لم يفرقوا بين آراء ابن رشد الخاصة و بين شرحه لأفكار ارسطو ،" إن ابن رشد يعمل في اتجاهين : اتجاه يعمل فيه لحساب ارسطو، و اتجاه يعمل فيه لحسابه الخاص رغبة في إظهار الآراء الدينية فعندما يبدي ابن رشد آراءه التي يحكمها عن الفلاسفة في كتبه الخاصة فان ابن رشد يعرض الآراء كمفسر و شارح، و أن الرأي الذي يقدمه لا يدين له إنما امانته في عرض الآراء هي ما اوحى الى بعضهم انه يدين برأيهم، و من هذا حاول الدكتور قاسم أن يرد على رينان و مونك اللذين صورا ابن

¹ جميل صليبا :تاريخ الفلسفة العربية ، المرجع السابق ،ص 515

رشد في صورة الملحد المارق عن الدين. "1وبذلك فإن ابن رشد ان عرض نظرية من النظريات ليس معناه التسليم بها، و بهذا فهو ينكر على رينان اتهامه لابن رشد بأنه من أولئك النفر الذين لا يحفلون بالأديان، وإنما اخترعت من أجل العامة. فابن رشد يؤكد في كتبه تأكيد عميقا على مسألة ارسال الرسل، وان دليل وجود الرسل قائم على قاعدتين اساسيتين هما: كون الوحي ظاهرة تاريخية لا سبيل الى انكارها، وان العناية الإلهية تقتضي ارسال الرسل لهداية الناس، غير انه لا بد لهؤلاء الرسل - عنده - من مقومات خاصة اساسها معرفة خارقة تفوق العادة، وعلى الوصول اليها عن طريق الوحي، و بهذا فهو يعلي الوحي على الفلسفة .

6- لقد أثر ابن رشد تأثيرا عميقا في الغرب الأوروبي ، حيث يعزو إليه الكثير من الأفكار البناءة التي قامت عليها نهضة أوروبا الحديثة ، وذلك من خلال تتبع آثاره الفكرية عند مفكر من المفكرين الذين يكنّ لهم الغرب كل اعتزاز وإجلال، والذي تعتبر آراءه عندهم المعين الخصب في الأمور الإلهية وهو توماس الايكويني.

¹ محمود كيشانة : بين النزعة العقلية و النزعة الدينية في القراءات الرشدية المعاصرة ، المكتبة الوطنية الألمانية ، د ط ،

الفصل الثالث:

أوجه التشابه والاختلاف بين ابن رشد

والفارابي في نظرية النبوة

_المبحث الأول: أوجه التشابه بين الفارابي وابن رشد .

_المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بين الفارابي وابن رشد.

المبحث الأول : أوجه التشابه بين الفارابي و ابن رشد

أ - محاولة التوفيق بين الدين و الفلسفة :

إن الإحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين و الفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف ، و محاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد كبير واجبا لازما الأداء، ليتحقق الانسجام بين معتقده الديني و النظر العقلي الصحيح، لذا نجد هذه النزعة -التوفيق بين الدين و الفلسفة - نزعة أصيلة في الفارابي و هو الذي يميل في طبعه إلى الالتقاء لا الاختلاف وقد لاحظ الفارابي أن توفيق بين الدين و الفلسفة ضرورة لنهضة يتعاضد بها الطرفان للإسهام في سعادة الإنسان، و بما أن الحقيقة واحدة و التعبير عنها بطرق مختلفة، يمكن إذن التوفيق بين الوحي و العقل، بين الحقيقة التي جاءت عن التفلسف و الحقيقة التي جاء بها الوحي النبوي ، و مهما يكن من أمر العوامل التي جعلت المعلم الثاني يحاول التوفيق فإننا نرى أن الخطة التي اختطها لبلوغ غرضه من الجمع بين الدين و الفلسفة تتلخص في ثلاث أمور هي:

1- مذهبه في الخلق أريد به التوفيق بين الإله كما تصوره أرسطو، وبين الإله كما جاء به الإسلام.

2- جعله لكل من الوحي و العقل مكانا بجانب الآخر، و ذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات و العقائد الدينية الكلامية السمعية، مع تفسير كل ذلك عقليا .

3- التفرقة بين الخاصة و العامة من الناس و جعل تعليم خاص لكل منهما، و بذلك يتوسط السلام بين التفكير الفلسفي و التفكير الديني .¹

إن الله في الإسلام هو الخالق الأمر الناهي الذي يعلم خائنة الأعين و ما تخفي الصدور و لا واسطة بينه وبين خلقه ، و بذلك فهو يختلف مع اله ارسطو المحرك الأول الذي لا يتحرك. و لقد حاول الفارابي التوفيق بين الإله الذي جاء به القرآن و الإله الذي جاءت به الفلسفة بأن الله هو الواحد و الموجد الضروري من نفسه، و البريء من كل أنحاء النقص و

¹ محمد يوسف موسى : المرجع السابق ، ص 54

الذي ليس بمادة فهو عقل بالفعل، يعقل ذاته ،فالعقل و العاقل و المعقول شيء واحد هو الذات و هو عالم و معلوم و هو يصدر عنه ضرورة سائر الموجودات بطريق غير متأثر، و بهذا رأى الفارابي أنه حاول التوفيق بين اله أرسطو و اله الإسلام .

أما في النبوة فرأى الفارابي كما مر بنا أنها ليست أمرا فوق الطبيعة، و لا شيئا خارقا للعادة إن النبي ليس إلا إنسانا بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال و ذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ثم بعده العقل المستفاد، الذي يكون به الاتصال بالعقل الفعال و حينئذ يأخذ عنه بطريق الفيض الجزئيات الحاضرة و المستقبلية ،أو محاكياتها من المحسوسات .

و فيما يخص المعجزات التي يتقدم بها النبي دليلا على صحة رسالته، نرى أيضا أن لها عند الفارابي تفسيرها العقلي وذلك متى عرفنا - كما يقول - أن النبوة مختصة بقوى قدسية يذعن لها عالم الخلق الأكبر، كما يذعن لروح الواحد منا عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبل و العادات ، ولا يمنعها شيء من معرفة ما في اللوح المحفوظ¹ ، وبتفسير الفارابي للنبوة تفسيرا عقليا، حاول التوفيق بين الوحي و العقل، بين النبي و الفيلسوف رغم اختلاف المفكرين تفسير رؤية الفارابي للنبي و الفيلسوف، و هذا حسب اتجاهاتهم و رؤيتهم و أيديولوجياتهم، أما عن حديثه عن العامة و الخاصة فهو يقسمهم حسب مراتبهم في الفهم و التصديق إلى طبقات ثلاث : عامة و رجال دين و فلاسفة ، و رأى تبعا لهذا التقسيم أن يخاطب الناس على قدر تمثلهم و تصورهم و فهمهم ،أي يجب عرض العقائد و تفسير النبوة إما بتقريبها للفهم بذكر محاكياتها و أمثالها، و إما بذكر الحقائق مجردة سافرة .

و لإثباتها لابد أن نلجأ بالنسبة للعامة و أمثالهم إلى البراهين الاقناعية التي تنفعهم، وأن نلجأ إلى البراهين الحقيقية بالنسبة للقادرين عليها أي باستدلال .

إن طابع فلسفة الفارابي هو طابع التوفيق بين الفلسفة و الدين ، و أنها و الدين شيء واحد إذا فهم الدين في كليته و روحه ، ففكرة التوفيق هذه كانت تهيمن عليه حتى استغرقت كل أجزاء فلسفته، و لقد حاول التقريب بين الفلسفة اليونانية و الإسلام من خلال تطرقه إلى

¹ محمد يوسف موسى : المرجع السابق ، ص 56

نظرية الممكن و الواجب و نظرية النبوة و الفيض و رأيه في العقل الفعال . و بذلك فهو قد حاول إزالة الخلاف بين العقل و النقل ، و أن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس ، و أن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينية كما يقول عبد الرحمان مرحبا،¹ فالدين حق و الفلسفة حق و الحق لا يضاد الحق بل يؤيده و يشهد له، و رغم محاولات الفارابي في التقريب بين الدين و الفلسفة، بين الوحي و العقل إلا أن محاولاته تلك لاقت نقدا لاذعا من المفكرين الفلاسفة، و التي ذكرنا بعضها في المبحث السابق، و هذا المبدأ في التوفيق بين الدين و الفلسفة لم يكن حكرا على الفارابي بل كان ديدن الفلاسفة كلهم و من بينهم ابن رشد الذي يتفق إلى حد بعيد مع الفارابي فهما نهلا من نفس المدرسة الأفلاطونية و الأرسطية ، و التي من خلالها حاولا التوفيق بينها (الفلسفة اليونانية و الإسلام)، فابن رشد دافع عن الفلسفة باستماتة علّه يعيد لها بعض الحياة ، بعد أن كادت تلفظ أنفاسها على يد الغزالي ، و اتهم بالزندقة ، و اضطهد و منع من الصلاة مع الناس . لقد سادت في المجتمع حينذاك موجة سخط على الفلسفة ، و خصوصا بعد حملة الإمام الغزالي ، فكانت الفكرة الشائعة أن الفلسفة و الاشتغال بها موصلة إلى الزندقة و الكفر و الإلحاد ، فحمل هذا الموقف غير المنصف ابن رشد على الدفاع عن الفلسفة و التفلسف الصحيحين ، و راح يثبت بالأدلة العقلية و النقلية أن لا تعارض و لا تناقض بين الدين و الفلسفة.²

لقد حاول ابن رشد الرد على الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة " بمؤلف يفند فيه آراء الغزالي فأسماه " تهافت التهافت " ، ولمحاولته التوفيق بين الدين و الفلسفة انطلق من مبادئ وضعها ، هاته المبادئ هي:

1. - إيجاب الدين للتفلسف . " التفكير "
2. - معاني الدين ذات مستويين أحدهما جلي قريب و آخر خفي بعيد.
3. - لتأويل النصوص الدينية قواعد .

¹ عبد الرحمان مرحبا : المرجع السابق ، ص 379

² ابراهيم اسماعيل : المرجع السابق

4. - تقدير قيمة العقل ، وتحديد مدى قدرته و صلته بالدين.

كما أفرد ابن رشد كتابين أحدهما فصل المقال الذي عالج فيه مشكلة العقل و النقل من وجهة نظرية بحتة، و فصّل العلاقة بين الحكمة و الشريعة من خلال كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) ،حيث خاض في جزئيات المشكلة من الوجة التطبيقية فأبدع محاولا الغوص فيها مبرهنا بطريقة منهجية تفصيلية للوصول إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، و هو في دعوته هذه لم يعتد بالدين وحده دون العقل و لا بهذا وحده دون ذاك ، بل قد حاول أن يسلك طريقا وسطا ، و ذلك ببيان أن كلا من الشريعة و الحكمة في حاجة كل واحدة منها إلى الأخرى ، و أنهما يعبران عن حقيقة واحدة فنجدّه يتساءل في مطلع كتابه " فصل المقال " عن النظر في الفلسفة و علوم المنطق هل هو أمر مباح بالشرع أم محظور أم مأمور إما على جهة النذب ، وإما على جهة الوجوب ، و بما أن الفلسفة في تعريفه إياها بأنها النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ¹ وبما أن الله يدعو إلى التدبر و التفكير و التأمل في آيات كثيرة. وبهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي ، و الحث على النظر في جميع الموجودات ، و أن الاطلاع على كتب الأوائل و القدماء واجب بالشرع ، فكما أنه لا حرج في استخدام المنطق في تصحيح عصمة أذهاننا من الخطأ ، فكذلك لا حرج علينا في الرجوع إلى حكمتهم و الفحص عما انتهوا إليه في باب النظر إلى الموجودات .

و بهذا يقول ابن رشد "يجب علينا إذا ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات و اعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك و أثبتوه في كتبهم ،فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم و سررنا به و شكرناهم عليه ، و ما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه و حذرنا منه و عذرناهم ."² و هذا مصداقا لقوله صل الله عليه و سلم " الحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أولى بها ."³ فالدين يأمرنا على

¹ ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ،قدم له ألبير مصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان، ط2 ، د ت ، ص27

² المصدر نفسه ، ص 33

³ سنن الترمذي :رقم الحديث 2687

سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة و علوم الأوائل، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق و إلا لما أوجبها الشرع، و إذن فلا يمكن أن يكون ثمة خلاف بين الدين و الفلسفة ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه و يشهد له "1، وأن الفلسفة الصحيحة لا يمكن أن تتنافى مع الدين " لأن الحكمة هي صاحبة الشريعة و أختها الرضيعة . " 2

و من مظاهر التوافق بينهما حسب ابن رشد أنهما يكملان بعضهما البعض، فمن جهة الشريعة فإن " كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، و من سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل و الوحي. "3

و من خلال تناولنا لرأيي الفارابي و ابن رشد في محاولتهما التوفيق بين الدين و الفلسفة نجدهما متطابقين في ذلك فكل منهما انبرى يدافع بكل ما أوتي من قوة عن التوافق بين الحكمة و الشريعة، و حديثنا عن التوفيق بين الشريعة و الفلسفة هو حديث عن التوفيق بين الفلسفة و الوحي.

وأما من جهة الفلسفة فبما أن الشريعة لها ظاهر وباطن، فإن العديد من المسائل التي جاءت بها تحتاج إلى التأويل والذي أقره كلا من الفارابي وابن رشد للتوفيق بين الدين والفلسفة.

ب - التأويل ومستوى الخطاب:

لقد كان النص المنهل الحقيقي لكثير من التيارات الفكرية و المذاهب الإسلامية وقد اعتمدته إما لتأييد مذهب أو لفهم ظاهرة دينية، فمن التيارات من يقبل النص على ظاهره حسب دلالاته اللغوية و هذا التيار يمثله النصيين الملتزمين بظاهر النصوص، و هناك فريق آخر يعتمد النص لا من حيث دلالاته الظاهرة، بل انه يعتمد إلى تحليل الخطاب الديني، و علاقته بالمستويات الفكرية من خاصته و هم العلماء و الحكماء، و جدليين و هم المتكلمون و خطابيين و هم طبقة الجمهور، و لقد اتفق كلا من الفارابي و ابن رشد في ضرورة التأويل

¹ ابن رشد : فصل المقال ، المصدر السابق ،ص35

² المصدر نفسه ،ص54.

³ ابن رشد : تهافت التهافت ، المصدر السابق ، ص 326

كمنهج أساس لفهم النص الديني و تحديد مقاصده، فهذا الفارابي انبرى ليوقف الحملات المسعورة ضد الدين من قبل بعض زنادقة المسلمين، وعمل على تأكيد صدق الظاهرة الدينية و ما احتوت عليه من تشريعات و نواميس، وسعى إلى إبرازها في صورة عقلية متناغمة، فتناول النص الديني بالشرح و التحليل و عقلن الوحي و أكد على سلامة ظاهرة النبوة. هذا الفيلسوف الذي رمى بجذوره في أعماق الدين و نهل من الفلسفة عزّ عليه أن يبقى النص هدفاً لسهام النقاد، فقام بتحليله ضمن أنواع الخطاب و مستوى المخاطبين . يقول الفارابي " و هذه الأشياء - اي من الأشياء المشتركة للناس و واجب عليهم معرفتها كالخالق و القوى العلوية - تعرف بأحد أمرين : إما أن ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة ، و إما أن ترتسم فيها بالمناسبة و التمثيل، و ذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها، فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراكين و ببصائر أنفسهم، ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء إتباعاً لهم و تصديقاً لهم و ثقة بهم، و الباقيون يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها، لأنه لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ماهي عليه موجودة إما بالطبع أو بالعادة ... ¹ فالناس أصناف في إدراك الحكمة و الحقيقة، و النبي يستخدم في أخباره عن عالم الغيب الصور الخيالية و المحاكيات التي من خلالها يستطيع الناس تمثيلها و الإيمان بها، و هذا راجع حسب الفارابي إلى سببين إثنين نذكرهما :

1 — لتجسيم الحقائق لأن الناس يؤمنون بالمحسوس، ولا يستطيعون أن يدركوا إلا الشيء المحسوس، فيضطر النبي إلى تصوير هذه الحقائق العينية بأشكال محسوسة، فيجسمها حتى يتم استيعابها من طرف الناس.

2 — كما قلنا الأمة مأنوسة بهكذا حقائق مجسدة ومجسمة، وإلا لا يستطيع أن يدرك ذلك، ولا يصل إلى المقصود من وجوده.

¹ الفارابي : آراء المدينة الفاضلة و مضادتها ، المصدر السابق ، ص 147

و لأجل ما قيل عن اختلاف الفطرة في أشخاص الانسان، فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة و الأشياء التي ينبغي أن يعلمها،¹ لهذه الأشياء وغيرها اضطر النبي إلى تصوير هذه الحقائق بأشكال محسوسة ، فالناس تدرك الأمور عن طريق الأشياء و الصور الخيالية، " و أكثر الناس الذين يؤمنون السعادة إنما يؤمنونها متخيلة لا متصورة. " ² كما أن المبادئ التي سبيلها أن تتقبل و يقتدى بها وتعظم و تجلى، إنما يتقبلها أكثر الناس و هي متخيلة عندهم لا متصورة، و الذين يؤمنون السعادة متصورة و يتقبلون المبادئ و هي متصورة هم الحكماء ؛ فالتصور و التعقل للموجودات هو طريق الفلاسفة ، أما تخيل فطريقة العامة .

و بتقسيم الناس إلى خاصة و عامة حاول الفارابي جاهدا العمل على جعل الحجاج في مستوى العقل و البرهنة اليقينية خاصة، و قد كثر في عصره التهجم على الإسلام و انتشرت ظاهرة الزندقة فربط الصلة بين الحكمة و الشريعة، بل أنه جعل منبع الفلسفة و الشريعة واحد فلا تعارض و لا تضاد بينهما، و استخدم التأويل ليوحد بين الخطابين، و شرح ظاهرة النبوة شرحا فلسفيا، و بذلك أصبح الدين عنده لا يقوم على العاطفة و الوجدان بل الدين يخضع إلى منهج معرفي يمكن تعقله و البرهنة على صحته.

هذا والتأويل عند ابن رشد لا ينحصر فقط في منهج يخرج النص من غموضه و معارضته للعقل إلى الوضوح و التناغم ؛ بل التأويل عنده أصبح فلسفة و حكمة و رسوخا في العلم . و لقد وضع لذلك قانونا و قواعد يسترشد بها الباحث في تأويله بعض النصوص لتتفق مع العقل و النظر الفلسفي الصحيح، ففي كتابه فصل المقال يؤكد أننا كمسلمين نعتزف بالوهية شريعتنا وأنها حق، و أنها نبهت إلى معرفة الله عز وجل و بمخلوقاته و أن التصديق به يكون حسب طباع الناس المتفاضلة ، فمنهم يصدق بالبرهان، و منهم يصدق بالأقوال الجدلية، و منهم من يصدق بالأقوال الخطابية، و عليه فالناس كلهم مصدقون بها إلا من

¹ الفارابي : آراء المدينة الفاضلة و مضادتها ، المصدر السابق، ص 86

² المصدر نفسه، ص 97

جدها عنادا وأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد في الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له .

ويرى ابن رشد أن التأويل خاص بطبقة العلماء و الراسخون في العلم، والواجب أنه متى أبيع التأويل و تولدت منه اعتقادات غريبة و بعيدة عن ظاهر الشريعة بحيث لا يستطيع الناس إدراك كنهها ، فالخير في هذا البعد عن التأويل و عدم التصريح به للجمهور، و مخاطبتهم به ¹. كما يجب ألا تثبت هذه التأويل في الكتب الخطابية و الجدلية الموضوعة للعامة و أمثالهم من أهل الجدل،والا أدى ذلك إلى إبطال ظواهر النصوص التي يفهمها الواحد من هاتين الفئتين مع العجز عن إدراك التأويل البرهاني فيضلل و يقع في الكفر. ويؤكد ابن رشد أن الشرع فيه ظاهر و باطن ، و هذا ليتلاءم مع مستوى مخاطبيه و أن ظهور الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه للراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها، و إلى هذا المعنى وردت الإشارة في قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم

الكتاب وآخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم

تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب. ²

و يذهب ابن رشد كما يرى صاحب كتاب بين الدين و الفلسفة إلى جعل تعليم للعامة، و آخر للخاصة، حيث يشدد أنه هناك نصوص على أهل البرهان تأويلها، و حملها على ظواهرها كفر، كما يجب على العامة وأمثالها حملها على ظواهرها، وتأويلهم لها كفر. كما أنه يشدد على جواز أو عدم جواز إذاعة التأويل ولمن يجوز إذاعته ³، ولهذا يلوم الغزالي والمتكلمين من أشاعرة و معتزلة لأنهم أثبتوا التأويل في مؤلفاتهم فذاعت بين العامة فأوقعوا الناس في الحيرة والشكوك، ومزقوا بذلك الشرع و هدموا الدين.

¹ محمد يوسف موسى :المرجع السابق ، ص 92

² سورة آل عمران 7

³ محمد يوسف : المرجع السابق ، ص 93 .

هكذا اتفق ابن رشد و الفارابي في علاقة الجمهور بالتأويل فشددوا في المنع عن مطالعة التأويلات الخاصة بفئة العلماء و الحكماء ، و من خلال تناولهما لمسألة التأويل حاولا التوفيق بين العقل و الوحي ، بين الدين و الفلسفة .

المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بين الفارابي وابن رشد في نظرية النبوة

1- طبيعة المعرفة وعلاقتها بنظرية النبوة:

ان الفكر الإنساني ليس حلقة منفصلة عما يسبقه، كما أنه ليس مقطوعا عن الظروف المحيطة به و الاتجاهات المعاصرة له، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نحكم على طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين، فهم أولا مفكرون نشأوا في بيئة إسلامية، يؤمنون بمعتقداتها و المتمثلة في الإيمان بالله تعالى ربا خالقا واحدا، و برسوله صل الله عليه وسلم نبيا إلى الناس كافة، و باليوم الآخر، و بالإسلام دينا يقوم على العقيدة، و من ثم فله تصور أو نظرة للوجود و المعرفة و القيم، وقد اعتنق هذا الدين شعوبا جديدة بأفكار أثرت في الساحة الفكرية الإسلامية، كما أثرت الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي؛ إذ وجدت آذانا صاغية قبلت بما جاء به هذا الفكر في تقديسه للعقل خاصة، وأن الدين الإسلامي يأمر و يشجع على أعماله، و يدعوا إلى التفكير و التعقل و التدبر في آيات كثيرة و أحاديث متعددة .

ولقد اختلف الفلاسفة المسلمون في نظرية المعرفة من خلال تحديدهم للعقول و وظيفة كل عقل منهم، و يمكن إرجاع اختلاف آرائهم في تلك المسألة إلى أنهم اختلفوا في تحديد العقل الهولاني ، فالعقول عند الفارابي أربعة : عقل هولاني و عقل بالفعل و عقل مستفاد، و العقول الثلاثة الأولى تنشأ عن اتصال النفس بالجسم، و هي تعتبر ثلاث مراحل متتابعة في التفكير الإنساني يحصل من خلالها على المعرفة، غير أنها ليست كافية وحدها في تحصيلها بل لابد من وجود عقل آخر يخرج عن النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالعقل، و هذا هو دور العقل الفعال ؛ فالنفس الإنسانية لا تستطيع بلوغ غايتها في الإدراك ولا تصير - كما يقول - عقلا بالفعل إلا إذا وجد شيء يخرجها من القوة أو من

مجرد الاستعداد إلى الإدراك العقلي، و ذلك الشيء هو العقل الفعال، و لا تتم هذه المعرفة حقا إلا إذا آتحد هذا العقل بالنفس العاقلة لدى الإنسان.¹

فالدكتور محمود قاسم يرى أن الفارابي تحول من المدرسة المشائية إلى المدرسة الأفلاطونية ومنها فسر الكثير من المسائل كالمعرفة و النبوة و السعادة، و قد أثر بها في ابن سينا و كانت أساس نظرية الفيض، و التي رأى فيها حلا لمشكلة صدور الكثرة عن الواحد والتي مبدأها الأساسي التفريق بين الماهية و الوجود بالنسبة للممكن، فمن تعقل الماهية (العقل) لذاتها تصدر ماهية أخرى أو عقل آخر، و من تعقل الوجود تصدر الكثرة.

و من خلال نظرية الفارابي نلاحظ أنه يجعل الصدور ضروريا و ليس ناشئا عن إرادة مختارة لله في عملية الخلق، و الذي يؤول إلى القول بقدوم العالم²، كما يجعل وجود الله و ماهيته متحدين و لا فرق بينهما، كما أنه يجعل العالم يصدر عن الله بطريق الفيض و يجعل الله ليس سببا للعالم بمفهوم السببية الأرسطي، و بما أن الفارابي قال بالعقول و صدور بعضها عن بعض انطلاقا بالقول بالأول وصولا إلى العقل الفعال ، هذا الأخير الذي يعتبر مصدر الاتصال العالم العلوي بالعالم السفلي ، و الإنسان يمكنه تعقل المعقولات من خلال تدرجه إلى أن يصل إلى مرتبة العقل المستفاد ، و بذلك يفيض عليه العقل الفعال بتلك الصور و المعقولات ، و هذا ما يحدث للنبي من خلال فيض العقل الفعال على مخيلته من خلال مقالات و صور بيانية و يفيض على الحكيم الفيلسوف بفضل المجاهدة والعلم البرهاني .

لقد ربط الفارابي نظريته في النبوة بآرائه في نظرية المعرفة الإشراقية ، فجعل نظرية الاتصال بالعقل الفعال أساسا للبرهنة على النبوة ، و أن جبريل عليه السلام عقل فعال ؛ فالناس الذين وهبوا قوة الخيال هم أكثر الناس حظا في المشاهدة و القدرة على الصعود إلى عالم الأمر و الانخراط في مسلكه ، و هم يختلفون في تلقي الفيض ، فمنهم من يدرك أمور الغيب في أثناء اليقظة، و قد تبدو على هيئة صور خيالية و هؤلاء هم الأنبياء، و في هذا يقول الفارابي: " ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال فيقبل في يقظته

¹ محمود كيشانة: المرجع السابق، ص71

² راجع عبد الحميد الكردي : المرجع السابق ، ص 340

عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة و المستقبلية أو محاكياتها عن المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشريفة و يراها ،فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بأشياء الإلهية.¹

أما ابن رشد استطاع التحرر نهائيا من فلسفة المشاركة و أتباعهم في المغرب، حين طرح نظرية الفيض جانبا وولّى وجهه صوب مذهب عقلي أكثر اتفاقا مع فلسفة المشائين، فهو يرفض مذهب الأفلاطونية المحدثة، و ليوضح ابن رشد توافق منهجه و آرائه مع العقيدة اتجه اتجاهها مغايرا فهو يرى أن العقل الفعال ليس نوع آخر من النفس، و إنما هو جوهرها و مظهر من مظاهرها، و العملية الأساسية في كل نفس جزئية و هذا ما دعاه إلى رفض رأي كل من الفارابي و ابن طفيل بأن العقل الهولاني قابل للفساد، ولا يخفى السبب الذي من أجله رفض هذا الرأي، لأن الموافقة عليه تعني التسليم بأن النفس تكون من جزئين أحدهما خالد و الآخر فان، مما يقدح في كلية النفس و وحدتها .

إن نظرية ابن رشد تقوم على أساس العقول الثلاثة : المادي، و العقل بالفعل و الفعال و كلها توجد داخل النفس الإنسانية و أنها ثلاث مظاهر للنفس، بمعنى أنه يرفض رفضا قطعيا رأي من ذهب إلى أن العقل الفعال خارج النفس الإنسانية، و لأن القول بالعقل الفعال مفارق للنفس الإنسانية يؤدي إلى القول بإنكار الخلود الفردي . أما القول بوحدة العقل الفعال و النفس الإنسانية يحرص على الخلود الذي قامت الشريعة لتأكيدده، و هو ينشأ داخل النفس و ليس خارجا عليها، و تفصيل ذلك أن النفس عقل محض في جوهرها إذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معاني الأشياء و حينها تسمى عقلا بالقوة ،غير أن هذه المعاني ليس في شيء آخر؛ بل إن النفس هي التي تخترعها و تجردها و حينها تسمى عقلا فعلا .²

و من هذا نستخلص أن ابن رشد حصر العقول في ثلاثة رغم كثرة مسميات كل منها على نحو يؤدي في بعض الأحيان إلى اللبس و التشويش، " و ذلك أنه لما وجدوا أرسطو يضع ها هنا ثلاثة أنواع من العقول : أحدهما عقل هيلولاني، و ثاني بالملكة ، و هو كمال هذا الهيلولاني، و الثالث المخرج له من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال.³

¹ محمود قاسم :الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ،مكتبة الانجلو المصرية ،القاهرة ، د ط ، د ت ، ص 140

² محمود كيشانة : المرجع السابق ،ص 85، نقلا عن د محمود قاسم ، النفس و العقل ، ص 228

³ المرجع نفسه، ص 89 ، نقلا عن ابن رشد ، في تلخيص كتاب النفس ، ص 85

و بهذا استطاع ابن رشد أن يسلك مسلكا فريدا في تفسير المعرفة الإنسانية ، والرقي إلى مذهب عقلي بريء من كل نزعة صوفية ، و أن هذا العقل المادي قوة كاملة لا تستكمل بصورة ما، بمعنى أنه قوة غير مخالطة لا تتحد بصور الأشياء ، و من ثم فهو غير قابل للكون و الفساد ، إذ أنّ ذلك من خصائص الأشياء في العالم الحسي، أما العقل فلما كان قوة غير جسمية فإنه لا يختلط بالصور العقلية التي تفتى إذا مات الإنسان الذي أدركها، و قد ألح ابن رشد في بيان هذه الفكرة كي يبرهن على بقاء العقل الهولاني و خلوده بكونه لا يختلط بالقوى الأدنى منه مرتبة وصولا إلى إثبات وحدة النفس و بقاءها بعد الموت ، و هو يقول – ابن رشد – بالتدرج الطبيعي للمعرفة من المحسوسات حتى المعقولات¹، و يرى الدكتور قاسم أن الاتصال من جهة الوجود، و الاتصال من جهة المعرفة يسيران في اتجاهين متوازيين عند الفيلسوف قرطبة، فكل قوة تدرك الأدنى منها مرتبة كما أن القوة الأسمى تستكمل بالأدنى منها، فالقوة الخيالية تدرك بالضرورة المحسوسات لأنها تستكمل بها، و كذلك تدرك الحواس الأشياء الحسية لأنها أيضا تستكمل بها، و من ثم فالعقل يستكمل بالصور الخيالية، لأنها تعد مادة له، و لكنه حينما يدرك هذه الصور فإنه يرفعها إلى وجود أسمى، و حينئذ تتطلب صور عقلية أي معاني كلية²، و إن العقل الفعال ما هو إلا العقل الهولاني بعد مرور سلسلة من المراحل العقلية، فهو مرحلة متطورة للعقل الهولاني ، و تتمثل وظيفته في أمرين تجريد المعاني أو صنعها، ولا يتم ذلك إلا بانتزاعها من الصور الخيالية، و هي تتم بصورة غير شعورية .

إن ابن رشد يرفض نظرية الفيض رفضا مطلقا، و يقول عنها أنها دخيلة عن الفلسفة و أنه لم يقل بها أحد من القدماء ثم يتساءل باندعاش، أنه كيف خفي هذا على أبي نصر و ابن سينا لأنهما أول من قالوا هذه الخرافات و قلدهم الناس، و نسبوا هذا القول إلى الفلاسفة يقول ابن رشد: " فأنظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء(الفلاسفة) ،فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا، أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا و غيره الذين غيروا

¹ محمود كيشانة ، المرجع السابق، ص 102

² المرجع نفسه ، ص 102، نقلا عن محمود قاسم ، النفس و العقل ، ص 275

مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً¹ . و بهذا فهو ينتقدهم بأخذهم طرقاً جدلية و ابتعدوا عن الطريقة البرهانية، مما مكن الغزالي من التطاول عليهم ، و لقد عاد ابن رشد في تفسير هذه العملية على أسس أرسطية - عكس الأولى القائمة على أسس أفلاطونية - مع تسليمه بأن الخالق هو الله و أن علاقة العالم به علاقة المخلوق بالخالق ، و يشرح ابن رشد كيفية الخلق على ضوء مبادئ أرسطو : مبدأ الهيولي و الصورة ومبدأ القوة والفعل وعدم التفرقة بين الماهية و الوجود، و عدم قياس الغائب على الشاهد مع الأخذ بقانون السببية² ، و من ثم تكون عملية الخلق أو تفسير الكون قائمة على فكرة الخلق المباشر المستمر، لا في زمن باعتبار أن الله تعالى فاعل مطلق، ولا حاجة للفيض التدريجي و دخول الوسائط بينه و بين المخلوقات، و أن الأسباب الثانوية إنما تعود إلى الله لأنه هو السبب الرئيسي و هو معطي الأسباب، وفي هذا يرى ابن رشد أن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعلاً واحداً، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم ، و ذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، و الذي في الشاهد فاعل مقيد ، و الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق و بهذا استدلل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة ، أي أن كونه يعقل كل شيء، و الجواب على مذهب الحكيم أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة، و ارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لارتباطها، وإذا كان ذلك كذلك، فمعطي الرباط هو معطي الوجود و واجب أن يكون ها هنا مفرد واحد قائم بذاته³.

إن الرباط الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس شيء سوى الخلق المستمر، الذي لا تتخلله فجوات ولا يحدث عنه الطفرة، و هو الخلق الذي يربط على أفضل نحو من التجانس بين جميع أجزاء الكون، و مع ذلك فإنه يعطي لكل كائن وجوده. الله وحده الذي يخلق الكائنات جميعها روحانية و جسمانية، و انه هو الذي يحفظها في الوجود، فهو سبب النظام و

¹ ابن رشد :تهافت التهافت ، المصدر السابق، ص 301

² راجع عبد الحميد الكردي ، المرجع السابق ، ص 344

³ ابن رشد :مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص ص 298 - 299

الترتيب الموجودين في العالم، و ان الخلق الإلهي قدرة روحانية تسري في الكل سريان واحد ، و بهذا فنظريته في الخلق المستمر قائمة على عدة اعتبارات :

1 – عدم تفريق ابن رشد بين الماهية والوجود كما فعل ابن سينا والفارابي التي استخدماماها في تفسير الفيض التدريجي للعقول السماوية والتي تنتهي إلى القول بان الخلق يتم عن طريق الطفرة وانه منفصل الحلقات بعضها عن بعض.

2-أن ابن رشد يرى ان الله هو المحرك الأول ،غير انه يخلق بدون واسطة.¹

و برفض ابن رشد نظرية الفيض و قوله بنظرية الخلق المستمر، فمن الطبيعي أن يكون تفسيره للنبوة مخالفا لما درج عليه الفلاسفة المسلمون من قبل، فهو لا يتحدث عن العقل الفعال و لا عن مراتب الناس في الاستعداد لقبول الفيض على هيئة صور خيالية، أو رموز أو تشبيهات، و انما ينهج نهجا اخر في البرهنة على ضرورة مجيء الرسل، و يعتمد على المنهج العقلي الذي يرتضيه على حقيقتين، احدهما ان الوحي ظاهرة تاريخية لا سبيل الى انكارها، فقد تواترت أنباء الرسل على نفس النمط الذي جاءتنا به اخبار الفلاسفة و المفكرين وغيرهم ،أي من هؤلاء الذين يصنعون التاريخ ،اما الحقيقة الثانية عناية الله بخلقه اقتضت ان يرسل رسلا يحملون الى الناس الدين، الذي يشرع لهم امور دينهم و دنياهم و يهديهم الى سبيل السعادة في آخرتهم، فلا سبيل الى نفي هذه الحقيقة و هي ان هناك طائفة مجتابة من أكرم البشر اصطفاهم الله ،و أطلعهم على الغيب و جعلهم مشرّعين بما يوحى اليهم، فكل شريعة تتضمن تقرير قواعد للسلوك في هذه الحياة الدنيا و تصف احوال البعث و الحساب، و تقرر وجود الله و صفاته، و كل هذه المعارف لا يمكن الوصول اليها الا بالوحي .² و بهذا فان ابن رشد لا يندرج في زمرة هؤلاء الذين زعموا ان الفلسفة اسمى مرتبة من الوحي ، و ان الفلسفة الحقّة هي المعرفة البرهانية التي لا يمكن ان تكون على وفاق مع ما جاء به الوحي ، و الفلسفة الجديرة بهذا الاسم لا يمكن ان تكون على خلاف مع الحقائق الموحى بها، لان كل من الوحي و الفلسفة الحقّة يعبران عن

¹ محمد كيشانة ، المرجع السابق ، ص 118

² محمود قاسم :الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، المرجع السابق ، ص 140

حقيقة بعينها، و الانبياء يدركون هذه الحقيقة بفضل من الله و دون مقدمات، بينما يصل الفلاسفة الى معرفة شيء منها بعد دراسات طويلة، و اجيال متتابعة و اخطاء متكررة .

2-منزلة النبي والفيلسوف:

ان قراءتنا لنظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين عموما وعند الفارابي و ابن رشد خاصة تقودنا الى الحديث عن منزلة النبي و الفيلسوف ، و افضلية احدهما على الاخر و من خلال نظرية المعرفة و الفيض يتحدد لنا الاختلاف الظاهر بين الفيلسوفين في نظرتهم للنبي و الفيلسوف ؛ فالفارابي قد وسع من دائرة الوحي لتشمل الفيلسوف ايضا وهو الذي يمكن ان يتصل بالعقل الفعال بواسطة المعرفة الواسعة ، و النظر الدقيق المبني على التحري و الاستدلال بينما يبلغه النبي بفضل ما اوتي من خيال قوي نافذ، و اذا كان مفهوما ان الفيلسوف يصل الى هذه المرتبة بالاكْتِسَاب؛ اي بطول الدراسة و التأمل و الانشغال بالعلم ، فان صاحب المخيلة القوية يصل الى ما يصل اليه من خلال تحرر القوة المتخيلة في الانسان من تأثير القوى الاخرى ، (الحسية ، والشهوانية و الغضبية و النزوعية و العاقلة) و انفردت بنفسها كما يحدث اثناء النوم، فانه يحدث لها ان تتشغل بما تجده عندها من صور المحسوسات محفوظة فيها فتفعل فيها فعلها، فتكوّن عن هذه الانواع فن المحاكاة و الاحلام و المنامات ، و اذا كانت القوة الخيالية قوية كاملة جدا فيمكن للإنسان ان يتلقى في يقظته محاكيات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشريفة، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية ، فالمعرفة عند النبي بما هي ناتجة عن القوة المتخيلة و متصلة بمجال الرؤية و الكشف، فإنها تعتبر تصورا مشوشا على حد تعبير "دي بور" فأمر النبوة عند الفارابي تأتي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي و بين المعرفة العقلية الخالصة، على انه اذا كان الفارابي في آرائه في الأخلاق و السياسة يجعل للدين شأنًا كبيرًا في التهذيب، فهو يعد من حيث القيمة المطلقة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة .¹ بينما ابن رشد نجده يفرق بين النبي و الفيلسوف في كتابه "تهافت التهافت" حيث نجده يقول " كل نبي حكيم و ليس كل حكيم نبي، و لكنهم العلماء الذين هم ورثة

¹ منجي الأسود :المرجع السابق ، ص 67

الأنبياء ¹ ، فابن رشد يرى ان كل نبي لا بد أن يكون حكيما، وليس كل حكيم نبيا ؛
فالحكمة من الصفات الأساسية التي يجب أن يتصف بها الأنبياء و الرسل و قد عبر عنها
المتكلمون بالفطنة، و عرفوها بأنها ذكاء العقل و سرعة الإدراك و حضور البديهة و قوة
الحجة ، فلم يبعث أحد من الأنبياء إلا و كان على جانب عظيم من النباهة و الذكاء الخارق
مع كمال العقل و الرشده ، كما ان النبي يستطيع ان يصل الى الحقائق بفضل الله تعالى و
دون مقدمات و من ثم فهو لا يحتاج الى معلم يأخذ عنه المعارف و العلوم، و إنما يكفي
بالوحي، يقول ابن رشد: "و يتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع و اليقين التام ، اذا
علم انه صل الله عليه و سلم كان أميا نشأ في أمة أمية بدوية لم يمارسوا العلوم و لا نسب
اليهم علم و لا تداولوا الفحص في الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين و غيرهم
من الامم ، الذين كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة، و الى هذا الاشارة بقوله تعالى
﴿وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لا امرتاب المبطلون .﴾ ²

بينما الفيلسوف لا يمكنه الوصول الى بعض المعارف الا بالكد و التعب و الاخطاء
العديدة، ولذا فابن رشد يضع النبي و العلوم التي يأتي بها في مرتبة أعلى من الفيلسوف و
علومه الفلسفية ، و المعرفة الفلسفية كما لو كانت إلهاما يخص الله به العلماء عندما يرشدهم
الى الادلة البرهانية، لذا قيل ان العلماء ورثة الانبياء ، و لما كانت معرفتنا الانسانية ناقصة
وجب ان يوجد الوحي الذي يرشدنا الى أمور ديننا و دنيانا ؛ فالدين اذن ضروري للعلماء
و الجمهور سواء بسواء، فهو ضروري للعلماء لان هناك نوعا من المعرفة الخارقة للعادة
؛ اذ كل نبي فيلسوف و ليس كل فيلسوف نبي ، و هو ضروري للعامة لأنه يرشدهم الى
طرق السعادة التي يعجز الفلاسفة عن اتفاق في ما بينهم لتحديدتها تحديدا نهائيا .³

¹ ابن رشد: تهافت التهافت ، المصدر السابق ، ص 869

² ابن رشد : مناهج الأدلة ، المصدر السابق ، ص 220

³ محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، المرجع السابق ، ص 141

خاتمة

بعد انجازي لهذا البحث، توصلت الى مجموعة من نتائج نذكرها فيما يلي:

1- لقد حاول ابن الرواندي و الرازي انكار النبوة و السير على هدى و فكر البراهمة المتطرف ، حيث زعموا ان بالعقل وحده يمكن معرفة الحقيقة و سير على هداه، دون اللجوء الى النبوة .

2- لا شك أن هذه النزعة المتطرفة من قبل الراضين للنبوة أدت الى قيام فريق من المسلمين يدافعون عن النبوة ضد الأفكار المتطرفة، فلقد اطلعوا على هذه الافكار و عرفوها و ادركوا حقيقتها و طرق ادلتها و حجة أهلها، مما دفعهم الى التسلح بسلاح العقل و اقبالهم على المنطق و الفلسفة لكي يستطيعوا عن طريق المنهج العقلي الرد على تلك الآراء و الافكار.

3- لقد أراد الفارابي تفسير مبدأ النبوة و رده على منكريها ، و الذي يتمثل فيما قدمه من دعائم عقلية تكون سنداً لها و سلاحاً ضد المتطاولين عليها، و لقد حاول مخاطبتهم بمنطقهم ، و ان يثبت لهم أن النبوة ليس مما ينكره العقل كما زعموا ، فقدم تفسيراً عقلياً و نفسياً جديراً بأن يظفر بقبول هؤلاء الذين لا يرتضون إلا أدلة العقل و منطقته .

4 - اعتنق الفارابي نظرية أرسطو في الاحلام و قال معه انها أثر من آثار المخيلة و نتيجة من نتائجها ، و الفارابي يعتدّ بالميل و العواطف و يثبت ما لها من أثر في تكوين الأحلام و تشكيلها ، و يرى كذلك أن للطبائع و الأمزجة دخلاً كبيراً فيها .

5- ان النبي و الفيلسوف في نظر الفارابي يرتشفان من معين واحد و يستمدان علمهما من مصدر رفيع ، و الحقيقة النبوية و الحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي و أثر من آثار الفيض الالهي على الانسان عن طريق التمثيل او التأمل .

6 -لقد حاول الفارابي بشرح فكرة المعرفة عند كل من الفيلسوف و النبي التأسيس للقول بأحقية الفيلسوف في سياسة أهل المدينة الفاضلة بما يمتلكه من شروط تساعد في تحقيق السعادة لأهل مدنيته .

7- إن القول بأن الفيلسوف يستطيع بالتأمل و المجاهدة الوصول و الاتصال بالعقل الفعال، يمهّد الطريق لمن سيقول باكتساب النبوة ، و هذا يتناقض مع كونها اصطفاءً إلهي .

8 -لقد اتضح لي من خلال بحثي إيمان ابن رشد ببعثة و ارسال الرسول ، و اعتباره أن النبوة و الرسالة أمر إلهي تعجز العقول الانسانية عن ادراكه بمفردها ؛ بل يرى أنه من ينكر بعثة الرسل يكون جاحدا للسان الشرع و منكرا للتواتر التاريخي الذي نبه عليه القرآن الكريم .

9 -يؤكد ابن رشد و الفارابي حاجة الناس للنبوة لان الرسل هم الذين يوضحون للناس كثيرا من أحوال الآخرة ، و لا يمكن في نظره -ابن رشد- قيام شريعة متكاملة عن طريق العقل وحده بمعزل عن الوحي ، ولابد من الجمع بين العقل و الوحي معا لانهما وجهان لعملة واحدة.

10- لعل ما قدمه ابن رشد من أفكار و آراء يعتبر ردا على المنكرين ، لأن توضيح الحقيقة يعد أبلغ رد على منكريها، و لهذا فإن تفرقة ابن رشد بين المعجز الجواني و المعجز البراني قامت على أساس رأيه في التوفيق بين العقل و الشرع، فالمعجز الجواني إذا كان لأهل البرهان ، فإن المعجز البراني قد أعد للذين يسلكون مسلك الإقناع ،و إذا شاء ابن رشد أن يحدد اعتماد الشرع على أي نوع من المعجزات ، نادى بالمعجز الجواني فهو التشريع الذي جاءت به الكتب المقدسة و هذا يقوم على إدراكه لكون معجزة الرسول صل الله عليه و سلم هي القرآن الكريم ، و إذا كانت هناك حوادث خارقة للعادة ، فهذه الحوادث أشياء ثانوية تمثل المعجز البراني الذي ضرب أساسا لأهل الإقناع .

11- إيمان ابن رشد بالتلازم المطلق بين الأسباب و مسبباتها ، و اعترافه بأن كل فعل لابد له من فاعل ، في حين أن المتكلمين من الأشاعرة و معهم الامام الغزالي نفوا العلاقة بين الأسباب و المسببات، و بناء على مذهبهم هذا زعموا ان الفلاسفة ينكرون المعجزات لقولهم بالتلازم الضروري بين السبب و المسبب .

12- لقد حاول كلا من الفارابي و ابن رشد التوفيق بين الدين و الفلسفة، و اعتبار أن التفلسف واجب شرعي ، به يمكن تثبيت دعائم الدين ضد كل من يحاول المساس به و التشكيك فيه ، و كذا اعتبار أن الدين و الفلسفة طريقان يوصلان الى حقيقة واحدة .

13 - اتفاق كل من الفارابي و ابن رشد على أن الناس يختلفون في مداركهم و مستوياتهم الفكرية و العقلية فمنهم العلماء و الحكماء و منهم الجدليون و منهم الخطابيون ، لذا واجب مخاطبة الناس على قدر عقولهم و اجازوا التأويل لأصحاب البرهان دون غيرهم .

14- لم يسلك ابن رشد مسلك الفارابي في نظرية النبوة بالحديث عن الاتصال بالعقل الفعال ، بل سلك مسلكا آخر في اثبات بعث الرسل و الرسالة ، و البرهنة عليها من خلال المعجزة و دلالة المعجز ، كما أنه ناقش ما قدمه الاشاعرة في اثباتهم للنبوة ؛ محاولا الكشف عن اختلالاتهم المتعددة مستعرضا أدلته البرهانية .

ومن خلال مقارنة رأيي الفارابي وابن رشد، يتضح لنا عمق وجدارة فكريهما فرغم تأثرهما الكبير بالفلسفة اليونانية عامة وفلسفة ارسطو خاصة، نجدهما يعتمدان طرقا خاصة في تفسيرهما للمسائل المختلفة كمسألة قدم العالم والنبوة وغيرها، فيتفقان أحيانا ويختلفان في أحيان أخرى، وهذا ان دل انما يدل على أصالة تفكيرهما، فهما لم يكونا مقلدين للسابقين عنهما، بل مجددين وفي بعض الأحيان ناقدين، مما أعطاهما مكانة كبيرة في التفكير الفلسفي الإسلامي خاصة، والتفكير الإنساني عامة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الحديث النبوي الشريف

أ- قائمة المصادر :

أولاً: الفارابي

1. الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة النداوي المملكة المتحدة، دط، 2016.

2. الفارابي: فصوص الحكمة، تح علي أوجيني شبكة كتب الشيعة، دط، 1381.

ثانياً: ابن رشد

1. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة لفي عقائد الملة، تح محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1964.

2. ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، تح مريس بوينج، دارالمشرق، بيروت، لبنان، دط، 1967.

3. ابن رشد: تهافت التهافت، تح سليمان دينا، ج1، ج2، دار المعارف، مصر، ط2، 1972.

4. ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، دت.

ب- قائمة المراجع :

1. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، 1976.

2. ابن الشيخ الحسين سفيان: المعجزة القرآنية، دار الشهاب للطباعة، دار النشر، باتنة، الجزائر، ط2، 1985.

3. ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، تح، إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ج1، شركة مكتبة عكاظ، السعودية، ط1، 1982.
4. أبو الحسن الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ومكتبة المثنى بغداد، دط، 1955.
5. أبو حامد الغزالي: تهافت الغزالي، تح مورييس بوينج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
6. أحمد ابن تيمية : النبوات، تح عبد العزيز بن صالح انطويان، مكتبة أضواء السلف، الرياض، السعودية ط1، 2000.
7. الباقلائي: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
8. البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1981.
9. البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تح، علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام، القاهرة، ط2، 2002.
10. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، دط، 1989.
11. الجوني: الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح محمود يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، دط، 1970.
12. حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة، مكتبة مدبولي، دار النمر للطباعة، دط، د.ت.
13. حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1982.
14. راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والسنن، مكتبة المؤيد، السعودية، ط1، 1992.
15. الطبلاوي محمود سعيد: موقفا بن تيمية من فلسفة ابن رشد، مطبعة الأمانة، مصر، ط2، 1989.

16. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1970.
17. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد ، القاهرة ، ط2، 2005 .
18. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1983.
19. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الالحاد في الإسلام، سينا للنشر، ط 2، 1993.
20. عبد الرحمن بن صالح المحمود: موقف بن تيمية من الاشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط2، 1995.
21. عزمي طه السيد أحمد: الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.
22. عضد الدين الايجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دط، دت.
23. علي مبروك: النبوة من علم العقائد الى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.
24. عواد محمود عواد سالم: نظرية الوحي عند فلاسفة الاشراق، دم، دت، 2016.
25. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2، تق، عبد الرحمن بوزيدة ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دط، 1990.
26. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المتحدة للنشر، دط، 1974.
27. محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة و فكر ، دراسة نصوص، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1998 .
28. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، مج1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، دط، 2007.
29. محمد عبد الله الشرقاوي: الأسباب والمسببات، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997.

30. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، دار المعارف، مصر، ط3، 1963.
31. محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دط، دت.
32. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، مصر، ط4، 1972.
33. محمود كيشانة: بين النزعة العقلية والنزعة الدينية في القراءات الرشدية المعاصرة (ابن رشد في فكر محمود قاسم)، المكتبة الوطنية الألمانية، دط، 2016.
34. مصطفى عمرن: فلسفة ابن رشد، مكتبة المحمودية التجارية، ط3، 1968.
35. مصطفى غالب: ابن رشد: منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1988.
36. منجي لسود: اسلام الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006.

ت-الموسوعات والمعاجم:

1. ابن منظور: لسان العرب، قد عبد الله العلايلي ، اعداد يوسف الخياط ، نديم المرعشلي ، دار لسان العرب ، بيروت ، د ط ، د ت .
2. جميل صليبا: معجم الفلاسفة، ج1، دار الكتاب اللبناني، دط، 1982.
3. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
4. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1-ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

ث - المجلات

1. حاتم كريم الجياشي: الوحي الإلهي عند المفكرين الإسلاميين (الفارابي انموذجا)، مجلة العقيدة، العدد 25، العراق، خريف 2022
2. عزيز البطيوي: أدلة إثبات النبوة عند المتكلمين في ميزان فلاسفة الاسلام، ابن رشد انموذجا، مجلة الراصد العلمي، جامعة أحمد بن بلة وهران 1، العدد 3، جانفي 2016.

ج-المذكرات:

1. مغفور عثمان: النبوة والرسالة في الإسلام، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الشريعة و دراسات الإسلامية جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 1978، 1398

ح-مواقع إلكترونية:

1. إبراهيم إسماعيل: التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي وابن رشد، -al-sabeel.net بتاريخ: 2018/01/10، اطلعت عليه: 27/02/2023 على الساعة 21:23.
2. خالد كبير علال: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع و العقل و العلم، جامع الكتب الإسلامية، ketabonline.com، اطلعت عليه: 08/03/2023 على الساعة: 10:50.
3. عماد الدين الجبوري: عودة لنظرية النبوة (الحلقة الأولى)، independentarabia.com، بتاريخ 2019/07/18 اطلعت عليه 12/02/2023 على الساعة 07:45.

فهرس المحتويات	
	شكرو تقدير.....
	اهداء.....
05ص	مقدمة.....
الفصل الأول: نظرية النبوة عند الفارابي	
10ص	المبحث الأول: منكرو النبوة وأدلتهم.....
10ص	أ- الراوندي.....
12ص	ب- الرازي.....
16ص	المبحث الثاني: نظرية النبوة عند الفارابي.....
16ص	أ- نظرية الفيض وعلاقتها بالنبوة.....
20ص	ب- كيفية الوحي عند الفارابي.....
23ص	ت- دور المخيلة في الأحلام.....
28ص	المبحث الثالث: نقد نظرية النبوة عند الفارابي.....
الفصل الثاني: نظرية النبوة عند ابن رشد	
36ص	المبحث الأول: مسلك الأشاعرة في اثبات بعث الرسل ونقدهم.....
36ص	أ- مسلك الأشاعرة في اثبات بعث الرسل.....
40ص	ب- نقد ابن رشد لمسلك الأشاعرة.....
44ص	المبحث الثاني: نظرية النبوة عند ابن رشد.....
46ص	أ- السببية والمعجزة.....
49ص	ب- الأخلاق والمعجزة.....
53ص	ت- أنواع المعجزات.....
58ص	المبحث الثالث: نقد نظرية النبوة عند ابن رشد.....
الفصل الثالث: أوجه التشابه والاختلاف بين الفارابي وابن رشد في نظرية النبوة	
62ص	المبحث الأول: أوجه التشابه بين الفارابي وابن رشد.....
62ص	أ- محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين.....
66ص	ب- التأويل ومستوى الخطاب.....
70ص	المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بين الفارابي وابن رشد.....
70ص	أ- طبيعة المعرفة وعلاقتها بالنبوة.....
75ص	ب- منزلة النبي والفيلسوف.....
78ص	خاتمة.....
81ص	قائمة المصادر والمراجع.....
86ص	فهرس الموضوعات.....