Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam
Vol. 11 No. 2 (Juli-Desember) 2020, p. 135-157.

Al-Tawfiq bain al-Din wa al-Falsafah inda Ibn Thufail wa Ibn Rusyd

Fahim Khasani
UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Fahimkh@uin-malang.ac.id

Abstract: *Some scholars used to believe that Religion and Philosophy are conflictual, disharmonious and impossible to integrate. This opinion comes from two groups; textualists who do not care about philosophy and philosophy enthusiasts who ignore the creed. Both of them cannot be expected to contribute to the people in terms of developing knowledge and advancing knowledge. Then, came a third party who carefully saw the correspondence between Religion and Philosophy, even though the two could not be separated from each other. This simple article intends to present the efforts of two great philosophers from the Maghrib; Ibn Thufail (d 581 H) and Ibn Rushd (d 595 H) in harmonizing and integrating Religion and Philosophy / Revelation and Intellect / Faith and Science.*

Keywords:*Integration; Religion; Philosophy; Philosophers of Maghrib*

ملخص: *زعم البعض ان العلاقة بين الدين و الفلسفة صراعية متعارضة غير قابلة للتوفيق. هذا الموقف لم يصدر الا من فريقين: اهل النقل الذي لا يهتم بالفلسفة و النظر العقلي او المتفلسف الذي لا يبالى بالعقيدة. كلاهما لا يخدم الأمة فى بناء العلم و تطوير المعرفة. ثم نشأ فريق ثالث يرى فيهما التوافق و التطابق بل لا يستغنى واحد عن الآخر. هذا البحث المتواضع يلقى للقراء الضوء عن جهود فيلسوفين مغربيين كبيرين؛ ابن طفيل (ت 581 ه) و ابن رشد (ت 595 ه) فى محاولة التوفيق بين الدين و الفلسفة، او بين الوحي و العقل، او بين الإيمان و العلم.*

الكلمات المفتاحية: *التوفيق؛ الدين؛ الفلسفة؛ فلاسفة المغرب*

Abstrak: *Beberapa ilmuwan dulu memiliki pandangan bahwa antara Agama dan Filsafat saling bertolak belakang, tidak harmonis dan tidak mungkin diintegrasikan. Pendapat demikian berasal dari dua kelompok; kaum tekstualis yang tak peduli dengan Filsafat dan peminat Filsafat yang mengacuhkan Akidah. Keduanya tak bisa diharapkan sumbangsihnya untuk umat dalam hal mengembangkan ilmu dan memajukan pengetahuan. Lalu muncul pihak ketiga yang dengan cermat melihat ada kesesuaian antara Agama dan Filsafat, bahkan keduanya tidak bisa saling dipisahkan. Tulisan sederhana ini hendak menyuguhkan upaya dua filosof besar asal tanah Maghrib; Ibn Thufail (w 581 H) dan Ibn Rushd (w 595 H) dalam mengharmonisasikan dan mengintegrasikan Agama dan Filsafat/Wahyu dan Akal/Iman dan Sains.*

Keywords: *Integrasi; Agama; Filsafat; Filosof Maghrib*

مقدمة

كانت العلاقة بين الدين و العلوم محوارا للدراسة منذ العصور القديمة. فقد اهتم بهذا الموضوع العلماء و الباحثون فى الإلهيات و الطبيعيات، و اختلفت وجهات النظر، منهم من قال ان العلاقة بينهما صراعية، و الآخر يرى أنهما منسجمان و متكاملان. و الموقف الثاني نال قبول الباحثين من كلا الجانبين، الدين و العلم، بحيث لا يستغنى واحد عن الآخر. حتى ان الجامعات الإسلامية الحكومية فى إندونيسيا (PTKIN) فى مسار تطويرها الأكاديمية تنبني على هذا المنهج التكاملي و التوفيقي للعلوم الإسلامية و غيرها (Integration of Islamic and Other Sciences).[1]

لكن المطلع لتاريخ تكوين العلم و تنظير المعرفة، يرى ان الرؤية لا تأت من فراغ، انما هي نتيجة جدلية عميقة قديمة بين العلماء و الفلاسفة فى محاولة البحث عن الحق. لم تكن الفلسفة فى بدايتها تعارض الدين الإسلامي، فقد رحب المسلمون حين دعا خليفة المأمون (ت 218) بترجمة خزائن العلوم اليونانية من الفلسفة الطبيعية و المنطقية و الرياضيات و الأخلاق و الطب. و لم يظهر الصراع بين الفلسفة اليونانية و الفكر الإسلامي الا عند ترجمة الكتب التي تحتوى على المباحث الميتافيزيقية كالألوهية، فلم يقبل المتكلمون قول الفلاسفة فى إمكان الاستغناء عن الوحي و الاعتماد على العقل وحده للحصول على المعرفة، و ان منزلة الفلاسفة تفوق منزلة النبي، أو على الأقل توازن منزلة النبي، لما للفلاسفة من فضل التعقل و النظر فى طريقهم للحصول على المعرفة، بينما النبي لم ينطق الا وحيا أي منحا إلهيا.[32] او قولهم بأن النبوة مكتسبة يمكن لكل انسان قوي العقل و كامل الاستعداد ان يرتقي الى درجة النبوة.[4] و غير ذلك كثير و الردود على مثل هذه الآراء من المتكلمين أكثر. و تبقى الفلسفة على وجه الإطلاق بين قبول المؤيدين و رفض المعارضين.

[1] Hendri Hermawan Adinugraha, Ema Hidayanti, Agus Riyadi, "Fenomena Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri: Analisis Terhadap Konsep Unity of Sciences Di UIN Walisongo Semarang," *HIKMATUNA : Journal for Integrative Islamic Studies* 4, no. 1 (2018): 1.

[2] Ibrahim Madkour, *Al-Falsafah Al-Islāmiyah* (Cairo: Dar El Ma'aref, 1986), 101.

[3] Rajih Abdurrahim Al Kurdy, *Nadhariyat Al-Ma'refa Bayn Al-Qur'an Wa Al-Falsafah* (Riyadh: Maktabah Al Muayyad, 1992).

[4] Husein Ibn Sina, *Al-Isyārāt Wa Al-Tanbihāt* (Cairo: Dar El Ma'aref, 1983), 220.

ان الاتجاه الوسطي و التوفيقي فى تقرير العلاقة بين الدين و الفلسفة سلكه ابن طفيل و ابن رشد لتحقيق الانسجام بين المعتقد الديني و النظر العقلي. لم يكن المسلك الوسطي و التوفيقي فى تاريخ الفلسفة فحسب، و انما هو من خاصية المسلمين فى كثير من نواحي التفكير. انه كلما وجدت مدارس او مذاهب مختلفة او متخالفة او متعارضة، وجد بجانبها مدرسة متوسطة تحاول التوفيق بينهما.

فى علم الكلام نجد مذهب الأشعري الذي يكون مذهبا وسطا بين مذهب السلف أى اهل الحديث القائم على مبداء التسليم بالنص من غير تعرض للتأويل العقلي للآيات المتشابهات و بين مذهب المعتزلة الذي يعطى للعقل الحرية الكاملة فى فهم النصوص و تأويلها.

و فى الفقه نجد خلاف اهل الحديث من أتباع الإمام مالك بالمدينة و اهل الرأي من فقهاء الحنفية، فجاء الإمام الشافعي و قام بجمع منهجين فى مذهب واحد، و سلك مسلكا وسطا توفيقيا فى التعامل مع الطرفين المتعارضين.[5] فليس المسلك الوسطي و التوفيقي أمرا غريبا فى تاريخ العلوم الإسلامية، لذا محاولة التوفيق بين الدين و الفلسفة أمر طبيعي لدى المفكر و الفيلسوف الباحث عن الحق.

في الواقع، إن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد أثيرت قبل ابن طفيل و ابن رشد بزمن طويل، وعولجت بصور شتى، بالإشارة والتلميح تارة، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة أخرى. فى هذا البحث الصغير نريد إعادة النظر الى مثل هذه القضية، لأنها لم تزل محوارا للجدال بين العلماء و المثقفين.[6]

فنختار فيلسوفين كبيرين؛ ابن طفيل و ابن رشد لسببين:

اولا: ابن طفيل، فقد عرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين، وبيّن أن ما وصل إليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لا يخالف تعاليم الدين المنزل. و ذلك بأسلوب أدبي حيث يستخدم قصة رمزية للتعبير عن نظريته الفلسفية.

[5] Mohammed Abu Zahrah, *Al-Syāfi'i: Hayātuhu, Ashruhu, Arāuhu Al-Fiqhiyah* (Cairo: Dar El Fikr Al Arabi, n.d.), 31-32.

[6] Mustafa Dhiyab Abbd, "Reconciling Religion and Philosophy at the Ibn Rushd," *Al-Adab Journal* 3, no. 122 (2017): 423–442.

ثانيا: أن جميع المحاولات السابقة لابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة دون أن تحددها أو تبرهن عليها، أو كانت محاولات فاشلة. وأما ابن رشد فقد أراد أن يعثر على حل منهجي منظم لها، ولا سيما أنّ الفقهاء وقفوا في عصره موقف التنكر للفلسفة. فاللافت الى النظر ان ابن رشد فقيه مالكي بارع بلا نزاع، فكتابه المسمى بداية المجتهد و نهاية المقتصد اكبر دليل على ذلك، و هو فى نفس الوقت فيلسوف كبير شارح لكتب أرسطو و رائد التوفيق بين الدين و الفلسفة.

اعتمد الباحث منهج الوصفي و التحليلى بجمع نصوص و أقوال ابن طفيل و ابن رشد مع ذكر ما يدور حولهما، ثم يقوم الباحث بدراستها و تحليلها و الاستنتاج من محتواها.

عن الفلسفة

الفلسفة عند ابن رشد هي الحكمة، التي تبحث المعرفة عن طريق الاستدلال والبرهان. و يقول: فالفلسفة اذن ليست شيئا اكثر من النظر في الموجودات, واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع اى ان الموجودات تدل على الصانع. أى كلما كانت المعرفة بصنعتها أكمل، كانت المعرفة بالصانع أكمل.

عند اليونان: الرغبة في المعرفة والتفسير العميق والتزود بوجهات النظر القائمة على الاصالة والتأمل فيما يتعلق بمشاكل الحياة بصفة عامة.

عند أفلاطون: كسب المعرفة بشكل عام والوصول الى المعرفة الحقيقية للأشياء.

عند ارسطو: هي علم الوجود بما هو موجود، او علم العلل البعيدة والمبادئ الاولى.[7]

عند السوفسطائيين: هى التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد وتقييضه على السواء.

كما يعرفها إخوان الصفا أن أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات حسب طاقة الانسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم.[8]

[7] Abdurrahman Badawi, *Aristo* (Cairo: Al Nahdhah Al Islamiyah, 1964), 284.

[8] Zaky Mubarak, *Al-Tasawuf Al-Islāmi Fi Al-Adab Wa Al-Akhlāq* (Cairo: Dar Al Kutub wa Al Watsaiq Al Qawmiyah, 2009), I, 52.

عند ديكارت:الفلسفة كلها بمثابة شجرة جذورها الميتافيزياء وجذوعها الفيزياء وغصونها المتفرعة عن هذا الجذع هي كل العلوم الاخرى.

اذن الفلسفة تشير إلى بحث و استكشاف و حب للحكمة كما يدلنا على ذلك اشتقاق الكلمة، إنها تبحث في موضوعات متعددة؛ في الواقع، التاريخ، الانسان، المعطيات الأخلاقية، الدينية و مسائلها. 'أن نتفلسف' يعني أن نتسائل الواقع لنفهمه أفضل ونشيد أخلاقا يطبعها العقل، وتختص الفلسفة بمنهج يتميز بالإحساس بالجهل.[9]

عن الدين

انه لمن الضروري أن نضع تحليلا لمفهوم الدين باعتباره احد مرجعيات الجدل الفكري الذي دار بين العقل والنقل في الفكر الاسلامي قديمه وحديثه، باعتبار كون التفاوت أو الاختلاف في النظر الى الدين كان مصدر ذلك الجدل، فالدين يختلف باختلاف المتدينين الباحثين في تاريخ الاديان.

ومن نتائج هذا الاختلاف أنه يصعب تحديد مفهوم الدين بصيغة تقبلها جميع الاديان, لان هذه الاخيرة متعددة ومتشبعة, واضافة الى ذلك فأن معظم المعتقدات الدينية هى من نتائج الوحدانية لدى البشر, وقد ضلت مسألة الدين حتى عصرنا هذا تأخذ هذا الطابع من الصراع والاختلاف.

يعرفه المفكر المغربي علال الفاسي: مجرد جانب واحد من جوانب الحيات المتعددة, لأنه ليس هناك أمر يماثل الطبيعة في شمولها وسريانها, فلا يمكن لأي أمة ان تختار في حياتها الا احد الامرين –اما التدين والايمان والسلوك وفق العقيدة, واما الالحاد, اي التخلي عن الايمان والدين.[10]

اما العالم الجزائري مالك بن نبي فقد شرح ظاهرة الدين في كتابة الظاهرة القرآنية وانتهى القول بأن: الدين ظاهرة كونية تتحكم في فكر الانسان وفي حضارته,

[9] A. Khudori Soleh, "Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam," *TSAQAFAH* 10, no. 1 (2014): 63.

[10] Alal Al Fasi, *Al-Naqd Al-Dzātiy* (Morocco: Dar El Kitab, n.d.), 81.

كما تتحكم الجاذبية في المادة, والدين بهذا السريان الشامل في كل أجزاء الكون وفي الوعي الانساني يبدو وكأنه مطبوع في النظام الكوني أو كأنه قانون للوعي.[11]

ويعرف ابن رشد: بأنه الشريعة وتعني القانون الإلهي. كما يعرفه بأنه الشريعة أو هو في الاصل ما أنزله الله على رسله وكان اولهم آدم, ثم دخلت عليه شوائب عدة وخرافات وبدع، فاختلف الناس شيعا ومذاهب, وكانوا من قبل أمة واحدة على دين الحق, كما في قوله تعالى: وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخۡتَلَفُواْۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡ فِيمَا فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ (يونس: 19)[12]

و يعرف محمد بن الحسن الحجوي الدين من حيث المصدر انه: أصوله وأحكامه المأخوذة من القرآن الكريم الذي هو قطعي لكونه متواترا ومن السنة المتواترة و من خبر الواحد إذا احتفت به القرائن.

فمما سبق اتضح لنا ان الدين شيء و الفلسفة شيء آخر. فالفلسفة طبيعتها عقلية بينما الدين ربانية المصدر. و لكن متى يكون الالتقاء بينهما؟

بدأ الالتقاء بين الفلسفة والدين حين تطرح الفلسفة سؤالا حول العقل؛ كيف يؤسس العقل في الفلسفة نظاما معرفيا متكاملا يصل بالانسان إلى كماله العلمي والعملي، وهل يشكل العقل في الفلسفة كفاية معرفية بحيث يمكنه أن يعرف كل شيء ويقدم معرفة مقنعة بكل شيء ويستغني عن آخر؟، هل الفلسفة تضاد ما وراء العقل أم هو جزء منها؟، وهل المعرفة الفلسفية هي معرفة مطلقة أم إنها معرفة منفتحة؟ وهل يمكن الحديث عن تقدم في المعرفة الفلسفية أم أن المعرفة الفلسفية تراوح دوما مكانها القديم؟ في حين يطرح الدين سؤال الوحي والسمع حيث إن الدين في مواجهة الفلسفة يشكل نظاما معرفيا وأخلاقيا كاملا للانسان؟ فهل الوحي يعارض العقل؟، بل هل الوحي لا عقل له؟ وهل الايمان يفترض إلغاء العقل؟

إن كلا من مفهومي الفلسفة والدين يحملان في ذاتيهما فوارق أدت إلى حدوث تنافرات بينهما في كثير من المجالات الفلسفية كما أدت إلى لقاءات تنتصر مرة لصالح الفلسفة ومرة لصالح الدين ومرة لصالح توفيق و دمج بينهما، و ان اختلفا فى

[11] Malik Bin Nabi, *Al-Dzāhirah Al-Qur'aniyyah* (Damascus: Dar El Fikr, 2000), 244.

[12] Ahmed Syuwaikhat, *Mausu'ah Al-Arabiyyah Al-'Alāmiyyah* (Kuwait City: Wakalat Al Anba' Al Kuwaitiyyah, 2008).

المصدر، فمقصد كل منهما واحد وهو ان يصل بالإنسان الى الكمال العلمي و العملي.[13]

ان مسألة التقريب بين الدين و الفلسفة، بل التوفيق بينهما ظهرت مع ظهور أفلوطين بتعاليمه الروحانية ثم استمر فى الفلاسفة الإسلاميين، منهم الفارابي و ابن سينا من المشرق، و ابن باجة، و ابن طفيل و ابن رشد من المغرب الإسلامي.[14]

ثم ما الداعى الى محاولة التوفيق بين الدين و الفلسفة عندهم؟

ذهب الفقهاء، عموما، على تحريم النظر الفلسفي لاعتقادهم التام بالكفاية العلمية والعملية للشريعة، فانبروا يخسسون الفلسفة و الفلاسفة في أعين الحكام والجمهور. كما نجد عند ابن حبوس" شاعر الخلافة المهدية"،[15] وأبي حفص الأغماتي،[16] وابن جبير،[17] والفازازي، والكلاعي و ابو حيان الأندلسي صاحب البحر المحيط[18] ثم الخليفة المنصور في رسالته التي كتبت عقب نكبة ابن رشد.

انطلاقا من نصوص لهذه العينة من مثقفي العصر نستجلي بعضا من الدواعي المعرفية والإيديولوجية التي تقف خلف موقف فقهاء المرحلة من الفلسفة. إن فحصنا لنصوص هؤلاء جعلنا نخرج بانطباع عام فحواه أن كثيرا من الدواعي التي تكمن وراء انتصاب هذا العائق في وجه الفلسفة ترجع إلى تأثير أبي حامد الغزالي في مثقفي العصر، فإذا كان حجة الإسلام يرجع رفضه لبعض مباحث الفلسفة إلى سببين كبيرين؛ **أولهما** موقف الفلاسفة من الدين والمتجلي في رفضهم له واحتقار شعائره، **وثانيهما** اعتمادهم كتابة فلسفية تقوم على "التهويل" وتستند إلى " التخاييل والأباطيل "[19] لينتهي إلى تبديعهم من خلال فحصه القضايا العشرون في تهافته، فإن

[13] Nuraini, "MENGINTEGRASIKAN AGAMA, FILSAFAT, DAN SAINS," *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2544): 111–138.

[14] Nur Kholis, "Rasionalisme Islam Klasik Dalam Pemikiran Ibn Rusyd," *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 19, no. 2 (2017): 213–244.

[15] Mohammed bin Abdel Malik Al Marakishi, *Al-Dzayl Wa Al-Takmilah Li Kitabay Al-Maushul Wa Al-Shilah*, ed. Ihsan Abbas (Tunis: Dar El Gharb Al Islamy, 2012), 293-297.

[16] Ibid, 224-232.

[17] Ibid, 30-37.

[18] Abu Hayyan Al Andalusi, *Al-Bahr Al-Muhith* (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 1993), 5, 150.

[19] Mohammed Ibn Rushd, *Tahāfut Al-Tahāfut*, ed. Maurice Bouyges (Beirut: Dar Al Masyriq, 1992), 37.

هؤلاء الفقهاء لا يكاد يخرجون بشكل عام عن هذه الدواعي وإن كان البعض قد استخلص منها مواقف صارمة سواء على المستوى النظري أو على المستوى العملي.

وهكذا، وعلى مستوى تقييم الفقهاء للكتابة الفلسفية نجد بعضهم يحذر منها باعتبارها "جهالات" ليس إلا " وأن أكثرها لا يفيد إلا تشكيكا ورأيا ركيكا"، ولذلك أكثر الفقهاء تحذيراتهم من هذه الكتابة الفلسفية ولم ينوا عن الدعوة إلى طرحها، مرجعين سبب إقبال البعض على قراءتها إلى خداع ألفاظها ليس غير، فتصبح الفلسفة بهذا كتابة عارية عن الحقيقة وتقوم على معجم لغوي يخدع بـ" لطف رائق"، أما نتائج هذه الكتابة فهي كلها ضلال وزور، تؤدي إلى الكفر ورفض الشرائع.

أما سبب هذه النتائج التي تصل إليها الفلسفة و"يتورط" فيها الفلاسفة، فترجع إلى اعتماد الفلاسفة على العقل والمنطق والخيال؛ أما اعتمادهم على العقل فسببه جهل الفلاسفة بعدم إمكانية استقلال العقل عن الشرع، لذلك فالاعتماد عليه كأداة معرفية وحيدة لا يؤدى إلا إلى باطل، ويحدد الفقيه العلاقة الممكنة بين العقل والشرع ليحذر ممن "حدث عن عقله"، محذرا من المنطق لأنه سبب البلاء كله. وأما الخيال فهو سبب الضلال.

إن الكتابة الفلسفية إذن عند الفقهاء لا تقوم على أساس علمي لا من حيث شكلها ولا من حيث مضمونها ولا من حيث أدواتها ولا من حيث غاياتها، وقد نتج عن هذا الموقف موقف آخر يعتبر الجهل بالعلوم القديمة من الأمور التي لا تضر المرء شيئا لأن العلم كله والحكمة كلها في الكتاب العزبز، لذلك دعا الفقهاء إلى الاستمساك بالشريعة والاقتصار عليها دون غيرها، باعتبار أن الشريعة هي وحدها التي تقول الكلمة الفصل في كل معرفة ممكنة.

أما بالنسبة لتقييم الفقهاء لشخصية الفيلسوف، فالفيلسوف لديهم ليس سوى "مبتدع كافر وملحد"، " غبي " "ومغرور" و"كاذب، " والفلاسفة بالجملة ليسوا سوى "عصابة من الحمقى والسفهاء "، "والمنافقين"، "والمرائين"؛ فهم يحتقرون الشرع، وتثقل عليهم أحكام الشريعة، ذاهلين بالتفلسف عن الكتاب والسنة. وقد بلغ موقف بعض الفقهاء من الفلاسفة حدته بدعوته إلى قتلهم وسفك دمائهم، أما إذا وقعت بأحد الفلاسفة نكبة فإن البعض يجدها متنفسا كبيرا لمشاعر العداء

والبغض وستصبح نكبة ابن رشد في عهد المنصور من الحجج القوية على فساد الفلسفة حيث سيتم توظيف هذه النكبة من أجل تحذير الجمهور من كتابة الفلاسفة.

وهكذا تشكلت نواة أساسية لمواقف نظرية وعلمية من الفلسفة وأهلها والتي يمكن النظر إليها من خلال موقفين كبيرين :

أولا : دعوة الفقهاء إلى القضاء على الفلسفة و الفلاسفة وإلحاحهم على إحراق كتبهم وتحذير الجمهور منهم كما نجد في رسالة المنصور، أو تغريبهم وإذلالهم إذا تعذر قتلهم كما يفصح عن ذلك موقف ابن جبير، وكما مورس فعلا على فيلسوف قرطبة ومراكش ابن رشد.

ثانيا : حرص الفقهاء على وضع خط فاصل بين ما يسمى "العلوم المحمودة" و"العلوم المذمومة" كما نجد ذلك واضحا في نونية الكلاعي و وصية ابن الخطيب. أما الأول فنظم قصيدا يحض فيه على العناية بالقرآن والحديث وأصول الدين وعلوم الفرائض والاهتمام بالتاريخ والمغازي والحرص على دراسة الفقه على المذهب المالكي وأصول الدين على طريقة ابي الحسن الأشعري، منبها إلى أهمية الاشتغال بالطب، لينتهي إلى التحذير من الفلسفة لأن طريقها هو طريق "الكفر"، والتحذير من علم النجوم لأن طريقه طريق الجنون والزندقة والتخليط. وتمضي القصيدة في بيان ما يجب معرفته وما لايجب، وهو ما أجمله ابن الخطيب في قوله :" ... فليرو الحديث بعد تجويد الكتاب وأحكامه، وليقرأ المسائل الفقهية على مذهب إمامه، وإياكم و العلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكا ورأيا ركيكا ... لا تخلطوا جامكم بجامها إلا ماكان من حساب ومساحة وما يعود بجدوى فلاحة وعلاج يرجع على النفس براحة، وما سوى ذلك فمحجوز وضرم مسجور وممقوت ومهجور".

ننظر إلى هذا الموقف الفقهي العام الذي بسطنا بعض خطوطه العريضة هاهنا باعتباره عائقا حال ويحول دون التمكين لفعل التفلسف في المجتمع الإسلامي، خاصة وأن الفقهاء يعبرون عن مواقفهم إما شعرا وإما خطبة وإما على شكل رسائل تجوب الآفاق وهي من الوسائل الإعلامية التي تذيع الخبر وتؤثر في النفوس

بتقنيات معينة في التعبير تمتح من حقل البلاغة من أجل الإقناع العاطفي والتأثير الوجداني ومخاطبة الخيال فتخلق رأيا عاما له رد فعل واحد تجاه الفلسفة.

وقد أنتج هذا الموقف الفقهي عائقا آخر في وجه الفلسفة يمكن أن نسميه "العائق السياسي" وهو عائق أفصح عن نفسه من خلال مواقف بعض حكام المسلمين المعادية للفلسفة والتي ذهبت بعيدا في القضاء على فعل التفلسف كما نجد في الأندلس قديما مع الحاجب المنصور، و في المغرب مع المرابطين وموقفهم من الإحياء، ومع الموحدين وموقف خليفتهم الرابع من ابن رشد، وهي كلها مواقف سياسية غذتها فتاوى فقهية صارمة.

في ظل هذا المناخ العام ستفرض على فلاسفة الإسلام التفكير في علاقة الحكمة بالشريعة، يكتب ابن طفيل رسالته حي بن يقظان و يكتب ابن رشد ثلاثيته الشهيرة الفصل و المناهج و تهافت التهافت.

إنا لا ننظر إلى هذه المواقف الفقهية السابقة من خلال وضعها في الزمن الفزيائي وإنما من خلال وضعها في الزمان النفسي الذي لا يعرف متقدما ولا متأخرا. فكما قال صاعد الأندلسي قديما فهذه "العلوم مهجورة عند أسلافهم [يعني أهل الأندلس] مذمومة بألسنة رؤسائهم وكل من قرأها متهما عندهم بالخروج عن الملة مظنونا به بالإلحاد في الشريعة، [لذلك] سكن أكثر من تحرك للحكمة وخمدت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم- ولم يزل أولو النباهة - يكتمون لما يعرفونه ويظهرون ما يجوز لهم منه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك..." وهو ما سيعيده القول فيه صاحب النفح بصيغة أخرى وهو ما سيعرفه العصر الإسلامي في المغرب حتى القرون المتأخرة. فنحن هنا أمام بنية نفسية ستتشكل مع الوقت لتنشئ موقفا عاما ثابتا من النظر الفلسفي سيتردد صداه في التاريخ الإسلامي.

التوفيق بين الدين و الفلسفة عند ابن الطفيل

ان الكلام عن التوفيق بين الدين و الفلسفة عند ابن طفيل لا بد من ذكر كتاب وحيد يمكن الإستفادة منه لإبراز أفكار و أراء ابن طفيل الا و هو كتابه المشهور حي بن يقظان.

يقول عبدالرحمن بدوي في كتابه حي بن يقظان لابن الطفيل:[20] قام ابن الطفيل بإعادة كتابة قصة حي بن يقظان و لكن قصته كانت مختلفة عن قصة ابن سينا فالأمر الوحيد الذي أخذه من قصة ابن سينا هو أسماء الشخصيات. وقصة ابن الطفيل ما هي الا توسيع وتطوير لقصة المتوحد أو النابت التي كتبها ابن باجة، وتدور أحداث الرواية التي حول طفل اسمه حي بن يقظان يكبر في جزيرة نائية وتقوم ظبية برضاعته وتربيته، وعند موتها يقوم حيّ بحثاً عن أسباب وفاة أمه الظبية بتشريحها وكانت هذه هي الخطوة الأولى التي مرت بها حياته الفلسفية . فمن خلال التشريح تكونت عند حي المعرفة عن طريق الحواس والتجربة، أمّا الخطوة الثانية فكانت باكتشاف النّار ثم في ملاحظته للأجسام وتصفحه لها ثمّ في اكتشاف الفضاء . وعندما وصل حي الى الخامسة والثلاثين سنة خطى خطوة الاستنتاج بعد التفكير فتوصل الى أن النّفس منفصلة عن الجسد وفي التوق الى الموجد واجب الوجود، وأخيراً يخطو حي خطوته النهائية حين يصل الى النتيجة التّالية: أن السعادة تكون في ديمومة المشاهدة لهذا الموجِد الواجب الوجود.[21]

ويضيف: بعد أن يحصل حي الحكمة يقرر الخروج من جزيرته من أجل تعليم الناس فيخرج الى أرض مجاورة، الا أن سكانها ينقبضون منه ويهجرونه لأنهم اعتادوا العبادة الظاهرة وحي جاءهم بعلم غير علمهم. فيئس من اصلاحهم وانقطع رجاؤه في صلاحهم. ثم تأمل حي طبقات الناس فوجد أن كل حزب بما لديهم فرحون و أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق. فاعتذر للناس عن علمه الذي حاول نشره فيهم وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم وأعتقد مثل اعتقادهم بالعبادة الظاهرة. ثم عاد الى جزيرته وعاش فيها متعبدا الى أن أتاه اليقين، هكذا تنتهي قصة ابن الطفيل فما الذي قصده من خلالها؟

ويستطرد بدوي، لقد كانت غاية ابن الطفيل من كتابة هذه القصة هي بيان اتفاق العقل والنقل أي اتفاق الدين والفلسفة فحي هو العقل الباحث عن المعرفة

[20] Abdurrahman Badawi, "Hay Ibn Yaqdzan Li Ibn Thufail," *Majallah Jami'ah Ain Syams* (n.d.).

[21] Taneli Kukkonen, "Hayy Ibn Yaqzan," *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* 1, no. October (2016): 1–24, http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199917389.013.35.

انطلاقا من اللاشيء. أي أنه بدأ بالبحث وعقله مجرد صفحة بيضاء. وقد وصل في النهاية الى نفس الحقائق التي أتى بها الاسلام. فالدين حق والحق لا يتعدد ولهذا اتفق الدين والفلسفة .

وختم عبدالرحمن بدوي قائلا:[22] فان ابن الطفيل اظهر أن حي استطاع بكفاحه المستمر من الوصول الى الحقيقة عبر اشراقات العقل الفعال وبدون وجود وساطة. عكس ابن سينا في قصته فحي في قصته كما ذكرنا يمثل العقل الفعال ذاته. ويحسن بي هنا أن أتحدث بإيجاز عن نظرية الفيض . فعندما أقول أن حي استطاع الوصول الى الحقيقة عبر اشراقات العقل الفعال فانني أقصد أنه وصل اليها من خلال فيض من العقل الفعال الى عقله المنفعل. فعقل حي بن يقظان عند ابن الطفيل هو عقل طبيعي يسري عليه نور العالم العلوي.

كيف حاول ابن طفيل أن يقرب بين الحكم والشريعة، هل اختار طريق الوصل، أم اختار طريق الفصل؟

إن الناظر في الرسالة، والواقف عند رموزها، يلاحظ حضور التصورين معا عند ابن الطفيل؛ تصوران يترجمان عنده الاختلاف في علاقة الفيلسوف بالعابد، التي هي علاقة وصل. وعلاقة الفيلسوف بالجمهور، التي هي علاقة فصل. وقد اكتفى ابن طفيل بمشهدين.

ففي المشهد الأول، حيث يلتقي "حي" ب "آسال"، وينسجان بينهما حبلا من فهم وتواصل، وجدنا أمام مفهوم الاتصال بين الحكمة والشريعة. فنحن هنا في هذا المشهد أمام "آسال"، وقد أنصت للتجربة الفلسفية ل"حي"، ووعاها، ووجد فيها ما يجيب على كل أسئلته، ف"لم يشك...[بعدئذ] في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان؛ فانفتح بصر قلبه، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب".[23]

[22] Badawi, "Hay Ibn Yaqdzan Li Ibn Thufail."

[23] Ibrahim Boursyasyin, "Isykaliyaat 'Alaqat Al-Din Bi Al-Falsafah," *Majallah Markaz Dirasat Al Andalus wa Hiwar Al Hadlarat* (2013), 16.

أما "حي" فبعد أن تعرف على شريعة آسال، وعلمها الإلهي "فهم ذلك كله، ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم، فعلم أن الذي وصف ذلك، وجاء به، محق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه؛ فآمن به وصدقه وشهد برسالته".

وهكذا ينتهي هذا المشهد، بإبراز هذه المحبة الطبيعية التي تحدث عنها ابن رشد في "الفصل" بين الحكمة والشريعة ؛ "حي" يؤمن بما جاء به الشرع، ويلتزم بأداء الفرائض، وكأنه يترجم قول الغزالي في المشكاة "الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة" ويرد على أولئك الذين "اطرحوا تقليد الأنبياء..." كما يقول في رسالته، كما يرد ضمنيا على من نظر إلى الفلسفة كقرين للإلحاد كما زعم خصومها.

وآسال يلتزم خدمة "حي" "والإقتداء به، والأخذ بإشارته، فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية، التي كان قد تعلمها في ملته".

إذا كان الفيلسوف لا يجد صعوبة في التواصل مع العابد الممثل للشريعة في انفتاحها، كما أبرز لنا ابن طفيل ذلك في شخص آسال، فإن الصعوبة تبدأ عندما يقتحم الفيلسوف فضاء الشريعة في علاقتها بمخاطبيها. في هذا الفضاء يختلط الشك والقلق بسوء الفهم وصعوبة الإدراك، ذلك ما يجسده لنا ابن طفيل في المشهد الثاني.

في هذا المشهد أمام موقفين، ينزعان بحي إلى القول بالانفصال.

أولاهما: موقف "حي" من الشريعة.

ثانيهما: موقف "حي" من الجمهور.

في الموقف الأول نجد "حي" يقف مستغربا أمام بعض الأمور التي جاءت بها الشريعة، سواء في بعدها العقدي، أو بعدها العبادي. فيطرح أسئلة توحي بالشك، وتنطق بحيرة الفيلسوف. فابن طفيل لا يزال فيلسوفا يوظف المنهجية الفلسفية التي اختزلها الغزالي في قوله إن "الشكوك موصلة إلى الحق".

فبالنسبة للبعد الأول، يتساءل "حي" عن السبب الذي جعل الشريعة، تضرب عن المكاشفة في وصفها للعالم الإلهي، حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم،

وكأن ابن طفيل بذلك يجد عذرا فيما اتهم به ابن تومرت المرابطين، ويرده إلى طبيعة الشريعة نفسها، التي لجأت إلى ضرب الأمثال لتقريب حقيقة الذات الإلهية، وحقيقة البعث، عوض أن تكشف عن حقيقتهما، فأضلت الناس عن حقيقة التوحيد، وحقيقة البعث!. وكان "حي" قد توصل إلى تصور تنزيهي للذات الإلهية، قائم على نفي الصفات. وإلى تصور روحي للبعث، يعتبر الشقاء إعراضا عن مشاهدة واجب الوجود، والسعادة إقبالا عليه، نازعا في ذلك منزع فلاسفة الإسلام.[24]

أما بالنسبة للبعد الثاني، فيأخذ "حي" على الشريعة، اقتصارها على العبادات، وإباحتها التمتع بالحياة، حتى أعرض الناس بذلك عن الحق. فهل في هذين الموقفين حقا ما يشي بنقد للشريعة؟ وإبراز لتناقضاتها؟

يمكن لقارئ النص، أن يخرج بهذا التأويل، أليس ذلك ما يصرح به ابن طفيل تصريحا و لا يخفيه؟ لكن انسجاما مع منطق النص، ولغته، نجد أن ابن طفيل بنقده "الظاهري" هذا إنما يوظف منهج الفلسفة في المعرفة كما نظر له الغزالي في المنقذ و في ميزان العمل، وهو منهج الشك في المعرفة، الذي عبر عنه الغزالي بقوله "الشكوك موصلة إلى الحق"، معتبرا أن "من لم يشك لم ينظر و من لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة"،[25] و وظفه عمليا في المنقذ، كما أراد ابن طفيل أراد أن ينبه إلى أن الفيلسوف عندما ينظر إلى الشريعة في غير سياقها الاجتماعي دون معرفة طبيعة المخاطبين بها، فإنه لا يستطيع فهمها. ولذلك سنجد "حي" عندما سيمر بالتجربة الاجتماعية سيقدر للشريعة وظيفتها الاجتماعية، ويفهم لم صنعت بالشكل الذي صنعت به.[26]

لكن بهذين الموقفين، وضعنا ابن طفيل، في تخوم العلاقة بين الحكمة والشريعة، حيث يهيئنا بهذا "النقد" إلى موقف الفصل، وهو ما سيؤكده في نهاية المشهد الثاني، فعلى أي أساس سيفصل ابن طفيل بين الحكمة والشريعة؟

[24] Ibid, 17.

[25] Abu Hamid Al Ghazali, *Mizan Al Amal* (Beirut: Dar El Kitab el Arabi, 1979), 137.

[26] Rosnani Hashim and Allam I H Qadous, "The Inductive Research Method in Early Islamic Tradition Based on Ibn Tufayl's Work - Hayy Ibn Yaqzan," *Revelation and Science* 4, no. 2 (2014): 41–47.

في رسمه لصورة سالمان، يقدم لنا ابن طفيل، معالم الشخصية الأندلسية التي ينبو ذوقها عن التفلسف، ويعسر عليها فهم الحكمة، ولا تستطيع أن ترتفع إلى يفاع الإستبصار، "لما ركب في طباعه من الجبن عن الفكرة"، ووقوفها عند ظواهر النصوص، وبعدها عن التأمل والتأويل، الناتج عن نقص فطرتها. فهذا النقص هو العائق الكبير الذي يقف دون هذه الشخصية، وفهم الحكمة، وهو الذي يكمن وراء هذه الخصومة العميقة لها. فها هو سالمان وأهل جزيرته ينقبضون عن "حي"، لما "ترقى عن الظاهر قليلا، وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه". ويشمئزون مما أتى به، ويتسخطونه في قلوبهم. و هي نفس المشاعر التي بودلت بها الفلسفة عبر تاريخها في المجتمع الأندلسي، والتي حاولنا رصد بعض منها في حديث سابق، في حين لم يجد آسال، الذي ربي بينهم، وأسلم نفسه لما أسلموا له نفوسهم من دين، أي حرج في فهم الحكمة، ولم يظهر عليه أي تردد في قبولها، لما شعر به من استنارة أكبر، وفهم لدينه أعمق. لكن للمجتمع منطقه وللخاصة منطقها.[27]

فبعد تأمل "حي" هذا المجتمع، وتصفحه طبقات الناس الذين يكونونه، سيلمس السارد العلة الكامنة وراء موقف الجمهور من الحكمة ؛ إنها النقص الجبلي الذي يعاني منه الجمهور، والذي يحول دونه و الحق، ليس لأن الجمهور لا يريد الحق، وإنما لأن ذلك النقص يحول بينه وبين طلب الحق من طريقه، وعدم أخذه بجهة تحقيقه، ويمنعه من تلمسه من بابه وفي ذلك إشارة من ابن طفيل، إلى أن طريق الحق، أساسه التخفف من التقليد الاجتماعي، والاستخدام الحر لأدوات المعرفة من أجل "السياحة" في طلب المعرفة، وهو ما يثقل على الجمهور، ولا يستطيع استساغته، بل ولا يقدر عليه لو أراد.

إن ابن طفيل، في هذا المشهد يعلن عن نظريته في التمايز الطبيعى، بين الخاصة والعامة. ويعلن منع الفلسفة عن العامة منع تأبيد. فالجمهور عنده لاحظ له من الحكمة، وإنما حظهم أن ينتفعوا بالشريعة؛ فالحكمة والهداية والتوفيق للجمهور

[27] Boursyasyin, "IIsykaliyāt 'Alāqat Al-Dīn Bi Al-Falsafah.": 18

فيما نطقت به الرسل فقط أما العارف فخلاصه في هذه العبادة العقلية التي تتجلى فيها عيانا، هذه الحقائق التي عبرت عنها الشريعة مثالا.[28]

وعاد "حي" وآسال" إلى جزيرتهما ليبرزا بعودتها فشل الفلسفة في أن تجد لها موطئ قدم في المجتمع، لا لإبراز أن الخلاف بين الفلسفة والعقيدة الدينية في الإسلام لا يمكن الشفاء، بدليل أن آسال لم تمنعه عقيدته من الاستجابة ل"حي"، مما يدل على أن هذه الشريعة منفتحة على الفلسفة بمعينها الذي لا ينضب من المعاني، والتي يشكل التأويل مفتاحها، والسبيل إلى تآخيها مع الحكمة.[29]

إن مشكل الفلسفة –عند ابن طفيل- هو مع الجمهور وليس مع العقيدة، إنه كامن في اختلاف فطر الناس في التصديق، كما سيفصل ابن رشد القول في ذلك. وإذا كانت الشريعة قد منعت الناس في الخوض في قضايا الفلسفة، كما أشار إلى ذلك ابن طفيل في مقدمة رسالته وهو يتحدث عن بعض هذه القضايا، فإن ذلك -كما سيفصل ابن رشد- راجع إلى الخوف عليهم من الحيرة والضلال. وما من سبب لذلك سوى افتقارهم إلى الفطرة الفائقة. أما عندما تحضر هذه الفطرة فإن اسباب الخلاف ترتفع، كما ارتفعت بين "حي" و"آسال". فقد ترجما بعلاقتهما الإتصال بين الحكمة والشريعة، أوالمحبة الطبيعية بين العارف والعابد بلغة ابن سينا، فيصبح العارف عابدا، والعابد عارفا.[30]

إن "الفطرة الفائقة" التي يمتاز بها الممثلين معا للحكمة والشريعة، هي التي مكنت لهذا الإخاء بين الحكمة والشريعة؛ ف"حي" مثال للفطرة الفائقة وتجسيد لها، ولولا هذه الملكة لما استطاع "حي" أن يبلغ ما بلغه من "مقامات". وكذلك "آسال" فتميزه بالفطرة الفائقة، التي تجلت في إقباله على الغوص على الباطن، وعثوره على المعاني الروحية، وحرصه على التأويل، هو الذي نقله تلك النقلة المعرفية والوجودية؛ نقلة المعرفة الحقيقية لحقائق الشريعة، ونقلة الإتصال بالعالم الإلهي.[31]

---

[28] Ibid.

[29] Muliadi Muliadi, "Tasawuf Filosofis Dan Filsafat Sufistis Dalam Epistemologi Ibn Tufail," *Syifa al-Qulub* 1, no. 2 (2017): 95–103.

[30] Boursyasyin, "IIsykaliyāt 'Alāqat Al-Dīn Bi Al-Falsafah." 19.

[31] Ibid., 20.

إن الفطرة الفائقة إذن هي القاسم المشترك بين ممثلي الحكمة والشريعة، وهي التي أفضت بهما إلى هذا التآخي.

التوفيق بين الدين و الفلسفة عند ابن رشد

سيؤكد ابن رشد من بعد ابن طفيل على أهمية الفطرة الفائقة ويجعلها من شروط النظر الفلسفي،[32] ومن شروط التعلم،[33] ويؤكد في أن كتب البرهان لا يقف عليها إلا أهل الفطر الفائقة. فالتلاقي بين المعقول و المنقول يتم لمناسبة صحة الفطرة، وإن الانفصال بينهما يتم لمناسبة نقص الفطرة. فالفطرة الناقصة عائق طبيعي، أمام كمال المحبة التي قامت بين الحكمة والشريعة. وهذه الفطرة هي التي تجعل المرء يعلم أن النظر الشرعي لا يخالف النظر الفلسفي بل يعلم أن الشرع يدعو إلى فعل التفلسف اى التفكر، ويجعله كمالا للإنسان كما يفصل في فصل المقال وأن الأدلة القرآنية لا تخالف الأدلة الفلسفية كما بين في المناهج وأن التأمل الذي هو عصب النظر الفلسفي هو أيضا عصب النظر الفقهي كما بين في بداية المجتهد. وسنقف عند إشكال علاقة الحكمة بالشريعة من خلال مسألة العناية الإلهية.[34]

تعتبر مسألة العناية من المسائل التي تقاطع فيها القول عند ابن رشد شرعيا وفلسفيا، فقد عرض لها على الأقل في موضعين أساسيين من متنه الفلسفي؛ موضع كان سياقه شرعيا في "المناهج"، وموضع كان سياقه ميتافيزيقا وهو ما تقدمه لنا أواخر مقالة اللام لابن رشد. ففي هذين الموضعين حديث عن العناية، لكن اختلاف السياق سيطبع حديث ابن رشد في كل من الموضعين بطابع خاص.[35]

في مواجهة علماء الكلام الذين اتخذوا طرقا معتاصة لإثبات وجود الله، وهي طرق تذهب على كثير من أهل الرياضة والجدل فضلا عن الجمهور، وهي مع ذلك طرق غير برهانية ولا تفضي إلى يقين، يقدم ابن رشد دليلين لبيان وجود الله يسمي أحدهما

[32] Mohammed Ibn Rushd, *Fashl Al-Maqāl Fīmā Bayn Al-Syari'at Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishāl* (Cairo: Dar El Salam, 2012).

[33] Mohammed Ibn Rushd, *Manāhij Al-Adillah Fī 'Aqāid Al-Millah* (Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop, n.d.).

[34] Dadang Mustopa, "Integration of Reason and Revelation in the Perspective of Philosophy of Science," *International Journal of Nusantara Islam* 6, no. 2 (2019): 175–181.

[35] Hamid Fahmy Zarkasyi et al., "Ibn Rushd'S Intellectual Strategies on Islamic Theology," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 1 (2020): 19.

دليل العناية ويسمي الآخر دليل الاختراع. وسنقف نحن عند الدليل الأول الذي آثره ابن رشد بالتفاتة خاصة.

إن دليل العناية عند ابن رشد هو طريق نبه عليه الكتاب العزيز، ودعا الناس من بابه، وهذا الطريق هو "طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها". وينبني هذا الطريق على أصلين: أحدهما: أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان.

الأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق". وبعد أن يذكر ابن رشد بعض الأمثلة على مظاهر العناية التي تثبت أن ما خلق في هذا الكون هو موافق لحياة الإنسان ووجوده، يقول: "ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات. ومن تتبع معنى الحكمة في وجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم"، ثم يعرض ابن رشد لآيات من القرآن الكريم تشير إلى هذا الدليل.

إن هذا الدليل عند ابن رشد هو أولا دليل موافق "للفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر"، وهذا الطريق هو طريق الخواص والجمهور؛ ويختلفان فقط في التفصيل، إن الجمهور يقتصرون من معرفته على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما الخواص من العلماء فيزيدون على ما هو مدرك بالحس ما يدرك بالبرهان. ومن هنا يعتبر ابن رشد هذه الطريقة شرعية وطبيعية، هي شرعية لأنها يقينية من جهة ولأنها بسيطة غير مركبة أي قليلة المقدمات من جهة أخرى، وهي طبيعية، لأنها برهانية تقنع الجمهور وتفهمهم. ومن هنا يعتبر ابن رشد الظواهر الشرعية مقنعة، أي أن التصديق بها أكثر.[36] لكن لم يرد ابن رشد أن يخصص كتابا خاصا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز كما قال.[37]

فكيف يعرض ابن رشد لهذه المسألة التي كتب فيها أرسطو شيئا في آخر مقالة اللام؟

[36] Ibn Rushd, *Manāhij Al-Adillah Fī 'Aqāid Al-Millah*. 194-195.

[37] Mohammed Al-Rsa'i, "Knowledge Theory in Ibn Rushd Literature and Reflection Thereof on Its Educational Philosophy," *International Journal of Progressive Education* 14, no. 1 (2018): 1–7.

في الجزء الثالث من مقالة اللام يبين ابن رشد أن القصد فيه هو الفحص هل الأشياء الموجودة بعضها من أجل بعض وكلها من أجل الأول كالحال في أعضاء الإنسان مع المبدإ الأول الذي به صار إنسان ما؟ أو ليس بينها ارتباط، وإنما وجود بعضها مع بعض بالاتفاق، وهي كلها من أجل شيء خارج عنها؟". ويؤسس هذا البحث على فرضية تزعم "أن كل موجود له خير ما من أجله وجد". ومن هنا يطرح ابن رشد الإشكال بلغته وصيغته فيقول: "هل الخير الذي في الموجودات هو شيء خارج متميز عنها من غير أن يكون لها خير موجود في الترتيب؟... أم الخير الموجود فيها إنما هو في الترتيب فقط من غير أن يكون لها خير متميز عن الكل؟ أم هو في الأمرين جميعا؟".[38] أو بعبارة أخرى، هل الخير الذي من أجله وجدت الموجودات هو شيء خارج عنها متميز منها، أم هو ترتيب بعضها من بعض، أي في وجود بعضها من أجل بعض، أم هو موجود من قبل الترتيب ومن قبل شيء خارج عنه.[39] وينتهي ابن رشد من خلال قياس تمثيلي إلى أن "الخير يوجد في... الكل من الوجهين معا... من قبل الترتيب، ومن قبل الشيء الذي من أجله الترتيب وهو المبدأ الأول.. وكان جميع ما دون المبدإ الأول ليس يستوي في وجود الترتيب فيه إذ كان بعضه يوجد فيه الترتيب التام.. وبعضه يوجد فيه عدم الترتيب بالعرض..".. "وإذا تؤملت جميع الموجودات التي في العالم وجدت قد رتبت كلها على وتيرة واحدة بل بعضها في ذلك أكثر من بعض.." لينتهي ابن رشد إلى أن جميع الموجودات التي في العالم مرتبة كلها، وأنها كلها موجودة بسبب شيء واحد، وأن أفعالها متوجهة نحو ذلك الواحد، وهذه هي العلة الأولى التي من أجلها العالم.

ويؤكد ابن رشد في الأخير أن "هذا هو رأي أرسطو في العناية" ضدا على الذين يزعمون أن الله يتدخل في كل شيء بدعوى "أن الحكيم ليس ينبغي أن يترك شيئا دون عناية، ولا أن يفعل شرا، وأن أفعاله كلها عدل". وضدا على الذين يزعمون أن ليس هاهنا عناية أصلا، ما دام يوجد في هذا العالم كثير من الشرور. ويؤكد ابن رشد مجملا رأي أرسطو في العناية "أن العناية موجودة، وأن ما جرى على غير عناية هو من

[38] Ibn Rushd, *Manāhij Al-Adillah Fī 'Aqāid Al-Millah*. 204.
[39] Ibid., 246.

ضرورة الهيولى، لا من قبل تقصير الفاعل" منبها إلى أن بعض الناس زلوا في ذلك فقالوا بإلهين أحدهما للخير وأحدهما للشر.!![40]

لقد قدم لنا ابن رشد دليل العناية احتفاء بالدليل الشرعي لبساطته وبرهانيته، إذ أن التأسيس الشرعي ضروري عند ابن رشد للتأسيس الفلسفي.

إن دليل العناية من الأدلة التي احتفى بها أرسطو واشتغل بها الفلاسفة المسلمون من قبل، كما نجد عند ابن سينا، وهو دليل يستنبطه ابن رشد من آيات كثيرة تدل على أهميته عنده. وابن رشد يعتبر هذا الدليل دليلا قطعيا وبسيطا، فهو دليل يقذف بالمرء في قلب الموجودات، موضوع الفلسفة الأثير، تأملا وفحصا من أجل معرفة منافعها. وهذا الدليل يدل، من جملة ما يدل، على الضرورة الموجودة في العلاقات بين الموجودات وينبه على الأسباب سواء كانت أجراما سماوية سخرها الله تعالى "لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه" أو كانت نفوسا وقوى طبيعية تحفظ هذه الموجودات. فدليل العناية بما ينطوي عليه من ضرورة يفتح على قضايا فلسفية فصلت القول فيها كثير من الكتب التي عكف ابن رشد على قراءتها وتقريبها.[41]

إن دليل العناية يقدم أكثر من علاقة بالتفلسف، فهو، من جهة، دليل قرآني ولكنه أيضا دليل فلسفي، فضلا عن ذلك فهو دليل منفتح على المعرفة ويحرك التفكير إلى مزيد علم ويقذف بالمرء إلى مصاحبة النصوص الفلسفية الطبيعية والميتافريقية من أجل إحاطة تامة بالمصنوع إحاطة تامة بالصانع هدف المعرفتين الفلسفية والشرعية. ولاشك أن هذه الخاصية التي تكمن في الكتاب العزيز من تنبيه على قضايا فلسفية هامة مما يحرص ابن رشد على التشديد عليها لبيان كيف ينفتح القرآن ببساطته على الفلسفة، ومن الإشارات الدالة في هذا السياق تنبيه الكتاب العزيز إلى مسألة فلسفية هامة وهي مسألة بقاء النفس، فمقارنة الموت بالنوم باعتبار أنهما معا يعطلان فعل النفس، يدل على أن النفس ما دامت في النوم تتعطل عن فعلها وكان هذا التعطل غير مفسد لذاتها بدليل أنها تعود إلى طبيعتها الأولى عند الاستيقاظ، فكذلك عند الموت تتعطل آلة النفس أيضا ولكن النفس لا يمسها من

[40] Boursyasyin, "IIsykaliyāt 'Alāqat Al-Dīn Bi Al-Falsafah." 22.
[41] Zarkasyi et al., "Ibn Rushd'S Intellectual Strategies on Islamic Theology."

ذلك فساد كما هو الحال في النوم. فالكتاب العزيز ينبه على بقاء النفس أما تفصيل القول في هذا البقاء فدونه استدلالات الفلاسفة التي لا يقدر على الخوض فيها سوى "أفاضل الناس" بتعبير ابن رشد، أي أصحاب الفطرة الفائقة.[42]

الخلاصة

فى هذا المبحث الختامي، بإمكاننا ان نستخلص ان نمط التفكير الوسطي و التوفيقي من خاصية المسلمين حيث انه كلما وجدت مدارس او مذاهب مختلفة او متخالفة او متعارضة، وجد بجانبها مدرسة متوسطة تحاول التوفيق بينهما. لقد وصل ابن طفيل و ابن رشد الى القول بأن للعلاقة بين الدين و الفلسفة مشتركات و مفترقات من عدة وجوه؛ فهما يفترقان فى المصدر. ان الفلسفة عقلية المصدر بينما الدين ربانية المصدر. ابن طفيل من خلال كتبه حي ابن يقظان أراد ان ان يثبت ان العقل و الشرع متفقان فى الأصول، و ان ختلفا فى الفروع. فالدين يأتى بتفاصيل ما لا يصل الى العقل ادراكه. لذلك من المفروض الا يخوض الفلسفة ما لا يستطيع العقل الوصول اليه،حينئذ من الواجب الاعتماد على النصوص الشرعية.

و كان ابن رشد ذهب بأن النظر الشرعي لا يخالف النظر الفلسفي بل يعلم أن الشرع يدعو إلى فعل التفلسف اي التفكر. و التوافق بين الفلسفة و الدين يتضح من خلال مسألة العناية، فقد نبه بها القرآن الكريم و اشتغل بها الفلاسفة المسلمون من قبل مثل ابن سينا. او بعبارة أخرى انها دليل قرآني و دليل برهاني معا. أكد ابن طفيل و ابن رشد على أهمية 'الفطرة الفائقة' او 'ذكاء الفطرة' او 'المواهب العقلية' فى نفوس الإنسان، فهي و حدها القادرة على متابعة البراهين المؤدية الى الحقيقة المطلقة، و الغوص على الباطن، و العثور على المعاني الروحية و الحرص على التأويل. هذه الفطرة الفائقة من شروط صحة التعلم و النظر الفلسفي. فالتلاقي بين المعقول و المنقول يتم لمناسبة صحة الفطرة، وإن الانفصال بينهما يتم لمناسبة نقص الفطرة. فالفطرة الناقصة عائق طبيعي، أمام كمال المحبة التي قامت بين الحكمة والشريعة. وهذه الفطرة هي التي تجعل المرء يعلم أن النظر الشرعي لا يخالف النظر الفلسفي بل يعلم أن الشرع يدعو إلى فعل التفلسف اى التفكر، ويجعله كمالا للإنسان. هذه

[42] Boursyasyin, "IIsykaliyāt 'Alāqat Al-Dīn Bi Al-Falsafah." 24.

الفطرة الفائقة سماها الفلاسفة بالعقل البرهاني، و هي القاسم المشترك بين ممثلي الحكمة والشريعة.

REFERENCES

Abu Zahrah, Mohammed. *Al-Syāfi'i: Hayatuhu, Ashruhu, Arāuhu Al-Fiqhiyah*. Cairo: Dar El Fikr Al Arabi, n.d.

Adinugraha, Ema Hidayanti, Agus Riyadi, Hendri Hermawan. "Fenomena Integrasi Ilmu Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri: Analisis Terhadap Konsep Unity of Sciences Di UIN Walisongo Semarang." *HIKMATUNA : Journal for Integrative Islamic Studies* 4, no. 1 (2018): 1.

Al-Andalusi, Abu Hayyan. *Al-Bahr Al-Muhīth*. Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 1993.

Al-Fasi, Alal. *Al-Naqd Al-Dzātiy*. Morocco: Dar El Kitab, n.d.

Al-Ghazāli, Abu Hāmid. *Mīzān Al-'Amal*. Beirut: Dar El Kitab el Arabi, 1979.

Al-Marākishi, Mohammed bin Abdel Malik. *Al-Dzayl Wa Al-Takmilah Li Kitābay Al-Maushul Wa Al-Shilah*. Edited by Ihsan Abbas. Tunis: Dar El Gharb Al Islamy, 2012.

Al-Rsa'i, Mohammed. "Knowledge Theory in Ibn Rushd Literature and Reflection Thereof on Its Educational Philosophy." *International Journal of Progressive Education* 14, no. 1 (2018): 1–7.

Badawi, Abdurrahman. *Aristo*. Cairo: Al Nahdhah Al Islamiyah, 1964.

———. "Hay Ibn Yaqdzan Li Ibn Thufail." *Majallah Jami'ah Ain Syams* (n.d.).

Boursyasyin, Ibrahim. "IIsykaliyāt 'Alāqat Al-Dīn Bi Al-Falsafah." *Majallat Markaz Dirāsat Al-Andalus wa Hiwār Al-Hadlārat* (2013).

Hashim, Rosnani, and Allam I H Qadous. "The Inductive Research Method in Early Islamic Tradition Based on Ibn Tufayl's Work - Hayy Ibn Yaqzan." *Revelation and Science* 4, no. 2 (2014): 41–47.

Ibn Rushd, Mohammed. *Fashl Al-Maqāl Fīmā Bayn Al-Syari'at Wa Al-Hikmah Min Al-Ittishāl*. Cairo: Dar El Salam, 2012.

———. *Manāhij Al-Adillah Fī 'Aqāid Al-Millah*. Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop, n.d.

———. *Tahāfut Al-Tahāfut*. Edited by Maurice Bouyges. Beirut: Dar Al Masyriq, 1992.

Ibn Sīnā, Husein. "Al-Isyārāt Wa Al-Tanbihāt." Cairo: Dar El Ma'aref, 1983.

Kholis, Nur. "Rasionalisme Islam Klasik Dalam Pemikiran Ibn Rusyd." *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 19, no. 2 (2017): 213–244.

Kukkonen, Taneli. "Hayy Ibn Yaqzan." *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* 1, no. October (2016): 1–24. http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199917389.013.35.

Al Kurdy, Rajih Abdurrahim. *Nadhariyat Al-Ma'refa Bayn Al-Qur'an Wa Al-Falsafah*. Riyadh: Maktabah Al Muayyad, 1992.

Madkour, Ibrāhīm. *Al-Falsafah Al-Islāmiyah*. Cairo: Dar El Ma'aref, 1986.

Mubārāk, Zaky. *Al-Tasawuf Al-Islāmi Fī Al-Adāb Wa Al-Akhlāq*. Cairo: Dar Al Kutub wa Al Watsaiq Al Qawmiyah, 2009.

Muliadi, Muliadi. "Tasawuf Filosofis Dan Filsafat Sufistis Dalam Epistemologi Ibn Tufail." *Syifa al-Qulub* 1, no. 2 (2017): 95–103.

Mustafa Dhiyab Abbd. "Reconciling Religion and Philosophy at the Ibn Rushd." *Al-Adab Journal* 3, no. 122 (2017): 423–442.

Mustopa, Dadang. "Integration of Reason and Revelation in the Perspective of Philosophy of Science." *International Journal of Nusantara Islam* 6, no. 2 (2019): 175–181.

Bin Nabi, Mālik. *Al-Dzāhirah Al-Qur'aniyah*. Damascus: Dar El Fikr, 2000.

Nuraini. "MENGINTEGRASIKAN AGAMA, FILSAFAT, DAN SAINS." *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2544): 111–138.

Soleh, A. Khudori. "Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam." *TSAQAFAH* 10, no. 1 (2014): 63.

Syuwaikhat, Ahmed. *Mausu'ah Al-Arabiyyah Al-'Alāmiyyah*. Kuwait City: Wakalat Al Anba' Al Kuwaitiyyah, 2008.

Zarkasyi, Hamid Fahmy, Amal Fathullah Zarkasyi, Tonny Ilham Prayogo, and Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i. "Ibn Rushd'S Intellectual Strategies on Islamic Theology." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 1 (2020): 19.