التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي

وإثبات الصلة بينهما عند أبي الوليد بن رشد

فصل المقال أو ازدواج الحقيقة ومراتبها

عبد المجيد الغنوشي(*)

إن أطروحة ليون جوتيه حول «نظرية ابن رشد بشأن علاقات الشريعة والفلسفة» التي ظهرت سنة ١٩٠٩ جعلت من فيلسوف قرطبة فيلسوف التوفيق بين الحكمة والشريعة بدون منازع، فحمّلت بذلك صاحبها مسؤولية جسيمة لا لكونها بنيت على أفكار مسبقة متهافتة بل لأنها ألزمت جميع الدراسات الرشدية على أن تكون طوال قرن تقريباً تكراراً مملاً لها ولجميع عناصرها. فمن جملة الهفوات الخطرة التي وقع فيها هذا المستشرق الرائد تعنته على قراءة الفكر الرشدي وفهمه إياه من خلال رؤية مدرسية «سكولستكية» قروسطية همها الوحيد التوفيق بين الديانة المسيحية والفلسفة المشائية، ذلك ما أدى به إلى إيجاد هذه القصدية اعتباطاً عند ابن رشد فتبعه في ذلك جميع مؤرخي الفلسفة الإسلامية سواء أكانوا شرقيين أم مستشرقين. أما الهفوات الأخرى فتتعلق بعدم فهمه لكتاب «فصل المقال» و«كتاب مناهج الأدلة» بل قل لفلسفة ابن رشد برمتها. فلقد ترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٠٥ كتاب «فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة بالاتصال» بـ "Traitè décisif sur l'accordd de la religion et de la philosophie" فأخطأ في أمرين مهمين: أولاً لأنه حرّف مفهوم الكتاب بعكس عنوانه وترجمته إياه «بالقول الفصل» "Traitè décisif" في حين أنه «فصل المقال»

(*) أستاذ الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تونس الأول - تونس.

"Distinction du Discours". وشتان مابين هاتين الصيغتين وهذين المضمونين، أى بين «القول الفصل» و«فصل المقال». ثانياً لأنه ضل وأضل كذلك فى فهمه المتعسف لكلمة «اتصال» وترجمته إياها بكلمة "Accord" فأخذها عنه جميع المترجمين الأوروبيين للكتاب مرتكبين نفس الخطأ واستعملوا كلمات مثل: "accordo, concordia, harmony"[1]. والحقيقة أن كلمة «اتصال» ليست تعنى البتة التوفيق وإنما تفيد العلاقة والصلة والنسبة. فيكون قصد ابن رشد قطعاً من وراء كتابه وعنوانه ومضمونه وفلسفته التمييز فى القول والفصل بين الأشياء اللامتجانسة أى التمييز بين الخطاب الشرعى والخطاب الفلسفى مع إثبات مابينهما من صلة ونسبة ورابطة. فما أبعد هذا المعنى وهذا الغرض مما ذهب إليه «جوتيه» وجماعته ومؤرخو الفلسفة الإسلامية جميعاً منذ ١١٩٨//٥٩٥ أى منذ ثمانية قرون من وفاة ابن رشد! وأما إذا ما ادعينا أن ابن رشد قد عنى بـ«فصل المقال» القول الحاسم فى التوفيق بين الحكمة والشريعة فلن نكون أوفياء لا إلى الكتاب ولا إلى عنوانه ولا إلى مضمونه ولا إلى السيمية Sèmantic العربية ولا إلى التوازن البنيوى بين الفصل والوصل ولا إلى تواضع ابن رشد نفسه، بل نكون قد اختلقنا واصطنعنا مشكلاً غريباً عن الفكر الرشدى إطلاقاً متناسين قولة ابن رشد الشهيرة الواردة ف كتاب «الحس والمحسوس» والتى رددتها أوربا اللاتينية أيام نهضتها مشيدة بابن رشد وبعبقريته «ياقوم! لا أقول إن حكمتكم الإلهية هذه باطلة ولكنى أقول إن إنسان أعلم علماً إنسانياً "Ô homines! Non dico quod vestra ista scientia divina sit falsa, sed dico qoud homo sciens scientiam humanam" ذلك ما جعل ابن رشد بالتأكيد يعمل جهده حياته كلها للتمييز والفصل والفرز بين خطابين غير متجانسين: خطاب شرعى مقام على الوحى والإيمان والإسلام، وخطاب فلسفى مؤسس على الاستدلال والعقل والبرهنة. إن ابن رشد الذى ما انفك حياته يميز بين أجناس المعرفة وبين أقسام الشريعة وبين المستويات الذهنية وبين الفئات الاجتماعية وخصائصها وبين أنواع الأدلة ودرجة يقينيتها بل قل بين مراتب الحقيقة نفسها، لايعقل أن يتقدم بكل ادعاء وغرور وتفاهة ليقول «هذا هو ذا الحل الحاسم لقضية مزمنة لم يصب فيها أحد من الفلاسفة قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة». بل إن ابن رشد لا يسعه فى هذا المضمار حسب ما تقتضيه قصديته الفلسفية وحسب ما تسمح به السيمية العربية "Arabic Sèmantic" إلا أن يثبت الفصل والتمييز بين الحقيقة البرهانية أى الفلسفية والحقيقة الشرعية المقتبسة من نور النبوة ووحى الرسالة. والرسالة لا يستدل على صحتها بالبرهان العقلى اليقينى المنطقى وإنما يعتمد فيها عليى السماع والإيمان والإسلام كما يؤكد ذلك ابن رشد: «وليس لقائل أن يقول: إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً فى العقل فإن الجواز الذى يشيرون إليه هو جهل، وليس هو الجواز الذى فى طبيعة الموجودات، مثل قولنا: المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل. وذلك

أن الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشىء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال فى نزول المطر. فيقضى العقل حينئذ قضاءً كلياً على هذه الطبيعة بالجواز». أما الفلسفة فهى تعتمد خلافاً للنبوة والرسالة على العقل والبرهان على حد قول ابن رشد: «وأعنى بالحكمة النظر فى الأشياء أى الموجودات بما تقتضيه طبيعة البرهان»، «لأن الفلاسفة قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان». فإذا كان مصدر الحقيقة الشرعية يختلف عن مصدر الحقيقة الفلسفية لاختلاف أدواتهما ووسائلهما فيلزم ضرورة أن تكون الحقيقتان بل المرتبتان من الحقيقة مختلفتين عن بعضهما بعضاً مغايرتين لبعضهما بعضاً لا متناقضتين، إذ لو كانتا متناقضتين لكانتا متجانستين أى تنتميان إلى نفس الجنس المعرفى، فى حين أن الأمر على عكس ذلك تماماً إذ للفلسفة حقلها الخاص وللدين إطاره الخاص، لذلك لا مجال للقول بالتناقض بل يجب أن نقر فقط بالفصل والمغايرة كما أقرهما ابن رشد متحاشياً إفساد معتقد العامة بحشو الشريعة بالفلسفة لأن مقاصد الشريعة والشارع ليست فى تعليم الحقيقة الفلسفية النظرية بقدر «ما هو حفظ صحة النفوس إذا وجدت وطلبها إذا فقدت». فيلزم عن ذلك ضرورة أن نقر كما أقر ابن رشد متقياً بقناع علماء الإسلام متحدثاً بلسانهم «بأن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس»، «ولا يجب أن يصرح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم». فهذا القول الرشدى صريح إن عنى به صاحبه شيئاً فهو يعنى به حسب ظاهره وباطنه جميعاً أن ثمة حقيقة أخرى ثانية مغايرة للحقيقة التى نلمسها ظاهر الشرع والتى يجب السكوت عنها إذ لو صرحنا بها للعامة لهدمنا مقاصد الشريعة ولحملنا العامة على تكذيب الله ورسوله كما صرح بذلك ابن رشد فى كتابى «فصل المقال» و«ومناهج الأدلة»، إذ قال: «إنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بها للجمهور كما قال على رضى الله عنه: حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله؟». فإذا كان الأمر هكذا فإنه يعسر بل يستحيل القول بأن ابن رشد قد سعى فى فصل المقال أو فى مناهج الأدلة أو فى غيرهما إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة كما ذهب إلى ذلك كل من محمد عبده ومحمود قاسم ومحمد يوسف موسى وجميل صليبا وماجد فخرى وكمال اليازجى ومحمد عمارة وعبدالرحمن بدوى ومحمد أركون ومانوال ألنصو وعاطف العراقى ومحمد الفاضل بن عاشور والسيدة زينب الخضيرى وروجى أرنلداز ومنتقمرى وات وهنرى كربان ومسيمر كنبانينى وشارل بترورث وأربرى ومجال كروث هرننذث وعبدالمجيد الغنوشى فى الستينيات[٢].. إلخ...

لأن مما لاشك فيه أن ابن رشد كثيراً ما يقدم لنا أثناء استطراداته تلك الحقيقة الفلسفية الثانية المغايرة لحرفية نص الشريعة معتذراً إلى قرائه عل ذلك لكى لاتكذّب العامة

الله ورسوله إذا ما اطلعت على تلك الحقيقة البرهانية ويسىء لها فهمها. غير أن كتاب «فصل المقال» يقر صراحة بكل تنميق وإطناب بوجود علاقة وطيدة أى اتصال متين بين الحكمة والشريعة خصوصاً على المستوى الأخلاقى العملى بالذات كما سيقرها علانية من بعده بستة قرون E. Kant فى كتابه "La religion dans les limites de la simple raison" «الدين فى حدود العقل الفطرى».

أما إذا بحثنا عن صلة أخرى تكون بين العلم النظرى أى المعرفة الفلسفية وبين العلم الشرعى فلن نجد إلا صلة واحدة صلة الاشتراك فى الاسم. أما دون ذلك أو بعد ذلك فازدواجية ومغايرة ومرتبتان للحقيقة موازيتان لمنزلتين اجتماعيتين: منزلة الخاصة ومنزلة العامة. أما بالنسبة إلى مرتبة الحقيقة الشرعية الاستدلالية فتقدم فيها الحقيقة الشرعية مدعمة بمعطيات شرعية من جنسها منزهة من حشو المتكلمين وتخليط أدلتهم المستهجنة وتأويلاتهم الملفقة كما يشهر بها «مناهج الأدلة» مشيداً بسماحة الشريعة وبساطتها إذا ما التمست من ينبوعها غير ملوثة بتأويلات المتكلمين الذين صنعوا بأصول الشريعة صنيع شرذمة من الدجالين بدواء عجيب ركبه طبيب ماهر ليحفظ به صحة جميع الناس بل أكثرهم، فأخذوا يفككون عناصره مغيرين إياها مسلطين عليها تأويلات ما أنزل الله بها من سلطان فأتلفت منافعه وأودت بصحة الناس جميعاً. فالنجاة كل النجاة حسب ابن رشد لهى فى تمسك العامة بالنص الحرفى القرآنى وبظاهره دون أن تتحط فى فهمها إياه فهماً حشوياً ولا كلامياً ولا فلسفياً، بل عليها أن تمتطى لذلك مطية الاستدلال الشرعى والأدلة الشرعية الواضحة اليسيرة المستمدة من الآيات القرآنية فتستدل على وجود الله وحدوث العالم مثلاً بدليل العناية الإلهية واختراعها للجواهر وتثبت خلود النفس بدليل جوهريتها وروحانيتها. وأما بخصوص مرتبة الحقيقة الفلسفية البرهانية المعدة للخاصة فإنها تطلب فى كتب البرهان حيث ينظر فى المسائل الفلسفية المعتاصة كوجود الله وقدم العالم والجبر والاختيار والأسباب والمسببات والمصير الإنسانى إلخ.. دون أحكام ما قبلية ولا معطيات مسبقة أى خلافاً لما تقتضيه طريقة المتكلمين وحكمتهم الجدلية. لذلك فمن رام من الخاصة الوقوف مثلاً عل نبذة مما وصل إليه الفلاسفة بشأن العالم هل هو قديم أو محدث؟ (وهو السؤال الذى امتحن به ابن رشد كما تعلمون عند دخوله على أمير المؤمنين الموحدى أبى يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن) فليلعم أنه يستحيل صدور حادث عن علة قديمة لأن الفلاسفة كما يقول ابن رشد: «لما أداهم البرهان إلى ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لفعله مبدأ ولا انتهاء وجب عندهم أن لايكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده وإلا كان فعله ممكناً فلم يكن ضرورياً». فيستنتج من ذلك قدم العالم لأن مادته وحركته وزمانه كلها قديمة ولا يعقل أن تكون لواحد من هذه الأشياء الثلاثة بداية أو

نهاية، وكلكم نظر فى عشرات الصحف التى خصصها ابن رشد لهذه المسألة فى تهافت التهافت ومن شروحه الأرسطية التى جعل منها كذلك تعلة ومناسبة ليصهر فيها معتقداته الفلسفية تحت قناع أرسطو وعن وساطته. ولكى نتأكد من ذلك كله علينا أن نلتمسه فى البراهين ذا الصبغة الماورائية أو الطبيعية التى يقدمها ابن رشد ليبرهن بها على اندثار النفس الفردية الجزئية اندثاراً كلياً مع إثباته لخلود النفس الكلية نفس النوع البشرى. فمن جملة ما أورده فى هذا المضمار قوله: «بأن الموجودات المتحركة حركة الاستقامة إنما يوجد فيها البقاء فى كليتها لا فى أجزائها وهى محافظة على صورها النوعية لا على أجزائها». وكذلك إقراره «بأن العناية الإلهية منحت الحى الفانى المقدرة على التوالد لتخليد نوعه ولتعزيته بهذا الخلود النوعى عن الفناء الكلى». ولتقريب هذا المعنى من الأفهام يشبه ابن رشد النفس بالضوء الذى يتحد بمصدره إثر انعدام الأشياء المضيئة فالنفس عنده منقسمة بالعرض أى بانقسام محلها وهى أشبه شىء بالضوء، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام، كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان». ثم بعد أن أطنب ابن رشد فى حديثه عن نفس عمرو ونفس زيد وبرهن على أنها هى هى واحدة من حيث الصورة وأنها باندثار الجسم تعود إلى وحدتها النوعية يثبت خلود الجنس البشرى بخلود نفس الكلية، فهو يقول فى هذا المضمار: «إن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شىء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد . وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع»، لذلك نرى ابن رشد يخصص لهذه المسألة بعض الرسائل التى يعالج فيها بإسهاب مشكلة العقل الهيولانى والعقل الفعل والتى استرجعنا منها انطلاقاً من النص اللاتينى إلى العربية رسالة اتصال العقل المفارق بالإنسان "Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine" ورسالة سعادة النفس "De Animae Beatitudine" كما استرجعنا كذلك جزءاً كبيراً من الفصل الثالث من شرح كتاب النفس من اللاتينية عن ترجمة ميكل سكوت وترجمة يعقوب مانتينو، فأتت هذه الفصول كلها فضلاً عن معالجتها لقضية المعرفة من عقل وتعقل، لتبرهن على خلود العقل الفعال والهيولانى كعقل كلى واحد أوحد عقل النوع البشرى الذى ليس هو شيئاً اخر سوى العقل الكلى "la Raison Universelle" الذى سوف يتحدث عنه E. Kant فى كتابه «نقد العقل النظرى الخالص» "Critique de la Raison pure" ذلك العقل الرشدى الذى تحاملت عليه أوربا القروسطية والعديد من الفلاسفة الأروبيين (كليبنتز وهرار Herder et Leibniz). قلت خلود العقل الفعال الهيولانى كعقل كلى للجنس أو للنوع البشرى واندثار العقول الفردية الجزئية بفساد صورها كعقل كلى للجنس أو للنوع البشرى واندثار العقول الفردية الجزئية بفساد صورها الحالة فى الهيولى، إلا أن هذه الحقيقة الفلسفية البرهانية لكونها موجهة إلى الخاصة ومعدة لها يجب أن تبقى بعيدة عن البطحاء

والميادين الجمهورية حتى لاتكون محل استهزاء العامة وسخريتها وحتى لا تيئس الخلق من المعاد كما فعل أبو النصر الفارابى فى شرح النيقوماخيا وأكده ابن طفيل بل قل حتى لا تلـ ـقها الخيبة التى لحقت بحى بن يقظان فى مملكة سلامان لذلك تستر ابن رشد تقية واتقاء للشرور فأخفى عن العامة بعداً أساسياً وثورياً بل قل تنويرياً من تفكيره الفلسفى تمثل فى الحقيقة الفلسفية البرهانية التى أثبتها فى كتب البرهان وجعلها موازية لحقيقة شرعية إيمانية قائمة على الاعتقاد بوجود الله والنبوة والرسالة. وهكذا يتجاور حقلان معرفيان متغايران دون أن يتراتبا تفاضلياً لأنهما لا يشتركان إلا فى الشكلية العملية الأخلاقية فى قطعيتها المطلقة كما سيقرها فى القرن الثامن عشر E. Kant.

إن هذا التمييز الرشدى الأصيل الذى أقرته جامعة باريس فى القرن الثالث عشر وأقام عليه كبار أساتذتها أمثال «سجار دى برابانت» "Siger de Brabant" و«بواس دى داسى» "Boece de Dacie" و«برنيى دى نيفال» "Bernier de Nivelles" صرح نظرية ازدواج الحقيقة سوف يتطور فى القرن الرابع عشر ليتحول من الحقل المعرفى إلى الميدان السياسى فيطالب كل من مارسيل دى بادو "Marsile de Padoue" وجان دى جاندان "Jean de Jandun" بفصل الزمنى عن الروحانى فينفصل العالم الغربى يومئذ من جميع أنواع التخليط والتلفيق سواء أكانت بين الدين والفلسفة أم بين الروحانى والزمنى تاركاً العالم الإسلامى قابعاً بينهما يتخبط فى عماهته.

الهوامش:

(١) هذه الاعتبارات اللغوية والفلسفية كنت قد قدمتها كتابياً فى ١٩٩٥ إلى زميل فرنسى "A. De Libera" فانتحلها وضمنها كتاباً عن ابن رشد أظهره سنة ١٩٩٧ دون أن يذكر بحثى ولا اسمى، فوصفه زميل فرنسى له شاهد عليه بأنه عديم الثقة والنزاهة.

2) Manuel Alonso, Roger Arnaldez, Montogomery Watt, Henri Corbin, Massimo Companini, Charles Butter Worth, A.J. Arberry, Migule Gruz Hernandez.