# التوفيق بين الحكمة والشريعة في نظر ابن رشد

د. غسان فنيانس

اســـــم الكتـــــاب: التوفيق بين الحكمة والشريعة في نظر ابن رشد

اســـم المـــؤلـــــف: د. غسان فنيانس

الترقيم الـــــدولي:ISBN:9789776689633

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع © محفوظة لدار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع والترجمة المشهرة برقم ٢٤٨٢١ بتاريخ ٢٠١٥/١٠/١. ومقرها جمهورية مصر العربية / محافظة الجيزة.

وأي اقتباس أو تقليد، أو إعادة طبع، أو نشر أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون موافقة قانونية مكتوبة من الناشر يعرض صاحبه للمساءلة القانونية، والآراء والمادة الواردة وحقوق الملكية الفكرية بالكتاب خاصة بالمؤلف فقط لا غير.

---

العنوان: جمهورية مصر العربية/ محافظة الجيزة/ مدينة السادس من أكتوبر/ ٣٣ التمويل العقاري.

هاتف: ٠٠٢٠٢٣٨٨٥٠٦٤٩/ موبايل ٠٠٢٠١٥٥٣٢٤٧٤٨٦

البريد الإلكتروني: tahreradbe@gmail.com

# التوفيق بين الحكمة والشريعة
# في نظر ابن رشد

د. غسان فنيانس

**أ-تمهيد:**

التوفيق بين الحكمة والشريعة، أو بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والإيمان، مسألة شغلت الفكر البشري، منذ أقدم العصور. وأننا إذا تتبعنا تاريخ الفكر الإنساني، وجدنا لهذه المعضلة محلاً في الفكر الديني، وفي الفكر الفلسفي اليوناني والعربي. فقد عالجها فلاسفة اليونان قديماً، كسمبليقيوس الذي اعتقد أن أفلاطون وأرسطو غير مختلفين في أفكارهما، وعالجها فيلون اليهودي ومدرسة الاسكندرية، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة، وكما عالجها مفكرو العرب وفلاسفتهم.

وفي الواقع فإن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد أثيرت قبل ابن رشد بزمن طويل، وعولجت بصور شتى، بالإشارة والتلميح تارة، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة أخرى. فالمعتزلة، التي هي من أقدم الفرق الإسلامية وأشهرها ارتباطاً بالعقل والإيمان، ترى أن العقل والوحي من الله، يكمل أحدهما الآخر ولكنهما لا يتناقضان، وأن الوحي معقول لأنه من لدن إله حكيم، وإذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل، وإذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحي إن ظهر بمظهر غير معقول(١). ولجوء الكندي إلى تأويل الآيات القرآنية إنما هي محاولة من الفيلسوف العربي لإيجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية(٢). وهدف الفارابي، من رسالته "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو"، التوصل إلى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين(٣). وكذلك إخوان الصفا. وأما 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(٤).

وصفوة الكلام أن جميع المحاولات السابقة لابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة دون أن تحددها أو تبرهن عليها، أو كانت محاولات فاشلة كتلك التي قام بها الفارابي. وأما ابن رشد فقد أراد أن يعثر على حل منهجي منظم لها، ولا سيما أنّ الفقهاء وقفوا في عصره موقف التنكر للفلسفة، يساعدهم على ذلك انحياز الدولة الموحدِّية إلى الغزالي، وشيوع موجة التضييق في أمور الدين. ولهذا فقد أفرد فيلسوف قرطبة لهذه المسألة رسالتين، هما: ((فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال))، و ((الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبه المزيّفة والعقائد المُضلّة". كما أنه عالجها في ثنايا كتابه "تهافت التهافت".

اختلفت الأحكام وتباينت حول موقف ابن رشد من الدين والعقل: فهناك من يقول أنه من دعاة المذهب العقلاني، وهناك من يقول إنه، على العكس، من دعاة المذهب الإيماني، وهناك من يقف موقفاً توفيقياً بين الرأيين، وهناك من يصفه بالمادية.

ففي القرون الوسطى، وخلال فترات طويلة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر، كان ابن رشد ملحداً، بنظر الفلاسفة اللاتينيين. بيد أن رينان، عام ١٨٥٢، بدَّد هذه الأوهام. فبين أن سبب هذه الآراء يعود إلى بعض أفكار ابن رشد الفلسفية، كقدم العالم، وإلى المكانة الأولى التي تبوأها في الفكر الفلسفي الإسلامي، بعد أن تفوق بكثير على الفلاسفة العرب الذين سبقوه كابن سينا والغزالي، ثم يستنتج رينان قائلاً:

((إن ابن رشد تفلسف بحرية دون أن يبتغي مقاومة الدين، وكذلك دون أن

يضطرب فكره ليتجنب ردة الفعل(٥))).

أما ميرين عام ١٨٨٩(٦)، وآسين أي بلاسيوس(٧) عام ١٩٠٤ فقد اتخذا موقفاً مغايراً لذلك الذي توصل إليه رينان. فابن رشد، بنظرهما، بعيد عن أن يكون فيلسوفاً جاحداً، بل على العكس، فإنه فيلسوف الإسلام، بل لاهوتي تقريباً.

وفي عام ١٩٠٩ أفرد ليون غوتيه أطروحته في الدكتوراه لدراسة هذا الموضوع وهي بعنوان "نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة". خصص غوتيه الفصل الأول من هذه الأطروحة لدراسة كتاب "فصل المقال"، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ النصوص المتشعبة"، أي مناهج الأدلة وتهافت التهافت، بالنسبة لفصل المقال، والفصل الثالث والأخير لعرض المحاولات اليونانية والعربية التي سبقت نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة. ويخلص غوتيه، في ختام كتابه إلى أن هذا السؤال: "أكان ابن رشد عقلانياً؟"، إنما هو سؤال في غير مكانه.

ويحاول غوتيه تبرير رأي سلفه رينان، فيقول: إن ما حمل رينان إلى اتخاذ هذا الرأي هي الأسباب التالية:

١-عندما كتب رينان كتابه "ابن رشد والرشدية" لم تكن كتب ابن رشد العربية منشورة بعد.

٢-لم يطلع رينان على الكتب الثلاثة الأساسية (فصل المقال، تهافت

التهافت، الكشف عن مناهج الأدلة) التي تعالج علاقات الفلسفة بالدين، إلا على طريق ملخص بسيط كتبه مونك نقلاً عن ترجمة عبرية.

٢-إن كتاب رينان، المكوَّن من /٤٠٠/ صفحة، ليس مخصصاً لدراسة فيلسوف قرطبة، وإنما لعرض تاريخ الرشدية اللاتينية فقط، بحيث لا يحتل ابن رشد فيه أكثر من خمسين صفحة.

ويخلص غوتيه إلى القول إلى أن ابن رشد إنما هو فيلسوف عقلاني، بالمعنى المطلق للكلمة، عندما يخاطب الفلاسفة، أي البرهانيين أو أهل التأويل اليقيني، لأن هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كل النصوص، حتى الغامضة منها، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات. ولكنه إيماني لا عقلاني، عندما يخاطب عامة الناس، أي الخطابيّن، لأن هذه الفئة غير قادرة على فهم الاستدلالات العقلية. وهكذا فإن على الخطابيين التقيد حرفياً بالرموز وبكل النصوص الغامضة دون استثناء. أما الفئة الثالثة المتوسطة بين الفئتين السابقتين، فهي فئة اللاهوتيين (الجدليين)، أي أهل التأويل، القادرين على إدراك صعوبة النصوص، دون أن يستطيعوا فهم التأويل الحقيقي لها ما لم يلجؤوا إلى الفلاسفة وحكمة العقل. إذن، هناك، بنظر غوتيه، ثلاثة أنواع من التعليم: تعليم خفي (ésotérique) خاص بالفلاسفة؛ وتعليم ظاهري سهل الإدراك (exotérique) خاص برجال الدين (الخطابيين)؛ وتعليم مختلط (mixte) خاص باللاهوتيين (الجدليين)(٨).

لم يتخل غوتيه عن هذه النتائج فيما بعد، بل، على العكس، دافع عنها ضد منتقديها في المقدمة التي تصدَّرت الترجمة الفرنسية لكتاب "فصل المقال" منذ نشره لها(٩). كما أنه توصل إلى النتيجة نفسها في كتاب نشره حول ابن رشد؛ فيقول

فيه: "هذا هو ابن رشد: عقلي بأدق ما في الكلمة من معنى، ولكن مع ذلك تخيُّري؛ واسع الآفاق، وديّن على طريقته الخاصة، حريص على تعيين ما يوافق كل طبقة من أعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد: فللعامي والجمهور الدين كما هو لأنه ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي وللفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعال وأزليته. وهو ينظر إلى الفقه نظرة عنيفة لأنه بعيد عن أن يكون طريقة عبادة وقريب من كل شغب واضطراب، ولا يحق لأهله إلا أن يجبروا على الصمت والتواري عن الأنظار. لقد تفوق على سابقيه من مفكري الإسلام الذين عبّدوا له الطريق بمؤلفاتهم، فكان أوسع إطلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجة، وأشد منطقاً واتزاناً من ابن سينا الذي أخذ عليه أحلامه الصوفية، وأوهامه الاستدلالية، ومجاراته الأوهام العامة ورجال الفقه. لقد استطاع ابن رشد أن يعطي مذهب التخير الأرسطي الأفلوطيني صورته الكاملة(١٠)".

وللتوصل إلى الحكم على ابن رشد "بالعقلانية المطلقة، دون أي تحفظ"، اعتمد غوتيه على كتاب فصل المقال. ثم أضاف قائلاً: إن كانت هناك نصوص، في كتب أخرى ولا سيما "تهافت التهافت" و"الكشف عن مناهج الأدلة"، تدل، بشكل أو بآخر، على إيمانية ابن رشد، فعلينا أن نفسرها تبعاً لما جاء في فصل المقال.

وقد اعتمد "ماكس هورتن"، بعكس غوتيه، "أن ابن رشد فيلسوف مدافع عن القرآن، والفلسفة، بنظره، إن هي إلا خادمة لعلم اللاهوت".

ولكي يتمكن ألنسو من دحض نظرية غوتيه حول عقلانية ابن رشد، ميز بين

ثلاث درجات من العقلانية: عقلانية ترفض الوحي الإلهي، وعقلانية ترفض ما هو فوق الطبيعي، وعقلانية تحاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل. وعقلانية ابن رشد لا يمكن أن تكون لا من النوع الأول، ولا من النوع الثاني، لأنه كان مسلماً مؤمناً بالوحي الإلهي وبالنبوة وبوجود عالم ما وراء الطبيعة. وهكذا لم يبق إلا أن يكون ابن رشد عقلانياً بالمعنى الثالث لهذه الكلمة، أي أنه كان لاهوتياً حاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل(١١).

وقد قال فرح أنطون "إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم(١٢)".

أما الأب يوحنا قمير فقد قال "إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب، بعد المعري، عن الإسلام(١٣)". وكتب الإمام محمد عبده قائلاً: "إن ابن رشد، رحمه الله، لم يخرج في آرائه عن الملبين، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين، ولا قريباً منه... بل هو إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم(١٤). أما روجيه غارودي فقد قال: "إن مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الإنسان والطبيعة... يشكل حلقة أساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هراقليط حتى هيغل وماركس... على أن كتابات ابن رشد من إيحاء ديني لا شك في ذلك... لكن هذا الدين لا يعلمنا الهروب أو اللا مبالاة إذ أن الواقعية عند ابن رشد قد سبقت بمئات السنوات واقعية الغرب... ونحن هنا بإزاء النظريات الأساسية للجدلية، بل إزاء النظريات الأساسية في الجدلية المادية نفسها(١٥)".

أما دي بور فقد قال: "وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى: أولها

قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية، أو للخوارق، أو نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات، وهو قول يجعل خلودها مستحيلاً(١٦)".

وتجاه هذه الآراء المتعددة، بل والمتناقضة، حول موقف هذا الفيلسوف الكبير من علاقة الدين بالفلسفة، لا بد من تحليل النصوص المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة فصل المقال منها.

***ب-فصل المقال:***

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه عن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، أهو أمر (مباح بالشرع؟.. أم محظور؟.. أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟(١٧)".

وقبل الإجابة عن ذلك لا بد من طرح هذا السؤال: ما الدين، وما الفلسفة، بنظر ابن رشد؟ إن الكلمة التي يستعملها فيلسوف قرطبة للدلالة على الدين هي "الشريعة".

وهذه الكلمة تعني القانون الإلهي أو الديني، أي أصول الدين الإسلامي التي في طليعتها القرآن والسنّة. وقد استعمل فيلسوفنا الكلمة، في أغلب الأحيان، للدلالة على القرآن فقط. أما الفلسفة، فإنما هي الحكمة التي تبتغي المعرفة المعمقة على طريق الاستدلال أو البرهان. وهذا البرهان "هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع

القياس(١٨)". ومما يسترعي الانتباه أن قيمة الحقيقة المدركة على طريق النظر الفلسفي كبيرة إلى حد قد تكون مطلقة.

فالفلسفة، إذن، ليست "شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع(١٩)". وكذلك فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وهذا ما هو ظاهر في كثير من الآيات القرآنية، مثل قوله سبحانه: (فاعتبروا يا أولي الأبصار).

وهكذا لدينا حقائق عقلية في نظام متماسك، وحقائق دينية قرآنية منزلة. ولمعرفة هذين النوعين من الحقائق لا بد من اللجوء إلى القياس العقلي. ولما كان القياس أنواعاً شتى، فلا بد مِن أن يكون القياس البرهاني هو الذي دعا إليه الشرع لأنه أتم أنواع الأقيسة وأصحها على الإطلاق، فهو يقوم على مقدمات يقينية ويرتكز على مبدأ أول من مبادئ العقل، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة. ودونه القياس الجدلي، وهو يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية أو جميع الحكماء، وتكون نتيجته محتملة. وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني، ولا يصلح إلا لأن يكون آلة للتحري أو الجدل أو المناظرة أو ما إلى ذلك. ودونه في الرتبة القياس الخطابي الذي يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية بقصد إقناعه. ودونه أخيراً القياس المغالطي الذي يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي إلى نتائج غير مقبولة(٢٠).

ولما كانت الدراسة النظرية المعمقة تتم على طريق القياس البرهاني، فلا بد من معرفة المنطق بشكل عام، لأنه يتنزل "من النظر منزلة الآلات من العمل(٢١)". كما لا بد من أن نستعين بما انتهى إليه القدماء حتى ولو كانوا على

غير ملتنا، لأنه من العبث أن ننبذ ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد. وهكذا فإن الإطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل واجب بالشرع. فكما أنه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة أذهاننا عن الخطأ، فكذلك لا حرج علينا في الرجوع إلى حكمتهم والفحص عما انتهوا إليه في باب النظر في الموجودات. فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه. ولكن هذا لا يعني أننا ملزمون بأخذ كل العلوم التي أتى بها الإغريق، بل علينا "أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم(٢٢)".

وابن رشد، وقد قدم من البراهين ما لا يقبل الرد، يختم كلامه في الفصل الثالث "ضرورة النظر" من كتابه "فصل المقال" بقوله: "فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومَقْصِدهُم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها – وهو الذي جمع أمرين: أحدهما، ذكاء الفطرة، والثاني، العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس، إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى(٢٣)".

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرناها آنفاً، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق، وإلا لما أوجبها الشرع، وإذن فلا يمكن أن يكون هناك خلاف، بنظر ابن رشد، بين الشرع والحكمة، أي بين الدين والفلسفة، وهكذا

لم يعترف فيلسوف قرطبة بوجود حقيقتين: الأولى مكتسبة بالنظر الفلسفي، والثانية بالوحي الإلهي، وإنما بوجود حقيقة واحدة فقط. فالنظر البرهاني لا يؤدي "إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له(٢٤)". أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم.

إذن فالحقيقة واحدة، والطرق المؤدية إليها مختلفة. وفي الواقع لا يوجد تناقض بين الحكمة والشريعة "فهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة". ولكن عند الممارسة العملية، نلاحظ أن في الشرع عدداً من الأقوال التي تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم أن الفلسفة تضادّ الشرع. وقد انتبه ابن رشد لهذا الأمر، فميز بين الحقيقة ذاتها واللفظ الذي يستعمل للتعبير عنها. فالحقيقتان متفقتان كلياً في مضمونهما، وأن كان ثمة خلاف أو فرق بينهما، فهذا يعود، لا إلى الحقيقتين أنفسهما، وإنما فقط إلى اللفظ المستعمل في التعبير عنهما. وعلينا في هذه الحالة تأويل اللغة المعبرة عن الحقيقة.

ولما أراد ابن رشد أن يصنف البشر، عمد إلى نظرية الفلاسفة في تقسيم القياسات واستعان بها في تصنيفه. فقال إن الفلاسفة قسموا القياسات أربعة أنواع: البرهانية، والجدلية، والخطابية، والمغالطة. فبوساطة الأولى نحصل على معرفة يقينية، والثانية تحملنا على الترجيح والاحتمال دون اليقين، والثالثة ضعيفة يقصد منها إقناع السامع، أما الرابعة والأخيرة فإنها خارجة عن الأقيسة، لأنها تؤدي إلى نتائج غير مقبولة(٢٥).

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى أصناف ثلاثة متفاضلة في التصديق، "فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية...،

ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية...(٢٦)" فالبرهانيون الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة والتأويل اليقيني، والجدليون هو المتكلمون ذوو التأويل الجدلي الذين يصلون إلى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون عبابه، والخطابيون هم عامة الناس ذوو العقول الكثيفة والفطر الناقصة(٢٧).

وصفوة الكلام هي أن ابن رشد يميز ثلاثة أشكال استدلالية: استدلال إثباتي يقيني، واستدلال خطابي إقناعي، واستدلال جدلي احتمالي. كما أنه يميز شكلين للتعبير عن الحقيقة: شكل رمزي، وشكل واقعي. فالخاصة أو الفلاسفة يهتمون بالاستدلال الإثباتي، والمتكلمون ورجال الدين يهتمون بالاستدلال الجدلي، أما عامة الناس فإنها تهتم بالاستدلال الخطابي.

وللفلسفة استدلالات إثباتية محضة وتعابير خالية من أي رمز. أما بالنسبة للدين فغالباً ما تكون استدلالاته ديالكتيكية (جدلية) أو خطابية غير يقينية، والكثير من تعابيره رمزية. ولهذا السبب يمكن حل الخلاف القائم بين الفلسفة والدين بوضع الحقائق الدينية في نفس مستوى الحقائق الفلسفية، على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها، ومن ثم وضعها في سياقها الاثباتي. وقد أطلق ابن رشد على هذه العملية اسم "التأويل".

وهدف ابن رشد، هنا، لا يقوم على تأويل الآيات القرآنية في ضوء الحقائق الفلسفية.

كما أنه لا ينبغي إعطاء الحقيقة الفلسفية أولوية على الحقيقة الدينية، وإنما

يبتغي إعطاء التعبير الفلسفي أولوية على التعبير الديني، بالنسبة للحقيقة الواحدة، لأن التعبير الفلسفي أكثر عقلانية من التعبير الديني.

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولا ضوابط، بل له شروط وأحكام وقواعد لا بد من التمسك بها. فإن ما أدى إليه البرهان إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرَّف به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب تأويله، أي "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء شبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي(٢٨)".

وهكذا فإن في الشرع أموراً لا بد من تأويلها للوصول إلى حقيقتها. بيد أن التأويل لا يوهب إلا لأولئك الراسخين في العلم من الفلاسفة، فلا يعطى رجال الفقه، لأنهم على ثقافتهم، محدودو العلم، وقد تضاربت آراؤهم، وكانوا سبباً في انشقاقات وفرق دينية. ويجب ألا يصرح بالتأويل إلا لأهل البرهان، لأن العامة لا تفهم التأويلات إن كانت صحيحة، وتضل إن كانت غير صحيحة. ويجب على الفلاسفة ألا يصرحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه واللاهوت، وعلى الحكام أن يحافظوا على سلامة الدين فيحصروا أصحاب القياس الجدلي، أي رجال الفقه، ضمن نطاق ضيّق، ولا يسمحوا لهم بأن يصرحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية. وهكذا يتمسك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلاسفة حقيقته مكتومة. وبذا تنحل المشكلة نظرياً وعملياً(٢٩).

بيد أن التأويل يجب ألا يؤدي لا إلى حمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا إلى إخراجها كلها عن ظاهرها. ولهذا اختلف المسلمون (في المؤول منها من غير المؤول، فالأشعريون مثلاً، يتأوَّلون آية الاستواء، وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما(٣٠)".

ثم عرض ابن رشد لقضية الإجماع عند المسلمين، فقال: "إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها... فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟".

وهنا يميز فيلسوفنا بين الإجماع بطريق يقيني والإجماع الظني. فالأول لا يصح، والثاني يصح. والعلماء يميزون بين العلوم العملية والعلوم النظرية، ثم يؤكدون أن الإجماع لا يتقرر في العلوم النظرية بطريق تعييني، كما يمكن أن يتقرر في العلوم العملية. فلكي يحصل الإجماع في العلوم العملية يكتفي بأن "تنتشر المسألة فلا ينقل إلينا فيها خلاف". وأما في العلوم النظرية فمن الواجب إقامة البرهان على حصول الإجماع، وأنه "ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم، ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صحَّ عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة". بيد أن ذلك غير ممكن بشهادة الغزالي

نفسه(٣١).

ويحمل ابن رشد حملة عنيفة على المتكلمين، وعلى المتصوفة عامة والغزالي خاصة، فيعرض لهذا الأخير في هزءٍ ظاهر. ومبدأ ابن رشد أن من كان من غير أهل العلم، أي من كان فَرْضُه الإيمان بالظاهر، فعليه حمل أقوال الشريعة على ظاهرها، لأن التأويل في حقه كفر ويؤدي إلى الكفر، "ولهذا يجب أن لا تُثْبَت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، فأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يَصْنَعُهُ أبو حامد، فخطر على الشرع وعلى الحكمة، وأن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثِّر أهل العلم بذلك، ولكنه كثَّر بذلك أهل الفساد بدون كَثْرَةِ أهل العلم، وتطرق بذلك قوم إلى ثَلْبِ الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه". والدليل على ذلك أن الغزالي لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، "بل هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف". ولهذا يجب على أئمة المسلمين منع كتبه "التي تتضمن هذا العلم، إلا من كان من أهل العلم، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها"(٣٢).

وكذلك فعلت الأشعرية والمعتزلة، فأوّلوا آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، فأوقعوا الناس في عداوة وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس(٣٣).

"وهكذا وجد ابن رشد في التمييز بين معنى الخاصة ومعنى العامة للشريعة آمن طريق إلى التوفيق بين الدين والعقل؛ وهكذا ردَّ السهم إلى نحر الغزالي بمنطق

سديد وقول شديد(٣٤).

ثم يعرض ابن رشد لأمهات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة، مدافعاً بذلك عن الفلاسفة العرب، كالفارابي وابن سينا، ضد الاتهامات التي وجهها الغزالي لهما، في كتابه "تهافت الفلاسفة". وهذه الاتهامات هي: علم الله، وقدم العالم، وقضية المَعَاد.

ثم يبين ابن رشد أن الظاهر من قول الغزالي في تلك الأمور الثلاثة "إنه ليس تكفيره إياهما (الفارابي وابن سينا) في ذلك قطعاً، إذ قد صرح في كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال". بالإضافة إلى استحالة حصول الإجماع في أمثال هذه المسائل، لأن هناك تأويلات "لا يجب أن يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم"، فهؤلاء هم القادرون عليه، والمؤمنون به(٣٥). وإذا كان الأمر هكذا. "فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خصَّ الله العلماء بها إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف"(٣٦).

وبالنسبة للاتهام الأول فإن ابن رشد يعتقد أن إله الفلاسفة يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها مشروط بالموضوع المعلوم، فهو محدث إن كان الموضوع محدثاً، ومتغير إن كان الموضوع متغيراً. أما علم الله بالموجودات، فإنه، بعكس علمنا بها، شرط للموجودات المعلومة. وهكذا فإن الله يعلم الكل علماً أبدياً(٣٧).

أما بالنسبة لقدم العالم، فيعتقد فيلسوفنا أن المتكلمين من الأشعرية والفلاسفة

المتقدمين "اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة(٣٨)".

فأما الطرف الأول، فهو موجود نجم من علّة فاعلة، ومن مادة، والزمان متقدم على وجوده. "وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء، والهواء، والأرض، والنبات، وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع، من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة(٣٩)".

وأما الطرف المقابل للطرف الأول، فهو موجود لم ينجم عن علة فاعلة، ولا من مادة، ولا تقدّمه زمان، واتفق الجميع على تسمية هذا الموجود قديماً. "وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله، تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل، وموجده، والحافظ له، سبحانه وتعالى قدره(٤٠)".

وأما الواسطة بين الطرفين، فهو موجود لم يكن من مادة، ولا تقدّمه زمان، ولكنه موجود عن علّة فاعلة، وهذا هو العالم بأسره، وبعد أن يعرض ابن رشد للآراء الفلسفية المختلفة، اليونانية منها والعربية، حول قدم العالم أو حدوثه، يخلص إلى القول بأن العالم قديم أبدي(٤١).

وبالنسبة لقضية المَعَاد، فإنها، بنظر ابن رشد، من الصنف المختلف فيه. وهنا يميز فيلسوفنا بين ثلاث فئات: قوم ينسبون أنفسهم إلى البرهان، ويقولون بوجوب حمل المعاد على ظاهره، وذلك لعدم وجود برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها، وهذه هي طريقة الأشعرية، وقوم ممن يتعاطى البرهان، يقولون

بتأويلها، ولكنهم يختلفون في ذلك اختلافاً كثيراً، وفي هذا الصنف الغزالي وكثير من المتصوفة، وقوم يجمع فيها التأويلين، كما فعل ذلك الغزالي في بعض كتبه(٤٢).

ومبدأ ابن رشد أن من كان من غير أهل العلم فعليه حمل أقوال الشريعة على ظاهرها، ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، التي لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان(٤٣).

لم يكن هدف ابن رشد الأساسي، في كتابه فصل المقال، دراسة هذه القضايا الرئيسة التي دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين. لأن هذه القضايا، كما يقول محمد عمارة(٤٤)، "أكبر من أن يوفيها حقها من البحث في هذا الحيز الضيق والنطاق المحدود، هذا، إلى أنه قد وفاها حقها عندما ناقش فيها المتكلمين في كتابه "مناهج الأدلة"، وعندما ردَّ على الإمام الغزالي في "تهافت التهافت"، وإنما كان تعرضه لهذه القضايا هنا من باب ضرب الأمثلة وتقديم النماذج التطبيقية التي يوضح بها مقصده من هذا النص، والذي هو أساساً إثبات إخاء الحكمة (الفلسفة) للشريعة، وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه إلى الإيمان بهذا الإخاء".

ومن خلال هذا العرض التحليلي لكتاب "فصل المقال" لم نعثر على أية كلمة، في فكر فيلسوف قرطبة، تشير إلى خضوع الفلسفة للدين. بل وعلى العكس فقد أعطى الحكمة أولوية مطلقة على الشريعة، وذلك على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها، ومن ثم وضعها في سياقها الإثباتي. وهذا ما يحملنا على التأكيد بأن "فصل المقال" إنما هو بحث عقلاني بالمعنى المطلق لهذه الكلمة. لكن هل نستطيع أن نقول مع غوتيه أن ابن رشد كان عقلانياً دون تحفظ؟ هذا ما نريد

أن نتبيّنه، من خلال النصوص المتعلقة بهذا الموضوع، والموجودة في كتابي ابن رشد "تهافت التهافت" و "الكشف عن مناهج الأدلة". وقبل بحث هذه النقطة بالذات، لا بد من عرض رأي توما الأكويني من علاقة الفلسفة بالدين.

وبالنسبة للفلسفة التومائية، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها وهو التمييز بين العقل والإيمان من جهة، وضرورة تطابقهما من جهة أخرى. فالفلسفة مبنية على العقل، أي أن الفيلسوف لا يقبل إلا بما يقبله العقل وبما يمكن إثباته على طريقه. أما اللاهوت فإنه مبني على الوحي، أي على ما أمرنا الله به. وهكذا فإن العقائد الدينية لا يمكننا فهمها، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها. إن الفيلسوف يبحث عن مبادئ الإثبات في العقل، أما اللاهوتي فإنه يبحث عنها في الوحي.

فالفلسفة واللاهوت مشتركتان في كثير من الأمور لدرجة أنهما متفقان في نتائجهما الأخيرة.

أي أنه لو كان بإمكاننا فهم معطيات الإيمان فهماً عقلياً كاملاً لكان هناك توافق وانسجام كاملان بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية. وهذا ما يؤكد خطأ أية نتيجة فلسفية متناقضة مع العقائد الدينية. وفي هذه الحالة يعود على العقل انتقاد ذاته بذاته وإيجاد مكان خطئِه.

وهكذا توجد عند الأكويني حقيقة واحدة وطريقتان: طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية.

وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلاّ إلى حقيقة واحدة. وكذلك علينا متابعة التأويل العقلاني لمعطيات الإيمان قدر الإمكان، والصعود على طريق العقل نحو الوحي ثم النزول نحو العقل.

ففي كتاب "الرد على الخوارج"، يميز توما الأكويني بين مجالين، فيقول: "بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز إطلاقاً قدرة العقل البشري، ومنها عقيدة التثليث. ويمكن لبعض الحقائق الأخرى أن تدرك على طريق العقل الطبيعي، ومنها وجود الله، ووحدته، الخ(٤٥). وهكذا يوجد، في مستوى اللاهوت، علمان متمايزان ومتكاملان: اللاهوت الموحى الذي ينطلق من العقائد الدينية، واللاهوت الطبيعي المعد على طريق العقل(٤٦).

واللاهوت الطبيعي ليس كل الفلسفة، وإنما هو جزء منها أو بالأحرى قمتها، وهذا هو الجزء الذي درسه توما الأكويني بشكل معمق. إن أولى الأشياء التي نعرفها إنما هي الأشياء الحسية، وأولى الأشياء التي يكشف لنا الله عنها هي وجوده، أي أننا نبدأ لاهوتياً حيث ننتهي فلسفياً.

وهكذا فإن الروح المسيحية التي سادت في العصور الوسطى قد أخذت تنادي بقصور العقل البشري عن الإحاطة بالكثير من مسائل ما بعد الطبيعة، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي، بدليل انتشار العبارة المشهورة القائلة بأن "الفلسفة إن هي إلا خادمة لعلم اللاهوت".

وإذا كان ابن رشد قد اعتمد على أرسطو والمدرسة المشائية دفاعاً عن

الفلسفة وإعلاء لشأن العقل، فإن توما الأكويني قد وضع الأرسطية في خدمة العقائد الدينية مضيقاً بذلك حدود العقل وقدرته على إدراك بعض الحقائق المتعلقة بالله.

### *جـ-تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة:*

ولنبحث الآن في علاقة الشرع بالحكمة، من خلال "تهافت التهافت" و "الكشف عن مناهج الأدلة". إن العقل، كما حدده أبو الوليد في كتاب "فصل المقال"، قادر على إدراك جميع الحقائق والموجودات، بحيث لا يخفى عليه أي شيء، أي ليس في الشرع أسرار تخفى على العقل. وبذا فإن الإيمان والمعرفة العقلية شيء واحد عند فيلسوف قرطبة الذي كان عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى. ولكن هل بقي أبو الوليد على ما أقره، في كتاب فصل المقال، من مبادئ عقلانية محضة؟ هذا ما نريد أن نبينه من خلال بعض النصوص المتعلقة بالموضوع والموجودة في الكتابين المذكورين. يبدو لنا، للوهلة الأولى، أن ابن رشد قد تراجع عن موقفه العقلاني واتجه نحو المذهب الإيماني، وهنا يمكننا التمييز بين مرحلتين:

فأما المرحلة الأولى، المتمثلة بنصوص متعددة من "تهافت التهافت" و "الكشف عن مناهج الأدلة"، فهي تشير إلى تقارب بين الفلسفة والدين، أكبر من ذلك المذكور في فصل المقال. فالأديان هي "الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر". وهي أيضاً الشرائع التي اتفقت "على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته

وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذوات المبدأ وأفعاله، بالأقل والأكثر". وهي كذلك الشرائع "المتفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأعمال". كما أنها "لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة" عند الفلاسفة، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، بعكس الأديان التي تبتغي تعليم الناس دون استثناء (٤٧).

فالفلسفة، بحسب تلك النصوص، تعترف للدين بدور الموجه والمهذب، وبأنه الوسيلة الوحيدة لتحقيق سعادة الناس الحقيقية الأبدية. وصفوة الكلام أن الفلسفة والدين علمان ذوا هدف واحد، هو تأكيد السعادة الحقيقية للناس أجمع في هذا العالم وفي العالم الآخر.

"ومع هذا، يقول ابن رشد، فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص (الفلاسفة) إنما يتم وجوده، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص، وفي حياته: إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك، وإما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته أن لا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل".

وعلى الفلاسفة أن يعلموا أن المقصود بالتعليم الديني هو عامة الناس لا خاصتهم. فإن شكّوا في المبادئ الشرعية التي نشأوا عليها، أو قاموا بتأويل مناقض للأنبياء، فإنهم أحق الناس بأن ينطلق عليهم اسم الكفر. ويوجب لهم عقوبة الكفر التي نص عليها دينهم. وهكذا يجب على الفيلسوف أن يختار أفضل

الأديان، "وإن كانت كلها عنده حقاً، وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية، لما وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام"(٤٨).

ويضيف ابن رشد قائلاً: "إن كل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي(٤٩)".

ومن خلال هذه النصوص، ولا سيما النص الأخير منها، يمكننا، على الأقل، أن نؤكد أن هناك تعاوناً عميقاً بين الفلسفة والدين، بحيث أصبح من المستحيل التكلم بعد، عند ابن رشد، على استقلالية أحدهما عن الآخر. فعلى الفلاسفة بأجمعهم أن يتقلدوا من الأنبياء وواضعي الشرائع مبادئ العمل والسنن المشروعة في الأديان. والممدوح "من هذه المبادئ هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا. فإنه لا يشك في أن الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر". ولهذا لا بد من "أن توضع النفس غير مائتة، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم كما بيّن أبو حامد. ولذلك لا يصح القول بالإعادة (أي بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان)، على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم. وذلك أن ما عدم ثم وجد، فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد، بل اثنان بالعدد، وبخاصة من يقول منهم:

إن الأعراض لا تبقى زمانين"(٥٠).

وأما المرحلة الثانية، المتمثلة ببعض المقاطع من تهافت التهافت ومناهج الأدلة، فهي تشير، في ظاهرها، إلى فيلسوف مغاير للفيلسوف الذي عرفناه من خلال فصل المقال.

ومما يسترعي الانتباه، هنا، اعتقاد ابن رشد بالغيوب وما إلى ذلك من الحقائق مما لا تدركه العقول كالأسرار والمعجزات، واعتقاده التالي بخضوع الفلسفة للدين. هذا ولا بد، الآن، من عرض النصوص التي تؤكد صحة ذلك:

–ففي أحد هذه النصوص يوضح فيلسوف قرطبة ما ينبغي أن يفعل مع من يخوض في مسائل نظرية سكت عنها الشرع، فيقول: "والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو: إمّا أن يكون من أهل البرهان، أو لا يكون. فإن كان من أهل البرهان، تكلم معه على طريقة البرهان، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان.

وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو: إما أن يكون مؤمناً بالشرع أو كافراً. فإن كان مؤمناً، عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء، حرام بالشرع، وإن كان كافراً، لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له. هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها، من الأمور العلمية إلا وقد نبّه الشرع على ما يؤدي البرهان

فيها، وسكت عنها في التعليم العام(٥١).

–وثاني هذه النصوص هو النص، الذي ذكرناه آنفاً (٥٢)، والذي فيه يؤكد فيلسوفنا أن الشريعة التامة إنما هي تلك المستنبطة بالعقل والوحي.

–وفي النص الثالث يعقب ابن رشد على قول الغزالي في نظرية علم الله، فيؤكد أن الكلام في "علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة، فضلاً عن أن يثبت في كتاب، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق. وإذا خيض معهم في هذا، بطل معنى الإلهية عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم(...) فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين، الذين أطلعهم الله على الحقائق. ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني. وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب، وبعد تحصيل آخر، يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني إلا إذا كان ذا فطرة فائقة، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس(٥٣)".

–وفي النص الرابع يرد ابن رشد على اعتراضات الغزالي على نظرية الصدور، فقرة فقرة، فيقول: "قول الغزالي: إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع"، إنما هو قول حق. وذلك لأن "كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي". والعجز عن مدارك (الحقائق)، الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده: منها ما هو عجز بإطلاق، أي ليس في طبيعة العقل أن يدرك (هذه الحقائق)، بما هو عقل، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس. وهذا العجز: إما أن يكون في أصل

الفطـرة، وإمـا أن يكـون لأمـر عـارض... وعلـم الـوحي رحمـة لجميـع هـذه الأصناف"(٥٤).

–وفي النص الخامس يقرر فيلسوفنا أن مبادئ العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول. إن كثيراً من الأمور الإلهية، "ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها في أمثال هذه المعاني (...) وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً، لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي(٥٥)".

–وفي النص السادس يعترف ابن رشد اعترافاً واضحاً بالمعجزات، يصرح بأن من ينكر معجزة إبراهيم وما شاكلها من المعجزات هو زنديق. "إن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع. وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد". فالذي يجب أن يقال في المعجزات "إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل"(٥٦).

–وفي النص السابع يذهب فيلسوف العرب إلى أبعد من ذلك، فيعتقد أن المعجزات، وبعض الحقائق الأخرى كوجود الله ووجود السعادة ووجود الفضائل ليست مما ينبغي أن يتطاول إليها من لا يحسن القول فيها، بل هي أمور تتلقى بالتسليم والرضا. وفي هذا المعنى يقول ابن رشد: "أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي يجب ألا

يُتَعَرَّضَ للفحص عنها، وتُجْعَلَ مسائلَ، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل: هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وإنه لا يشك في وجودها. وإن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية. والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً، ولا سبيل إلى العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة(٥٧)".

ومما يسترعي الانتباه أن ابن رشد لا يعترف بمعجزات القرآن وحسب، وإنما كذلك بالمعجزات التي أتت بها الكتب الدينية الأخرى. هذا مع أنه يرى أن أبين معجزات الرسول العربي هو القرآن الكريم، وأن غيره من المعجزات ليس في مثل قوته. "وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها، يقول ابن رشد، وجدتها من هذا الجنس. وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع، كانقلاب العصا حية. وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد، ويوجد إلى يوم القيامة. وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات. فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة. وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع(٥٨)".

وهكذا فإن النبوة، عند ابن رشد، أمر خارج عن طبيعة الإنسان. والصفة التي يسمى بها النبي نبياً هي "الإعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (...) والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم (عند الفلاسفة)، وهو الذي تسميه الحُدُث

(المتأخرون) منهم العقل الفعّال، ويسمى في الشريعة ملكاً(٥٩)".

ويتابع الفيلسوف العربي الإسلامي البحث في النبوة والمعجزة، من خلال كتابيه: "الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت". ولكننا، هنا، سنحاول توضيح هذا الموضوع، بإيجاز، استناداً إلى مناهج الأدلة فقط. إن وجود الرسل، بنظر ابن رشد، ثابت، إلا أنه لا بد لمن ادعى الرسالة أن يحمل علامة مرسله. وهذه العلامة هي المعجزة. والرسول أو النبي، كما لا يخفى، هو من يضع الشرائع بوحي من الله. وإن قيل: من أين يعلم أن ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله كان الجواب إن ذلك يعلم بأدلة ثلاثة، وهي:

١-"بما ينذرون به من وجود الأشياء، التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها، وفي الوقت الذي أنذروا".

٢-"وبما يأمرون به من الأفعال، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم".

٣-وبالكتاب، الخارق للمعتاد، الذي ينادون به كتاباً منزلاً. "وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دلَّ على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة"(٦٠).

وإزاء هذا الموقف الجديد الذي تبيّن لنا، من خلال عرضنا لبعض نصوص كتابي: "تهافت التهافت" و "الكشف عن مناهج الأدلة"، هل يمكن القول أن ابن رشد أصبح من دعاة المذهب الإيماني، أو أنّه لا يزال فيلسوفاً عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى؟

***

وهكذا فلابن رشد، في موضوع علاقة الحكمة بالشريعة، موقفان: موقف عقلاني، وموقف إيماني. ولما كان التوفيق بينهما أمراً مستحيلاً، لذا لا بد لنا، إن أردنا إعطاء رأي نهائي حول ذلك، من افتراض ثلاثة احتمالات لا رابع بينها، وهي:

١-إما أن يكون ابن رشد قد وقع في التناقض، وهذا ما لا يمكن أن يحدث من فيلسوف كبير، كأبي الوليد، الذي انتشرت مؤلفاته الطبية والفلسفية في جميع أنحاء العالم، والذي كان له مقام جليل عند العرب واللاتينيين على السواء.

٢-وإما أن يكون حدث تطور في فكر ابن رشد، فغيّر موقفه من المذهب العقلاني الذي قال به في كتاب "فصل المقال"، إلى المذهب الإيماني، بحسب بعض النصوص التي أشرنا إليها آنفاً، في كتابي "تهافت التهافت" و "الكشف عن مناهج الأدلة". بيد أن هذا الاحتمال، هو كذلك أمر مستحيل، لأن ابن رشد كتب هذه المؤلفات الثلاثة خلال سنتين أو ثلاث سنوات على أقصى حد(٦١)، ولا يعقل حدوث تغيير جوهري في فكره خلال هذه المدة البسيطة من الزمان.

٣-وإما أن يعود هذا التغيير إلى الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء، وإلى ظروف سياسية واجتماعية أوجبت على ابن رشد اتخاذ مثل هذا الموقف الجديد، حرصاً على حياته وعلى أفكاره، لا سيما أنه اهتم بالكفر والزندقة، وأمر الخليفة بإحراق كتب الفلاسفة، ولم يبق منها إلا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة.

وصفوة الكلام أن ابن رشد مفكر عقلاني أعطى الفلسفة معنى إيجابياً واضحاً، وأعطى العقل قدرة على إدراك جميع الحقائق والموجودات. وعقلانيته تلك أدت به إلى هذا التصريح الذي يثير الدهشة إلى حد كبير، إذ قال: "لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً وبذاته، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم(٦٢)".

ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من أسرار ومعجزات، فإنما في رموز وصور لا تدل إلا على حقائق عقلية. فمن قرأ مثل هذه الأمور يحسب أن فيلسوف العرب الكبير يقول بأسرار حقيقية، وهو في الواقع لا يريد ذلك، وإنما يعني أن في الشرع أقوالاً في الملائكة والثواب والعقاب، وأن هناك وصايا خاصة للعبادة كالصلاة والزكاة والحج والصوم وما إلى ذلك(٦٣).

***المراجع والحواشي:***

(١) راجع الفاخوري والجر، "تاريخ الفلسفة العربية"، ص ٦٤٣، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت لبنان.

(٢)راجع ما قلناه حول هذا الموضوع، "تاريخ الفلسفة العربية"، القسم الثاني، البحث الأول "الكندي"، ص ٧١-٧٢، المطبعة الجديدة- دمشق.١٩٨١-١٩٨٢.

(٣)راجع ما قلناه حول هذه النقطة، المصدر السابق، القسم الثاني، البحث الثاني "الفارابي"، ص ١٦١ وما بعدها.

(٤)راجع ما قلناه حول هذه النقطة، المصدر السابق، القسم الثالث، البحث الثالث "ابن طفيل"، ص ٣٦٤-٣٦٦. راجع كذلك تطابق العقل والشرع" ص ٣٩٠.

(٥) CF. RENAN “AVERRO?S ET I’AVERRO?S”, 3 ?ME .?DITION, PARIS, 1866, P. 164

(٦) CF. A. F. MEHREN, “ETUDES SUR LA PHILOSOPHIE D’AVERRO?S CONCERNANT SON

RAPPORT AVEC CELLE D' AVICENNE ET GAZALI", IN MUS?ON, REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, NOVEMBRE 1888 (T. VII) ET JANVIER 1889 (T. VIII).

(٧) CF. MIGUEL ASIN Y PALACIOS, "EI AVERROISMO TEOLOGICO DE SANTO THOMAS DE AQUINO", IN HOMENAJE A DON FRANCISCO CODERA, ZARAGOZA. 1904, P. 271-331.

(٨) CF. L?ON GAUTHIER, "LA TH?ORIE D'IBN ROCHD SUR LES RAPPORTS DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE", PARIS, LEROUX, 1909, P. 179-181.

(٩) CF. L?ON GAUTHIER, TRAIT? D?CISIF فصل المقال SUR IACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOLPHIE, TEXTE ARABE, SUIVI DE I APPENDICE الضميمة". TRADUCTION FRANCAISE REMANI?E AVEC NOTES ET INTRODUCTION, P. XII-XIII ?D. CARBONEL, ALGER, 1942.

(١٠) CF. L?ON GAUTHIER, "IBN ROCHD', PARIS 1948, P. 280.

(١١) CF. P. MANUEL ALONSO, “THEOLOGICA DE AVERROES (ESTUDIOS Y DOCUMENTOS)”, MADRID .GRANADA, 1947, P. 102-109

(١٢) راجع، فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص ٣٣-٣٧، طبعة الاسكندرية سنة ١٩٠٣.

(١٣) راجع، يوحنا قمير، ابن رشد، ج٢، ص ٣١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

(١٤)راجع، الإمام محمد عبده، مجلة المنار، سنة ١٩٠٢.

(١٥) راجع، روجيه غارودي، مجلة الطليعة، القاهرة، يناير، سنة ١٩٧٠.

(١٦)راجع، ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، ص ٣٦٣-٣٦٤.

(١٧)راجع، ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩، فصل "حكم دراسة الفلسفة"، ص ٢٢، المقطع الأول.

(١٨) راجع، المصدر السابق، ص ٢٣، "ضرورة النظر".

(١٩) راجع، المصدر السابق، ص٢٢، الفقرة الثانية.

(٢٠) راجع، المصدر السابق، ص ٢٣-٢٤.

(٢١) راجع، المصدر السابق، ص٢٤، الفقرة الثانية، السطر (١٠-١١).

(٢٢) راجع، المصدر السابق، ص٢٨، الفقرة الثانية.

(٢٣) راجع، المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.

(٢٤) راجع، المصدر السابق، فصل "علاقة الحكمة بالشريعة"، ص ٣١-٣٢.

(٢٥)راجع ما قلناه عن أنواع الأقيسة، ص ١٠٦.

(٢٦)راجع، فصل المقال، ص ٣١، الفقرة الأولى.

(٢٧) راجع، المصدر السابق، ص٥٨، فصل "مراتب الناس".

(٢٨) راجع، المصدر السابق، ص٣٢.

(٢٩) راجع، المصدر السابق، فصل مراتب الناس، ص ٥٨-٦٢.

(٣٠) راجع، المصدر السابق، فصل التأويل، ص ٣٣-٣٤.

(٣١) راجع، المصدر السابق، فصل التأويل، ص ٣٤-٣٥.

(٣٢) راجع، المصدر السابق، فصل "المعاد" ص ٤٩-٥٣.

(٣٣) راجع، المصدر السابق، فصل "الفرق الإسلامية والتأويل" ص ٦٣، المقطع الأول.

(٣٤) راجع، الفاخوري والجر، المصدر المذكور، ص ٦٥٢.

(٣٥)راجع، ما قلناه سابقاً حول الإجماع، ص ١٠٨-١٠٩.

(٣٦)راجع، ابن رشد، المصدر المذكور، فصل "الغزالي والفلاسفة"، ص ٣٦-٣٨.

(٣٧) راجع، المصدر السابق، فصل "العلم الإلهي"، ص ٣٨-٣٩.

(٣٨) راجع، المصدر السابق، فصل "العالم بين القدم والحدوث"، ص ٤٠.

(٣٩) راجع، المصدر السابق، ص٤٠-٤١.

(٤٠) راجع، المصدر السابق، ص٤١.

(٤١) راجع، المصدر السابق، ص٤١-٤٣.

(٤٢) راجع، المصدر السابق، فصل "المعاد"، ص ٤٩-٥٠.

(٤٣)راجع ما قلناه حول انتقاد ابن رشد للغزالي، ص١٠٩.

(٤٤)راجع، محمد عمارة، فصل المقال، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ص٢.

(٤٥)أخذنا هذا النص من كتاب "الفلسفة الوسيطية"، تأليف إدوار جونو، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٩، ص ١٢٩.

(٤٦)راجع ما قلناه عن توما الأكويني في كتاب المدخل إلى الفلسفة، القسم الثاني، الباب الأول، الفصل الرابع، ص٢٣٥-٢٤١.

(٤٧)راجع، بالنسبة لهذه النصوص، ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٨٦٦-٨٦٧، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.

(٤٨) راجع، المصدر السابق، ص٨٦٧-٨٦٨.

(٤٩) راجع، المصدر السابق، ص٨٦٩.

(٥٠) راجع، المصدر السابق، ص٨٦٩-٨٧٢.

(٥١) راجع، المصدر السابق، ص٦٥٠-٦٥١.

(٥٢) راجع، النص رقم ٤٩، ص ١١٣.

(٥٣)راجع، ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر المذكور، ص ٥٥٠-٥٥٢.

(٥٤) راجع، المصدر السابق، القسم الأول، ص٤١١-٤١٢.

(٥٥) راجع، المصدر السابق، ص٣٤١-٣٤٣.

(٥٦) راجع، المصدر السابق، القسم الثاني، ص ٧٩١-٧٩٢.

(٥٧) راجع، المصدر السابق، ص٧٧٣-٧٧٤. لقد ذكر معظم هذه النصوص عبد الرحمن بدوي في كتابه:

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM, P. 783-786.

(٥٨) راجع، ابن رشد، المصدر المذكور، ص ٧٧٥-٧٧٦.

(٥٩) راجع، المصدر السابق، تتمة النص السابق، ص ٧٧٦.

(٦٠)راجع، ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٢٩، تقديم محمود قاسم، القاهرة، ١٩٦٤. راجع كذلك الفاخوري والجر، المصدر المذكور، ص ٦٨٢-٦٨٣.

(٦١) CF. BADAWI, OP. CIT, P. 789.

كتب ابن رشد نص المقال عام ٥٧٥هـ-١١٧٩م، والكشف عن مناهج الأدلة عام ٥٧٥هـ-١١٧٩/١١٨٠م، وتهافت التهافت ٥٧٦هـ-١١٨٠م تقريباً.

(٦٢)راجع، ابن رشد، "تهافت التهافت"، الجزء الأول، المصدر المذكور، ص ٢٤٦.

(٦٣)راجع ما قاله الفاخوري والجر حول هذه النقطة بالذات، المصدر المذكور، ص ٦٥٤.