ابن رشد

520 ـ 595 هـ = 1126 ـ 1198م

حياته:

ولد أبو الوليد محمدُ بنُ أحمدَ بن رُشد في (قرطبةَ) عام 520 هـ = 1126م. وكانت (قرطبةُ) إحدى عواصم الفكر والعلم في الأندلس.

نشأ في بيت العلم والفقه، دَرسَ الفقهَ وتولَّى منصبَ قاضي القُضاة في الأندلس.

له مباحثُ فلسفيةٌ وشرعيةٌ وفقهيةٌ ومجموعةٌ من الفتاوى.

دَرَسَ الشريعةَ الإسلاميةَ على الطريقة الأشعرية، وتخرَّج في الفقه على المذهب المالكيِّ، وتعمَّق في الأدب، وحَفظَ الشِّعرَ، وانصرف بشَغَفٍ إلى الطِّبِّ والرياضيات والحكمة. كان والدُهُ «أبو القاسم أحمد» قاضيَ (قرطبة).

تَتلمَذَ «ابنُ رُشد» على «ابن باجَّه» و«ابن طُفيل».

انتقل «ابن رُشدٍ» إلى (مرّاكش) عام 1153م. دعاه أحدُ ملوك الموحِّدين الذي استعان به في إنشاء المدارس ومعاهد العلم والأدب، وقد اتصل «ابنُ رُشد» بمشاهير الأطباء في (مرّاكش)؛ حيث وضع كتاباً في الطِّبِّ سَمَّاه (الكُلِّيات).

اتصل بأمير المؤمنين «أبي يعقوب يوسف»، وكلَّفه بتلخيص كتب «أرسطو» وشرحِ أغراضها، وقد امتدَّ صيتُ «ابن رُشد» في عالم المعرفة، وقد شَجَّعه السُّلطانُ «أبُو يعقوب يوسف» على العمل الفلسفيِّ، فقام بدراسة كتب «أرسطو» وتحليلها وشرحها والتعليق عليها، حتى كان «ابنُ رُشد» أوّلَ فيلسوفٍ عربيٍّ أجادَ فهمَ «أرسطو»، وأعاد مذهبَهُ إلى صفائه.

كان «ابن رُشد» فيلسوفاً كثيرَ الانصراف إلى المطالعة والتأليف، لا يَشغَلُهُ عنه شاغلٌ، كان يتجنَّبُ مجالسَ الأُنْس واللَّهْو، حتى عَلاَ مقامُهُ عند الخليفة والسلطان، فعيَّنَه قاضياً على (إشبيلية) عام 1169م، ثمَّ عيَّنَه قاضياً على (قرطبة)، ثمَّ أعاده إلى (مرّاكش) وجعله طبيبَهُ الخاصَّ، ثم أعاده إلى (قرطبة) قاضيَ القضاة.

المحنة التي تعرض لها ابن رُشد:

بعد وفاة «أبي يعقوب» خَلَفهُ ابنُـهُ «أبو يوسف» الملقب بـ: (المنصور) 1184 ـ 1198م الذي كَرَّمَ «ابنَ رُشد» تكريماً بَلغَ فيه أسمى منزلة عنده؛ حيث أصبح «ابن رُشد» في ذلك الزمان سلطانَ العقول والأفكار، لا رَأيَ إلاَّ رأيُهُ، ولا قولَ إلاَّ قولُهُ.

وفي عام 1195م انقلبت الحالُ رأساً على عقب؛ حيث هَبَّت في وجه الفيلسوف عاصفةٌ هوجاءُ، قادها الفقهاءُ والمُتزمِّتون؛ الذيـن رَمَوه بالكفر والزندقة، ووَشَوا به إلى السُّلطان، فنَقَمَ عليه، وجمعَ معظمَ فقهاء (قرطبةَ) وقضاتها؛ الذيـن استجوبوا «ابنَ رُشد»، وقرَّروا أنَّ تعاليمه كفرٌ مَحضٌ، ولَعَنوا مَن يقرؤها، وقَضَوا على صاحبها بالنفي؛ فنُفِيَ إلى قريـة يهوديـة جنوبَ (قرطبةَ) بخمسين كيلو متراً، وأمروا بإحراق كُتُبه.

وقد اختلف المؤرِّخون في أسباب النَّكبة والمحنة التي حلَّت بـ: «ابن رُشد»، منها:

1 ـ مخاطبة «ابن رُشد» للخليفة بدون كُلْفة.

2 ـ تلقيبُ «ابن رُشد» للخليفة في كتاب الحيوان بـ: (ملك البربر). وقد احتجَّ «ابنُ رُشد» على ذلك، فقال: إنَّه كتبَ عن الخليفة: (ملكَ البرَّين) وأنَّ النُّسَّاخَ حرَّفوا اللفظةَ فجعلوها (البربر).

3 ـ الصِّلاتُ والعلاقات الطيبةُ بين «ابن رُشد» و«أبي يحيى» أخي «المنصور» والي (قرطبةَ)، هذه العلاقات أثارت على «ابن رُشد» غضبَ الخليفة؛ الذي كان يخشى أن يجدَ في أخيه مُنافساً على العرش.

4 ـ المنافسة القائمة بين الفلاسفة وعلماء الدين، التي بلغت أوْجَها في الأندلس، وما كان يُظهرُهُ علماءُ الدين للشعب: أنَّ الفلاسفة كُفَّارٌ وزنادقةٌ، وكان بعضُ المُتزمِّتين قد أوغَروا صدرَ الخليفة على «ابنِ رُشد» حَسَداً من عند أنفسهم، ودَسُّوا له الدسائسَ، وهَيَّجوا عليه العامةَ من الناس.

5 ـ كان الخليفة في حرب مع «ألفونسو التاسع» ملك (قَشتالَة)، وكان بحاجة إلى رضاء الشعب، ومُؤازرَته، فأوقعَ النكبةَ بـ: «ابن رُشد» إرضاءً لغضب الفقهاء، وتَزَمُّت المُتزمِّتين. لذلك أمر الخليفةُ بنَفيه بعد أنْ رماهُ جُمهورُ العامَّة بالإلحاد والزَّندقة والكفر، وألقَوا على رأسه الأقذارَ في شوارع (قرطبة).

وبعد أنْ هدأت الأحوالُ، أُطلقَت حريةُ «ابن رُشد»، وعاد إلى (قرطبةَ) يعيشُ فيها على شيء من العزلة لمُعاداة جمهور العامَّة له. ثم دَعاهُ الخليفةُ إلى بلاطه في (مرَّاكش) مُكرَّماً، ولكنْ لم يُمتَّع «ابنُ رُشَد» بهذه الحُظْوة الجديدة طويلاً؛ حيثُ توفِّي عام 595 هـ ـ 1198م وعُمُرُه ثنتان وسبعون سنةً، ودُفِنَ في (مرَّاكش)، ثم نُقِلَ جُثمانُه إلى (قرطبةَ)، ودُفِنَ إلى جوار أجداده، حيثُ تَوارَى آخرُ عَلَمٍ منَ أعلام الفلسفة العربيةِ الإسلاميةِ.

شهرته وخصائصه:

يُعتبر «ابنُ رُشد» ذروةَ التفكير في العصور الوسطى. فهو أشهرُ فلاسفة الإسلام، وأكبرُهم بلا ريب؛ حيثُ بلَغت شُهرتُه في العالم الغربيِّ، فكان أعظمَ الفلاسفة أثراً في التفكير الأوربيِّ، حتى إن «أرسطو» نفسَهُ لم يَشغَل العقلَ الأوربيَّ كما شَغَلَه «ابنُ رُشد»؛ فقد أطلقوا عليه لقبَ: (الشارح الأكبر لفلسفة «أرسطو»). وقد ظهرت الاتجاهاتُ الرُّشديَّةُ في الفلسفة المسيحية، وكان القدِّيس «توما الأكويني» من أشدِّ المعجَبين به، المُتأثِّرين بفلسفته. ولم يَلبَث أنْ ظهرت حركةٌ فلسفيةٌ كبرى في أوربا تَحملُ اسمَه؛ يُطلقُ عليها اسمُ: (الرُّشديُّون)، أي: أتباعُ مدرسة «ابن رُشد»، وقد هاجمتهم الكَنيسةُ، لكنَّهم لم يستجيبوا لها، وصاروا فيما بعدُ رُسُلَ الحضارة والتنوير والنهضة في أوربا.

كان «ابن رُشد» مُتميِّزاً بعلم الطِّبِّ، وكان فقيهاً، قديراً. وإنَّ شُهرتَه كانت ثمرةَ عبقريته في الفلسفة الماورائية (الإلهية).

أما خصائصه فهي أربعٌ:

1 ـ حلمُهُ في موقفه من الفلاسفة ساعد على خَلْق عبقريته: فكان من أقواله: ((فما كان من آرائهم وأقوالهم التي ثَبتتْ في كُتُبهم، موافقاً للحقِّ قَبلناهُ منهم، وسُررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غيرَ موافق للحقِّ نَبَّهنا عليه، وحذَّرنا منه وعَذَرناهم)).

إنَّ هذا الموقف لـ «ابنِ رُشد» من الآخرين؛ الموقفَ المُنصفَ العاقلَ الرَّحْبَ، يُتيحُ لصاحبه أن ينظرَ في أمور العلم بعين العقل.

2 ـ اعتماده العقل جعل آراءَهُ وأحكامَه واضحةً: أي: اعتمادُ «ابن رُشد» على إدراك المعقولات (المجرَّدة عن المادة)؛ فالعقل عند «ابن رُشد» يُدركُ الموجودات في نظامها، ويُدركُ صلةَ بعضها ببعض، ومن ثَمّ فهو يُدركُ أسبابَها، وهذا إدراكُ لحقيقتها.

3 ـ الجمع بين الظاهر والباطن في الشرع: جعل «ابن رُشد» يقول: بالتأويل، أو التفريق بين ظاهر الشرع وباطنه، وهو ما سَمَّاه الدارسون لفلسفة «ابنَ رُشد» من الغربيين: (نظريةَ الحقيقتين)، وقد استخدم «ابن رُشد» التأويلَ للجمع بين المعقولَ والمنقول بين الحكمة والشريعة، (أي: بين الدين والفلسفة)؛ لأنَّ الجمع بين الدين والفلسفة أي: بين الحكمة والشريعة أمر متعلق بالفيلسوف الذي يأخذ من الدين ما يحتاج إليه أيضاً، ولأن الإنسان العادي يستغني بالدين عن الفلسفة.

4 ـ شُرُوحُ «ابن رُشد» على كتب «أرسطو» أدَّت إلى عداوة المسلمين المعاصرين له، واتِّهامه بالزَّندقة والمُرُوق من الدين: بينما هذه الشروح لكتب «أرسطو» أطلقت العقل الأوربي من عِقَاله؛ وخاصَّةً: علم المنطق ـ وعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة.

وكان لشرحه كتبَ «أرسطو» آثارٌ ظاهرةٌ في تآليفه، وفي موقفه من فلاسفة المشرق، كـ: «الفارابي»، و«ابن سينا» و«الغزالي».

وقد شَغَلَت فلسفةُ «ابن رُشد» في تآليفه وشروحه لكتب «أرسطو» فلاسفةَ أوربا أربعمائة عام، فلم يُتَحْ من قبلُ لفيلسوف أنْ أُخذتْ فلسفتُهُ برُمَّتها، أو لاَقَتْ مثلَ هذا الاهتمام.

وقد أجمع العلماءُ أنَّ لـ «ابن رُشد» في تآليفه شروحاً ثلاثةً لكتب «أرسطو»:

الشرح الأكبر: وفيه تلخيص لكتب «أرسطو».

الشرح الأوسط: وفيه تعديل للتلخيص كتابةً معدلةً ومنقحة.

الشرح الأصغر: وفيه تفسير وشرح لكتب «أرسطو».

مؤلفات «ابن رُشد» ومصنفاته:

لـ: «ابن رُشد» مؤلَّفاتٌ كثيرةٌ من الكتب في: الطِّبِّ، والفلسفة، والفَلَك، وعلم الكلام، والفقه، والنحو. وإنَّ كتبَه التي حملت شُهرتَه إلى اليوم خمسةٌ:

1 ـ (الكُلِّيات) في الطِّبِّ: كتبه وصنفه وعُمُرُه: 36 سنةً.

2 ـ (بداية المُجتهد ونهايةُ المُقتصد) في الفقه المالكيّ.

3 ـ (تهافت التهافت): ردَّ فيه على كتاب (تهافت الفلاسفة) لـ: «الغزالي».

4 ـ (فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

5 ـ (مناهج الأدلة في عقائد الملَّة).

وقد كتب «ابنُ رُشد»، وألَّفَ أيضاً في: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وما بعد الطبيعة. فكان صدرُهُ موسوعةً من الموسوعات العلمية.

المنهج الفلسفي عند ابن رُشد:

اعتمد ابنُ رُشدٍ في منهجه الفلسفيِّ على ما يلي:

1 ـ وجوب النظر العقلي (أي: وجوب التفلسف):

وقد حَثَّ عليه القرآنُ الكريمُ بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢ ﴾

هاتان الآيتان دلَّتا صراحةً وإشارةً على وجوب النظر في فلسفة الأقدمين، والاعتبارِ بها (فلسفة «أرسطو» خاصَّة)، وبالفقهاء.

2 ـ قانون التأويل:

أي: تأويل نصوص الشرع إذا تعارضت مع العقل؛ لأنَّ الناس عند «ابنِ رُشد» ثلاثُ مراتبَ، هي:

1 ـ الخطابيُّون: صنفٌ ليس من أهل التأويل، وهم الخطابيُّون، وهم: الذين لا يَصلُحُ لهم سوى البراهين الخطابيَّة.

2 ـ المُتكلِّمون: الصنفُ الثاني، وهم أهل التأويل الجَدَليِّ، أو: الجدليُّون، أي: المُتكلِّمون الذين يأخذون حُجَجَهم من المُسلَّمات والمشهورات.

3 ـ الفلاسفة: أهلُ اليقين، وهم البُرهانيُّون، أي: الفلاسفة.

فطبقاتُ الناس إذن من حيثُ القدرةُ على الفهم ثلاث:

العامة من الناس ـ المتكلمون ـ الفلاسفة.

فالكتب التي يجب أن تُكتبَ للناس، يُراعى فيها هذا التصنيفُ. فهناك كتبٌ لا تَصلُحُ إلاَّ للعامة، وهناك كتب للجَدليِّين، وهناك كتبٌ لأهل البرهان؛ يُصرَّح فيها التأويلُ. أمَّا كتب الجَدَليِّين والعامَّة، فلا يُصرَّح فيها بشيء من التأويل. لذلك يَعيبُ «ابنُ رُشد» على «الغزالي» تصريحَهُ بالبراهين والتأويلاتِ في كتبٍ طَرَحَها على العامة.

3 ـ لا تناقض بين الدين والفلسفة:

لأنَّ كلَيهما حقٌّ، والحقُّ لا يُضادّ الحقَّ ولا يتعدّد، ولأنّ الشرع يتمّ العقل. وإنّ الشرع الذي جاء به الوحي إنّما جاء ليتمّ العقل؛ إذ ليس في الشرع أسرار، أي: ليس هناك أمورٌ لا يُدركها العقل؛ لأنّ العقل يُدرِكُ جميع الموجودات. فالإيمان والمعرفة العقلية شيءٌ واحد عند «ابن رُشد».

المنهج النقدي عند ابن رُشد:

ناقش «ابن رُشد» في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في بيان عقائد الملّة» الفِرَقَ المشهورةَ في عصره، وهي:

1ـ الأشعريّة، 2ـ المعتزلة،

3ـ الباطنية، 4ـ الحَشْوية.

وقال بضَلال هذه الفِرَق، وبُعدِها عن منهج الشرع حسب ما يراه هو، وبيَّن أسبابَ ذلك.

ومن جملة كلامه نخرجُ بالمبادئ التالية:

1 ـ اعتبارُ العقل أساساً:

لذلك يجبُ تأويلُ ما خالفه من نُصوص. فنَقدَ «ابن رُشد» الأشاعرةَ والمعتزلةَ؛ لاستعمالهم براهينَ غير يقينيّة. ونقد الحَشْويةَ؛ لأنهم أغفلوا العقلَ كلياً، وعدَموا استعماله في جانب الدين. ونقد الصوفيةَ في منهجهم الذَّوقي وتفضيله على المنهج العقليّ في معرفة الله تعالى.

2 ـ اعتبار «ابن رُشد» أن الكون كله تشمله ضرورة حتمية؛ من الترابط الواقع فيه بين الأسباب ومُسبَّباتها، أو بين العِلل والمعلولات:

لذلك نقد دليل المتكلمين على وجود الله وهو دليل الإمكان والوجوب.

3 ـ اعتبارُ «ابنِ رُشد» وتقديرُهُ لـ: «أرسطو»، ولمذهبه تقديراً كبيراً:

ممَّا جعله يَنقُدُ «الغزاليَّ» و«ابنَ سينا» أيضاً؛ الذي هاجم «أرسطو» في كتاب: (تهافت الفلاسفة)، فرَدَّ عليه «ابنُ رُشد» في كتاب: (تهافت التهافت).

مذهب ابن رُشد الفلسفي:

1ـ إنَّ مذهب «ابن رُشد» الفلسفيَّ هو مذهب عقليٌّ، أي: إنه يُقدِّسُ العقلَ، ويرفع من شأنه، وبه يُفسِّرُ المعرفةَ والوجودَ على سواء، وإنَّ العقل يقوم على المعاني الكلية التي تضمُّ الجُزئيات.

2 ـ إنَّ «ابن رُشد» يؤمن بارتباط الأسباب بالمسبَّبات؛ لأنَّ الإيمان بالسببية هو أساسُ العلم الطبيعيِّ، وأساسُ الفلسفة العلّلية. فهو يَعيبُ على الإمام «الغزاليِّ» أنْ يَهدمَ الارتباطَ الضروريَّ بين الأسباب والمسبَّبات، حتى يفسحَ المجالَ للقدرة الإلهية.

وقد هاجم الفلاسفةَ في كتابه (التهافت)؛ لقولهم بهذا المبدأ، فردَّ عليه «ابنُ رُشد» في هذا، أي: التأكيد على مبدأ السببية.

3 ـ إنَّ «ابن رُشد» يُفسِّرُ الدين تفسيراً عقلياً مع رجوعه إلى القرآن الكريم؛ فهو في كتابه: (فصل المقال بين الحكمة والشريعة) يرى: أنَّ معرفة الصانع الخالق لا تكون إلاَّ بالنظر في الكائنات التي خلقها اللهُ تعالى؛ للاستدلال منها على وجود الصانع، وقد ذكر «ابنُ رُشد» دليلَين هما: دليل العناية ـ ودليل الاختراع.

فلسفة ابن رُشد:

إنَّ «ابنَ رُشد» يُعتبرُ أوسعَ فلاسفة الإسلام قولاً في موضوع: ما بعد الطبيعة، وفي صلة الحكمة بالشريعة، أي: صلة الفلسفة بالدين، وهو ذروةُ التفكير في المغرب مَقدرةً وموضوعاً.

لقد تناول «ابنُ باجَّه» الكلامَ على الأُسس الفلسفية، وتكلَّم «ابنُ طُفيل» على الجانب الطبيعيِّ، فلما جاء «ابنُ رُشد» قَصرَ كلامَه على الإلهيات.

التوفيق بين الفلسفة والدين؛ بين الحكمة والشريعة عند ابن رُشد:

كتب «ابن رُشد» رسالتَهُ الهامّةَ والشهيرةَ: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)؛ بيَّن فيها حكمَ الفلسفة، أو النظر العقليِّ في نظر الشريعة، من حيثُ الإباحةُ والمنعُ.

وكان السببُ الذي دفعه إلى ذلك هو: ما لَمَسه من كراهية الناس للفلسفة، ولَمّا كان «ابن رُشد» أحدَ المُحبِّين للفلسفة، المشتغلين بها؛ فقد أراد أن يُوفِّق بينها وبين الدين الذي يَعتنقُه ويؤمنُ به وهو الإسلام.

وكان مسلكُهُ مسلكَ مَن سَبقَه من الفلاسفة الذين أجمعوا كلُّهم على: ألاَّ تَعارُضَ بين الدين والفلسفة. لقد فعل ذلك «الكنديُّ»، و«الفارابيُّ»، و«ابنُ سينا»، و«ابنُ طُفيل»، وكان موضوعُ التوفيق عندهم هو أهمَّ الموضوعات على الإطلاق.

ففي رسالة «ابن رُشد»: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة . . .) أوضح الفيلسوفُ: أنَّ النظر العقليَّ أمرٌ جاء به الشرعُ، وأمرَ به: إمَّا على جهة الوجوب، و إمّا على جهة النَّدْب؛ لأنَّ النظر في الموجودات يؤدي إلى معرفة الصانع، ويستدلُّ «ابنُ رُشد» على وجوب النظر العقليِّ أو التفلسف بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾.

ثم يَستدلُّ على وجوب استعمال القياس العقليِّ الذي هو أساسُ التفلسف بقوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢ ﴾، واعتبر «ابنُ رُشد» معنى الآية: الدعوةَ إلى استعمال القياس العقليِّ، أو القياس العقليِّ والشرعيِّ معاً، وهذا النظرُ الفلسفيُّ واجبٌ على مَن تُؤهِّلُه مَلَكاتُه العقليةُ، وظروفُهُ الحياتيةُ.

ثم ينتقل «ابن رُشد» إلى وجوب دراسة المنطق تفصيلاً، وذلك: لمعرفة القياس وأنواعه الأربعة، كـ: القياس البرهانيِّ، والقياس الجَدَليِّ، والقياس الخطابيِّ، والقياس المَغالطيِّ.

ثم يقول «ابن رُشد»: ((إذا اعترض معترضٌ أنَّ القياس العقليَّ بدعةٌ لم تكن موجودةً في الصدر الأوّل للإسلام، فالردُّ عليه: أنَّ القياس الفقهيَّ أيضاً لم يكن موجوداً في الصدر الأول، ومع ذلك وافق عليه الفقهاءُ، ولم يقولوا: إنَّه بدعةٌ)). هذا الردُّ الذي اعتمد عليه «ابنُ رُشد» هو ما يُسلِّمُ به الخصمُ وهم الفقهاءُ أنفسُهُم.

ثم يُقرِّر «ابن رُشد»: بأنَّه ما دام النظرُ العقليُّ أصبح أمراً مشروعاً، فلا مَفرَّ لنا من الاستفادة بما تركه الأقدمون؛ سواءً أكانوا مسلمين أم غيرَ مسلمين.

وقد أكَّد «ابن رُشد» على مشروعية التفلسف والأخذ عن القدماء، وخاصَّة «أرسطو» ومَن سَبقُونا من الفقهاء.

ثم ينتقل «ابنُ رُشد» إلى بيان ما يجب عملُهُ إذا وُجدَ تعارضٌ بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والشرع فإذا كان التعارضُ في موضوعٍ سكتَ عنه الشرعُ (كالرياضيات، والطبيعيات) فلا تَعارُضَ حقيقةً لذلك؛ لأنَّ النظر العقليَّ في الرياضيات والطبيعيات لا يُعارِضُ الشرعَ، ولا يُخالفُهُ؛ لأنَّ الشرع لم يبحث في هذه الموضوعات.

وإذا كان التعارضُ في موضوعاتٍ تكلَّم فيها الشرعُ، وتعارضتْ مع العقل. فالواجبُ هنا تأويلُ الشرع؛ كي يتفق مع العقل.

فالتأويل هو منهجُ «ابن رُشد» في التوفيق بين الفلسفة والدين، فـ: «ابن رُشد» جعل التَّفلسُفَ (النظرَ العقليَّ) أصلاً، والوحيَ تبعاً، فما وافق الشرعَ قَبِلناه، وما لم يُوافقه أوَّلناه.

ولقد صنَّف «ابنُ رُشد» الناسَ من حيثُ قبولُ ظاهر الشرع أو تأويله إلى ثلاثة أصناف، هي:

1 ـ العامة أو الجمهور: وهم مَن ليس لهم القدرةُ على فهم النصوص إلاَّ بظاهرها، فهؤلاء يُعطَوْنَ النصوصَ كما هي، دون تأويلٍ؛ لأنَّ التأويل في حقهم ربما يُخرِجُهم من الإيمان إلى الكفر.

2 ـ المتكلِّمون: وهم العلماءُ الذين نَصّبوا أنفسَهم للدفاع عن الدين، لكنَّهم لم يستخدموا أدلةً يقينيةً، بل أدلةً جَدَليةً. لذلك يُسمِّيهم: الجدليين.

3 ـ الفلاسفة: هم أصحاب النظر العقليِّ الخاصِّ، وهم الذين يجب في حقِّهم التأويلُ؛ لأنَّ لهم عقليةً خاصّةً تجعلهم يفهمون ما يريده الشرعُ من وراء الأمور الظاهرة، وقد يَرِدُ في الشَّرع بعضُ الأمور المجازيَّة التي تحتاج إلى تأويل.

يقول «ابن رُشد»: «إنَّه يجب على الخاصَّة من الناس أن لا يَكشفوا للعامّة عن التأويل، وإلاَّ ضَلّوا وكذبوا».

لذلك عابَ على «الغزاليِّ» ما صرَّح به للعامة من الناس من أمور لا تَليقُ إلاَّ بالخاصّة.

وقد استدلَّ «ابنُ رُشد» على صحّة تفريقه بين العامة والخاصة من الناس بقول عليٍّ رضي الله عنه: «حَدِّثوا الناسَ بما يفهمونَ، أتريدون أنْ يُكذَّبَ اللهُ ورسولُهُ؟».

وقد فتح «ابنُ رُشد» بابَ التأويل على مصراعَيه؛ لاعتقاده: بأنَّ القرآن الكريمَ له ظاهرٌ وباطنٌ، فلكلِّ فئة من الناس ما يُناسبُها، وفي ذلك كان الخطرُ كلُّ الخطر على العقيدة الإسلامية؛ كما حدث لدى الشيعة الباطنية والصوفية.

والحقُّ أنَّ الدين الإسلاميَّ ـ بعقائده وشرائعه ـ واضحٌ كلَّ الوضوح؛ لذلك سُمِّي دينَ الفطرة، فالفطرةُ عندها الاستعدادُ الجليُّ لتلقِّي دينِ الله تعالى، وإدراكِ ما فيه من عقائدَ وعباداتٍ إدراكاً صادقاً.

ومع ذلك وضع «ابن رُشد» قواعدَ للتأويل؛ حتى لا يَتسرَّبَ إلى التأويل الفوضى، فحَدَّدَ النصوصَ التي يجب تأويلُها، وحدَّدَ مَن هم الذين يَحقُّ لهم التأويلُ (الفلاسفة)، وحدَّد الذين يَحِقُّ لهم الكشفُ عن نتيجة هذا التأويل، وهم: (الخاصَّةُ) وليسوا العامّة.

أمَّا الموضوعاتُ التي لا يجوز التأويلُ فيها، فهي الأُصولُ الثابتةُ، وهي:

1 ـ الإقرار بالله تبارك وتعالى.

2 ـ النبوات.

3 ـ اليوم الآخر وما ورد فيه من السعادة والنعيم أو الشقاء والجحيم.

موقف ابن رُشد من الفِرق في عصره:

كان «ابن رُشد» في عصر وُجدت فيه الفرقُ الإسلاميةُ، منها: الأشعرية، والمعتزلة، والباطنية، والحَشْويّة، وغيرها، إلاَّ أنَّ كتب المعتزلة لم تصل إلى «ابن رُشد»؛ لذلك سكت عنهم. أمَّا الأشاعرةُ والحَشْويّةُ فقد نَقَدَهم، وكذلك الباطنيةُ وهم: الصُّوفيّة.

موقف ابن رُشد من الحَشْويّة:

إنَّ الحَشْويّة هم القائلون: بأخذ النصوص القرآنية على ظاهرها دون تأويل؛ لأنَّهم يُحرِّمون استعمالَ العقل في المسائل الدينية. وتُعتبرُ الحَشْويةُ من فِرق أهل السُّنَّة، وهم طائفةُ المحدِّثين بالذات.

وقد انتقد «ابن رُشد» مذهبَهم، قائلاً: «إنَّ هذه الفرقةَ ضالّةٌ؛ لأنَّها مُقصِّرةٌ عن مقصود الشرع الذي دعا في أكثره إلى التصديق بوجود الله تعالى بأدلة عقلية منصوص عليها، مثل:

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾

وقوله تعالى: ﴿ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

ولعل سائلاً يسألُ: لماذا لم يَطلُبِ النبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم من الناس أن يؤمنوا بالله تعالى عن طريق هذه الأدلة العقلية؟.

إنَّ «ابن رُشد» يُجيبُ عن ذلك قائلاً: إنَّ العرب كلَّها كانت تعترف بوجود الله سبحانه؛ لذلك قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾

إنَّ المنهج الذي اتخذه الحَشْويّةُ منهجٌ خاطئٌ؛ لأنَّ الإسلام فيه دلائلُ العقل على كلِّ مُعتَقَدٍ من مُعتقداته الشيءَ الكثيرَ.

نقد ابن رُشد للأشاعرة:

لقد كتب «ابن رُشد» في الإلهيات: في وجود الله تعالى وصفاته، والأدلَّة التي تُثبتُ وجودَهُ تعالى. وقد نَقدَ أدلةَ الأشاعرة في إثباتهم وجودَ الله تعالى.

لقد استدلَّ الأشاعرةُ ـ ومثلُهُم سائرُ المتكلِّمين ـ على وجود الله تعالى بدليلين مشهورين هما:

1 ـ دليل حدوث العالم.

2 ـ دليل الإمكان والحدوث.

دليل حدوث العالم:

يقول الأشاعرةُ: إنَّ العالَم يتركَّبُ من أجسام وأعراض، وهذه الأجسامُ تتركَّب من أجزاء لا تتجزأ، أي: تتركَّب من جواهرَ فردَة، هذه الجواهرُ مُحدَثة، وبالتالي: الأجسامُ التي تتركَّب منها مُحْدَثة أيضاً، فإذا كانت مُحْدَثةً فلا بُدَّ أن يكون لها مُحدثٌ هو الله تعالى.

فالعالم بجميع أركانه وموجوداته حادثٌ، أي: وُجدَ بعد أن لم يكن شيئاً، ولا عَيْناً، ولا ذاتاً، ولا جوهراً، ولا عَرَضاً.

والدليلُ على حدوث هذه الموجودات في العالم هو: أنَّها تتغيَّرُ من حال إلى حال، وإنَّ التغيُّرَ يَنطبقُ على الموجودات الممكنة الوجود. فتغيُّرُ الأجسام التي يتكوَّن منها العالَمُ دليلٌ على حُدُوثها واحتياجها إلى مُحدثٍ أحدثها.

نقد ابن رُشد لدليل حدوث العالم:

يقول «ابنُ رُشد»: إنَّ هذا الدليلَ يعتمد على ثلاث مُقدّمات هي:

1 ـ الجواهر لا تنفكُّ عن الأعراض.

2 ـ الأعراض حادثةٌ.

3 ـ ما لا ينفكُّ عن الحوادث حادثٌ.

يقول «ابن رشد»: إنَّ المقدمةَ الأولى لا يمكن التأكُّدُ من صحَّتها بطريقة برهانية، وإنَّ المقدِّمةَ الثانيةَ ليست واضحةً ولا يقينيةً، وكذلك المقدِّمةُ الثالثةُ ليست يقينيةً ولا برهانيةً؛ لأنَّها ليست مُحدَّدةً تحديداً واضحاً.

نقد ابن رُشد لدليل الممكن والواجب:

يقول الأشاعرةُ والمتكلّمون: إنَّ الوجود ينقسم إلى: ممكن و واجب. وإنّ الممكنَ لا بُدَّ أن يكون له فاعلٌ. ولَمّا كان العالَمُ مُمكناً وجبَ أن يكون الفاعلُ له واجبَ الوجود.

معنى هذا: أنَّ المتكلّمين يقوم دليلُهُم على التفرقة بين المُمكن (العالَم) والواجب (الله).

يرى «ابن رُشد» أنَّ هذا الدليلَ يعتمد على مُقدّمَتَين هما:

المقدمة الأولى: «(أنّ العالَم ممكنٌ، وأنَّ كلَّ ما فيه جائز)»

هذه المقدمة تقوم على عدم وجود ضرورة بين الأسباب ومُسبّباتها؛ لأنَّ «ابن رُشد» يؤكد على وجود علاقة ضرورية بين الأسباب ومسبباتها.

المقدمة عنده باطلةٌ غيرُ صحيحة؛ لأنَّها مقدمة خطابيةٌ وليست مقدمةً برهانيةً. فالعالَم عند «ابن رُشد» بما فيه قائمٌ على قوانينَ حتمية صارمة، فهو لا يؤمن بالإمكان.

وإنَّ السبب في بطلان دليل الأشاعرة والمتكلّمين هو: أنهم ابتعدوا عن العقل ابتعاداً كبيراً.

فالحكمة الإلهية عند «ابن رُشد» تتمثل في: الثبات والضرورة، لا التغير والجواز؛ لأنَّ الحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على العقل.

المقدمة الثانية: «(أنَّ العالَم حادثٌ فلا بُدَّ له من مُحدث)»

يقول «ابن رُشد»: إنَّ هذه المقدمةَ ليست يقينيةً، وليست بينةً وواضحةً بنفسها؛ لأنَّ العلماء اختلفوا فيها، أي: قول الأشاعرة: الجائزُ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ لا بُدَّ له من مُحدث.

هذه المقدِّمةُ مبنيةٌ على ثلاث قضايا هي:

1 ـ الجائز الممكن لا بُدَّ له من مُخصِّص.

2 ـ هذا المخصِّصُ لا يكون إلاَّ مريداً.

3 ـ الموجود عن إرادة لا بُدَّ أن يكون حادثاً.

وقد نقدها «ابن رُشد» رادّاً فيها على الأشاعرة والمتكلمين، معتمداً على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمُسبّبات، واعتقاده بقدَم العالَم، واعتقاده أيضاً: أنَّ أدلّة الأشاعرة والمتكلّمين خطابيةٌ جدليةٌ، ليست برهانيةً، وأنَّ أدلتهم لا تُناسبُ الجمهورَ ولا الخاصّةَ من الناس.

الأدلة الشرعية على وجود الله تعالى عند ابن رُشد:

يقول «ابن رُشد» بعد نقده أدلّة الأشاعرة والمتكلّمين على وجود الله: «إنَّ الطريق الشرعيَّ هو الطريقُ الصحيحُ المأخوذُ من القرآن الكريم، وترجع صحّتُه إلى: أنَّه سهلٌ بسيطٌ، لا يحتاج إلى مُقدّمات، ولا إلى إعمال الذِّهن في تفاصيلَ تُعقّدُه، كما أنه يُناسبُ كلَّ الناس: عامّتَهم وخاصّتَهم على حدٍّ سواء.

والأدلة التي تؤخذ من الشرع على وجود الله تعالى عند ابن رُشد هي:

1 ـ دليل الحركة: أنّ العالم يتحرك، أي: يتغير، وهذا يستلزمُ وجودَ محرِّكٍ أوّل لا يتحرَّك، هو اللهُ تعالى.

2 ـ دليل العناية: وهو يقوم على: أنَّ جميع الموجودات موافقةٌ لوجود الإنسان، وأنَّها كلَّها موجودةٌ من قبل فاعلٍ قاصد.

3 ـ دليل الاختراع: أي: أنّ هذه الموجودات مخترَعةٌ، وهذا ما نَلمَسُه في: أنَّ الجماد يَحدُثُ في الحياة ﴿ تُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ فنعلم أن ها هنا مُوجداً للحياة ﴿ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾، إنَّ لكلِّ مخترَعٍ مُخترِعٌ. فمعرفة سائر المخترَعات يؤدي إلى معرفة الله تعالى.

الصفات الإلهية وموقف ابن رُشد منها

العلاقة بين الذات والصفات:

إنَّ «ابن رُشد» يؤمن بوجود صفات الله مثلَ الأشاعرة، إلاَّ أنه يُنكرُ عليهم منهجَهم الذي اتخذوه في مجال الصّفات الإلهية؛ لأنَّه منهجٌ جَدَليٌّ لا بُرهانيّ، وأخذ عليهم التمييزَ بين الذّات والصِّفات، وأخذ على المعتزلة أيضاً الذين يُوحِّدون بين الذّات والصِّفات. ولكنَّه يقول: «إنَّ صفات الله تعالى مضافةٌ إلى ذاته، أو مسلوبةٌ، أو مُتوهَّمةٌ».

ولكن لماذا يَعتبرُ «ابنُ رُشد» صفات الله مضافةً أو مسلوبةً أو مُتوهَّمةً..؟!

الجواب: لأنَّ «ابنَ رُشد» يرى أنه من الممتنع وجودُ واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها، وخاصّةً إذا كانتْ هذه الصفاتُ جوهريةً وموجودةً بالفعل، أمَّا إذا كانتْ هذه الصفاتُ بالقوَّة غيرُ موجودة بالفعل؛ فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحداً بالفعل، كثيراً بالقوَّة.

هنا نجدُ تأثيرَ فلسفة «أرسطو» واضحاً جداً عند «ابن رُشد».

إنَّ «ابن رُشد» يَنقُدُ المعتزلةَ في توحيدهم بين الذات والصفات قائلاً: ((إنَّ هذا القول بعيدٌ جداً عن المعارفَ الأولى بل هو ضدُّها)).

ونَقَدَ الأشاعرةَ في أدلَّتهم على وحدانية الله؛ لأنَّها ضعيفةٌ غيرُ صحيحة، وخاصّةً: دليلُ المُمانعة أو التمانع، هذا الدليلُ لا يُعدُّ برهاناً، ولا يجري مَجرى الشَّرع، ولا يستطيع الجمهورُ أن يَفهمَهُ، وإنْ فَهِمَه لا يقتنعُ به.

ودليلُ ضعفِ دليلِ التمانعِ في نظر «ابنِ رُشد»: أنَّه اعتمدَ على تجويز الخلاف بين الإلهين.

مسألة علم الله تعالى

وموقف ابن رُشد منها

إنَّ مسألة علم الله تعالى هي المسألةُ التي كَفَّر بها «الغزاليُّ» الفلاسفةَ ضمن مسائلَ أخرى مشهورة، فما هو موقفُ «ابنُ رُشد» منها..؟

يَعترفُ «ابنُ رُشد»، ويُسلِّمُ بما يُسلِّمُ به المسلمون والمتكلِّمون؛ من أنَّ الله تعالى عالمٌ بكلِّ شيء، وبأنَّها صفةٌ قديمة، ولكنه يَرُدّ على المتكلِّمين قولَهم: بأنَّ الله يعلمُ الحادثَ وقتَ حُدُوثه بعلمٍ قديم، فيقول: إنَّ هذا الكلام غيرُ معقول؛ لأنَّه يَستتبعُ أن يكون العلمُ على حالة واحدة مع اختلاف المعلوم، ولأنَّ الشّرع لم يُصرِّح به، بل صرَّح بأنَّ الله تعالى عالمٌ بالشيء قبل حدوثه (قبل أن يكون)، وعالمٌ بالشيء إذا كان على أنَّه كان، وعالم بأنّه قد تَلفَ في وقت تَلَفه.

أمّا مسألة علم الله تعالى بالكلِّيات دون الجزئيات التي كَفَّرَ بها «الغزاليُّ» الفلاسفةَ؛ فإنَّ «ابن رُشد» يردُّ على «الغزاليِّ» قائلاً: إنَّ الفلاسفة قالوا: إنَّ الله تعالى لا يَعلمُ الجزئيات بعلمٍ كعلمنا، بل يعلمها بعلم غيرِ مُجانس لعلمنا، بل حتى الكُلِّيات فإنّ الله تعالى يعلمها بعلمٍ غيرِ مُجانس لعلمنا؛ لأنّ الله تعالى هو السببُ في حدوث الموجودات، ولأنَّ علمَ الله تعالى مُنزَّه عن أن يوصفَ بكليٍّ أو جزئيٍّ، ولأنَّ علمَه تعالى سببُ الموجود، أمَّا الموجودُ فهو سببٌ لعلمنا. فالعلم الكليُّ يُسمَّى علماً بالقوة، ولا يجوز أن يُقال في علم الله تعالى: علمٌ بالقوة، وبالأصحّ: لا يجوز أن يكون علمُهُ جزئياً؛ لأنَّ الجزئيات لا نهايةَ لها، ولا يَحصرُها علمٌ، فهو تعالى لا يتصف بالعلم الذي هو فينا، ولا يتصف بالجهل الذي هو مقابله..

ونلاحظ هنا: أنّ «ابن رُشد» يقصد تنزيه علم الله تعالى عن أن يكون مشابهاً لعلمنا، وذلك أمر حسن منه، ولكنَّه عندما قال: إنّ الله تعالى لا يعلم الجزئيات؛ لأنّ الجزئيات لا نهاية لها، ولا يحصرها علم. فهذا كلام فاسد، ويتعارض مع ما ذكره سابقاً: أنّ الله تعالى لمّا كان سبباً في وجود الموجودات فهو من ثَمّ يعلمها.

قدم العالم عند ابن رُشد:

يرى «ابنُ رُشد» أن العالم قديمٌ، متأثراً بـ: «أرسطو». والسبب في ذلك: أنَّ العالم متعلِّقٌ بإرادة الله، وإرادةُ الله قديمة لا تَراخِيَ لِما تريدُهُ، وإنَّ العالَم لم يَسبِقه زمانٌ؛ لأنَّ الزمان من حركته.

ويرى الأشاعرة: أنَّ العالم حادثٌ، وأنَّ الخلاف بين الأشاعرة والفلاسفة خلافٌ في اللفظ والتسمية، وذلك لأنَّهم اتفقوا على أنَّ هناك ثلاثةَ أصناف من الموجودات: طرفان، وواسطةٌ بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

أما الطرف الأول فهو: الموجود؛ الذي لم يكن من شيءٍ، ولا عن شيءٍ، ولا تَقدَّمَهُ زمانٌ، اتفقوا على تسميته: قديماً، وهو الله تعالى.

وأما الطرف الثاني فهو: الموجود؛ الذي وُجِدَ من شيءٍ غيره، وعن شيءٍ، يعني: عن سبب فاعل، ووُجِدَ من مادَّة، والزَّمان متقدمٌ عليه. وقد اتفق القدماءُ والأشاعرةُ على تسميته حادثاً أو مُحْدَثاً وهو كلُّ الموجودات والأجسام التي في العالم. وأمَّا الصنف الذي بين هذين الطَّرَفين فهو العالَم بجملته (مادَّته) الذي هو موجودٌ عن شيءٍ، أي: عن فاعل، أهو قديمٌ أم حادثٌ؟

يقول «ابن رُشد»: إنَّ العالم في الحقيقة ليس مُحدَثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً؛ فإنَّ المُحدَثَ الحقيقيَّ فاسدٌ بالضرورة (أي: يفنى في المستقبل، والعالم لا تَنعدمُ مادَّته)، وإنّ القديم الحقيقيَّ ليس له علةٌ، (والعالَم له علةٌ). إذن: العالَمُ مُحدَثٌ (حادثٌ، مخلوقٌ)؛ إذا نظرنا إليه من حيثُ أنَّه معلولٌ (عن الله)، والعالَم قديمٌ؛ إذا اعتبرنا أنه وُجِدَ عن الله منذ الأزل (من غير تَرَاخٍ في الزمن).

وبكلمة أخرى: إنَّ العالَم بالإضافة إلى الله مُحدَثٌ، وبالإضافة إلى الموجودات قديمٌ. فـ: «ابنُ رُشد» يعتقد، بلا ريب، أنَّ العالَم قديمٌ بالمعنى الفلسفيِّ.

المَعادُ عند ابن رُشد:

الحشر (حشر الأرواح دون حشر الأجساد):

يُعتبر «ابن رُشد» فلسفيَّ الرّأي في السعادة والشّقاء، وهو يرى أنَّ أهلَ الشرائع، والعلماءَ (الفلاسفةَ) اتفقوا على: أنَّ النفس تبقى بعد مفارقة الجسد، ولا تَفْنى، وتتعرَّى من الشهوات الجسمانية. فإن كانت زكيّةً «مهذّبةً سلوكياً وأخلاقياً، ومهذّبةً بالعلوم التي اكتسبتها في الدنيا» تضاعف زكاؤها، وإن كانت خبيثةً زادتها مفارقتها للبدن خُبْثاً؛ لأنّها تتأذّى حينئذ بالرذائل التي كانت قد اكتسبتها في حياتها الدنيا، ثم تشتدُّ حسرتها على ما فاتها من التزكيةً قبل مفارقتها الجسد؛ لأنّها لا يمكنها اكتساب التزكية إلاَّ مع هذا البدن.

يقول «ابن رُشد»: إنّ الفلاسفة لم يتكلموا في المعاد أوالحشر، غيرَ أنّ الشرائع هي التي تكلمنا في موضوع البعث والمعاد والحشر. فانقسم العلماء في ذلك ثلاث فئات:

1 ـ منهم من يرى أنّ المعاد والحشر روحيٌّ: وإنّما مثّل بألفاظ فيه إشارةً إلى أنّه جسمانيٌّ؛ لتقريب معناه إلى عقول عامّة الناس، ولهم حُججٌ كثيرةٌ من الشريعة.

2 ـ ومنهم من يرى أنَ المعاد والحشر جسمانيٌّ ورُحانيٌّ معاً: ولكن الأجسام في الآخرة تختلف عن الأجسام في الدنيا، ويُعتبر «عبدُ الله بنُ عبّاس» رضي الله عنهما من أتباع هذا الرّأي؛ لأنّه قال: ((ليس في الدنيا من الآخرة إلاَّ الأسماء))، وهذا الرّأي أليَقُ بالخواصِّ من الناس.

3 ـ أمّا الفلاسفة فقد سكتوا عن الكلام في المعاد والحشر: ولكنّهم قرَّعوا كلَّ مَن تعرَّض للمعاد والحشر بالبحث نفياً أو إثباتاً.

ولكنَّ «ابن رُشد» يقول: إنّ جعل المعاد روحياً وجسمانياً معاً ـ كما جاء في الإسلام ـ أفضلُ، وإنْ كان ذلك مخالفاً لرأي الفلاسفة؛ لأنّه أكثرُ حَثّاً لجمهور العامّة من الناس على التمسُّك بالعمل الصالح والفضائل.

وَردَّ «ابن رُشد» على «الغزاليِّ» في كتاب (تهافت التهافت) بقوله: ((إنّ «الغزاليَّ» يزعم: أنّ الفلاسفةَ يُنكرون حشرَ الأجساد، وهذا ما وجد لواحد ممَّن تقدَّم من الفلاسفة أن قال ذلك، وإنَّ أوّلَ مَن قال بحشر الأجساد أنبياءُ بني إسرائيل، وتواتر القولُ عن عيسى عليه السلام، وما أكّدت عليه الشريعةُ الإسلاميةُ، وإن الفلاسفة أشدُّ الناس تعظيماً لهذه الشريعة وهذا الدين، وأشدُّ إيماناً به)).

الروح، والنفس، والعقل عند ابن رُشدٍ:

الروح:

هي التي تَهَبُ الإنسان الحياةَ، وإنّ «ابن رُشد» لا يجيب العامة إذا سألوا عنها بجواب فلسفي، بل بجواب شرعي هو قول الله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً ﴿٨٥﴾ ﴾ [الإسراء: 85]. فهو لا يتكلم عن الروح بما خالف الوحي والأنبياء.

أمّا النفس:

فهي من الأمور الغامضة، ولكنها على كلِّ حال هي: ذاتٌ وليست جسماً.

والنفس حيةٌ، عالمةٌ، قادرةٌ، مريدةٌ، سميعةٌ، بصيرةٌ، متكلمةٌ، والنفس خالدةٌ لا تَفنى بفناء الجسد، ويكون خلودُها بتحررُّها من النفس الحيوانية، وتكون سعادتُها في المعاد مع الله تعالى.

والنفس خلاف الرُّوح، وخلافُ العقل. فالنفس لا تفعل (أي: لا تُدركُ، ولا تسمع، ولا تبصر...) إلاَّ إذا كانت متصلةً بالجسد، وهي تُدركُ الأشياءَ كما تبدو للإنسان لصاحبها.

وقد قسَّم ابنُ رُشدٍ النفسَ في أجناسها إلى عدَّة أقسام، وهي خمسة:

1ـ النفس النباتية:

وتوجد في النبات والحيوان، ولها ثلاث قوى:

1ـ القوة الغاذية: تعمل على حفظ الأجسام، وهي قوة فاعلة تنقل الغذاء بالقوة إلى الغذاء بالفعل.

2ـ القوة النامية: وتعمل على نموِّ الجسم، وتنمي الأعضاء في جميع أجزائها على نسبة واحدة. وتختلف عن القوة الغاذية بالماهية؛ لأنّ فعل التنمية غير فعل الحفظ.

3ـ القوَّة المولِّدة: وهي تعمل على التوالد والتكاثر.

2ـ النفس الحاسَّة أو الحسّاسة:

وتوجد في الحيوان، ويتمُّ فعل هذه القوّة بأعضاء معيّنة، كالعين للإبصار، والأُذن للسمع، ولهذه النفس الحسّاسة خمس قوى:

1 ـ قوة اللّمس: هذه القوّة منتشرة في جميع الجسد وجميع الأعضاء تشعر بالملموسات، كالحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، الصلابة، الليونة.

2 ـ قوّة الذوق: وهي نوع من اللمس. وهي القوّة التي تدرك بها معاني الطعوم، وآلتها: اللسان.

3 ـ قوّة الشمّ: وهي القوة التي تعرف بها الروائح المشمومة، بها يستدل الحيوانُ على غذائه، كالنمل، والنحل.

4 ـ قوة البصر: هي القوة التي تعرف بها الألوان وغيرها، وآلتها: العين التي تبصر بواسطة الضوء.

5 ـ قوة السمع: وهي القوّة التي تدرك الأصوات، وآلتها: الأُذن بتوسُّط الهواء أو الماء.

3 ـ النفس المتخيّلة:

وهي القوة التي تحكم على المحسوسات بعد تغيبها، كأنّ يتخيّل الإنسان الكعبة المشرَّفة، أو المسجد الأقصى، ويكون استكمال هذه القوّة بالآثار الباقية في الحسِّ المشترك من المحسوسات. هذه الآثار هي القوّة المحرّكة للتخيُّل.

وتوجد هذه القوَّة أيضاً عند الحيوان. فبقوّة التخيُّل يستطيع الحيوان أن يتحرّك إلى طلب ما هو نافع، وأن ينفر مما هو ضارٌّ.

4 ـ النفس النُزوعيّة:

يشترك فيها الإنسانُ والحيوانُ، وهذه النفسُ لاحقةٌ للنفس الحسّاسة والمتخيّلة. وهي النفس التي ينزِعُ بها الحيوان أو الإنسان إلى المحبّة والغضب، أو الاختيار والإرادة (عند الإنسان).

5 ـ النفس الناطقة، أو العاقلة:

هذه النفس وَقْفٌ على الإنسان فقط، وهي التي تُدرِكُ المعانيَ المجرَّدةَ والمعقولاتِ. وقد قسَّمها «ابنُ رُشد» إلى قسمين:

1 ـ عقل نظريٌّ: بواسطته تدرك المعقولات والمجرّدات، وكل العلوم.

2 ـ عقل عمليٌّ: بواسطته يقوم الإنسان ويكتسب كلَّ الأعمال.

والعقل العمليُّ في نظر «ابن رُشد» : فاسد ؛ لأنّ معقولاته العمليةَ تكون بالتجربة ، والتجربةُ تكون بالإحساس والتخيُّل .

وقد تأثّر «ابن رُشد» بالنظرية المشائية (الأرسطية) فقال : إنّ هناك عقلاً هيولانياً ، وعقلاً بالملكَة ، وعقلاً بالقوّة ، وعقلاً بالفعل . ويقول : إنّ هناك ثلاثة أنواع من العقول ، هي :

1 ـ العقل المحض : وهو الذي يَعقلُ الموجودات كلَّها ، وهو الله تعالى .

2 ـ العقل المنفعل : وهو العقل الإنسانيُّ الذي يُدركُ صورةَ الموجودات التي في عالمنا ، بعد أن يتلقّاها من العقل الفعّال .

3 ـ العقل الفعّال : هو واهبُ العقل المنفعل (العقل الإنساني) كما يرى الفلاسفة ، وهو في الشريعة الإسلامية يُسمّى (الملك) .

القضاء والقدر والحتميّة:

إنَّ القضاء والقدرَ عند «ابن رُشد» من المسائل الشرعيّة ، بل من أعوص المسائل الشرعية ؛ إذ ليس فيهما قولٌ فصلٌ . ففي القرآن الكريم آيات كثيرةٌ تدلُّ على أنّ الإنسان مُخيّرٌ ، وآيات تدلُّ على أنّه مُجبرٌ ، وآيات تدلُّ على أنّه مُجبرٌ في بعض أفعاله ، مُخيّر في بعضها الآخر . ومثل ذلك نجده في الحديث الشّريف . إلاَّ أنّ «ابن رُشد» لا يُوافق الأشاعرة الذين يقولون : إنّ الإنسان يكتسب أفعاله اكتساباً . من أجل ذلك يرى «ابن رُشد» أنّ الشرع لم يقصد أن تكون الأفعال التابعةُ للإنسان جَبْراً مَحْضاً ، ولكنّ مَقصدُ الشرع الجَمعُ بينهما على التوسُّط .

وإنّ كلَّ فعل يقوم به الإنسان خاضعٌ لأسباب داخلية وخارجية ، هذه الأسباب محدودة ومُقدَّرة . فالفعل ضرورةً محدودٌ ومُقدَّر . هذا النظام المحدود في الأسباب الداخلية والخارجية هو القضاء والقدر .

ولَمّا فسّر «ابن رُشد» القضاءَ والقدرَ تفسيراً عقلياً ، خرج به من المعنى الدِّينيّ إلى الحتمية الماديّة . . هذه الحتميّةُ الماديّة المربوطة بالأسباب الماديّة ، ليست مخالفةً لمقصود الشرع ، وذلك لأنّ الأسباب التي تجري بها الأفعال هي أيضاً من خلق الله تعالى ، ثم هي قديمة أزلية . فعلى هذا يقول «ابن رُشد» : إنّ أفعالنا مُقدّرةٌ علينا من لدن الله تعالى ، ومنذ الأزل .

السياسة والأخلاق:

لقد عَرفَ «ابنُ رُشد» (جمهوريةَ) «أفلاطون»، و(مدينة) «الفارابيِّ»، واطَّلع على ما كتبه «ابنُ سينا»، و«ابنُ باجَّه» وغيرُهُما في موضوع الاجتماع. وقد استهوته كتابةُ «أفلاطون»، واستمالتهُ آراءُ «ابن باجَّه»، وعَرفَ أنّ الإنسانَ اجتماعيٌّ بالطَّبع، ولا يمكن الوصول إلى سعادته إلاَّ بالتعاون.

وتكلّم «ابن رُشد» في كتبه عن الفضائل النظرية والعملية التي تؤدي إلى السّعادة. وكان «ابن رُشد» دائماً وأبداً رَجُلَ العقل الذي يجعل كمالَ الإنسان في كمال عقله، ويرى أن الشّرائع الدّينيّةَ من شأنها أن تُعلِّمَ الفضائلَ العمليةَ، وأن الحكمة (الفلسفة) من شأنها أن تُعلِّم الفضائل النظريةَ.

وتكلّم «ابن رُشد» عن الحُكم وأشكال الحكومات. فيرى أن النظام الجمهوريَّ هو خير الأنظمة؛ تمشّياً مع «أفلاطون»، وأنّ خير الحُكّام هم الشيوخ، أي: الحكماء العقلاء الفلاسفة: الذين وصلوا إلى درجة عالية من الحكمة.

ويعتبر «ابن رُشد» أن العدل ركنٌ أساسيٌّ في السُّلطة، والظُّلمَ هلاك ودمار، وأنّ العدل هو ثمرة المعرفة، والظلمَ ثمرة الجهل، وأنّ الجمهوريّة الفاضلة عند «ابن رُشد» كما هي عند «أفلاطون» و«ابن باجَّه»: ليست بحاجة إلى قضاة وأطبّاء؛ لأنّها خالية من كلِّ تفريط وإفراط، ولأنّ الفضيلة هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات. لذلك من الواجب أن نُعلِّم الأُمّة الفضيلةَ.

إنّ «ابن رُشد» ينتصر للمرأة، ويُدافع عنها بشدّة، وبذلك كان رائداً لتلك الحركة التي ضجّت في البلاد العربيّة في القرن التاسع عشر.

إنّ «ابن رُشد» ينظر إلى المرأة نظرةً فلسفيّةً، من حيثُ تكوينُها الإنسانيُّ؛ فهي لا تختلف عن الرجل في الطبيعة والقوى وإن اختلفت عنه في كميّة تلك القوى، وفي بعض الأمور الأخرى، كما هو في المجال الفنّيِّ وغيره.

ويقول «ابن رُشد»: إنّه لا يمكن للمجتمع الإسلاميّ أن يرقى إلاَّ إذا أُطلق جناحا المرأة، وفُكَّت القيود التي تضغطُ على حريَّتها، والتي أتلفت مواهبها العظيمةَ، وحدَّت من قُدرتها العقليّة التي وهبها الله تعالى إيَّاها.

تعليق عام على فلسفة ابن رُشد:

إنَّ «ابن رُشد» يُعتبرُ من أقوى مُفكِّري العرب، وأعمقهم نظراً، وأبعدهم أُفُقاً، وأشدّهم انتصاراً للعقل والحكمة. قيل عنه: إنّه (فيلسوف العقل) عند العرب.

اتّبع «ابن رُشد» «أرسطو» في مجمل فلسفته، وأظهر قدرةً عجيبة في التوفيق بين الدين والفلسفة.

لقد تفوّق على مَن سبقَهُ من مُفكِّري الإسلام: الذين عَبَّدوا له الطريقَ بمؤلَّفاتهم، فكان أوسعَ اطِّلاعاً من «الكنديِّ»، و«الفارابي»، و«ابن باجَّه»، وأكثرَ مَنطقاً واتِّزاناً من «ابن سينا»، الذي أُخذَ عليه أحلامه الصُّوفية، ومُجاراته لأوهام العامّة ورجال الفقه.

لقد خَفَتَ صوتُ «ابن رُشد» بعد موته مدّةً طويلةً في الشرق، ولكنّه كان له الأثرُ العميقُ في الفكر الغربيِّ الأوربيِّ، منذ القرن الثاني عشرَ الميلاديِّ إلى عهد غير بعيد عنّا. فقد انتشرت مؤلَّفاته الطبيَّةُ والفلسفيّةُ، ودَعَت إلى حريَّة الفكر، فحاربت الكنيسة المسيحيَّةُ بعضَ آرائه.

ولا عجب في أن يكتب أحد الغربيِّين مثل: «رينالدي»، عن العرب المسلمين فيقول: ((ومن فضل العرب علينا؛ أنّهم عرَّفونا بكثير من فلاسفة اليونان، وكانت لهم الأيدي البيضاءُ على النهضة الفلسفية عند المسيحيِّين، وكان «ابن رُشد» أكبرَ مُترجم وشارح لنظريات «أرسطو». لذلك كان له مقامٌ جليل عند المسلمين والمسيحيين على السَّواء. ولا ننسى أنَّ «ابن رُشد» هذا مُبتدعُ مذهب الفكر الحُرِّ، وهو الذي كان يتعشَّق الفلسفةَ، ويَهيْمُ بالعلم، ويدين بهما، وكان يُعلِّمهما لتلاميذه بشَغَف وولَعٍ شديدَين)).

تمتاز الفلسفة الإسلامية بعدَّة خصائص، منها:

1 ـ هي فلسفة دينيّةٌ روحيَّة:

إنّ الفلسفة الإسلاميةَ فلسفةٌ دينيَّةٌ؛ لأنَّها تقوم على أساس من الدين وهو الإسلام، سواءٌ كانت فلسفةَ الفلاسفة الخُلَّص، أم مدارس المتكلِّمين، وهي فلسفة دينيَّةٌ في موضوعاتها، تبدأ بالواحد (الله)، وتُحلِّلُ فكرةَ الألوهيّة تحليلاً شاملاً دقيقاً. وهي بهذا الطَّابَع الدِّينيِّ تقترب من الفلسفة المدرسيَّة في العصور الوسطى، وتتلاقى مع الفلسفات الحديثة المعاصرة.

2 ـ هي فلسفة عقليَّة:

إنَّ الفلسفة الإسلاميّةَ تعتَدُّ بالعقل اعتداداً كبيراً، وتُعوِّلُ عليه كثيراً في تفسير مشكلة الألوهيّة والكون والإنسان. ونجد هذا التيَّارَ العقليَّ عند المعتزلة وبعض المتصوِّفة المتفلسفين، أمثال: «السّهروردي»، والشيخ «محيي الدين بن عربي»، و«ابن سبعين».

3 ـ هي فلسفة توفيقيَّة:

إنَّ الفلسفة الإسلاميّةَ فلسفةٌ تُوفِّق بين الفلسفة والدين، وهذا ما نجده ابتداءً من «الكنديِّ»، ومروراً بـ: «الفارابي»، و«ابن سينا»، و«ابن باجَّه» و«ابن طُفيل»، و«ابن رشد».

وهي توفيقيَّةٌ؛ لأنَّها كانت تُوفِّق بين الفلاسفة بعضهم مع بعض، وذلك على نحو ما فعله «الفارابيُّ» في محاولة التوفيق بين «أفلاطون» و«أرسطو»، في كتابه: (الجمع بين رأي الحكيمين: «أفلاطون» و«أرسطو»).

4 ـ هي فلسفة وثيقة الصِّلة بالعلم:

إنَّ القضايا والدِّراسات التي تَدرُسُها الفلسفةُ، هي قضايا علميَّةٌ؛ حيث عالج الفلاسفةُ المسلمون مسائلَ كثيرةً في الطبيعة: الفلك، والطبّ، والعالم، والنبات، والحيوان، والنفس الإنسانيّة.. والرِّياضيات...، كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة)، سواءً بسواء. وموسوعة «ابنِ سينا» الفلسفيّة تحتوي على مسائل علميّة كثيرة، حتى إنّ فلاسفة

الإسلام أنفسهم كانوا عباقرةً في العلوم قبل أن يكونوا فلاسفةً، مثل: «الرازي»، و«الكِنْديّ»، و«ابن سينا»، و«الفارابي»: الذي اشتهر بالهندسة والميكانيك والموسيقى.

وقد برع فلاسفة المسلمين أيضاً بالميتافيزيقيا أيضاً؛ حيث برهنوا على وجود الله تعالى برهنةً رياضيَّةً، كما عوَّلوا على أهميَّة التجربَة، والمنهجِ التجريبيِّ. ولذا نكتفي بهذه الإشارة السريعة عن الفلسفة الإسلامية، وخصائصها، تاركين المعرفةَ في فضل العرب المسلمين على الحضارة الأوربيَّة لمن أراد المزيدَ من ذلك، إلى الكتب المتخصِّصة في هذا الشأن.

والحمد لله رب العالمين

المراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ كتب الحديث الشريف.

3 ـ «الملل والنحل»: للشهرستاني.

4 ـ «مبادئ الفلسفة»: أ س. رابوبرت، ترجمة: أحمدأمين، دار الكتاب العربي ـ بيروت، 1969م.

5 ـ «تاريخ الفلسفة اليونانية»: وولتر. وستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، 1987م.

6 ـ «تاريخ الفكر العربي»: د. عمر فرُّوخ، دار العلم للملايين ـ بيروت، 1981م.

7 ـ «عبقرية العرب في العلم والفلسفة»: د. عمر فرُّوخ، المكتبة العلمية ـ بيروت المكتبة العصرية ـ بيروتصيدا، طبعة رابعة، 1985م.

8 ـ «التفكير الفلسفي في الإسلام»: د. عبد الحليم محمود، الأنجلو ـ القاهرة، 1957م.

9 ـ «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: علي سامي النشّار.

10 ـ «الفلسفة الإسلامية»: أحمد فؤاد الأهواني.

11 ـ «تاريخ الفلسفة العربية»: ج. حنّا الفاخوري ـ د. خليل الجر، دار المعارف ـ بيروت، 1958م.

12 ـ «معالم الفلسفة الإسلامية»: محمد جواد مغنية، بيروت ـ دار العلم للملايين، 1960م.

13 ـ «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والدين والقرآن»: الشيخ نديم الجسر، طرابلس، 1961م.

14 ـ «الموجز في الفلسفة العربية»: الشيخ نديم الجسر، طرابلس، 1952م.

15 ـ «تاريخ الفلسفة في الإسلام»: ب ح دي بور، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار التونسية للنشر ـ القاهرة، 1954م.

16 ـ «تاريخ الفلسفة الإسلامية»: هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة ـ وحسين قبيسي، بيروت ـ منشورات عويدات، طبعة ثالثة 1983م.

17 ـ «الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيق»: إبراهيم مدكور، القاهرة ـ دار إحياء الكتب العربيَّة، 1947م.

18 ـ «افلسفة الإسلامية وملحقاتها»: عمر رضا كحّالة، مطبعة الحجاز ـ دمشق، 1974م.

19 ـ «التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام»: مصطفى عبد الرزاق.

20 ـ «تاريخ الفلسفة الإسلامية»: ماجد فخري الجامعة الأميركيَّة، الدار المتَّحدة للنشر ـ بيروت، 1974م. نقله إلى العربية: د. كمال اليازجي.

21 ـ «فلسفة الأخلاق في الإسلام و صِلاتُها بالفلسفة الإغريقيَّة»: محمد يوسف موسى، القاهرة، مطبعة الأزهر، 1942م.

22 ـ «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلاميَّة»: محمد يوسف موسى، القاهرة، 1945م.

23 ـ «بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط»: محمد يوسف موسى، دار المعارف ـ مصرالقاهرة.

24 ـ «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق»: محمد لطفي جمعة، مصر، 1927م.

25 ـ «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام»: د. مصطفى شاهين، إسلام آباد / باكستان ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ الفجّالة، 1991م.

26 ـ «قصة الفلسفة»: ول. ديورانت، ترجمة: د. المشعشع ـ فتح الله محمد، مكتبة المعارف ـ بيروت.

27 ـ «الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة»: ترجمة: كامل فؤاد...، راجعها: د. زكي نجيب محمود، دار العلم ـ بيروت.