

الإيمان والعقل: مصير ابن رشد وجهاً نظر تاريخية وفلسفية

البروفسور جاك لانغاد^٥

يرتبط مصير ابن رشد بمقوِّلي الإيمان والعقل. إذ إنَّ هذا الفيلسوف أقرَّ إقراراً كاملاً بالإيمان والعقل، ونجح في إثبات لزوم الواحد بالآخر على مستوى فكره، فتجاوز بذلك إثبات توازن بين مستلزمين غالباً ما تمت معارضتهما. فما يسترعي الانتباه عند هذا المفكر البارز، الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، أنه أثبت بوضوح وتأكيد موقفًا عقلياً شديداً الصلابة: فالفيلسوف الذي ينفّر تفكيراً صحيحاً لا يجد تعارضاً بين الاستنتاجات التي يتوصل إليها ومعطيات إيمانه التي يعبر عنها القرآن. وإذا بدا لبعضهم، كما سنرى لاحقاً، أنه من المحتمل أن تبرز تناقضات بين الاثنين، فذلك يعود إما إلى طريقة عقلانية غير محكمة لا تراعي قوانين العقل، وإما إلى تأويل القرآن تأويلاً خاطئاً.

لقد تضافرت عناصر كثيرة لتصنع «مصير» ابن رشد^(١). وسوف نجتهد في عرض الإطار التاريخي والإطار الديني وكذلك الإطار العائلي الذين عاش فيهم ابن رشد، قبل أن نشرح كيف يطرح موضع علاقات

(٥) أستاذ في جامعة بوردو (Bordeaux) بفرنسا. مدير المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق سابقاً.

(١) نكلّمنا على «المصير»، وذلك نكون قد استعدنا العنوان الفرنسي ليلم بومف شامين، المصير، الذي حرّك الكثير من المشاهدين في الشرق وكذلك في الغرب.

الإيمان بالعقل في كتاب فصل المقال.

وابن رشد لبس من صنف الناس الذين تستطيع فهمهم عبر فصلهم عن محيطهم. فإذا أردت أن تكتشف غنى شخصيته، وجب عليك أن تربطه ارتباطاً وثيقاً بزمانه، وبإطار عصره التاريخي والسياسي، وكذلك بنسبه العائلي. فابن رشد عاش في حقبة فاصلة من تاريخ إسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. وهذان القرنان اللذان شهدا ذروة الخلافة في قرطبة ثم أفولها، ثم عاينا صعود السلالتين اللاحقتين، يشكّلان حقبة من تاريخ إسبانيا الإسلامي تميّزت بالازدهار والحيوية.

ويُذكر أنّ الأندلس عرفت أوج نموّها في عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث (٩١٢-٩٦٦م/٣٠٠-٣٥٠هـ). «في ذلك الوقت تفوّقت قرطبة على عواصم أوروبا الغربية أيما تفوّق، وتمتعت في عالم البحر الأبيض المتوسط بشهرة واعتبار قريين من شيرة القسطنطينية واعتبارها»^(٢).

ولقد كانت الاعتبارات الدينية في أساس انقلاب المرابطين، وهي التي دفعت ابن تومرت إلى التعليم، وأدّت لاحقاً، إلى قيام سلالة المرحدين وإلى التحوّلات التي تابعت في المغرب وإسبانيا الإسلامية. فالمروحدون ناهضوا تراخي الأخلاق في عهد المرابطين وكذلك، في الوقت عينه، نزعة التفقياء المالكيين إلى حرقة الشرع والتأويل التشيعي، عبر الدعوة إلى الرجوع إلى القرآن، وإلى أصول الشريعة الإسلامية.

إنّ طفولة ابن رشد وحياته أخذتا مجراها في ذلك الإطار. فالفيلسوف ينتمي إلى عائلة من أهل الشرع والقضاء شهروا مدينة قرطبة. وكان أبرزهم، باستثناء ابن رشد، جدّه الذي أبصر النور في مدينة قرطبة السنة ١٠٥٨م (شوّال ٤٥٠)^(٣)، واسمه أيضاً أبو الوليد محمّد بن أحمد بن

(٢) راجع: ليفي برونشال E. Lévi-Provençal في مقاله من عبد الرحمن الثالث، *EF²*, t. 86، (الموسوعة الإسلامية، ١، ٨٦).

(٣) لقد انتهى أمر الخلافة في قرطبة قبل ذلك بوقت قصير، في السنة ١٠٣١.

رشد. ولقد دفعت الشهرة التي امتاز بها هذا الجَدُّ إلى إضافة صفة «الحفيد» إلى اسم خلفه الشهير، وذلك بغية تحاشي الخلط الذي سببه الجناس. أمَّا الجَدُّ الذي لم توضع فيه الدراسات إلا نادرًا حتى اليوم، فكان قتيبًا بالغ الأهمية، وربما الأبرز في عصره. وكان شيخًا من شيوخ التعليم، وقد انصوى إلى لوائه طلاب كثيرون كانت لهم شهرة كبيرة. ولقد شغل أيضًا وظيفة قاضي قضاة قرطبة الفاتحة الأهمية، وتم كذلك تكييفه بإقامة الصلاة في جامع المدينة الكبير وإلقاء خطبة الجمعة فيه. وخلف أثرًا عظيمًا في حقل العلوم التنقيية، يتضمَّن النتاوى، فضلًا عن شرح أميات الأعمال المالكية. وتوفاه الله في ٢٨ تموز ١١٢٦هـ (١١ ذو القعدة ٥٢٠م)، وهي السنة التي شهدت ولادة حفيده، وذلك إثر عودته من بعثة لدى يوسف بن تاشفين، الذي كان أقلته تعليم ابن تومرت الديني.

أما ابنته، أبر القاسم أحمد، والد الفيلسوف^(١)، فإنه كان قاضيًا واحتلَّ منصب قاضي مدينة قرطبة. من دون أن تكون له شهرة أبيه أو إنتاجه الأدبي.

ونابع أبناء الفيلسوف، في ما يخصهم، التقليد نفسه في مجالي الفقه وانتقاء، وأضافوا مثل أبيهم، الطب على ذلك.

ولا نسى أن ازدهار هذه السلسلة من التقياء والأطباء يعود إلى نمو قرطبة وكذلك أشيلية الثقافي. وهذا النمو، قدَّر له أن يصد بعد سقوط الخلافة في السنة ١٠٣١م ونابع تطوره في عيد المرابطين والموحدين. إلا أنه لا بدَّ التذكير أن سيطرة الموحدين على مجمل الأندلس كانت تشارب النهاية أيام شيخوخة ابن رشد، حتَّى ولو أن استيلاء القبائل المرينية، في المغرب، على مراكش، لم يحصل إلا في السنة ١٢٦٩م. وحتَّى لو أن مملكة غرناطة لم تسقط إلا في السنة ١٤٩٢م، قبل نهاية حرب الاسترداد الإسبانية، فإنَّ السنة ١٢٣٦م/٦٣٣هـ شهدت سقوط قرطبة، (مع العلم أنه كان مرَّ ٣٧ سنة على وفاة ابن رشد) في حين أن إشيلية سقطت في السنة

(٤) ولد في السنة ١٠٩٤م/٤٨٧هـ، وتوفاه الله في السنة ١١٦٨م/٥٦٤-٥٦٥هـ.

وهكذا، لم يعد هناك مكان لآل ابن رشد، القضاة أو الفقهاء، لا في قرطبة ولا في إشبيلية. وهذا ربما ينسّر القسمة البليغ الذي لازم بعض كبار المترجمين أو المؤرخين أمثال ابن خلكان أو ابن خلدون.

إنّ الفيلسوف ابن رشد ترك لنا آثاراً رئيسية لا في الفلسفة وحسب، بل في الطب والقانون. ويبقى أنّ تأثيره، كما أشرنا إليه للتوّ، كان عابراً في الغرب الإسلاميّ العربيّ، إلّا أنّه كان ذا أهميّة في الغرب المسيحيّ اللاتينيّ.

فالآثر العربيّ، الكلّيات، تمّ نقله إلى اللاتينية وعرف تحت عنوان *Colliget*. ويشار إلى الترجمة اللاتينية في السنة ١٢٥٥م وإلى الطبعة الاستيعابية في السنة ١٤٨٢م، من دون أن نتكلّم على الطباعات اللاحقة مثل تلك التي حصلت في السنة ١٥٥٣م.

أما الآثر الفقهيّ الذي يستوفنا منه كتاب بدايات المجتهد ونهاية المعتصد فإنّه لم يكن بدرجة أثر جدّه في هذا المجال وشهرته، مع أنّه يبتنى على جانب من الأهميّة.

إنّ أثره الفلّسفيّ لاقى أهميّة كبيرة في الغرب اللاتينيّ، إلّا أنّه لم يصب بطابعه الشرق العربيّ بالدرجة عينها. فأفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة أثّرت تأثيراً بالغاً في الحركة الفلّسفية العربيّة، ووفّر أرسطو، منذ أيام انكسديّ والفارابيّ، قاعدة الفلاسفة النظريّة والمعنويّة. وصار عند العرب، المعلّم الأوّل، في حين أنّ الفارابيّ نال تقديرهم ولتّبره بالمعلّم الثاني. أما اللاتينيّ فإنّهم كرّسوا مكانة ابن رشد ومنحوه لقب الشارح. والواقع أنّ الشروحات على أعمال الفيلسوف اليونانيّ كوّنّت الجزء الأكبر من مجموعة آثار ابن رشد الفلّسفية. وهو كان قد شرع في التعليق على أعمال أرسطو بطلب من أمير الموحّدين أبي يعقوب يوسف وبعد إلحاح ابن طُفيل على ذلك. ولا بدّ من تمييز ثلاثة أصناف من الشروحات: البسيطة وهي الجوامع، الوسيطة وهي التلخيص، والكبيرة وهي التفسير.

ولقد عمد اللاتين إلى ترجمة هذه الشروحات واستمعوا بها في فمهم غالبية آثار أرسطو التي كانوا أضعافها لعدة قرون من الزمن. فالغرب لم يكن قد حفظ من أعمال أرسطو إلا الأعمال المنطقية بواسطة بولسيوس Boëce. وفي الحقيقة، بفضل الترجمات العربية أولاً، ثم عن طريق شروحات ابن رشد بوجه رئيسي، اكتشف اللاتين ثانية نصوص أرسطو الرئيسية مثل الميتافيزيقيا والفيزياء وعلم النفس وعلم الأخلاق...

وإعادة الاكتشاف هذه أثارت لاحقاً حركة ترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، عندما ذهب اللاتين إلى القسطنطينية للحصول على مخطوطات أرسطو اليونانية، وقد عمدوا إلى ترجمتها إلى اللاتينية بوجه مباشر. ولقد حدث ذلك في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكان في متناول توما الأكويني المتوفى العام ١٢٧٤م، ترجمات لاتينية للفيلسوف اليوناني، وعلى الخصوص، ترجمات قام بها غليوم المريكبي.

إلا أن الاحتمام بابن رشد بقي على حاله، ويمكن رؤية دلالة عن هذا التأثير في أن طبعة (apud Juntas) الصادرة في مدينة البندقية في السنوات الأولى من القرن السادس عشر كانت من بين المؤلفات الأولى المطبوعة، وهي تتضمن نص أرسطو اللاتيني يتبعه نص الترجمة اللاتينية لشروحات ابن رشد. وذلك بشكل علامة تأثير ابن رشد البالغ الأهمية في المفكرين اللاتين، الفلاسفة منهم واللاهوتيين. وبرز تيار رشدي منشق، إلا أن الكثير من المفكرين التقليديين تعاماً أمثال توما الأكويني لم يستطيعوا تجاهل أفكار ابن رشد.

وأشير أيضاً إلى مؤلّنين آخرين من مؤلفات ابن رشد الفلسفية الميمّة. الأوّل هو كتاب تهافت التهافت وقد أُلّفه لتفخّس تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي. وقد أراد هذا الأخير تقضّ نظريات الفلاسفة بعد أن عرض بوجه عام لآرائهم في كتاب مقاصد الفلاسفة.

ونجد المعارضة عنها للإمام الغزالي في المؤلّف الثاني الذي أودّ الإشارة إليه، والمتصود هنا هو فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الاتصال. فالمعنوان نفسه يحدد علاقة الإيمان بالعتل،
والشريعة الدينية بالفلسفة. وذلك بشكل مسألة رئيسية في الفكر العربي
الإسلامي، غالبًا ما تمّ التطرّق إليها وأتاح الفرصة لمواقف متعارضة. أمّا
فرضية ابن رشد فهي تقول: لا يمكن للفلسفة والدين أن يتعارضا. وهو
يؤكد ذلك في خاتمة كتابه حيث يقول إنّ الفلسفة هي صاحبة الدين،
الأخت الرضيعة. ويشيخ في تقرير ذلك على جبهة النظر الشرعي، بحيث
لا يستطيع خصومه أن يهاجموه أو أن ينعته بالكفر.

فابن رشد يقدّم نفسه قانونيًا في بداية الكتاب، القانوني المتدين
الفتي والتأاضي. وهو يطرح قضيتَه بتعابير شرعية: إذا تناولنا المسألة،
على جبهة النظر الشرعي، هل ننظر في الفلسفة وفي المنطق مباح أم
محظور، أمر مأمور به! أمّا على جبهة مندوبة إليه وأمّا على جبهة الوجوب؟
(ص ٢٧ : ١٠-١٢)^(٥). فالاستدلال هو بسيط ويعتمد على ماحية الفلسفة
نفسها، حيث إنّ ابن رشد يصرح بأنّنا ننظر في الموجودات واعتبارها من
جبهة دلالتها على الصانع. وإذا ما تحقّقنا من أنّ الشرع الديني يدعونا إلى
المعرفة عن طريقة اعتبار الموجودات، فيستج من ذلك أنّ دراسة الفلسفة
هي واجبة بالشرع أو مندوبة إليه (ص ٢٧ : ١٣-١٧). وهذا بالتالي ما
يرجي به القرآن مرارًا وتكرارًا في المقاطع التي يستشهد بها ابن رشد.

ويتابع ابن رشد بحثه حيث يقول إنّ ما يوجه الشرع، أعني النظر
بالعتل في الموجودات واعتبارها، ليس شيئًا أكثر من استنباط المجبول
من المعلوم واستخراجه منه وهذا ما يقوم به القياس. فواجب علينا إذاً أن
نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وأنّ أنواع النظر يكون بأنّهم
أنواع القياس، وهو المسمّى برهانًا (٢٨ : ١٣ إلى ٢٩ : ١).

وبما أنّ أنواعًا عديدة من القياسات هي قيد التداول، وجب أن تتمّ
معرفة كلّها، وأن يُعرف بما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي
والقياس الخطابي والقياس المغالطي. وكان لا يمكن ذلك من دون أن

(٥) نجل على نشرة أثير نصري نادر العربية في دار المشرق، ١٩٧٣.

يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه وأقسامه (٢٩: ١ إلى ٣٠: ٦).

ويرفض ابن رشد الاعتراض القائل إنَّ في الأمر بدعة، إذ إنَّ هذا التباس لم يكن في الصدر الأول. وليس في الأمر بدعة ولا في استخدام التقباء القياس الفئتي (٣٠: ٨ إلى ٣١: ١).

ويتابع ابن رشد بحثه بخطى وثيدة. فبعد أن أثبت ضرورة دراسة التباس العقلي، فواجب إياها المباشرة بهذه الدراسة، إن لم يكن أحد تقدم وقام بيا، وإما أن نستعين بالفحص المتقدم. وينتج الفيلسوف، في هذا المجال، مبدأً منهياً، أعني أنه واجب ألا نحدّد حقّ التبادل الفكري والعقلي، بمحاورين أو متقدمين مشاركين على ما نحن عليه في الدين والاعتقاد. وفي ضوء ذلك، كان ابن رشد يعارض جميع الذين يعتبرون أنه لا يمكن الاستعانة بمفكر خارج الإسلام عندما يكون الأمر متعلّقاً بالحقّ الديني. وهذه الفكرة كانت جريئة وقف علينا ابن رشد، إلا أنّها لم تكن جديدة بالضرورة، حيث إنَّ الكندي كان قد طوّرها بوجه واضح في مستهل كتابه في الفلسفة الأولى. فهو يصريح، في ذلك الاستيلاء، بأنّه وجب علينا ألا نحطّ من قدر كلّ المفكرين الذين نستطيع أن نستخرج منهم ما هو مفيد، وبأنّ تقديرنا يجب أن يكون عظيماً تجاه الذين أتوا ولو بجزء يسير من الحقيقة، وخصرماً تجاه الذين نقلوا جزءاً كبيراً من الحقيقة حتى ولو مكثوا في غربة عن الجزء الآخر منها، أي الإسلام. ويقول الكندي: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس الفاسية عنّا والأمم المبينة لنا، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ، وليس ينبغي بخس الحقّ، ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به. ولا أحد بخس بالحقّ، بل كلّ يشرفه الحقّ»^(٦). وكان الكندي

(٦) راجع نشرة أبو ريطة رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص ١٠٢-١٠٣. النص العربي وترجمته الفرنسية محفوظان في مقال كبار وروينغو الصادر في مجلة إيلاب - IBLA - ١٩٦٨، السنة الحادية والثلاثون، الجزء ١٢٢، ص ١٩٥-١٩٩.

يستند بذلك إلى سلطة أرسطو للدفاع عن وجهة النظر هذه، وقد استشهد به^(٧).

وموقف الكندي هو الموقف عينه الذي قاد ابن رشد عندما اقترح الاستعانة بالمتقدمين: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فيبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك انغير مشاركتنا أو غير مشارك في الملة» (ص ٣١: ٧-١٠) ويتابع قائلاً: «وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من التقدماء قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المتأيس العقلية قد فحص عنه التقدماء وأتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم. فتتظر في ما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً قبلناه منيهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، تبينا إليه» (٣١: ١٢ إلى ٣٢: ٢).

وإذا ما فرغنا، من هذا الباب، النظر في القياس الذي هو الآلة التي بنا تندر، على الاعتبار في الموجودات، نشرع في فحص الموجودات للدلالة كيف أنها تعرف بالصانع. وفي هذا البحث، علينا أن نستعين كما حدث في أمر القياس، بالمتقدمين، وهذا ما لجأ إليه في الواقع أولئك الذين بحثوا في صناعة أصول الفقه: «وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا أن آتينا لمن تقدمنا من الأسم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضت شرائط البرهان أن نتظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منيهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق تبينا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين

(٧) راجع كتاب ألفا من الميتافيزيقيا.

أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والنضيلة الخلقية - فقد صدّ 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 (ص ٣٣: ٥-١٥).

ويشير ابن رشد عندئذ اعتراضات يمكن أن يواجه بها، ومنها بالأخص سوء استخدام، وهو محتمل، هذا النوع من الأبحاث. فيجيب أنّ سوء استخدام الفلسفة لا يدين الفلسفة. في الواقع «ليس يجب في ما كان نافعا بطبعه أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض» (٣٣: ٢١ إلى ٣٤: ١) ويضيف قائلا: «بل نقول إنّ مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أنّ قوماً من أراذل الناس قد يُظنّ بهم أنّهم ضلُّوا من قِبَل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتّى مات (من العطش)، لأنّ قوماً شرّقوا به فماتوا» (٣٤: ٣-٦).

وهكذا برّر ابن رشد، عبر براهين متلاحقة، الاستعانة بالفلسفة واستند في ذلك إلى حجج تتوافق مع الإيمان والشرع. ويتابع بحثه فيتساءل في أمر معرفة إذا كانت الفلسفة هي لكلّ الناس أم هي مخصوصة. وللجواب عن هذا السؤال، يتساءل ابن رشد عن تصرّف الإنسان في مجال الاستدلال. فما يميّز البشر، وبالأخصّ المسلمين منهم، بعضهم عن بعضهم الآخر، يكمن في طبيعة الطريقتين التي تحمليهم على التصديق. يقول ابن رشد: «ذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاريل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاريل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاريل البرهانية» (٣٤: ١٧-١٨).

وهذا يُتيح لابن رشد، في نهاية المطاف، أن يؤكد أنّ النظر الذي يستند إلى البرهان موافق لما نطق به الشريعة، وأنّ لا تعارض بالتالي بين ما أوصلنا إليه النظر البرهاني والتعاليم التي أتت بها الشريعة الإلهية، إذ «إنّ الحق لا يصادف الحق، بل يوافقه ويشهد له» (٣٥: ٨).

إلا أن هذا الأمر يمكن أن يظهر إلى العلن بأوجه متعددة. فمعرفة الموجود، على ما يوصلنا إليها النظر البرهاني، يمكن أن تكون موجودة بأشكال مختلفة بالنسبة إلى ما نجده في الشريعة الإلهية. فواحد من اثنين يقول ابن رشد: «فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرِف به. فإن كان مما قد سُكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطنا النفيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طُلب هنالك تأويله» (ص ٣٥: ٩-١٤). ويحدد على الفور معنى التأويل فيقول: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة - من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز - من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي» (٣٥: ١٥-١٨).

وهكذا قطع ابن رشد شوطاً إضافياً في إقامته الدليل على وجود مستويات مختلفة لفهم اللفظ، والمستويات المختلفة هذه تترابط تبعاً لعلاقات العقل بالإيمان. فعندما يجب علينا الاستعانة بالتأويل فمعنى ذلك أن نتيجة نظرنا وبرهاننا تبدو على اختلاف مع فحوى العقيدة الإسلامية، وهذا مرفوض. ويستتج قائلًا: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك المظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي». وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب منها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربته، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول (٣٦: ٢-٥). ونتحقق هنا من تعلّق ابن رشد بإثبات التناغم بين الإيمان والعقل، وكذلك من قناعته بأن الطريق الذي يتبعه في أعمال عقله والنظر البرهاني، لا يمكنه أن يخونه وأن يقوده إلى تناقضات بين إيمانه وعقله.

ويتابع قائلًا: «بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف

بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصنّحت سائر أجزائه
وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو بقارب أن يشهد»
(٣٦: ٥-٨). ومعنى ذلك أنه لا نستطيع إلا أن نؤكد انعدام التعارض بين
الإيمان والعقل.

والسبب الذي أدى إلى وجود معنى ظاهر ومعنى باطن يكمن في أن
البشر جميعهم لا يملكون القدرات العقلية نفسها. فبعضهم لا يُقيّمون إلا
عن طريق القياسات الخفيفة، وبعضهم الآخر عن طريق القياسات
الجدلية، والثقل الثقيلة عن طريق القياسات البرهانية (٣٦: ١٢ وما
بعدها). فالفلاسفة هم الذين يمثلون العصف الأخير من الناس، وقد
أصبحوا موضع انتقاد يقوم به المتكلمون والفنهاء الذين لا يقبلون هذا
النوع من طريقة التفكير. فالفلاسفة، وعلى الأخص الفارابي وابن سينا،
نالوا قسطهم من الانتقاد، وابن رشد يقوم بالرّد الدقيق على عدد من تلك
الانتقادات، خصوصًا انتقادات الغزالي الذي قد قطع بتكثيرهما في كتابه
المعروف بـ«التبافت» في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنه
تعالى لا يعلم الجزئيات - تعالى عن ذلك - وفي تأويل ما جاء في حشر
الأجساد وأحوال المعاد (٣٨: ١٥-١٨).

ولقد تجسّم ابن رشد مشقة الرّد على اتهامات الغزالي، فحول معرفة
الجزئيات، يستكر ابن رشد ما يُنسب إلى الفلاسفة الذين يستعملون
بنظريات أرسطو أنهم يرفضون القول بأن الله لا يعلم الجزئيات. فهم
يقبلون، على العكس، بذلك العلم، إلا أنهم يؤكدون أن تلك المعرفة
ليست من نوع العلم نفسه الذي نستطيع نحن أن نحصل عليه عن
الجزئيات. «وذلك أن علمنا ببا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه
ومتغير بتغيره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابيل هذا، فإنه علّة
للمعلوم الذي هو الموجود» (٣٩: ١٥-١٧). وبخلاف
الكلام، فإنّ المعلوم هو الذي يحدّد علمنا، فيكون هذا العلم معلولًا، في
حين أن العلم الذي لدى الله عن ذلك المعلوم نفسه هو علم الذي هو علّة
وجود المعلوم وخالقه، وذلك العلم هو أزلي.

ولا يغفل عن البتة أنه في حال الاستعانة بالتأويل في بعض الحالات، فإنه ينبغي عدم اللجوء إليه في حالات أخرى. فهذا ما يحدده ابن رشد بقوله: «وإذا تقرر هذا، فقد ظهر لك من قولنا إن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان في ما بعد المبادئ فهو بدعة» (٤٦: ٧-٩).

إلا أن بعض الآيات، لا يقبل أهل البرهان والفلاسفة بمعناها الظاهر على ما هو، فيجب عليهم أن يعمدوا إلى تأويلها. إلا أن هذا التأويل، وهذه مسألة مهمة في فكر ابن رشد، لا يدركه إلا أهل البرهان وهو ممتنع عن العامة، الذين يدركون فقط القياسات الجدلية أو القياسات الخطائية. وهكذا فإنه من الخطأ إدخال الذين ليسوا من صنف أهل البرهان في عملية الانتقال من الظاهر إلى الباطن، إذ إنهم لا يفهمون البرهان ويكتفون بنتيجة التأويل. إلا أنهم لا يقدرّون على فهم تلك النتيجة بالحقيقة، إذ إنهم يتوقّفون على مدلول تلك النتيجة الحسي من دون الفهم أن النتيجة هي نتيجة القياس. يقول ابن رشد: «ولذلك (ما) نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. فمن أقشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافراً» (٤٨: ٧-٩). وهذه مسألة مهمة في فكر ابن رشد. إذ إنه أخذ على الغزالي طريقتة في عرض ما هو ثمرة النظر والقياس العقلي وتناجها عند العامة، فوضع أمام هؤلاء الناس غير الاختصاصيين مقولات تعارض واعتقادات الشرع، من دون أن يستطيعوا إدراك أن الوصول إلى تلك المقولات حدث في ختام النظر العقلي. وهذا يحول دون أخذ تلك المقولات بمعناها الحسي، ودون وضعها على مستوى الاعتقادات الشرعية، ثم دون معارضتها. والواقع أن لا تعارض في ما بيننا، إذ إن الإثبات لا يتناول الشيء نفسه.

لقد أراد بعضهم أن يرى في موقف ابن رشد نزعة نخبوية تقضي بتخصيص العلم والمعرفة عند فئة، وتدفع الآخرين إلى معارف من الدرجة الثانية أو إلى الجهل. فهذا الموقف ليس في منظوره بوجه دقيق، إذ إنه

يعتبر أنَّ المعرفة هي في متناول الجميع، إلا أنَّ أنواعها تختلف، ويعتبر أنَّ العلم الأساسي الذي يكمن في الشريعة، على وجه الخصوص، متوفر لجميع الناس، بحيث إنهم ليسوا بحاجة إلى كفاءات عقلية خاصة ليدركوها. فما يختلف البشر فيه بعضهم عن بعضهم الآخر هو الإدراك العقلي والاستدلال البرهاني اللذان لهما دور في هذه المعرفة. فبناء على ذلك ينبغي فهم الفرق بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. فالمعنى الباطن لا يتشوق على المعنى الظاهر، بل يوضح التناقضات ويتجاوزها، التي قد يثيرها المعنى الظاهر في حال توقفنا على حرفية النص وحدها من دون إدراك المدلولات الضمنية الخفية.



إنَّ فكر ابن رشد يتضمن مطابقة أعمال قدرات العقل بكلِّ حرية ومن دون قيد، إلاَّ قيد التبصر والروية الذي يفرض ألاَّ توضع في متناول الناس حقائق أو استدلالات تتجاوز إمكانياتهم الذهنية. فهو لا يقبل بأيِّ شكل من الأشكال أن يُمنع البشر ذرو التندرة من تأويل النصوص الدينية التي تعترض العقل. فهو يعارض التطرّف الذي يرفض القبول ببداً وجود المعنى الباطن، المجازي، وراء المعنى الظاهر، وهو المعنى الحقيقي، والذي يفرض على الجميع صيغة واحدة وحيدة للاعتبار والإدراك.

ابن رشد قال نعم للإيمان، وقال نعم للعقل. ففي نظر من يعرف الاستدلال العقلي، لا يمكن أن يحصل تناقض بينهما، إذ إنهما صاحبتان ررضيتان (٥٨ : ٣)، وعلى ما يقول الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له (٣٥ : ٨).

إنَّ ابن رشد طبع بعمق الغرب اللاتيني، وهو ساهم بمؤلفاته أن تعرف أوروبا أرسطو بوجه واسع، وأن تتطور الفلسفة والعلوم التي أوصلنا تقدّمها إلى الحداثة، عن طريق ديكارت الذي أصدر في حزيران من سنة ١٦٣٧ خطابه في الطريقة، بعد أن كان تلميذ اليسوعيين في معهد لا فليش (La Flèche)، وبعد أن كان قد تربى على العلوم والفلسفة بحسب تقاليد

ذلك العصر، أعني بوجه الخصوص، على الفلسفة المدرسية التي كانت
المهيمنة في ذلك الوقت، والتي أفادت إفادة واسعة من فكر ابن رشد
وتشكيلاته.

لقد أثر ابن رشد بعض التأثير في نهاية عصر من تاريخ إسبانيا
الإسلامية، إلا أن ذلك العصر كان عصر تهيئة الأزمنة الحديثة. إنها نهاية
عصر: نهاية هيمنة السيادة الإسلامية في إسبانيا، وهي نهاية ما حدثت إلا
بعد ثلاثة قرون من موت فيلسوفنا، إلا أن القرن الثاني عشر شهد استعادة
كبريات المدن الإسلامية أمثال بلنسيا وقرطبة وإشبيلية على يد المسيحيين.
أما قرطبة، مدينة ابن رشد، فإن سقوطها حصل أربعين سنة بعد وفاته، في
العام ١٢٣٦م. في حين احتضنت مملكة غرناطة التأثير الإسلامي بسرعة.
وبدأ منذ ذلك الحين، تتقدم الأفكار الأرسططالية البطيئة، وكذلك
تأويلات ابن رشد في إطار تصوّر الطبيعة العلمي الذي حيا ردة فعل
ديكارت وبداية الأزمنة الحديثة.

نقله إلى العربية

الأب سليم دغاش