الفصل الثانى

الحقيقة الدينية

والحقيقة الفلسفية

لدى ابن رشد

تمهيد:

لا تزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة فى الخلط بين موقف "ابن رشد" وبين "الرشدية اللاتينية" حول القضية المعروفة –فى فلسفة العصور الوسطى– بقضية: "الحقيقة المزدوجة" التى يذهب دعاتها إلى القول بوجود حقيقتين متعارضتين.

وكثيرًا ما نسبت هذه المؤلفات إلى ابن رشد –فى هذه القضية– مذهبًا لم يقل به على الإطلاق. فقد ورد –على سبيل المثال لا الحصر– فى "معجم المفاهيم الفلسفية"[١] الصادر فى هامبورج عام ١٩٥٥، أنه:

"فى حين كان "توماس الاكوينى" يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن "ابن رشد" و "دانس سكوت" و "وليم الأوكامى" قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه، ولذلك دعا هؤلاء (حرصًا على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين".

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام ابن رشد بالقول بتعارض الحقيقتين: الدينية والفلسفية، وإنما تعداه إلى اتهامه –فى أوروبا– بالزندقة واعتباره رمزًا للإلحاد، ولا يزال هذا الزعم يتردد صداه –فى قوة– فى بعض الكتابات المعاصرة[٢].

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن نقطة الانطلاق فى موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية إنما يتمثل فى "النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها"، وأن هذه النظرية كانت –فيما يرى هذا البعض– هى: "السبيل المنطقى الوحيد الذى كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية، ويرضوا المتكلمين، ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتى"، بل يذهب "جوتييه" إلى القول بأن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التى استخدمها ابن رشد فى هذا المجال نظرية إغريقية بحتة[٣].

---

(١) hoffmeister O woerterbuch der philosophischen begriffe, p. 176, hamburg 1955.

(٢) راجع: رنان: ابن رشد والرشدية – ترجمة عادل زعيتر – الصفحات ١٧٣، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٦، ٣٠٨ – القاهرة ١٩٥٧؛ راجع أيضًا: جوتييه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ص١٧٨ – القاهرة ١٩٤٥.

(٣) راجع: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٧٧، بيروت ١٩٧٩، أيضًا: جوتييه ص١٨٣.

ومحاولتنا فى هذا البحث الموجز تهدف إلى بيان أن هذه الدعاوى التى شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أى أسس تستند إليه فى فلسفة ابن رشد.

وحتى لا يتشعب بنا البحث إلى أكثر مما ينبغى فإننا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين:

١- المنطلق الحقيقى للفلسفة الإسلامية بصفة عامة ولابن رشد بصفة خاصة فى قضية التوفيق بين الحقيقتين الفلسفية والدينية ثم الإشارة بعد ذلك إلى مدى صحة التأثير الأفلاطونى الحديث على فلسفته فى هذا الصدد.

٢- الأساس الحقيقى الذى اعتمد عليه ابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية "وجود الله".

وليس من غرضنا هنا تفصيل القول فى مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وإنما ينحصر غرضنا فى معالجة الموقف المبدئى الذى انطلق منها ابن رشد فى فلسفته حول هذه القضية.

أولا: المنطلق الحقيقى لفلاسفة المسلمين فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة:

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة:

ليس هناك شك فى أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، قد شغلت الفكر الإنسانى منذ أقدم عصوره، وأن المفكرين من مختلف الديانات حاولوا -بصورة أو بأخرى- إقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل، فلم يخل فكر دينى من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر. وليست محاولات "فيلون" (٣٠ ق.م - ٥٠ ق.م) فى التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى، وكذلك جهود الفلاسفة المسلمين فى هذا المجال -ليست هذه المحاولات إلا دليلاً على أن الفكر الدينى فى اليهودية و المسيحية والإسلام لم يجد مفرًا من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة إزالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض.

أما محاولة التوفيق فى الفلسفة الإسلامية فإن بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول الفلاسفة المسلمين وهو الكندى، ذلك الذى وصفه البيهقى بأنه: "قد جمع فى بعض تصانيفه بى

أصول الشرع وأصول المعقولات"[1] فالكندى برغم سعة معارفه الفلسفية وإحاطته الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص، فإنه كان ذا قدم راسخة فى الحقائق الدينية. ودفاع الكندى عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية، وينم عن روح إيمانى عميق يسرى فى استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين، وهو لا يتردد فى أن "يخالف أرسطو فى قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم، ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى وينتهى إلى مذهب دينى فلسفى معا"[2].

ومن ذلك يتضح أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفى الإسلامى كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران فى عقول فلاسفة الإسلام، وهنا لابد من افتراض وجود منطلق أساسى ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين وهذا المنطلق الأساسى أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة فى الإسلام.

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة:

إن المتأمل فى تعاليم الإسلام يجدها جميعًا تسير فى اتجاه "وحدة الحقيقة"[3]، فقد كرم الله الإنسان بالعقل، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير، وحثه على ضرورة ممارسة العقل لوظيفته التى خلق من أجهلا وهي: التفكير والتأمل فى الكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما، وهذا المعنى قد عبرت عنه –فى وضوح تام– آيات بالغة الكثرة فى القرآن الكريم، ومن هذه الآيات – على سبيل المثال لا الحصر – قوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[4].

فالتفكير الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى فى الوعى بالكون، ولا ينبغى أن يغيب على الأذهان أبدًا، فإنه إذا كان الكون بكل أبعاده مسخرًا للإنسان فإنه لا يصح من هذا الإنسان أن يقف منه موقف اللامبالاة، بل لابد له أن يتخذ حياله موقفًا إيجابيًا. وإيجابيته تتمثل فى تأمل

---

(1) تتمة صوان الحكمة ص٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١هـ – (نقلا عن: الكندى وفلسفته للدكتور أبو ريده ص٥٨)

(2) الكندى وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص٥٨ – دار الفكر العربى ١٩٥٠.

(3) لقد أدرك هذا المعنى أعرابى بسيط عندما سئل: لم آمنت بمحمد؟ فقال: ما رأيت محمدا يقول فى أمر: "افعل" والعقل يقول: لا تفعل، وما رأيت محمدًا يقول فى أمر: "لا تفعل" والعقل يقول" افعل.

(4) سورة الجاثية: ١٣.

هذا الكون ودرسه والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير. فالاستفادة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم[١].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن "الوسطية الإسلامية" التى تضع المادة والروح على قدم المساواة، هذه النظرية قد تركت بصماتها عميقة وواضحة على العقلية الفلسفية عند المسلمين بحيث دفعتها دفعًا إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الحقيقتين: الدينية والفلسفية[٢].

وإذا كان الأمر كذلك فليس بصحيح –من وجهة نظر إسلامية– أن توضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل، وأن على الإنسان أن يختار بينهما، فالحقيقة هى أنهما عنصران متكاملان ولا يتناقضان، وأن الإنسان فى حاجة إليهما معًا، والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف، ولا يحجر على حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض، وإنما يطلق له العنان فى ارتياد آفاق الكون ملاحظة واستنباطًا، ويدفعه إلى ذلك دفعًا، بل إن العقل –فى المفهوم الإسلامى– هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه وجوهره. فإذا عطل بالجهل والغفلة فإن ذلك يعنى إلغاء إنسانية الإنسان والهبوط به إلى مرتبة أقل من مرتبة الحيوان، وهذا هو ما يعبر عنه القرآن الكريم وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حس وعقل: ﴿ **لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾[٣].

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده فى كتابه "رسالة التوحيد" حين قال:

"وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة –إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه– أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل"[٤]، وما يتصل بذلك من إدراك فحوى الرسالة والتصديق بها، "كما أجمعوا على أن الدين إذا جاء بشىء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل"[٥]. ومن هنا فإن العقل –كما يقول الشيخ محمد عبده– من أشد أعوان الدين الإسلامى[٦].

---

(١) انظر بحثنا: دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى – ص٥، مكتبة وهبة ١٩٨٤.

(٢) المرجع السابق ص١٨ وما بعدها، انظر أيضًا تعليق د. محمد يوسف موسى في: المدخل إلى الفلسفة الإسلامية لجوتييه ص١٩٧.

(٣) الأعراف: ١٧٩، انظر أيضا كتابنا: تمهيد للفلسفة ص٩١، ٩٢ – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦.

(٤) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص٤٥ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩).

(٥) المرجع السابق ص٤٥.

(٦) المرجع السابق ص٥٣.

ومن المعروف فى هذا الصدد أن القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسية للفلسفة فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل فيلسوف. وذلك واضح تمام الوضوح فى قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[1].

ففى هذه الكلمات القليلة إشارة إلى القضايا الكبرى: العالم، الإنسان، الله. والمتأمل فى هذا الترتيب الوارد فى هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفسه الذى سار عليه فلاسفة اليونان بدءًا بالكون الذى هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه، ومرورًا بالإنسان الذى أصبح محورًا للتفلسف حين أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، أى من النظر فى الكون إلى النظر فى الإنسان ذاته – ثم انتهاء بقضية الألوهية التى كانوا يسمونها: الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى. وقد اكتملت حلقات هذه القضايا فى فلسفة أفلاطون وأرسطو على السواء.

حقيقة الأمر إذن أنه ليس ثمة صدام أو تعارض بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة، وقد وعى ذلك عديد من الفلاسفة فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التى كانت تحجبها –فى فترات متباينة– تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين[2]، وقد تمثلت هذه التجاوزات فى الصراعات التى حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين.

واستقراء تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان يبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين[3]:

أولهما: حين يكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة.

وثانيهما: حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التى حرمها رجال الدين، ويرتاد آفاقها لينتهى إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف، وهكذا يجر العقل على نفسه بسبب جرأته ويقظته غضب خصومه، وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والدين[4].

---

(1) سورة فصلت: ٥٣.

(2) كما فعل ذلك ابن رشد فى كتابيه: "فصل المقال" و "الكشف عن مناهج الأدلة".

(3) يلحظ القارئ هنا تكرارا لبعض ما ورد فى الفصل الأول. ويرجع ذلك –كما أشرنا فى المقدمة– إلى اختلاف المناسبات التى كتبت فيها فصول هذا الكتاب.

(4) د. توفيق الطويل: قصة النزع بين الدين والفلسفة ص١١ من الطبعة الثانية.

ومن هنا نستطيع أن نؤكد –فيما يتعلق بموضوعنا هذا– أن تعاليم الإسلام ذاته حول وجوب التفكير العقلى، وحول التوازن بين المادة والروح– كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التى طالعنا بها فلاسفة الإسلام فى مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.

وتأسيسًا على ذلك نقول: إن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هى مصدر القول بالحقيقة الواحدة فى الفلسفة الإسلامية زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية، ويصبح ادعاء بغير دليل، وكذلك ما يقال من أن إخوان الصفا –انطلاقًا من تأثرها بالأفلاطونية المحدثة– كانوا هم أول من روج لهذه النظرية فى القرن العاشر الميلادي. وأنها من المفترضات الأساسية فى نظام الكندى والفارابى وابن سينا.. إلخ[1] –هو أيضًا قول يدخل فى باب الافتراضات التى لا دليل عليها. فمن المعروف أن إخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤هـ[2]. وقد توفى الكندى قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عامًا، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية الحديثة حول وحدة الحقيقة –والتى أذاعها إخوان الصفا– قد عرفت فى عصر الكندى أو انتشرت فى أيامه. وفضلاً عن ذلك فإننا لا نجد فى ثنايا كلام الكندى وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذه التأثر المزعوم.

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية لم تتأثر فى هذه القضية بالذات بمؤثرات أجنبية، فإن ابن رشد –شأنه فى ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية– لم يتأثر أيضًا بمؤثرات أجنبية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق إخوان الصفا أو غيرهما من مؤثرات، وإنما كان اعتماده فى المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة فى عقل ابن رشد وكيانه الدينى والفسلفى. وهذا أمر يتضح تمام الوضوح فى كتابيه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" الذى ألفه وهو فى الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه فى نهاية هذا الكتاب.

ولكن رفضنا للقول بتأثر ابن رشد فى هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعنى رفضا لتأثر ابن رشد بأية مؤثرات خارجية وبصورة مطلقة، فلسنا ننكر أن ابن رشد قد تأثر بمؤثرات أجنبية فى جوانب أخرى من فلسفته، والذى نود التأكيد عليه هو أن قضية التأثير والتأثر ينبغى أن تطبق بحذر وبدقة، وذلك مع إيماننا فى الوقت نفسه بأن التراث الإنسانى يقوم على الأخذ والعطاء، وأنه لا توجد أمة عريقة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث.

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخرى ص٣٧٧.

(2) معجم أعلام الفكر الإنسانى ص٤٥٧.

ولعل الأقرب إلى الصواب فى قضيتنا هذه أن الأمر فيها كان على العكس مما يقال، أى أن ابن رشد وهو يعاجل هذه القضية كان يستمسك بالأصول الإسلامية ويتشبث بها، وذلك، بعد أن سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من المسيحيين إلى المسلمين فى الأندلس فى ذلك الوقت، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفا تصحيحيًا واجه به هذا الأثر السلبى الطارئ على مجريات الفكر العقلى فى الإسلام فى الأندلس. ولا شك أنه موقف يكشف عن الوجه الحقيقى للفلسفة الإسلامية فى هذه المجال.

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفًا أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتجاهه أو مذهبه. ولكن لا ينفهم أبدًا إصرار بعض الباحثين على تخطى المبررات الحقيقية التى يقف عليها الفيلسوف بقدم ثابتة والقفز عليها والبحث عن مؤثرات غربية أجنبية تتصدر عملية التفسير فى التزام الفيلسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التى لا ترى أى تعارض بين العقل والدين.

إن الفكر الإسلامى الذى يستند إلى دين متوازن النظر إلى العقل والنقل لا يصح أن نلتمس له مؤثرات خارجة عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة، اللهم إلا إذا قيل: إن إن الأصول الإسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية، وهذه أيضًا دعوى لا تستند إلى دليل.

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية –وهى نظرية مرتبطة أيضا بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية– وزعم "جوتييه" بأنها نظرية إفريقية بحتة كما أشرنا إلى ذلك فى بداية هذا البحث –فيهن زعم تنقصه الدقة، وقد فات "جوتييه" فى هذا المقام أن يفرق بين أمرين: الشكل والمضمون. فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد فى عرضه لهذه القضية فى كتابه "فصل المقال" على آية قرآنية صريحة فى هذه الصدد تقول: ﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِى أَحْسَنُ**﴾[1]

وانطلاقًا من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه: "كما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادًا بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه"[2]

---

(1) سورة النحل: ١٢٥.

(2) فصل المقال لابن رشد ص١٩ (ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد) دار الآفاق الجديدة – بيروت ١٩٨٢.

ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة "البرهانية والجدلية والخطابية" من الفلسفة الإغريقية. ولكن الذى يمكن أن يقال هناك: إنه –على أكثر تقدير– قد استعار –فى هذه النظرية– شكلاً يونانيا لمضمون إسلامى صريح.

ثانيا: الموقف المبدئى لابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة:

لقد بين ابن رشد فى بداية كتابه "فصل المقال" أن النظر فى كتب القدماء أمر واجب بالشرع ما دام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو: النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها، غير أن النظر فى كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذى جاء به الدين، وفى ذلك يقول ابن رشد.

"ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم"[1].

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وقد دافع عن اقتناعه هذا بلك ما يملك من قوة. ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى. ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات.

فالحكمة كما يقول: "صاحبه الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"[2].

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة، أو ترجع إلى الأصدقاء الجهال كما يؤكد ذلك ابن رشد نفسه فى "فصل المقال".

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التى اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها:

أحدها: أنه لا يوجد أتم إقناعًا وتصديقًا للجميع منها.

والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهى إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيه تأويل –إلا أهل البرهان.

---

(1) المرجع السابق ص١٧.

(2) المرجع السابق ص٣٨.

والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق"[1].

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب: "ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة... وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة"[2].

كما يعبر –فى الوقت نفسه– عن أمله فى أن تتاح له فرصة مواتية يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو: القضاء على سوء الفهم، والكشف عن وجه الحق فى هذه القضية حتى لا يبقى سوء الفهم متوارثًا جيلاً بعد جيل.

فى ذلك يقول:

"وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد، وقدرنا عليه. وإن أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد"[3].

قضية وجود الله

وبناء على هذا الموقف المبدئى الذى عرضناه فى الفقرة السابقة يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذه المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله بوصفها قضية إيمانية وفلسفية فى الوقت نفسه.

فقد ناقش ابن رشد فى كتابه "مناهج الأدلة" الطرق التى استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية، وبين أنه ليس من بينها طريقة واحدة تتمثل فيه الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة[4]. وبعد ذلك فصل ابن رشد القول فى الطريقة الشرعية التى نبه إليها القرآن الكريم، تلك الطريقة التى تمثل فى الوقت نفسه الطريقة العقلية، أي: طريقة الخواص من العلماء. وهذه الطريقة الشرعية تنحصر فى جنسين:

أحدهما: طريق للوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية.

---

(1) فصل المقال ص٣٨.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) الكشف عن مناهج الأدلة –تحقيق د. محمود قاسم، ص١٤٩ (الأنجلو المصرية ١٩٦٩).

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل. ولنسم هذه دليل الاختراع"[١].

وحين يبطل ابن رشد المناهج الكلامية والصوفية فى الاستدلال على وجود الله، ويعتبرها مناهج قاصرة عن الوفاء بمتطلبات الدليل العقلى والشرعى، فإن إبطاله هذه يتأسس أيضًا على العقل والشرع معًا. فهو حين يبطل –مثلاً– طريقة الصوفية التى ترى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، اعتمادًا على ظواهر بعض الآيات القرآنية، يبين أن هذه الطريقة لو سلمنا جدلاً بوجودها:

"ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا...، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر"[٢].

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤديان إلى هذا الإدراك. فهو إما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر: حسى أو عقلى، وإما أن يدركها بطريق الاستنتاج والاستنباط، ولاك الطريقتين عمل معرفى وعمل عقلى فى جوهره[٣]. أما ما عدا ذلك من طرق المعرفة فإنها –كما يقول ابن رشد– ليست عامة للناس بما هم ناس:

"إن هاتين الطريقتين بأعيانهما طريقة الخواص، وأعنى بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف فى المعرفتين فى التفصيل، أعنى أن الجمهور يقتصرون على معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعنى من العناية والاختراع... فهذه هى الطريقة الشرعية والطبيعية"[٤].

قانون التأويل:

وإذا كان العلماء أو الراسخون فى العلم هم الذين يزيدون على ما يدرك بالحس على ما يدرك بالبرهان، فإن الأمر هنا فى حاجة إلى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى، يدخل فيه من

---

(١) المرجع السابق ص١٥١.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص١٥٠.

(٣)مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ص٢٣ وما بعدها، ومن ترجمتنا لهذا الكتاب – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠..

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة ص١٥٥.

ليس من أهله، وهذا الأمر لم يغب عن ذهن ابن رشد الذى يرجع حدوث الاضطراب الفكرى فى المجتمع الإسلامى وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضًا – إلى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة:

"من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم"[1].

وحتى يمكن وضع الأمور فى نصابها الصحيح وبالتالى وضع حد للفوضى الفكرية – التى تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء– فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود –فى هذه المجال– واضحة المعالم.

ومن أجل هذه الهدف ختم ابن رشد كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل "ما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لا يجوز، وما جاز فلمن يجوز"[2].

والخطوط العريضة لهذا القانون نجملها فيما يلى[3]:

إذا كان المعنى الذى صرح به الشرع هو عين المعنى الموجود بنفسه فإنه لا يجوز فيه التأويل. واللجوء إلى تأويله يعد خطأ بلا شك كما يقول ابن رشد.

أما إن كان المعنى المصرح به فى الشرع ليس هو المعنى الموجود، بل أخذ بدله على جهة التمثيل فهذا يندرج تحته أربعة أصناف على النحو التالى:

---

(1) المرجع السابق ص٢٥٢.

(2) لا يخرج المبدأ الأساسى لقانون التأويل الذى وضعه ابن رشد –فى جملته– عما سبق أن قال به الغزالي، رغم ما يبدو من خلاف بينهما فى وجهات النظر فى أمور تفصيلية أخرى. فالغزالى –مثلاً– يقول: "فإن لنا معيارًا فى التأويل وهو: أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهرة علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك. (انظر: فضائح الباطنية ص٥٣ القاهرة ١٩٦٤) كما قسم الغزالى أصناف الناس فى فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التى لا تطيق ما يطيقه الخواص من تأويلات ومن ناحية أخرى فقد اعتمد ابن رشد فى شرحه لقانون التأويل فى "مناهج الأدلة" على الغزالي، وقد أشار إلى ذلك صراحة عندما تحدث عن الصنف الثالث الذى سنشير إليه فيما بعد حيث يقول: "والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد فى كتاب التفرقة، وذلك بأن يعرف هذه الصنف أن الشئ الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذى يسميه أبو حامد الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهي... الخ" مناهج الأدلة ص١٤٠ (ضمن: فلسفة ابن رشد بيروت ١٩٨٢).

(3) مناهج الأدلة ص١٣٩ وما بعدها، راجع أيضا ما يقوله عن التأويل فى فصل المقال ص١٩ وما بعدها.

١- أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفكر الفائقة.

وهذا الصنف تأويله خاص بالراسخين فى العلم. ولا يجوز التصريح به لغيرهم.

٢- أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم منه بعلم قريب الأمران معًا: "أعنى كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال".

وهذا الصنف يقتضى التأويل "فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب".

٣- أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشىء، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال.

والتمثيل فى هذا الصنف -كما يشير ابن رشد- قد جاء بتحريك النفوس إليه لا من أجل بعده على أفهام الجمهور. ويضرب مثالاً لذلك فيقول:

"وهذا مثل قوله عليه السلام: (الحجر الأسود يمين الله فى الأرض) وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال".

وهذا الصنف يجب أن يقتصر تأويله على الخواص والعلماء.

٤- أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

وهذا الصنف فى تأويله نظر إذ يحتمل التأويل وعدم التأويل بحسب الأحوال.

منزلة الدين من الفلسفة:

إن استقراء نصوص ابن رشد سواء فى "فصل المقال" أو فى "مناهج الأدلة" أو فى "تهافت التهافت" يكشف فى وضوح أن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق، وبالتالى بيان أنه لا تناقض بينهما البتة.

وقد دمغ ابن رشد محاولة الغزالى للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة آراء الغزالى يقول عنه فى نهاية كتابه "تهافت التهافت":

"ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة"[١].

---

(١) تهافت التهافت -ج٢ ص٨٧٤، تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦٥.

ويذهب "جوتييه" إلى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين. فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب، والفكرة النقية من رمزها المادى. وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما. ويذهب "جوتييه" أيضا إلى القول بأن كتاب "فصل المقال" يجعل الدين تابعًا للفلسفة تبعية تامة[١].

ولكن الأمر فى الواقع ليس كذلك. فالحقيقة –دينية كانت أم فلسفية– يدركها الجمهور بالقدر الذى تطيقه مداركهم. ومن غير المعقول أن نطلب منهم مستوى فى المعرفة لا يكون فى مقدورهم، أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذى يستطيعونه ويقدرون عليه، فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة، وكل يدركها على قدر استطاعته، والحقيقة الدينية تتسع لكلا الفريقين، إذ أن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء.

فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات، ويؤيد ذلك حيث شريف يقول:

"حدثوا الناس بما يعرفون"[٢].

وينطبق ذلك على كلا الفريقين. ولنفس السبب أيضًا لم ينكر النبى ﷺ قول المرأة التى قالت: "إن الله فى السماء" عندما سألها: أين الله؟ [٣]، وذلك لأن قوة إدراكها لم تكن تتسع لأكثر من ذلك.

وما يقوله ابن رشد فى أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمين.

وقد أكد "رينان" هذه الحقيقة بقوله: "إن رأيه فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب"[٤].

خاتمة:

---

(١) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص١٩٠، انظر أيضا د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص١٢٦ حيث يوافق "جوتييه" فيما ذهب إليه.

(٢) رواه البخاري. وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث فى "فص المقال" ص٢١.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووى ج٥ ص٢٤ – دار إحياء التراث العربى – بيروت.

(٤) رينان: ابن رشد والرشدية ص١٧٨.

ومن الأمانة فى القول أن نقرر هنا فى ختام هذا البحث أن هناك عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد، وفرق بين الرأى الحقيقى لابن رشد والرأى الذى ذهبت إليه الرشدية اللاتينية. ومن هؤلاء المنصفين "هنرى كوربان" الذى يقول:

"لقد كان من الإفراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية[١].

وهكذا فإن ما يبدو أحيانا من تعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ليس تناقضًا فى حقيقة الأمر. "فالحق -كما يقول ابن رشد- لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[٢]. الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شىء واحد يختلف فى العبارة ولا يختلف فى الجوهر.

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه، أو لها سلطانًا أعلى من سلطان الدين، ولم يعرف لابن رشد قول فى هذا المعنى على الإطلاق، ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه فى كتابه "تهافت التهافت" حول هذا الموضوع": "الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة، وإن لم تدركه أعملت بقصور العقل الإنسانى عنه، وأن يدركه الشرع فقط"[٣].

ومن هؤلاء المنصفين لابن رشد أيضا "هرشبرجر"[٤] hirschberger الذى أكد أن ابن رشد فى دفاعه عن حق العقل لم يكن يريد زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة، وحول هذه المعنى يقول "هرشبرجر":

"لقد دافع ابن رشد عن حق العقل فى كتابه تهافت التهافت، وكانت فكرته الأساسية فى هذه الصدد تتمثل فى أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه، فكلاهما يبحث عن الحقيقة، وكلاهما يرى الحقيقة، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة، ولم تكن تلك هى نظرية الرشديين المتأخرين فى الحقيقة المزدوجة، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافًا لفظيًا فحسب وليس اختلافًا موضوعيًا. فى حين

---

(١) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٦٢ – ترجمة نصير مروة، بيروت ١٩٦٦.

(٢) فصل المقال ص١٩.

(٣) تهافت التهافت (نقلا عن: ابن رشد لعباس العقاد ص٤٦ من سلسلة نوابغ الفكر العربي).

(٤) من مؤرخى الفلسفة الألمان المعاصرين، ومؤلفاته موضع احترام وتقدير فى الأوساط العلمية.

يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة"[1].

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار فى الغرب بكل أبعاده. وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين، وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر، وإنما يرجع أساسًا إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر. ويقرر هذا الباحث:

"أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى –الذى تلقوه على وجه لا زيف فيه عن طريق ابن رشد –وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها– لقد شعروا بهذا التناقض بطريق أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحى القرآنى فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة"[2].

ومما تقدم نستطيع أن نقرر –فى ثقة– أن ابن رشد برى من القول بالحقيقة المزدوجة، وبرئ من دعوى الإلحاد التى ألصقها به العصر الوسيط فى أوروبا، وبرئ من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، وبرئ من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين.

---

(1) Hirschberger , J Geschichte der philosophie, Bd. 1 P. 428, freiburg. Wien 1962.

(2) Fischer-Lexikon: Philosophie, P. 137, Frandfurt M. 1963.