

الفصل الثالث

مفهوم التنوير

في فكر ابن رشد

مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد

١- تمهيد:

لا جدال فى أن عالمنا الإسلامى فى أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة فى محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التى تسيطر عليه منذ مدة طويلة، ولا جدال أيضاً فى أن هذا أمر يقتضى بذل جهود كبيرة لتغيير العقلية العربية الإسلامية التى تتلمس طريقها وسط موجات من الاضطراب الفكرى الذى يخيم على مجتمعاتنا فى الشرق العربى الإسلامى.

والمأمل فى أوضاع هذا الجزء من العالم تستبد به الدهشة للحيرة والارتباك المسيطرين على خطوات هذه المجتمعات. فهناك تيارات فكرية تحاول أن تشد هذه المجتمعات إلى الوراء متعامية عن مستجدات العصر وما طرأ على العالم من تطورات جوهرية، وهناك فى الوقت نفسه تيارات أخرى تحاول أن تجذبه من وهدهته بقوة بطريقة قد تفقده توازنه وتقتلع معه جذوره، بل وتفقده هويته ويبدو الأمر كما لو أنه خيار بين متطرفين يمثلان إفراطاً فى جانب وتفريطاً فى جانب آخر، أو اختياراً بين تيارى الأصالة والمعاصرة.

ولكن الأمر على هذا النحو يعد تبسيطاً لمشكلة حضارية معقدة، ومن هنا فإن الحاجة تدعو إلى سبر أغوار المشكلة وإلقاء الضوء على جوانبها المختلفة، وليس من مهمتنا هنا أن نخوض الآن فى بحث هذا الموضوع المتشعب الجوانب، ولعلنا فى مناسبة أخرى نتناوله بشيء من التفصيل. وما نريد أن نبحثه هنا وإن كان متصلاً بهذه القضية إلا أنه ينصب بصفة خاصة على بحث مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد، ويعد التنوير بالنسبة لمجتمعاتنا ضرورة لا غنى عنها فى مسيرتها الحضارية، ونعتقد أنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير، فقد كان لفكره التنويرى دور بالغ فى دعم الحركة العقلية فى أوروبا فى العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث، ولكن الخلاف يمكن أن يدور حول الطريقة التى اتخذها ابن رشد للتنوير^(١).

ونحن نزعم فى هذا البحث الموجز أن طريقة ابن رشد فى عملية التنوير كانت فى أساسها مختلفة عما تمخضت عنه عملية التنوير فى أوروبا، وبالتالي كانت مختلفة عما نجده فى الكثير من البحوث والدراسات التى اهتمت بالدور التنويرى لابن رشد، ولعل ما سيكشف عنه هذه

(١) مصطلح التنوير وإن كان قد جاء متأخرًا عن عصر ابن رشد بعدة قرون، إلا أن فكر ابن رشد يعد تعبيرًا عما يقصد بهذا المصطلح الذى هو فى العربية مشتق من النور الذى هو ضد الظلام وضد الجهل الذى هو شكل من أشكال الظلام.

البحث يكون بمثابة مفاجأة إن لم يكن صدمة للكثيرين الذين يفهمون ابن رشد فهما أحاديًا، ويسيرون في فهمهم له وراء فهم الرشدية اللاتينية.

ولكننا بعيدًا عن العواطف والأمنيات لا ننطلق في دعوانا من فراغ وإنما نستند إلى نصوص ابن رشد الصريحة التي لا تقبل التأويل، وسيوضح ذلك من خلال معالجتنا لهذا الموضوع.

ومن المناسب قبل الدخول في تفاصيل ذلك كله أن نشير إلى المقصود بالتنوير بصفة عامة، ثم نبحث بعد ذلك مفهوم التنوير في فكر ابن رشد بصفة خاصة، وكيف يمكن لمجتمعاتنا أن تستفيد من المفهوم الرشدي للتنوير في مسيرتها على طريق التقدم والنهوض.

٢ - مفهوم التنوير:

من المعروف أن أوروبا في العصور الوسطى كانت تعيش في حالة من الظلام الفكرى الدامس، وكانت واقعة تحت ضغط سلطة كنسية طاغية تتعقب المفكرين أينما كانوا، وقد ظل الصراع هناك محتدمًا بين العلم والدين وبين المفكرين واللاهوتيين قرونًا عديدة، وقد تمخض هذا الصراع عن انتصار الفكر وتقلص السلطة الكنسية واستقلال العلم عن الدين.

وقد قاد الانطلاقة الفكرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر العديد من المفكرين التنويريين، وبخاصة "جون لوك" و "دفيد هيوم" و "نيوتن" في إنجلترا، و "فولتير" و "الموسوعيون" في فرنسا، و "ليبنتز" و "ليسنج" و "كانت" على وجه الخصوص في ألمانيا، وأصبح مفهوم التنوير يمثل حركة عقلية أوربية رأت في العقل الوجود الحقيقي للإنسان، وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنسية والنزعات الغيبية والخرافات، ودعت إلى التسامح، وآمنت بتقدم الإنسانية عن طريق تشكيل الحياة على أسس طبيعية وعقلية وعن طريق البحث العلمى^(١).

ولم يكن التنوير يهدف فقط إلى الثقافة الأخلاقية للقلب وللعقل على المستوى الفردى، وإنما كان يهدف أيضًا إلى تغيير المجتمع، والسعى إلى ما يعود على البشرية بالخير والسعادة والمنفعة. فالتنوير إذن لم يكن هدفه فردية الفرد فقط، وإنما كان في الوقت نفسه يستهدف المجتمع أيضًا^(٢).

(١) Der Volksbrockhaus, P. 50, Wiesbaden 1962.

(٢) Historisches Worterbuch der Philosophie, Bd. 1, P. 622 Basel 1971.

وهكذا نرى أن مفهوم التنوير الأوروبي يعنى التحرر من التعاليم الموروثة التي تم القبول بها على أساس سلطة ما، كما يعنى إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلي، وإرادة العمل عن طريق العقل.

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألماني "كانت" في استخدام هذا المصطلح كتعبير عن الحركة العقلية التي بدأت في أوروبا في القرن السابع عشر وبلغت أوجها في القرن الثامن عشر، وقد أمتد تأثيره في الحضارة الأوروبية كلها وفي الشعوب المتأثرة بالحضارة الأوروبية.

ويحدد "كانت" هذه المصطلح بقوله: "إنه خروج الإنسان من مرحلة اللارشد التي تسبب هو فيها، واللاشرد يعنى عجز الإنسان عن استخدام عقله دوم معونة من غيره.. وشعار التنوير هو: لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك.. وليس التنوير في حاجة إلا إلى الحرية^(١).

ومن الواضح أن مفهوم التنوير كما شاع في الفكر الأوروبي قد ركز على العقل الإنساني، وضرورة التمسك به، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المقيدة لحرية هذا العقل بما في ذلك سلطة الدين نفسه، وليس فقط السلطة الكنسية المتمثلة في اللاهوتيين.

والسؤال الآن هو: هل كان تنوير ابن رشد على هذا النحو الذي أشرنا إليه أم أن طريقته في التنوير كانت على نحو آخر؟

إن هذا ما سنحاول الإجابة عنه في السطور التالية:

٣- ابن رشد والتنوير:

يعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير في العالم. وقد كان لأفكاره في التمسك بالعقل تأثيرها البالغ في الشرق والغرب ولا تزال. وانعقاد هذا المؤتمر دليل على ذلك^(٢).

وقد كان لأفكار ابن رشد في الشرق والغرب مؤيدون ومعارضون. وهذا شأن الأفكار العظيمة. ولكن ابن رشد -شأنه شأن عظماء الفكر في التاريخ- قد أسىء فهمه أيضاً وحملت أفكاره في أحيان كثيرة غير ما تحتمل من جانب مؤيديه ومعارضيه على السواء.

ومن هنا فإن الأمر يتطلب قراءة جديدة لفكر ابن رشد لإعادة النظر في الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه في محاولة للتعرف على الوجه الحقيقي لهذا الفيلسوف العظيم،

(١) R. Eisler: Kant-Lexikon, P. 50 Hidesheim 1964.

(٢) المقصود هو مؤتمر (ابن رشد والتنوير) الذي عقدته الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية في الفترة: ٥-

١٢/٨/١٩٩٤ في القاهرة.

بعيداً عن التأثير بأيديولوجيات معينة، وذلك من واقع نصوصه الصريحة الواضحة، إنصافاً لابن رشد وللتبوير الذى أرادته.

وهذا يدعوننا لأن نكشف أولاً عن جانب آخر من فكر ابن رشد تجاهله الكثيرون ممن كتبوا عنه أو استندوا إلى فكره دعماً للتبوير ودعوة إليه.

٤ - الجانب المنسى من فكر ابن رشد:

ابن رشد الفيلسوف المعروف هو نفسه ابن رشد الذى تولى القضاء فى إشبيلية ثم فى قرطبة، فماذا كان يحكم؟ لقد كان ابن رشد الفيلسوف يحكم وهو على كرسى القضاء على أساس من الشريعة الإسلامية، وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أعظم شاهد على ذلك. ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتمدة فى الفقه الإسلامى، فابن رشد الفيلسوف مع مطالبته بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعنى لديه بأى حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية، ليس فقط نظرياً بل على المستوى العلمى والتطبيق الواقعى أيضاً، ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التى تحكم معاملات الناس فى المجتمع إلا وتناولها فى كتابه المشار إليه مؤصلاً لها على أسس إسلامية. وإن إلقاء نظرة على فهرست هذه الكتاب ترينا فقيهاً متمكناً لم يكن له نظير فى عصره، وإذا كان قد تناول كل أحكام العبادات التى تمثل دائرة تعامل الإنسان مع الله فإنه تناول بنفس القدر دائرة تعامل الإنسان مع غيره فى المجتمع فى شتى صور التعامل، وهذا الكتاب الذى يربو على ثمانمائة وسبعين صفحة يختتمه بالحديث عن القضاء، ويفصل القول فى هذا الصدد فى معرفة من يجوز قضاؤه، ومن معرفة ما يقضى به، وفى معرفة ما يقضى فيه، وفى معرفة ما يقضى له أو عليه، وفى كيفية القضاء، وفى وقت القضاء، وهذه كلها أمور تخص المجتمع وتنظم أموره وقد أصلها جميعها على الأصول الشرعية، ولم يتركها لتشريع العقل وحده حتى ولو وصل الأمر إلى الإجماع فى مسألة من المسائل. وفى ذلك يقول:

"وليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق (أى الطرق الشرعية)، لأنه لو كانت كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى ﷺ إذ كان لا يرجع إلى أصل من أصول الشريعة^(١).

فإذا قلنا إن ما اشتمل عليه الجزء الأول من الكتاب يتعلق بأمر دينية بحتة مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج وغيرها من أحكام شرعية فإنه قد تحدث بالتفصيل عن الجهاد، وهذا موضوع يتصل بقضية الحرب والسلام، وهى قضية مصيرية فى كل أمة، هذا فضلاً عن أنه لم

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ج ١ ص ٥ - دار المنار (دون تاريخ).

يقتصر في الجزء الثاني على أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث... إلخ، بل تناول أيضًا أحكام البيع والشراء وما يندرج من المعاملات تحت الربا، والإجارة والقراض، والمساقاة والشركة والشفعة والغش والرهن والحجر والتفليس والصلح والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والغصب والهبات والوصايا والجنايات وأحكام الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقة والحراية والقضاء.

ومن هنا فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو:

ماذا يعنى ذلك كله؟

هل كان ابن رشد -رغم ذلك علمانيًا- يقول بحقيقة مزدوجة؟ أم أنه كان مصابًا بانفصام في الشخصية: مرة له وجه ديني، وأخرى له وجه فلسفي؟ أم أن ابن رشد كان متسقًا مع نفسه، وأن ما أشيع عنه من مقولات كان نتيجة سوء فهم أو كان على الأقل فهمًا أحاديًا لفكر ابن رشد؟ إن الإنصاف يقتضى أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانبًا منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة.

إن ابن رشد الفيلسوف الذى هاجم الغزالي هجومًا عنيفًا فى كتابه تهافت التهافت مدافعًا عن العقل الإنسانى ومؤكّدًا لدوره المعرفى، ورافضًا لكل إنقاص من دور العقل -ابن رشد هذا هو نفسه الذى يقول فى فصل المقال:

"فإننا -معشر المسلمين- نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"^(١).

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف فالحقيقة لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة، فليس لديه حقيقة دينية يمكن التسليم بها تتناقض مع حقيقة فلسفية، ولا ينبغي أن يكون هناك تناقض أصلاً ما دامت الحقيقة واحدة. فإن بدا أن هناك نصًا دينيًا يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل النص لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهري، وقد ذهب إلى مثل ذلك العديد من مفكرى الإسلام وعلى رأسهم الغزالي نفسه^(٢).

(١) فصل المقال لابن رشد (ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد) ص ١٩ - بيروت ١٩٨٢.

(٢) انظر: فضائح الباطنية للغزالي ص ٥٣ - القاهرة ١٩٦٤، حيث يقول "فإن لنا معيارًا فى التأويل وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهرة علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك".

وإذا استعرضنا قائمة مؤلفات ابن رشد سنجد من بينها مقالة في أن ما يعتقد المشاعون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى^(١).

٥ - ابن رشد في فهم الرشدية اللاتينية:

وعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة في وحدة الحقيقة^(٢) فإن الرشدية اللاتينية قد فهمت ابن رشد فهمًا آخر لا يعبر عن فكر ابن رشد. فقد أخذت الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام ابن رشد كسلاح في معركتها ضد سلطة الكنيسة، ولم يكن من صالح الرشدية اللاتينية أن تأخذ بفكر ابن رشد كله بوجهيه الديني والفلسفي، لأن ذلك لم يكن ليساعدها في معركتها مع السلطات اللاهوتية، ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد أصبح في فهم الرشدية اللاتينية واحدًا من عمالقة الزنادقة، وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذي يحمله كل واحد رأيه الإلحادي^(٣).

وقد نسب العصر الوسيط إلى ابن رشد أنه "قال بوجود أديان ثلاثة أحدها مستحيل وهو النصرانية، ويعد ثانيها دين الأولاد وهو اليهودية، وثالثها دين الخنازير وهو الإسلام، ثم كان كل واحد يفسر على أسلوبه فيجري على لسان ابن رشد رأيًا لا يجرؤ على قوله باسمه"^(٤).

وقد أطلق "رينان" على هذا الفهم لفكر ابن رشد أحداثثة القرون الوسطى المسيحية ثم أضاف: "وما كان ليخطر بالبال مطلقًا أن يحول القاضى الجليل.. إلى عدو للمسيح، وإلى ملحد أصولي يصفع الأديان الثلاثة المعروفة مع الازدراء" كما لم يكن يدور بخلد ابن رشد نفسه أن مذهبه سينتهى إلى هذا ذات يوم^(٥).

وإذا كان هذا الفهم الأسطوري لفكر ابن رشد والذي شاع في القرون الوسطى مسيئًا إلى ابن رشد وفكره إلى أبعد الحدود، فإن التفسير الأقل حدة لفكر ابن رشد بأنه من أنصار القول بالحقيقة المزوجة لا يقل في بطلانه عن الفهم الأسطوري المشار إليه.

(١) تهافت التهافت: تحقيق سليمان دنيا ج ١ ص ١٣ - دار المعارف ١٩٦٥.

(٢) انظر في ذلك بحثنا: "الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد، المنشور في الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن ابن رشد تحت عنوان: ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى - القاهرة: ١٩٩٣ (الفصل الثانى من كتابنا هذا).

(٣) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية - القاهرة: ١٩٥٧، ص ٣٠٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٠٦.

(٥) المرجع السابق ص ٥٨، ٤٣٣.

فقد قيل إنه: "في حين كان "توماس الأكويني" يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن ابن رشد "وداتس سكوت" و "وليم الأوكامي" 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 (حرصاً على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين^(١).

ولا يزال هذا الفهم سائداً حتى يومنا هذا في الغرب، ولم يقتصر الأمر على العالم الغربي، بل سرت العدوى إلى المعسكر الشرقي، وقد أكدت الموسوعة الفلسفية الصادرة في الاتحاد السوفيتي السابق إلى أن ابن رشد هو الذي أسس مذهب الحقيقة المزدوجة، وأنه رأى أن الفلسفة تحتوى على حقائق لا يقبلها اللاهوت والعكس بالعكس، ولكن هذه الموسوعة حين تشرح هذه المصطلح تشير إلى أنه يعنى الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت، وأن هذه النظرية قد ظهرت في العصور الوسطى عندما سعى العلم إلى الاستقلال عن الدين^(٢).

وهنا نلاحظ تبريراً خارجياً لحركة أوربية ظهرت في العصر الوسيط في أوروبا تسعى إلى استقلال العلم عن الدين، وهذا أمر لم يكن يعرفه ابن رشد ولا معاصروه فابن رشد الفيلسوف هو نفسه ابن رشد الفقيه المتمسك بتطبيق الشريعة الإسلامية في قضائه كما سبق أن أشرنا.

إن ابن رشد فيلسوف مفترى عليه اتخذته الرشدية اللاتينية غطاء لما كانت تدعو إليه من أفكار.

وقد انتقل هذا الفهم للسلف إلى بعض الباحثين العرب، وبدلاً من أن يرجعوا إلى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له. وهذا يعنى أن الرشدية اللاتينية هي التي تعود إلى الظهور في ثوب عربي، ولا يراد لابن رشد نفسه أن يظهر بوجهه الحقيقي.

٦- التنوير الرشدى:

ومما تقدم يتضح لنا أن تنوير ابن رشد يختلف اختلافاً أساسياً عن التنوير الأوربي، ولسنا بذلك من خصوم التنوير الأوربي ولسنا بذلك من خصوم التنوير الأوربي الراضين له، فقد كانت له ظروفه الخاصة ومبرراته حينذاك مما لم يكن له نظير في عصر ابن رشد، ولكننا نريد فقط أن نبرز حقيقة ابن رشد الذي نعدّه تنويرياً من الطراز الأول، ولكن ليس بالفهم الذي يريده البعض منا، ولكن بطريقته الخاصة التي تتمسك بالعقل وبالدين معاً.

(١) Hoffmeister: Worterbuch der Philosophischen Begriffe, P. 176, Hamburg 1955.

(٢) الموسوعة الفلسفية، أصدرها م. روزنتال ب. يودين عام ١٩٦٧، ترجمة سمير كرم - دار الطليعة للطباعة

والنشر بيروت ١٩٨٥ ص ٨، ١٨٣/١٨٤.

وزيادة فى توضيح ذلك نود أن نشير إلى موقف ابن رشد من الثقافات الأخرى. إن ابن رشد يبين لنا فى "فصل المقال" أن الاطلاع على 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.

ثم يقول ابن رشد: "تنظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"^(١).

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

فالحكمة كما يقول "صاحبة الشريعة والأخت الرضية... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"^(٢).

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع -بنص كلمات ابن رشد- إلى أصحاب "الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة" أو ترجع إلى "الأصدقاء الجهال" كما يؤكد ابن رشد فى (فصل المقال)^(٣).

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

أحدها: أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها.

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

والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق^(٤).

(١) فصل المقال ص ١٧.

(٢) فصل المقال ص ٣٨.

(٣) المرجع السابق ص ٣٨.

(٤) المرجع السابق ص ٣٨.

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب "ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة.. وبخاصة ما عرض من قبل ما ينسب نفسه إلى الحكمة"^(١).

ونصوص ابن رشد هذه صريحة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد في فهمها، وهي تدلنا على أن تنوير ابن رشد له جناحان: فلسفي وديني، وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لا يجوز أن يفهم فهمًا أحاديًا، فالتنوير العقلي مطلوب، والتنوير الديني مطلوب أيضًا في الوقت نفسه.

٧- الصلة بين الفلسفة والدين في نظر ابن رشد:

إن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق، وقد دمج ابن رشد محاولة الغزالي للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة الغزالي يقول عنه في نهاية كتابه (تهافت التهافت):

"ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة"^(٢).

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطاناً أعلى من سلطان الدين. ولم يعرف لابن رشد قول من هذا المعنى على الإطلاق، ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه في كتابه (تهافت التهافت) حول هذا الموضوع: "الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن يدركه الشرع فقط"^(٣).

وقد أنصف ابن رشد بعض مؤرخي الفلسفة الأوربيين المعاصرين: ومن هؤلاء على سبيل المثال كل من "كوربان" في فرنسا و"هرشبرجر" في ألمانيا الذي يقول:

"لقد دافع ابن رشد في كتابه تهافت التهافت عن حق العقل وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه، فكلاهما يبحث عن الحقيقة، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة، ولم تكن تلك هي نظرية الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزروجة، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن

(١) المرجع السابق ص ٣٨.

(٢) تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨٤.

(٣) نقلاً عن: ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ - دار المعارف (دون تاريخ).

يكون اختلافًا لفظيًا فحسب وليس اختلافًا موضوعيًا، في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة^(١).

كما يؤكد "هنرى كوربان" فى كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" نفس المعنى بقوله:

"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"^(٢).

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرتة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار فى الغرب، وهذه حقيقة يؤكدها أهد الباحثين الغربيين، وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر، وإنما يرجع 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".

٨ - كلمة ختامية:

مما سبق يتضح لنا الوجه الحقيقى لابن رشد فهو فيلسوف تنويرى على المستويين العقلى والدينى على السواء، كما يتضح لنا أيضاً أن التنوير الرشدى يختلف فى أهدافه ووسائله عن التنوير الأوروبى فى القرن الثانى عشر نظراً لاختلاف الظروف والملابسات التى سادت كلاً من المجتمع الأوروبى والمجتمع الذى عاش فيه ابن رشد، ومن هنا اتخذ التنوير الأوروبى طريق العقل مبتعداً عن الدين فى حين انصهر الدين والعقل فى بوتقة التنوير الرشدى فى تركيبة فريدة، وفى تأخ منقطع النظر، وقد ساعدت العقيدة الإسلامية ابن رشد على اتخاذ هذا الموقف، وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده أيضاً فى "رسالة التوحيد" حين قال: "وتأخى العقل والدين مرة فى كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل"^(٣).

(١) Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, Gd. 1 P.428, Freiburg-Wien 1962.

(٢) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ بيروت ١٩٦٦.

(٣) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥، دار إحياء العلوم - بيروت ١٩٧٩.

ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر ابن رشد نظرة متكاملة، وهذا يقتضى إعادة قراءة ابن رشد قراءة متأنية متحررة من أثقال المسلمات والمقولات القديمة والحديثة والتي شاعت عن ابن رشد، حتى يتضح لنا الوجه الحقيقى لأفكار ابن رشد إنصافاً للعلوم وإنصافاً لابن رشد نفسه.

ولعل مجتمعاتنا العربية والإسلامية فى العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى هذا اللون من التنوير الفلسفى والدينى معاً، وبمعنى آخر فى حاجة إلى فكر ابن رشد لنشر الوعى العلقى السليم ولنشر الوعى الدينى الصحيح، وذلك حتى يمكن القضاء على فكر "أصحاب الأهواء الفاسدة... والاعتقادات المحرفة... والأصدقاء الجهال" كما كان يريد ابن رشد وبنص عبارته، وقد كانت تلك أمنيته فى نهاية كتابه "فصل المقال"، ويعبر عن ذلك بقوله: ".. ولهذا كثرت البدع، وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسأ الله فى العمر فسنتبث فيه قدر ما تيسر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد، فإن النفس -مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة - فى غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل ما ينسب إلى الحكمة"^(١).

إن ابن رشد بعد ما يقرب من ثمانمائة عام على رحيله كأنه لا يزال حيًا بيننا يشخص أدواء مجتمعاتنا ويصف لها العلاج الناجع، فالذى يرقب أحوال مجتمعنا يجد خللاً فى الفهم الدينى لدى قطاعات عريضة وبخاصة بين الشباب، كما يجد أيضاً أن كثيراً من الخرافات والأوهام لا تزال تعشش فى عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة. ومنهج ابن رشد التنويرى هو المنهج الملائم لهذا المجتمع حتى يمكن الأخذ بيه إلى طريق النور والحرية، وحتى ينعم أبناؤه بالخير والاستقرار، وينطلقوا بحرية نحو كآفاق رحبة من التقدم والازدهار، وبذلك يصبحون نموذجاً يحتذى به فى عالمنا العربى والإسلامى.

(١) فصل المقال ص ٣٨.