الإيمان والعقل: مصير ابن رشد
وجهات نظر تاريخيّة وفلسفيّة

البروفسور جاك لانغاد*

إرتبط مصير ابن رشد بمقولتي الإيمان والعقل. إذ إنَّ هذا الفيلسوف أقرّ إقرارًا كاملًا بالإيمان والعقل، ونجح في إثبات لزوم الواحد بالآخر على مستوى فكره، فتجاوز بذلك إثبات توازنٍ بين مستلزمتَين غالبًا ما تمّت معارضتهما. فما يسترعي الانتباه عند هذا المفكّر البارز، الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلاديّ، أنّه أثبت بوضوح وتأكيد موقفًا عقلانيًّا شديد العلابة: فالفيلسوف الذي يفكّر تفكيرًا صحيحًا لا يجد تعارضًا بين الاستنتاجات التي يتوصّل إليها ومعطيات إيمانه التي يعبّر عنها القرآن. وإذا بدا لبعضهم، كما سنرى لاحقًا، أنّه من المحتمل أن تبرز تناقضات بين الاثنين، فذلك يعود إمّا إلى طريقة عقلانيّة غير محكمة لا تراعي قوانين العقل، وإمّا إلى تأويل القرآن تأويلًا خاطئًا.

لقد تضافرت عناصر كثيرة لتصنع «مصير» ابن رشد[1]. ولسوف نجتهد في عرض الإطار التاريخيّ والإطار الدينيّ وكذلك الإطار العائليّ الذين عاش فيهم ابن رشد، قبل أن نشرح كيف يُطرح موضع علاقات

(*) أستاذ في جامعة بُوردُو (Bordeaux) بفرنسا. مدير المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة في دمشق سابقًا.

(١) تكلّمنا على «المصير»، وبذلك نكون قد استعدنا العنوان الفرنسيّ لفيلم يوسف شاهين، المصير، الذي حرّك الكثير من المشاهدين في الشرق وكذلك في الغرب.

الإيمان بالعقل في كتاب فصل المقال.

وابن رشد ليس من صنف الناس الذين تستطيع فهمهم عبر فصلهم عن محيطهم. فإذا أردت أن تكتشف غنى شخصيّته، وجب عليك أن تربطه ارتباطًا وثيقًا بزمانه، وبإطار عصره التاريخيّ والسياسيّ، وكذلك بنسبه العائليّ. فابن رشد عاش في حقبة فاصلة من تاريخ إسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديّين. وهذان القرنان اللذان شهدا ذروة الخلافة في قرطبة ثمّ أفولها، ثمّ عاينا صعود السلالتين اللاحقتين، يشكّلان حقبة من تاريخ إسبانيا الإسلاميّ تميّزت بالازدهار والحيويّة.

ويُذكر أنّ الأندلس عرفت أوج نموّها في عهد الخليفة عبد الرحمٰن الثالث (٩١٢-٩٦١م/ ٣٠٠-٣٥٠هـ). «في ذلك الوقت تفوّقت قرطبة على عواصم أوروبّا الغربيّة أيّما تفوّق، وتمتّعت في عالم البحر الأبيض المتوسّط بشهرة واعتبار قريبين من شهرة القسطنطينيّة واعتبارها»[٢].

ولقد كانت الاعتبارات الدينيّة في أساس انقلاب المرابطين، وهي التي دفعت ابن تومرت إلى التعليم، وأدّت لاحقًا إلى قيام سلالة الموحّدين وإلى التحوّلات التي تتابعت في المغرب وإسبانيا الإسلاميّة.

فالموحّدون ناهضوا تراخي الأخلاق في عهد المرابطين وكذلك، في الوقت عينه، نزعة الفقهاء المالكيّين إلى حرفيّة الشرع والتأويل التشبيهيّ، عبر الدعوة إلى الرجوع إلى القرآن، وإلى أصول الشريعة الإسلاميّة.

إنّ طفولة ابن رشد وحياته أخذتا مجراهما 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 أيضًا أبو الوليد محمّد بن أحمد بن

---

(٢) راجع: ليڤي بروڤنسال E. Lévi-Provençal في مقاله عن عبد الرحمٰن الثالث، *EI²*، I, 86، (الموسوعة الإسلاميّة، ١، ٨٦).

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

رشد. ولقد دفعت الشهرة التي امتاز بها هذا الجدّ إلى إضافة صفة «الحفيد» إلى اسم حفله الشهير، وذلك بغية تحاشي الخلط الذي سبّبه الجناس. أمّا الجدّ الذي لم توضع فيه الدراسات إلاّ نادرًا حتّى اليوم، فكان فقيهًا بالغ الأهمّيّة، وربّما الأبرز في عصره. وكان شيخًا من شيوخ التعليم، وقد انضوى إلى لوائه طلاّب كثيرون كانت لهم شهرة كبيرة. ولقد شغل أيضًا وظيفة قاضي قضاة قرطبة الثانية الأهمّيّة، وتمّ كذلك تكليفه بإقامة الصلاة في جامع المدينة الكبير وإلقاء خطبة الجمعة فيه. وخلّف أثرًا عظيمًا في حقل العلوم الفقهيّة، يتضمّن الفتاوى، فضلاً عن شرح أمّهات الأعمال المالكيّة. وتوفّاه الله في ٢٨ تمّوز ١١٢٦م (١١ ذو القعدة ٥٢٠هـ)، وهي السنة التي شهدت ولادة حفيده، وذلك إثر عودته من بعثة لدى يوسف بن تاشفين، الذي كان أقلقه تعليم ابن تومرت الدينيّ.

أمّا ابنه، أبو القاسم أحمد، والد الفيلسوف[٤]، فإنّه كان قاضيًا واحتلّ منصب قاضي مدينة قرطبة، من دون أن تكون له شهرة أبيه أو إنتاجه الأدبيّ.

وتابع أبناء الفيلسوف، في ما يخصّهم، التقليد نفسه في مجالَي الفقه والقضاء، وأضافوا مثل أبيهم، الطبّ على ذلك.

ولا ننسى أنّ ازدهار هذه السلسلة من الفقهاء والأطبّاء يعود إلى نموّ قرطبة وكذلك أشبيلية الثقافيّ. وهذا النموّ، قُدِّر له أن يصمد بعد سقوط الخلافة في السنة ١٠٣١م وتابع تطوّره في عهد المرابطين والموحّدين. إلاّ أنّه لا بدّ التذكير أنّ سيطرة الموحّدين على مجمل الأندلس كانت تقارب النهاية أيّام شيخوخة ابن رشد، حتّى ولو أنّ استيلاء القبائل المرينيّة، في المغرب، على مراكش، لم يحصل إلاّ في السنة ١٢٦٩م. وحتّى لو أنّ مملكة غرناطة لم تسقط إلاّ في السنة ١٤٩٢م، قبل نهاية حرب الاسترداد الإسبانيّة، فإنّ السنة ١٢٣٦م/ ٦٣٣هـ شهدت سقوط قرطبة، (مع العلم أنّه كان مرّ ٣٧ سنة على وفاة ابن رشد) في حين أنّ إشبيلية سقطت في السنة

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

١٢٤٨م/٦٤٦هـ.

وهكذا، لم يعد هناك مكان لآل ابن رشد، القضاة أو الفقهاء، لا في قرطبة ولا في إشبيلية. وهذا ربّما يفسّر الصمت البليغ الذي لازم بعض كبار المترجمين أو المؤرّخين أمثال ابن خلّكان أو ابن خلدون.

إنّ الفيلسوف ابن رشد ترك لنا آثارًا رئيسيّة لا في الفلسفة وحسب، بل في الطبّ والقانون. ويبقى أنّ تأثيره، كما أشرنا إليه للتوّ، كان عابرًا في الغرب الإسلاميّ العربيّ، إلاّ أنّه كان ذا أهمّيّة في الغرب المسيحيّ اللاتينيّ.

فالأثر الطبّيّ، الكلّيّات، تمّ نقله إلى اللاتينيّة وعرف تحت عنوان *Colliget*. ويُشار إلى الترجمة اللاتينيّة في السنة ١٢٥٥م وإلى الطبعة الاستيلاليّة في السنة ١٤٨٢م، من دون أن نتكلّم على الطبعات اللاحقة مثل تلك التي حصلت في السنة ١٥٥٣م.

أمّا الأثر الفقهيّ الذي يستوقفنا منه كتاب **بدايات المجتهد ونهاية المقتصد** فإنّه لم يكن بروعة أثر جدّه في هذا المجال وشهرته، مع أنّه يبقى على جانب من الأهمّيّة.

إنّ أثره الفلسفيّ لاقى أهمّيّة كبيرة في الغرب اللاتينيّ، إلاّ أنّه لم يطبع بطابعه الشرق العربيّ بالدرجة عينها. فأفلاطون وأرسطو والأفلوطينيّة المحدثة أثّرت تأثيرًا بالغًا في الحركة الفلسفيّة العربيّة، ووفّر أرسطو، منذ أيّام الكنديّ والفارابيّ، قاعدة الفلاسفة النظريّة والمعنويّة. وصار عند العرب، المعلّم الأوّل، في حين أنّ الفارابيّ نال تقديرهم ولقّبوه بالمعلّم الثاني. أمّا اللاتين فإنّهم كرّسوا مكانة ابن رشد ومنحوه لقب الشارح. والواقع أنّ الشروحات على أعمال الفيلسوف اليونانيّ كوّنت الجزء الأكبر من مجموعة آثار ابن رشد الفلسفيّة. وهو كان قد شرع في التعليق على أعمال أرسطو بطلبٍ من أمير الموحّدين أبي يعقوب يوسف وبعد إلحاح ابن طُفَيل 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 واستعانوا بها في فهمهم غالبيّة آثار أرسطو التي كانوا أضاعوها لعدّة قرون من الزمن. فالغرب لم يكن قد حفظ من أعمال أرسطو إلاّ الأعمال المنطقيّة بواسطة بويسيوس Boëce. وفي الحقيقة، بفضل الترجمات العربيّة أوّلاً، ثمّ عن طريق شروحات ابن رشد بوجه رئيسي، اكتشف اللاتين ثانيةً نصوص أرسطو الرئيسيّة مثل الميتافيزيقيا والفيزياء وعلم النفس وعلم الأخلاق...

وإعادة الاكتشاف هذه أثارت لاحقًا حركة ترجمة من اليونانيّة إلى اللاتينيّة، عندما ذهب اللاتين إلى القسطنطينيّة للحصول على مخطوطات أرسطو اليونانيّة، وقد عمدوا إلى ترجمتها إلى اللاتينيّة بوجه مباشر. ولقد حدث ذلك في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكان في متناول توما الأكويني المتوفّى العام ١٢٧٤م، ترجمات لاتينيّة للفيلسوف اليوناني، وعلى الخصوص، ترجمات قام بها غليوم المربكي.

إلاّ أنّ الاهتمام بابن رشد بقيّ على حاله، ويمكن رؤية دلالة عن هذا التأثير في أنّ طبعة (apud Juntas) الصادرة في مدينة البندقيّة في السنوات الأوّل من القرن السادس عشر كانت من بين المؤلّفات الأولى المطبوعة، وهي تتضمّن نصّ أرسطو اللاتيني يتبعه نصّ الترجمة اللاتينيّة لشروحات ابن رشد. وذلك يشكّل علامة تأثير ابن رشد البالغ الأهمّيّة في المفكّرين اللاتين، الفلاسفة منهم واللاهوتيّين. وبرز تيّار رشديّ منشقّ، إلاّ أنّ الكثير من المفكّرين التقليديّين تمامًا أمثال توما الأكويني لم يستطيعوا تجاهل أفكار ابن رشد.

وأشير أيضًا إلى مؤلّفين آخرين من مؤلّفات ابن رشد الفلسفيّة المهمّة. الأوّل هو كتاب تهافت التهافت وقد ألّفه لنقض تهافت الفلاسفة للإمام الغزاليّ. وقد أراد هذا الأخير نقض نظريّات الفلاسفة بعد أن عرض بوجهٍ عامّ لآرائهم في كتاب مقاصد الفلاسفة.

ونجد المعارضة عينها للإمام الغزاليّ في المؤلّف الثاني الذي أودّ الإشارة إليه، والمقصود هنا هو فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الاتّصال. فالعنوان نفسه يحدّد علاقة الإيمان بالعقل، والشريعة الدينيّة بالفلسفة. وذلك يشكّل مسألة رئيسيّة في الفكر العربيّ الإسلاميّ، غالبًا ما تمّ التطرّق إليها وأتاح الفرصة لمواقف متعارضة. أمّا فرضيّة ابن رشد فهي تقول: لا يمكن للفلسفة والدين أن يتعارضا. وهو يؤكّد ذلك في خاتمة كتابه حيث يقول إنّ الفلسفة هي صاحبة الدين، الأخت الرضيعة. ويشرع في تقرير ذلك على جهة النظر الشرعيّ، بحيث لا يستطيع خصومه أن يهاجموه أو أن يتهموه بالكفر.

فابن رشد يقدّم نفسه قانونيًّا في بداية الكتاب، القانونيّ المتديّن الفقيه والقاضي. وهو يطرح قضيّته بتعابير شرعيّة: إذا تناولنا المسألة، على جهة النظر الشرعيّ، هل النظر في الفلسفة وفي المنطق مباح أم محظور، أمر مأمور به! إمّا على جهة مندوبة إليه وإمّا على جهة الوجوب؟ (ص ٢٧: ١٠-١٢)[٥]. فالاستدلال هو بسيط ويعتمد على ماهيّة الفلسفة نفسها، حيث إنّ ابن رشد يصرّح بأنّها النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وإذا ما تحقّقنا من أنّ الشرع الدينيّ يدعونا إلى المعرفة عن طريقة اعتبار الموجودات، فينتج من ذلك أنّ دراسة الفلسفة هي واجبة بالشرع أو مندوبة إليه (ص ٢٧: ١٣-١٧). وهذا بالتالي ما يوحي به القرآن مرارًا وتكرارًا في المقاطع التي يستشهد بها ابن رشد.

ويتابع ابن رشد بحثه حيث يقول إنّ ما يوجبه الشرع، أعني النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا ما يقوم به القياس. فواجب علينا إذًا أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ وأتمّ أنواع النظر يكون بأتمّ أنواع القياس، وهو المسمّى برهانًا (٢٨: ١٣ إلى ٢٩: ١).

وبما أنّ أنواعًا عديدة من القياسات هي قيد التداول، وجب أن تتمّ معرفتها كلّيا، وأن يُعرف بما يخالف القياسُ البرهانيّ القياسَ الجدليّ والقياسَ الخطابيّ والقياسَ المغاليطيّ. وكان لا يمكن ذلك من دون أن

---

(٥) نحيل على نشرة ألبير نصري نادر العربيّة في دار المشرق، ١٩٧٣.

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

ويرفض ابن رشد الاعتراض القائل إنّ في الأمر بدعة، إذ إنّ هذا القياس لم يكن في الصدر الأوّل. وليس في الأمر بدعة ولا في استخدام الفقهاء القياس الفقهيّ (٣٠: ٨ إلى ٣١: ١).

ويتابع ابن رشد بحثه بخطى وئيدة. فبعد أن أثبت ضرورة دراسة القياس العقليّ، فواجبٌ إمّا المباشرة بهذه الدراسة، إن لم يكن أحد تقدّم وقام بها، وإمّا أن نستعين بالفحص المتقدّم. ويتبنّى الفيلسوف، في هذا المجال، مبدأً مبدئيًّا، أعني أنّه واجب ألاّ نحدّد حقل التبادل الفكريّ والعقليّ، بمحاورين أو متقدّمين مشاركين على ما نحن عليه في الدين والاعتقاد. وفي ضوء ذلك، كان ابن رشد يعارض جميع الذين يعتبرون أنّه لا يمكن الاستعانة بمفكّر خارج الإسلام عندما يكون الأمر متعلّقًا بالحقل الدينيّ. وهذه الفكرة كانت جريئة وقف عليها ابن رشد، إلاّ أنّها لم تكن جديدة بالضرورة، حيث إنّ الكنديّ كان قد طوّرها بوجه واضح في مستهلّ كتابه في الفلسفة الأولى. فهو يصرّح، في ذلك الاستهلال، بأنّه وجب علينا ألاّ نحطّ من قدر كلّ المفكّرين الذين نستطيع أن نستخرج منهم ما هو مفيد، وبأنّ تقديرنا يجب أن يكون عظيمًا تجاه الذين أتوا ولو بجزء يسير من الحقيقة، وخصوصًا تجاه الذين نقلوا جزءًا كبيرًا من الحقيقة حتّى ولو مكثوا في غربة عن الجزء الآخر منها، أي الإسلام. ويقول الكنديّ: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ، وليس ينبغي بخسُ الحقّ، ولا تصغيرٌ بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد يَخُس بالحقّ، بل كلّ يشرّفه الحقّ»[٦]. وكان الكنديّ

---

(٦) راجع نشرة أبو ريدة رسائل الكنديّ الفلسفيّة، الجزء الأوّل، ص ١٠٢-١٠٣. النصّ العربيّ وترجمته الفرنسيّة محفوظان في مقال كبار وروزنتغر الصادر في مجلّة إيلا – *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 الكنديّ هو الموقف عينه الذي قاد ابن رشد عندما اقترح الاستعانة بالمتقدّمين: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملّة» (ص ٣١: ٧-١٠) ويتابع قائلًا: «وأعني بغير المشارك مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كلّ ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقليّة قد فحص عنه القدماء وأتمّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم. فننظر في ما قالوه من ذلك: فإن كان كلّه صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبّهنا إليه» (٣١: ١٢ إلى ٣٢: ٢).

وإذا ما فرغنا، من هذا الباب، النظر في القياس الذي هو الآلة التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، نشرع في فحص الموجودات للدلالة كيف أنّها تعرِّف بالصانع. وفي هذا البحث، علينا أن نستعين كما حدث في أمر القياس، بالمتقدّمين، وهذا ما لجأ إليه في الواقع أولئك الذين بحثوا في صناعة أصول الفقه: «وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا أن ألفينا لمَن تقدّمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات، واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقًا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

فقد تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه، وأنّ مَن نهى عن النظر فيها مَن كان أهلًا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرَين

(٧) راجع كتاب ألفا من الميتافيزيقا.

أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعيّة والفضيلة الخلقيّة - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حقّ المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣: ٥-١٥).

ويثير ابن رشد عندئذ اعتراضات يمكن أن يُواجه بها، ومنها بالأخصّ سوء استخدام، وهو محتمل، هذا النوع من الأبحاث. فيجيب أنّ سوء استخدام الفلسفة لا يدين الفلسفة. في الواقع «ليس يجب في ما كان نافعًا بطباعه أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض» (٣٣: ٢١ إلى ٣٤: ١) ويضيف قائلًا: «بل نقول إنّ مَثَل مَن مُنع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها، من أجل أنّ قومًا مَن أراذل الناس قد يُظنّ بهم أنّهم ضلّوا من قِبَل نظرهم فيها، مَثَل مَن منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتّى مات (من العطش)، لأنّ قومًا شرقوا 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 الطريق التي تحملهم على التصديق. يقول ابن رشد: «ذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم مَن يصدّق بالبرهان، ومنهم مَن يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم مَن يصدقّ بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة» (٣٤: ١٧-١٨).

وهذا يُتيح لابن رشد، في نهاية المطاف، أن يؤكّد أنّ النظر الذي يستند إلى البرهان موافقٌ لما نطقت به الشريعة، وأنّ لا تعارض بالتالي بين ما أوصلنا إليه النظر البرهانيّ والتعاليم التي أتت بها الشريعة الإلهيّة، إذ «إنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له» (٣٥: ٨).

إلاّ أنّ هذا الأمر يمكن أن يظهر إلى العلن بأوجه متعدّدة. فمعرفة الموجود، على ما يوصلنا إليها النظر البرهانيّ، يمكن أن تكون موجودة بأشكال مختلفة بالنسبة إلى ما نجده في الشريعة الإلهيّة. فواحد من اثنين يقول ابن رشد: «فإن أدّى النظر البرهانيّ إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرّف به. فإن كان ممّا قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعيّ. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا. فإن كان موافقًا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفًا، طُلب هنالك تأويله» (ص ٣٥: ٩-١٤). ويحدّد على النور معنى التأويل فيقول: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة - من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز - من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازيّ» (٣٥: ١٥-١٨).

وهكذا قطع ابن رشد شوطًا إضافيًا في إقامته الدليل على وجود مستويات مختلفة لفهم اللفظ، والمستويات المختلفة هذه ترابط تبعًا لعلاقات العقل بالإيمان. فعندما يجب علينا الاستعانة بالتأويل فمعنى ذلك أنّ نتيجة نظرنا وبرهاننا تبدو على اختلاف مع فحوى العقيدة الإسلاميّة، وهذا مرفوض. ويستنتج قائلًا: «ونحن نقطع قطعًا أنّ كلّ ما ادّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ. وهذه القضيّة لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب منها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَن زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول» (٣٦: ٢-٥). ونتحقّق هنا من تعلّق ابن رشد بإثبات التناغم بين الإيمان والعقل، وكذلك من قناعته بأنّ الطريق الذي يتبعه في إعمال عقله والنظر البرهانيّ، لا يمكنه أن يخونه وأن يقوده إلى تناقضات بين إيمانه وعقله.

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

بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشرع وتُصفّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد» (٣٦: ٥-٨). ومعنى ذلك أنّه لا نستطيع إلاّ أن نؤكّد انعدام التعارض بين الإيمان والعقل.

والسبب الذي أدّى إلى وجود معنى ظاهر ومعنى باطن يكمن في أنّ البشر جميعهم لا يملكون القدرات العقليّة نفسها. فبعضهم لا يُفهمون إلاّ عن طريق القياسات الخطابيّة، وبعضهم الآخر عن طريق القياسات الجدليّة، والقلّة القليلة عن طريق القياسات البرهانيّة (٣٦: ١٢ وما بعدها). فالفلاسفة هم الذين يمثّلون الصنف الأخير من الناس، وقد أصبحوا موضع انتقاد يقوم به المتكلّمون والفقهاء الذين لا يتقبلون هذا النوع من طريقة التفكير. فالفلاسفة، وعلى الأخصّ الفارابيّ وابن سينا، نالوا قسطهم من الانتقاد، وابن رشد يقوم بالردّ الدقيق على عدد من تلك الانتقادات، خصوصًا انتقادات الغزاليّ الذي «قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ«التهافت» في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات - تعالى عن ذلك - وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد» (٣٨: ١٥-١٨).

ولقد تجشّم ابن رشد مشقّة الردّ على اتّهامات الغزاليّ، فحول معرفة الجزئيّات، يستنكر ابن رشد ما يُنسب إلى الفلاسفة الذين يستعينون بنظريّات أرسطو أنّهم يرفضون القول بأنّ الله لا يعلم الجزئيّات. فهم يقبلون، على العكس، بذلك العلم، إلاّ أنّهم يؤكّدون أنّ تلك المعرفة ليست من نوع العلم نفسه الذي نستطيع نحن أن نحصل عليه عن الجزئيّات. «وذلك أنّ علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنّه علّة للمعلوم الذي هو الموجود» (٣٩: ١٥-١٧). وبعبارة أخرى، وبخلاف الكلام، فإنّ المعلوم هو الذي يحدّد علمنا، فيكون هذا العلم معلولًا، في حين أنّ العلم الذي لدى الله عن ذلك المعلوم نفسه هو علم الذي هو علّة وجود المعلوم وخالقه، وذلك العلم هو أزليّ.

ولا يغفل عن بالنا أنّه في حال الاستعانة بالتأويل في بعض الحالات، فإنّه ينبغي عدم اللجوء إليه في حالات أخرى. فهذا ما يحدّده ابن رشد بقوله: «وإذا تقرّر هذا، فقد ظهر لك من قولنا إنّ ههنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان في ما بعد المبادئ فهو بدعة» (٤٦: ٧-٩).

إلاّ أنّ بعض الآيات، لا يقبل أهل البرهان والفلاسفة بمعناها الظاهر على ما هو، فيجب عليهم أن يعمدوا إلى تأويلها. إلاّ أنّ هذا التأويل، وهذه مسألة مهمّة في فكر ابن رشد، لا يدركه إلاّ أهل البرهان وهو ممتنع عن العامّة، الذين يدركون فقط القياسات الجدليّة أو القياسات الخطابيّة. وهكذا فإنّه من الخطأ إدخال الذين ليسوا من صنف أهل البرهان في عمليّة الانتقال من الظاهر إلى الباطن، إذ إنّهم لا يفهمون البرهان ويكتفون بنتيجة التأويل. إلاّ أنّهم لا يقدرون على فهم تلك النتيجة بالحقيقة، إذ إنّهم يتوقّفون على مدلول تلك النتيجة الحسّيّ من دون الفهم أنّ النتيجة هي نتيجة القياس. يقول ابن رشد: «ولذلك (ما) نرى أنّ مَن كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقّه كفر، لأنّه يؤدّي إلى الكفر. فمَن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر» (٤٨: ٧-٩). وهذه مسألة مهمّة في فكر ابن رشد. إذ إنّه أخذ على الغزاليّ طريقته في عرض ما هو ثمرة النظر والقياس العقليّ ونتاجهما عند العامّة، فوضع أمام هؤلاء الناس غير الاختصاصيّين مقولات تتعارض واعتقادات الشرع، من دون أن يستطيعوا إدراكَ أنّ الوصول إلى تلك المقولات حدث في ختام النظر العقليّ. وهذا يحول دون أخذ تلك المقولات بمعناها الحسّيّ، ودون وضعها على مستوى الاعتقادات الشرعيّة، ثمّ دون معارضتها. والواقع أن لا تعارض في ما بينها، إذ إنّ الإثبات لا يتناول الشيء نفسه.

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

يعتبر أنّ المعرفة هي في متناول الجميع، إلاّ أنّ أنواعها تختلف، ويعتبر أنّ العلم الأساسيّ الذي يكمن في الشريعة، على وجه الخصوص، متوفّر لجميع الناس، بحيث إنّهم ليسوا بحاجة إلى كفاءات عقليّة خاصّة ليدركوها. فما يختلف البشر فيه بعضهم عن بعضهم الآخر هو الإدراك العقليّ والاستدلال البرهانيّ اللذان لهما دور في هذه المعرفة. فبناء على ذلك ينبغي فهم الفرق بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. فالمعنى الباطن لا يتفوّق على المعنى الظاهر، بل يوضّح التناقضات ويتجاوزها، التي قد يثيرها المعنى الظاهر في حال توقّفنا على حرفيّة النصّ وحدها من دون إدراك المدلولات الضمنيّة الخفيّة.

* * *

إنّ فكر ابن رشد يتضمّن مطالبةً بإعمال قدرات العقل بكلّ حرّيّة ومن دون قيد، إلاّ قيد التبصّر والرويّة الذي يفرض ألاّ توضع في متناول الناس حقائق أو استدلالات تتجاوز إمكانيّاتهم الذهنيّة. فهو لا يقبل بأيّ شكل من الأشكال أن يُمنع البشر ذوو القدرة من تأويل النصوص الدينيّة التي تعترض العقل. فهو يعارض التطرّف الذي يرفض القبول بمبدأ وجود المعنى الباطن، المجازيّ، وراء المعنى الظاهر، وهو المعنى الحقيقيّ، والذي يفرض على الجميع صيغة واحدة وحيدة للاعتبار والإدراك.

إبن رشد قال نعم للإيمان، وقال نعم للعقل. ففي نظر مَن يعرف الاستدلال العقليّ، لا يمكن أن يحصل تناقض بينهما، إذ إنّهما صاحبتان ورضيعتان (٥٨ : ٣)، وعلى ما يقول «الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له» (٣٥ : ٨).

إنّ ابن رشد طبع بعمق الغرب اللاتينيّ، وهو ساهم بمؤلّفاته أن تعرف أوروبّا أرسطو بوجه واسع، وأن تتطوّر الفلسفة والعلوم التي أوصلنا تقدّمها إلى الحداثة، عن طريق ديكارت الذي أصدر في حزيران من السنة ١٦٣٧ خطابه في الطريقة، بعد أن كان تلميذ اليسوعيّين في معهد لا فليش (La Flèche)، وبعد أن كان قد تربّى على العلوم والفلسفة بحسب تقاليد

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

لقد أثّر ابن رشد بعض التأثير في نهاية عصرٍ من تاريخ إسبانيا الإسلاميّة، إلاّ أنّ ذلك العصر كان عصر تهيئة الأزمنة الحديثة. إنّها نهاية عصر: نهاية هيمنة السيادة الإسلاميّة في إسبانيا، وهي نهاية ما حدثت إلّا بعد ثلاثة قرون من موت فيلسوفنا، إلاّ أنّ القرن الثاني عشر شهد استعادة كبريات المدن الإسلاميّة أمثال بلنسيا وقرطبة وإشبيلية على يد المسيحيّين. أمّا قُرطبة، مدينة ابن رشد، فإنّ سقوطها حصل أربعين سنة بعد وفاته، في العام ١٢٣٦م. في حين اختفت مملكة غرناطة التأثير الإسلاميّ بسرعة. وبدأ منذ ذلك الحين، تقدّم الأفكار الأرسطاليّة البطيء، وكذلك تأويلات ابن رشد في إطار تصوّر الطبيعة العلميّ الذي هيّأ ردّة فعل ديكارت وبداية الأزمنة الحديثة.

نقله إلى العربيّة
الأب سليم دكّاش