

الفصل الثانى

الحقيقة الدينية
والحقيقة الفلسفية
لدى ابن رشد

تمهيد:

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

وكثيراً ما نسبت هذه المؤلفات إلى ابن رشد -في هذه القضية- مذهباً لم يقل به على الإطلاق. فقد ورد -على سبيل المثال لا الحصر- في "معجم المفاهيم الفلسفية"^(١) الصادر في هامبورج عام ١٩٥٥، أنه:

"في حين كان "توماس الاكويني" يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن "ابن رشد" و "دانس 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".

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام ابن رشد بالقول بتعارض الحقيقتين: الدينية والفلسفية، وإنما تعداه إلى اتهامه -في أوروبا- بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد، ولا يزال هذا الزعم يتردد صدهاء -في قوة- في بعض الكتابات المعاصرة^(٢).

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن نقطة الانطلاق في موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية إنما يتمثل في "النظرية الأفلاطونية المحدثّة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها"، وأن هذه النظرية كانت -فيما يرى هذا البعض- هي: "السبيل المنطقي الوحيد الذي كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية، ويرضوا المتكلمين، ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتي"، بل يذهب "جوتيه" إلى القول بأن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التي استخدمها ابن رشد في هذا المجال نظرية إغريقية بحثة^(٣).

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

(٢) راجع: رينان: ابن رشد والرشدية - ترجمة عادل زعيتر - الصفحات ١٧٣، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٦، ٣٠٨ - القاهرة ١٩٥٧؛ راجع أيضاً: جوتيه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ص ١٧٨ - القاهرة ١٩٤٥.

(٣) راجع: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٧، بيروت ١٩٧٩، أيضاً: جوتيه ص ١٨٣.

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

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

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

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

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

أولاً: المنطلق الحقيقى لفلسفة المسلمين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة:

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة:

ليس هناك شك في 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) في التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وكذلك جهود الفلاسفة المسلمين في هذا المجال -ليست هذه المحاولات إلا دليلاً على أن الفكر الدينى في اليهودية و المسيحية والإسلام لم يجد مفراً من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة إزالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض.

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

أصول الشرع وأصول المعقولات^(١) فالكندى برغم سعة معارفه الفلسفية وإحاطته الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص، فإنه كان ذا قدم راسخة في الحقائق الدينية. ودفاع الكندي عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية، وينم عن روح إيماني عميق يسرى في استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين، وهو لا يتردد في أن "يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم، ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وينتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً"^(٢).

ومن ذلك يتضح أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران في عقول فلاسفة الإسلام، وهنا لابد من افتراض وجود منطلق أساسي ثابت وراء النقاء الحقيقية الدينية بالحقيقة الفلسفية، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين وهذا المنطلق الأساسي أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة في الإسلام.

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة:

إن المتأمل في تعاليم الإسلام يجدها جميعاً تسير في اتجاه "وحدة الحقيقة"^(٣)، فقد كرم الله الإنسان بالعقل، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير، وحثه على ضرورة ممارسة العقل لوظيفته التي خلق من أجلها وهي: التفكير والتأمل في الكون كله بأرضه وسماؤه وما بينهما، وهذا المعنى قد عبرت عنه -في وضوح تام- آيات بالغة الكثرة في القرآن الكريم، ومن هذه الآيات - على سبيل المثال لا الحصر - قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٤).

فالتفكير الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهري في الوعي بالكون، ولا ينبغي أن يغيب على الأذهان أبداً، فإنه إذا كان الكون بكل أبعاده مسخراً للإنسان فإنه لا يصح من هذا الإنسان أن يقف منه موقف اللامبالاة، بل لابد له أن يتخذ حياله موقفاً إيجابياً. وإيجابيته تتمثل في تأمل

(١) تنمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ - (نقلا عن: الكندي وفلسفته للدكتور أبو ريده ص ٥٨)

(٢) الكندي وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٥٨ - دار الفكر العربي ١٩٥٠.

(٣) لقد أدرك هذا المعنى أعرابي بسيط عندما سئل: لم آمنت بمحمد؟ فقال: ما رأيت محمداً يقول في أمر: "افعل" والعقل يقول: لا تفعل، وما رأيت محمداً يقول في أمر: "لا تفعل" والعقل يقول "افعل".

(٤) 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 دفعاً 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 معاً، 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 واستنباطاً، ويدفعه إلى ذلك دفعاً، 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 لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^(٣).

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

"وتأخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبي 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 بشيء 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 - ص ٥، مكتبة وهبة ١٩٨٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٨ وما بعدها، انظر أيضاً تعليق د. محمد يوسف موسى فى: المدخل إلى الفلسفة الإسلامية لجوتبيه ص ١٩٧.

(٣) الأعراف: ١٧٩، انظر أيضاً كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ٩١، ٩٢ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦.

(٤) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩).

(٥) المرجع السابق ص ٤٥.

(٦) المرجع السابق ص ٥٣.

ومن المعروف في هذا الصدد أن القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسية للفلسفة في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذي هو في النهاية غاية كل فيلسوف. وذلك واضح تمام الوضوح في قوله تعالى: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^(١).

ففي هذه الكلمات القليلة إشارة إلى القضايا الكبرى: العالم، الإنسان، الله. والمتأمل في هذا الترتيب الوارد في هذه الآية يجد أن هذه الترتيب هو نفسه الذي سار عليه فلاسفة اليونان بدءاً بالكون الذي هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه، ومروراً بالإنسان الذي أصبح محوراً للتفلسف حين أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، أى من النظر في الكون إلى النظر في الإنسان ذاته - ثم انتهاء بقضية الألوهية التي كانوا يسمونها: الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى. وقد اكتملت حلقات هذه القضايا في 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 التي كانت تحجبها - في فترات متباعدة - تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين^(٢)، وقد تمثلت هذه التجاوزات في الصراعات التي 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^(٣):

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 التي حرّمها 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^(٤).

(١) سورة فصلت: ٥٣.

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

(٣) يلحظ القارئ هنا تكراراً لبعض ما ورد في الفصل الأول. ويرجع ذلك - كما أشرنا في المقدمة - إلى اختلاف المناسبات التي كتبت فيها فصول هذا الكتاب.

(٤) د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١ من الطبعة الثانية.

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

وتأسيساً على ذلك نقول: إن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هي مصدر القول بالحقيقة الواحدة في الفلسفة الإسلامية زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية، ويصبح ادعاءً بغير دليل، وكذلك ما يقال من أن إخوان الصفا -انطلاقاً من تأثرها بالأفلاطونية المحدثّة- كانوا هم أول من روج لهذه النظرية في القرن العاشر الميلادي. وأنها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا.. إلخ^(١) -هو أيضاً قول يدخل في باب الافتراضات التي لا دليل عليها. فمن المعروف أن إخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤هـ^(٢). وقد توفي الكندي قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عاماً، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية الحديثة حول وحدة الحقيقة -والتي أذاعها إخوان الصفا- قد عرفت في عصر الكندي أو انتشرت في أيامه. فضلاً عن ذلك فإننا لا نجد في ثانيا كلام الكندي وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذه التأثير المزعوم.

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

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

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ص ٣٧٧.

(٢) معجم أعلام الفكر الإنساني ص ٤٥٧.

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

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفاً أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتجاهه أو مذهبه. ولكن لا يفهم أبداً إصرار بعض الباحثين على تخطى المبررات الحقيقية التى يقف عليها الفيلسوف بقدم ثابتة والقفز عليها والبحث عن مؤثرات غريبة أجنبية تنصدر 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 أيضاً دعوى لا تستند إلى دليل.

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية -وهى نظرية مرتبطة أيضاً بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية- وزعم "جوتيه" بأنها نظرية إفريقية بحثة كما أشرنا إلى ذلك فى بداية هذا البحث -فيهن زعم تتقصه الدقة، وقد فات "جوتيه" 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 بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١)

وانطلاقاً 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 يجدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه"^(٢)

(١) سورة النحل: ١٢٥.

(٢) فصل المقال لابن رشد ص ١٩ (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 يونانياً لمضمون إسلامى صريح.

ثانياً: 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 موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم"^(١).

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 بالجواهر والغريزة"^(٢).

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 إقناعاً وتصديقاً للجميع منها.

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

(١) المرجع السابق ص ١٧.

(٢) المرجع السابق ص ٣٨.

والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق"^(١).

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"^(٢).

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 متوارثاً 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"^(٣).

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^(٤). وبعد ذلك فصل ابن رشد القول فى الطريقة الشرعية التى نبه إليها القرآن الكريم، تلك الطريقة التى تمثل فى الوقت نفسه الطريقة العقلية، أى: 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.

(١) فصل المقال ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة -تحقيق د. محمود قاسم، ص ١٤٩ (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 أيضاً على العقل والشرع معاً. فهو حين يبطل -مثلاً- طريقة الصوفية التى ترى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقى فى النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، اعتماداً 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، وكان وجودها بالناس عبثاً...، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبية على طرق النظر"^(٢).

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤدىان 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 يقتصر 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 ص ١٥١.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠.

(٣) مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ص ٢٣ وما بعدها، ومن ترجمتنا لهذا الكتاب - مكتبة الأنجلو المصرية

١٩٨٠..

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٥.

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

"من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم"^(١).

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 وضع فيه بالتفصيل "ما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لا يجوز، وما جاز فلنم يجوز"^(٢).

والخطوط العريضة لهذا القانون نجملها فيما يلى^(٣):

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:

(١) المرجع السابق ص ٢٥٢.

(٢) 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. فالغزالي - مثلاً - يقول: "فإن لنا معياراً فى التأويل وهو: أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهرة علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك. (انظر: فضائح الباطنية ص ٥٣ القاهرة ١٩٦٤) كما قسم الغزالي أصناف الناس فى فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التى لا تطبق 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 والشبهى... الخ" مناهج الأدلة ص ١٤٠ (ضمن: فلسفة ابن رشد بيروت ١٩٨٢).

(٣) مناهج الأدلة ص ١٣٩ وما بعدها، راجع أيضاً ما يقوله عن التأويل فى فصل المقال ص ١٩ 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 معاً: "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 لشيء، 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 مثلاً 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، وبالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما البتة.

وقد دمج 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 - ج ٢ ص ٨٧٤، تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦٥.

ويذهب "جوتيه" 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 "جوتيه" أيضا إلى القول بأن كتاب "فصل المقال" يجعل الدين تابعا 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 ويقدرّون 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 أيضا 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 والشرعية 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 ص ١٩٠، انظر أيضا د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٢٦ حيث يوافق "جوتيه" فيما ذهب إليه.

(٢) رواه البخاري. وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث فى "فصل المقال" ص ٢١.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووى ج ٥ ص ٢٤ - دار إحياء التراث العربى - بيروت.

(٤) رينان: ابن رشد والرشدية ص ١٧٨.

ومن الأمانة في القول أن نقرر هنا في ختام هذا البحث أن هناك عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد، وفرق بين الرأي الحقيقي لابن رشد والرأي الذي ذهبت إليه الرشدية اللاتينية. ومن هؤلاء المنصفين "هنري كوربان" الذي يقول:

"لقد كان من الإفراط في الرأي 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 تناقضا في حقيقة الأمر. "فالحق - كما يقول ابن رشد - لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"^(٢). الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر.

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه، أو لها سلطانا أعلى من سلطان الدين، ولم يعرف لابن رشد قول في هذا المعنى على الإطلاق، ودليلا 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 أملت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن يدركه الشرع فقط"^(٣).

ومن هؤلاء المنصفين لابن رشد أيضا "هرشبرجر"^(٤) hirschberger الذي أكد أن ابن رشد في 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 في كتابه تهافت التهافت، وكانت فكرته الأساسية في هذه الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن ترحز الدين عن مكانه، فكلاهما يبحث عن الحقيقة، وكلاهما يرى الحقيقة، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقة الخاصة، ولم تكن تلك هي نظرية الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزدوجة، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافاً لفظياً فحسب وليس اختلافاً موضوعياً. في حين

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ - ترجمة نصير مروءة، بيروت ١٩٦٦.

(٢) فصل المقال ص ١٩.

(٣) تهافت التهافت (نقلا عن: ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ من سلسلة نوابع الفكر العربي).

(٤) من مؤرخي الفلسفة الألمان المعاصرين، ومؤلفاته موضع احترام وتقدير في الأوساط العلمية.

يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة^(١).

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

"أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب في باريس في القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطي -الذي 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 الوحي القرآني فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة"^(٢).

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

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

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