

# ابن رشد وعلاقة الفلسفة بالدين

يحيى محمد

لا اشك في ان ابن رشد يمثل في حد ذاته نسيجاً ملوناً وطراراً خاصاً قد يصعب ان نجد له شبيهاً بين الفلاسفة. وهو وإن اظهر نوعاً من التردد ازاء ما تبناه الفلاسفة السابقون حول طبيعة المبدأ الذي يحكم العلاقة بين العينة الدينية والقبلية الوجودية، الا انه رغم هذا كان منساقاً الى ذلك الاتجاه التقليدي الذي يمثله خط الفارابييين، حيث التسليم بقاعدة <ما في الدين مثالات لما في الفلسفة>.

فعلى رأي ابن رشد ان من الحقائق ما هو خفي يستوجب علمه بالبرهان، وهو امر لا يطيقه عامة الناس، لذلك فقد ضرب الله لهم أمثال تلك الحقائق واشباهها، ومن ثم دعاهم الى التصديق بها، وعليه كان لا بد ان يكون في النص ما هو ظاهر وباطن، وفي الناس ما هو عامة وخاصة، فالظاهر عبارة عن تلك الأمثال المقربة للمعاني الباطنة الى أذهان العامة من الناس. أما الباطن فهو هذه المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان من خاصة الناس<sup>[i]</sup>. وهذا ما دعاه الى ممارسة التأويل الذي صنّفه الى أربعة أشكال جميعها يقوم على نظرية (التمثيل)، معتبراً أن بعضها مما لا يجوز التصريح بتأويله لغير الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة.<sup>[ii]</sup>

مع ذلك فابن رشد لا يرى هناك تضاداً بين البرهان الفلسفي والنص الديني، إذ كلاهما عنده حق، ولا بد أن يشهد أحدهما للآخر<sup>[iii]</sup>، وكما يقول: <إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالجواهر والغريزة><sup>[iv]</sup>. وعنده ان الشرائع مأخوذة من (الوحي والعقل)، فكل <شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي><sup>[v]</sup>. وعليه اعتبر انه لا بد ان يكون كل نبي فيلسوفاً من دون عكس<sup>[vi]</sup>. وهو ما يبرر القيمومة الفلسفية على النص الديني. وفعلاً ان الفلاسفة - عنده - هم القِيمُون الحقيقيون على هذا النص، لذلك يصفهم بأنهم أولئك <الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء><sup>[vii]</sup>. وهذا ما يستوجب الاقرار بعملية تأويل النص عند معارضته للبرهان الفلسفي<sup>[viii]</sup>. وهي العملية التي رأى فيها ان تكون من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية<sup>[ix]</sup>، باعتبارهم اصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب<sup>[x]</sup>.

ومع ان ابن رشد اقر في (تهافت التهافت) بوجود امور في الشريعة يستحيل على البرهان العقلي ان ينالها، فلا طريق لا دراكاها سوى الوحي والنبوة؛ كالادعية والصلوات والقرايين وغير ذلك مما لا يعرف الا بالنص، الا انه في كتاب (فصل المقال) اعطى القدرة التامة للعقل في معرفة كافة

مكونات الشرع من الحقائق والتعاليم، بما فيها الرموز والأمثال المقربة لأفهام الجمهور، حيث يدركها عقل الفيلسوف خالصة بالحقائق الخفية الباطنة والموقوفة على أهل البرهان خاصة<sup>[xi]</sup>. الأمر الذي أدى به في بعض المواقف الى تجاوز ما قد تبناه من الرأي الارسطي، مثلما هو الحال مع قضية المعاد النفساني وحشر الأجساد كالذي مر معنا. فقد تبني القول بالمعاد النفساني كالذي عليه الفارابي، واعتبر الشرائع قد اختلفت في كيفية ذكر أحوال هذا المعاد بين التصريح والتلويح والتمثيل بالأمور المشاهدة الحسية، وكل ذلك بنظره يرجع الى تفاوت الوحي. لكنه فسر علة التمثيل بالأمور الحسية > إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوحي الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً.. وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام، في تمثيل هذه الحال.<

هكذا فهو يقرر بأن التمثيل الحسي في شريعتنا جاء لكونه اتم افهاماً لعوام الناس واكثر تحريكاً لنفوسهم اتجاه ما يرد في العالم الآخر او الغيب، وذلك على خلاف التمثيل الروحي الذي هو اقل تحريكاً لنفوس الجمهور الى ذلك العالم. فعلى هذا الرأي ان التمثيل بالأمور الحسية هو أفضل للجمهور من الكشف الصريح عن الحقيقة، لذا فان القرآن لحرصه على مصلحة البشر قد مثل على السعادة والشقاوة بالامور الحسية لتقريبها من أفهام الجمهور<sup>[xii]</sup>. وبالتالي فقد حكم ابن رشد بضرورة تأويل ظاهر الاوصاف الواردة في النص الديني طبقاً لبراهين العقل الفلسفي<sup>[xiii]</sup>.

على ان لابن رشد جوانب اخرى يقترب فيها من ظواهر النصوص الدينية، كالذي يظهر في كتابه (الكشف عن مناهج الادلة). وكدلالة على ذلك حكمه بضرورة تمسك كل من الفيلسوف والمتكلم والرجل العادي بجملة من حقائق الدين الاساسية كالآتي:

1- وجود الله تعالى كصانع ومدبر للعالم، اذ اعتبر ان اوفى البراهين عليه هما دليلا الاختراع والعناية اللذان نبه عليهما القرآن الكريم في كثير من آياته التي تتعلق بدقة الخلق وغايته.

2- الوجدانية التي دلت عليها الايات الثلاث: {لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا} الانبياء22/، {وما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض} الاسراء42/، {قل لو كان معه الهة كما يقولون اذاً لابتغى الى ذي العرش سبيلاً} الاسراء42/ وقد اعتبر ابن رشد هذه الايات اساس جميع الادلة الفلسفية على التوحيد.

3- صفات الكمال السبع المسندة الى الله تعالى بالنص القرآني (العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام)، والتي حاول ابن رشد اثباتها بطريقة الاستنتاجات المنطقية اعتماداً على صفة العلم، وكون العلم يُعرف من خلال الدقة الموجودة في المصنوع. والعلم يقتضي الحياة، حيث لا علم بلا حياة، وان الارادة والقدرة تثبتان من خلال وجود الفاعل العالم، وان السمع والبصر مؤولان عنده الى صفة العلم بمدرجات هاتين الصفتين، وان الكلام يثبت من قيام صفة العلم وصفة القدرة على الاختراع، حيث الكلام ليس اكثر من ان يفعل المتكلم فعلاً ليدل

به المخاطب على العلم الذي في نفسه. لكن البت في كفيته غير ممكن، وهذا ما جعله متحفظاً غير منحاز، لا الى المتكلمين ولا الى الفلاسفة<sup>[xiv]</sup>. بل انه نقد كلاً من الاشاعرة والمعتزلة حول تحديد الصفات ان كانت زائدة او متحدة مع الذات، واتخذ موقفاً محتاطاً يتفق مع دلالات النص الديني، فلم يقرر شيئاً بكيفية الاتصاف، واعتبرها من الامور الخارجة عن احاطة الادراك البشري، لذلك نصح الجمهور بالتمسك في الاعتقاد بوجودها كما وردت عن الوحي من دون تفصيل.<sup>[xv]</sup>

ومن دلالات الاحتياط الشرعي لابن رشد، حياده عن ابداء اي نظر ازاء صفة الله الجسمية، فلم يصرح حولها بنفي ولا باثبات، لكنه ذكر بأنه نور تبعاً لما جاء في آية النور، وما جاء في بعض الاحاديث كما في صحيح مسلم (ان لله حجاباً من نور، لو كشف لاحرق سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره)، واعتبر التمثيل بالنور شديد المناسبة للخالق، وذلك لان فيه تجتمع خصلتان مناسبتان، احدهما انه محسوس تعجز الابصار والافهام عن ادراكه، والاخرى انه ليس بجسم.<sup>[xvi]</sup>

بل رغم انه يميل الى نفي الرؤية والجسمية بحسب موقفه السابق، الا انه طبقاً لظواهر بعض الايات صرح بثبوت نسبة الجهة اليه، مع ما رآه من العسر في تفهيم هذا المعنى الذي يفكك بين الجسمية والجهة، خصوصاً انه ليس في الشاهد مثال عليه، وهو بذلك قد استند الى جملة من النصوص القرآنية كالذي جاء في قوله تعالى: {ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية} الحاقة/17، وقوله: {يدبر الامر من السماء الى الارض، ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون} السجدة/5، وقوله ايضاً: {أأنتم من في السماوات ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور} الملك/16.<sup>[xvii]</sup> وعليه فقد خالف جميع الفلاسفة، كما خالف تأويلات المعتزلة، وحمل الكثير من ايات الصفات على ظواهرها، ومن ذلك انه اعتبر اثبات الجهة واجباً بالشرع والعقل معاً، وان ابطال ذلك هو ابطال للشرائع كافة.<sup>[xviii]</sup>

والملاحظ في جميع المسائل الانفة الذكر ان ابن رشد لم يلتزم طريقه كفيلسوف يضع القبليّة الوجودية في محل الصدارة لتقويم النص الديني وتأويله كما كان يعلن في السابق. ولا شك ان استلهاه الاصلة الشرعية لظواهر النص الديني وعدم الوقوف عند حدود ما يفرضه العقل القبلي من اعتبارات، هو مما لا نجده عند الغير من الفلاسفة الذين سبقوه. وربما لهذا الانفتاح يميل البعض الى اعتباره ممثلاً للاسلام الحقيقي، مع انه بنظر بعض اخر متهم بالالحاد، كالذي ذهب اليه دي بور، وذلك لاعتقاده بثلاث نظريات فلسفية، هي:

- 1 - قوله بقدوم العالم المادي والعقول المحركة له.
- 2 - قوله بحتمية الارتباط بين العلة والمعلول في علاقات الكون من غير ان يترك مجالاً للعناية الالهية والمعجزات ونحوها.

- 3 - قوله بفناء جميع الجزئيات، مما يجعل الخلود الفردي غير ممكن.<sup>[xix]</sup>

فستان بين هذا الاتهام وذاك التقدير، وما ابلغه من تناقض ان دل على شيء فانما يدل على حالة التآرجح التي هي سمة هذا الفيلسوف الالمعي.

وقد يكون ابن رشد يشابه ما عليه صدر المتألهين الشيرازي، لا فقط من حيث موقف الآخرين ازاء ما يمثله انتماءه الديني، حيث يجعله الكثير في مصاف القديسين وانه يعطي الرؤية الاسلامية الحققة، وبالتالي فهو يمثل الاسلام الحقيقي، او على العكس حيث يذهب البعض الى انه غنوصي باطني غير ملتزم بالعقيدة الدينية وعلى رأسها مسألة التوحيد<sup>[xx]</sup>.. بل ايضاً من جهة ما يشتركان به من توافقات وتشابهات عديدة دون ان تمحي الطراز الخاص لكل منهما. فكلاهما له محاولات مخلصنة للجمع بين العينيتين الوجودية والدينية، وكلاهما قائل بوحدة الوجود، كذلك اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفوس ورجوعها الى الاتحاد بالعقل الفعال، مع بعض الاختلاف.

كذلك فانه لا يوجد غيرهما - من الفلاسفة - من يقر بوجود الكثرة الاجمالية في وحدة الذات وتفسير العلم الالهي على اساسها. اضافة الى ما ذكرناه سابقاً بخصوص نظرية الفيض والصدور، وكيف انهما اتفقا على كون العالم جملة واحدة قد صدر عن الواحد الحق، وبالتالي فان الصادر عندهما هو الواحد الكثير، وان هذا الصادر له قوة روحية تربط بين جميع اجزاء الموجودات الممكنة والتي عنها كان وجودها، حيث انها تسري في الكل سرياناً واحداً، وانها على وحدتها تتنوع بحسب ما عليه طبائع الموجودات، فتكون في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً وفي العقل عقلاً وفي الجسم جسماً، وأنه مفارق مع كل مفارق، وملابس للمادة مع كل مادة، فهو مفارق وملابس؛ كل بحسب رتبته الخاصة في سلسلة الوجود، ولولا حضوره فيها بنحو ما من الانحاء ما كان لها من أثر ولا وجود. فهذه القوة السارية التي اكد عليها ابن رشد<sup>[xxi]</sup>؛ هي ذاتها التي تحدث عنها صدر المتألهين كوجود منبسط يطلق عليه العقل الاول والنفوس الرحماني والحق المخلوق به، فهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين؛ كل حسب رتبته. <sup>[xxii]</sup>

كذلك فان الوجود هو واحد لدى كلا الفيلسوفين، لكنه متعدد الرتب، حيث للشيء الواحد أطوار ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس من حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد. ومن ذلك ما يظهر في اللون من مراتب وجودية في المادة والحس والخيال والعقل واخيراً في ذات الحق وهو اشرفها جميعاً<sup>[xxiii]</sup>. فمثل هذه المراتب للون التي تحدث عنها ابن رشد هي ذاتها تشابه ما تحدث عنه صدر المتألهين في مراتب النور، والتي عليها يمكن تبرير نظرية المشاكلة الجديدة في العلاقة مع العينة الدينية وذلك تبعاً للمدلول القبلي من التبرير، مثلما سيمر علينا ذكره فيما بعد. كذلك فان ابن رشد يصل من خلال هذه الرتب، المتفاوتة في الكمال للموجود الواحد، الى ذات ما يصل اليه رؤساء الصوفية - ومن بعدهم صدر المتألهين - من ان المبدأ الاول هو عبارة عن الموجودات كلها، وهو معنى قولهم (لا هو الا هو)، معتبراً ان هذا الاعتقاد هو من علم الراسخين في العلم الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله. <sup>[xxiv]</sup>

ذلك هو الاثر العظيم الذي خلفه ابن رشد ومن سبقه من الفلاسفة لاحفادهم المتأخرين من امثال صدر المتألهين، فهل يبقى بعد ذلك من يقول بذهاب الفلسفة مع رحيل ابن رشد؟!

ومع هذه التشابهات، فان ما حاوله ابن رشد في تنازلاته الفلسفية للدفاع عن الوحي احياناً، وكذلك تنازلاته الدينية للدفاع عن الفلسفة احياناً اخرى، جعلت منه نسيجاً ملوناً يختلف نوعاً عن الطراز الخاص لصدر الحكماء الذي حاول الجمع بين القطبين بكل ما يملك من وسيلة، ظناً منه انه بذلك يوفق بين العينتين، الامر الذي ادى به الى التلفيق والترقيع من دون اكتراث بالخصومة والتضاد بينهما. وهو وإن كان قد ذم في بعض المواقف كلا من التفلسف والتصوف، لكنه لا يقصد بذلك الا الطرق التي لا تنهج طريقه في التوفيق بين العينتين الحكمة والشرعة، ولا تنسج نسيجه في تطريز الجمع بينهما. وهو بخلاف ابن رشد اذ اراد ان يقدم الكتاب والسنة على التفلسف، كانت شريعته عبارة عن فلسفة، وفلسفته عبارة عن شريعة. لكن من حيث تحليل الموقف يمكن القول انه حاول ان يجعل من العينة الدينية متفقة مع القبلية الوجودية لا العكس. وقد اقتضاه هذا الامر ان يحور في بعض مضامين هذه القبلية التي ورثها عن المتقدمين ليجعلها اكثر طوعاً ومرونة في جمعها مع العينة الدينية كالذي سيمر معنا. مع هذا يظل ان الثابت لديه هو الروح الوجودية واصلها المولد. في حين كان ابن رشد لا يعمل على تحويل القبلية الوجودية عندما يأخذ بالعينة الدينية المعارضة، بل هو إما ان يعمل على تأويل هذه العينة لصالح تلك القبلية، او انه يأخذ بهما كأمرين متوازيين بلا نقطة مشتركة تجمع بينهما. لكنه في الغالب ينحو باتجاه القبلية الوجودية واصلها المولد. وبالتالي فان هذه الطريقة لا تسعى الى ايجاد نزعة وسطية توفيقية بين العينتين، وذلك على خلاف الحال الذي سعت اليه طريقة صدر المتألهين، رغم ما تورط به من صور التلفيق التي لاحت حتى تلك التي اراد لها ان تكون توفيقية وسطية.

[i] فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص 3 وما بعدها.

[ii] الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 249-252.

[iii] فصل المقال، ص 35.

[iv] فصل المقال، ص. 58 وعلى شاكلة هذا القول، قول (ابو زيد البلخي): ان الفلسفة مقاودة - مساوقة - للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وان احدهما ام والاخرى ظئر (الامتاع والمؤانسة، ج2، ص. 15)

[v] تهافت التهافت، ص. 584

[vi] المصدر السابق، ص. 583

[vii] المصدر السابق، ص. 584

[viii] فصل المقال، ص. 35

[ix] المصدر السابق، ص 45 و. 53- 52 والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص. 134- 133

[x] المصدر السابق، ص. 53- 52

[xi] المصدر السابق، ص. 46- 45

[xii] الكشف عن مناهج الأدلة، ص. 245- 243 ولاحظ: تهافت التهافت، ص. 285

[xiii] فصل المقال، ص. 48

[xiv] الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، ص 151 وما بعدها.

[xv] الكشف عن مناهج الادلة، ص 167 .

[xvi] المصدر السابق، ص. 174-175

[xvii] المصدر السابق، ص. 174-175

[xviii] المصدر السابق، ص. 178 .

[xix] دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص. 394

[xx] فمن ذلك ما جاء من فتوى لطائفة من الامامية تحكم بكفره، وان البعض وصف شرحه لاصول الكافي بقوله: <شروح الكافي كثيرة جليلة قدراً، واول من شرحه بالكفر صدراً هذا> (محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية، بيروت، الطبعة الاولى، 1411 هـ 1991 م - ج4، ص. 118)

[xxi] تهافت التهافت، ص 229-231 و. 420

[xxii] شرح رسالة المشاعر، ص. 177-180

[xxiii] تهافت التهافت، ص. 228

[xxiv] تهافت التهافت، ص. 463