ابن رشد

الهوية والموقف العقلي

بقلم

الدكتور

عبد المولى محمد بيومي

عميد كلية أصول الدين - القاهرة

يشتمل هذا البحث على محورين حددا من قبل القائمين على تنظيم ندوة الحوار حول كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلانى » الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بمصر سنة ١٩٩٣ باشراف أ . د. محمد عاطف العراقى .

وفى خطاب دعوتى لهذا الحوار من الأستاذ الدكتور/ مراد وهبة مقرر الندوة ، حدد هدفين لمحورين يدور حولهما الحوار :—

١ — المحور الأول : حول هوية الفيلسوف ابن رشد إسلامية ؟ أو عربية ؟ أو إسلامية عربية ؟

٢ — المحور الثانى : حول الاتجاه العقلانى . ما هو ؟ وما مدى شيوعه فى الأبحاث المنشورة فى كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلانى » .

المحور الأول : هوية الفيلسوف ابن رشد .

ولكى نصل إلى تحديد هذه الهوية تحديدا دقيقا لا بد أن نقف أولا عند نقطتين أساسيتين هما :

(ا) من أين يكتسب الفيلسوف هويته ؟ .

(ب) الطريق إلى معرفة هوية ابن رشد فى ضوء النقطة السابقة .

فبالنسبة للنقطة الأولى : فإن الفيلسوف — بشكل عام — يكتسب هويته عن طريقين :

— منهجه فى البحث الفلسفى .

— عناصر فكره التى شكلت بناءه الفلسفى .

فمنهج البحث الفلسفى يقوم على حرية العقل وعدم ارتباطه بأى مؤثر خارجى أيا كان بحيث لا تكون هناك سلطة إلا للعقل .

فالتفكير الفلسفى تفكير عقلى حر ، فى سائر الموجودات بحثا عن حقيقتها ، وقد قال أرسطو فى تعريف الفلسفة إنها العلم بالموجودات بما هى موجودة » .

وكما يبدو بطبيعة الحال فإن التفكير الفلسفى يختلف عن التفكير الدينى بأنواعه (علم الكلام - التصوف - أصول الفقه - الفقه . . إلخ) بأن التفكير الدينى مرتبط بالنصوص فهو ينطلق منها ويدور حولها ويرجع اليها . فهى منطلقه وموضوعه ومرجعه . وإن استخدم العقل فى كل ذلك فهو عقل مرتبط بالحقائق والنصوص الدينية لا ينفك عنها ولا يعتمد إلا الحقيقة التى يشير إليها النص الدينى .

أما التفكير الفلسفى فهو تفكير عقلى يعمد الباحث أو المفكر فيه إلى الحرية فى اختيار الموضوع واختيار المنهج واعتماد الحقيقة التى يصل إليها بالدليل .

ولذلك قالوا إن الفيلسوف يستدل ثم يعتقد ، أما المتكلم فهو يعتقد ثم يستدل .

فنقطة البدء عند الفيلسوف : العقل .

ونقطة البدء عند المفكر الدينى : الدين .

وقد اهتم الفلاسفة المحدثون بتأكيد هذا المنهج الفلسفى وأبرزهم «ديكارت» الذى جعل القاعدة الأولى فى منهجه « أن لا أسلم شيئا إلا أن أعلم أنه حق » .

وهذا يقضى كما يقول « يوسف كرم » بأن نقصى من دائرة العلم ، ليس فقط جميع الوقائع التاريخية . بل أيضا كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله .

وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبذ الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحى ، وما يتضمن من عقائد تفوق إدراك

العقل وقالوا إن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإسقاط كل سلطة »[١] .

فمن المعانى المستقرة للفلسفة منذ بداياتها اليونانية المبكرة أنها تطلق على الاستعداد الفكرى الذى يجعل صاحبه قادرا على النظر إلى الأشياء نظرة مثالية »[٢] .

واذا كان هذا هو المنهج العام الذى يحدد قواعد التفكير الفلسفى وأهم خصائصه لدى الفلاسفة جميعا بوصفهم فلاسفة فقط فان الذى يحدد هوية الفيلسوف بعد ذلك هو ماذا يعمل بعد ذلك ؟ ، هل يكتفى بنتائج فكره الفلسفى الحر ويعتبره « سلطة مثالية » فوق الدين والتراث والأعراف والتقاليد ويعمل بمقتضى هذا الفكر ولا يعتمد سواه ؟ .

وحينئذ يكتسب الفيلسوف هويته من حريته ، فهو بهذه المثابة فيلسوف عام ، أو فيلسوف إنسانى ، لأنه منطلق من محض إنسانيته ، أو من عموم فكره .

لكن بعض الفلاسفة لا يكتفى بالنتائج التى يتوصل إليها بعقله الحر بل يمضى خطوة أخرى وربما قدما فى مقارنة هذه النتائج التى حصل عليها بعقله مع عقائد الدين أو مقررات المجتمع فتكتسب فلسفته هوية جديدة إضافية .

فاذا قارن الفيلسوف نتائج تفكيره مع حقائق الإسلام كانت فلسفته

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ص٦٣ ، ٦٤ : دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .

(٢) جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ج ٢ ص ١٦١ ط : دار الكتاب اللبنانى — بيروت — دار الكتاب المصرى — القاهرة ١٩٧٩ م .

إسلامية ، واذا قارن مع عقائد المسيحية كانت فلسفته مسيحية، واذا قارن مع عقائد اليهودية كانت فلسفته يهودية واذا قارن مع نتاج فيلسوف آخر كانت فلسفة مزدوجة الهوية كالمشائية الإسلامية أو الأفلاطونية المحدثة .

ومن ثم فمثل هذا الفيلسوف يرتبط بالدين فى نهاية المطاف إلا أن الذى يجعل تفكيره مع ذلك تفكيرا فلسفيا لم يفقد خصائص التفكير الفلسفى الحر أنه حر فى بداية بناء مذهبه الفلسفى وفى الوصول إلى نتائجه الأولى ، فهو يوفق بين فكره الفلسفى الخالص ودينه مما يجعله ذا هوية فلسفية مصطبغة بالهوية الدينية فكأنه يدور فى دائرتين ، دائرة الفلسفة التى تقع فى نهاية المطابقة داخل دائرة الدين أو داخل الدائرة الأوسع التى اختار الفيلسوف المطابقة والتوفيق بينها وبين نتائج فلسفته الخاصة ، وبذلك يكون الفيلسوف ذا هوية مزدوجة هوية الفلسفة وهوية الدين أو الجنس أو الأمة .

وتأتى حرية الفكر لدى الفيلسوف لتؤكد هذه الهوية فنجده يجمع بين التفكير الحر ومحاولات ربط هذا التفكير بالدين أو الأعراف أو خصائص الأمة .

فعلى سبيل المثال نجد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة تتكون من عناصر هى من فكر أفلوطين مضافا إليها نظرية الفيض .

— أما ما يتعلق بالنقطة الثانية: تحديد هوية ابن رشد — على أساس ماسبق ، بما هو معروف فى النقطة الأولى فانه لكى نحدد هوية ابن رشد فان علينا أن نتبين منهجه وعناصر فكره ليكون حكمنا بتحديد هذه الهوية حكما نابعا من عمل الفيلسوف نفسه وانتمائه الأساسى .

وبالوجوع إلى منهجه نجده يعلى من قدر النظر العقلى والبرهان (على ما سنبين فى المحور التالى فى هذا البحث) كما أن عناصر فكره الأساسية تقوم على دعامتين أساسيتين هما :

١ — الفلسفة الأرسطية .

٢ — الإسلام .

فى محاولة جادة منه لتحقيق هدف رئيس هو : التوفيق بين الإسلام وهذه الفلسفة .

فالإسلام هو جوهر فكر ابن رشد باعتبارين :—

— باعتبار أنه يمثل مرجعه فى البحث الفلسفى .

— وباعتبار آخر هو أن الإسلام عنده كان النموذج المثالى الذى تجرى المطابقة بينه وبين الفكر الأرسطى .

فلم يكن الإسلام إذن هو العنصر المؤثر فقط بل كان هو المرجع النهائى الذى يجب أن يرجع إليه، ويقيس به كل ما يحصل عليه من نتائج .

حتى التفلسف ذاته — أو بعبارة أخرى — النظر العقلى ، فاننا رأينا ابن رشد يبحث فى حكمه الشرعى أو حكم الاشتغال به من الناحية الشرعية كرجل عمل بالقضاء حتى وصل إلى درجة قاضى القضاة .

فهو فى أول مقدمة كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »[1] . يقول (بعد حمد الله والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله) :

« فان الغرض من هذا القول : أن نفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به؟ إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب .

---

(١) ص ١٣ منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت ١٩٨٢ م .

فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعنى من جهة ما هى مصنوعات - فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه .

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله — تبارك وتعالى — مثل قوله « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معا » .

إلى أن يقول « وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها . وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس ، فواجب أن نعمل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى »[1] .

بل ينتهى ابن رشد إلى القول « فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء — يعنى الفلسفة وغيرها — واجب بالشرع وأنه من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله[2] .

كان الإسلام إذن هوية الفيلسوف الأساسية التى كان عليه باستمرار أن يرجع إليه بنتائج أبحاثه الفلسفية وآرائه التى ينتهى إليها مما يحصله من

(١) المصدر نفسه ص ١٤

(٢) نفس المصدر ص ١٧

أرسطو أو من غيره ليرى المطابقة أو التوفيق بين ما يقول به الإسلام وما يراه هو أو غيره من الفلاسفة وكان يفعل ذلك فى انتماء إسلامى ظاهر وفعال .

على أن البحث فى هوية الفيلسوف ابن رشد يجرنا إلى البحث عن الهوية الإسلامية للفلسفة الإسلامية بشكل عام إذ التى جعلت هدفها التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية كما تجلت فى فكر كل من الكندى والفارابى وابن سينا .

وكما نرى فإن الهوية الإسلامية كما تنطبق على فكر ابن رشد فهى تنطبق على فكر هؤلاء جميعاً لأنهم من مشكاة واحدة وساروا على هدف فكرى واحد .

أما القول بهوية عربية فقط لابن رشد أو لغيره من هؤلاء الفلاسفة إنما يدفع إليه — فى الأغلب الأعم — أحد الدوافع الآتية :

(أ) إما اعتبار اللغة العربية التى كتبت بها أبحاث هؤلاء .

(ب) وإما اعتبار الجنس العربى والتعصب له .

(ج) وإما البعد عن نسبة شىء من الفلسفة إلى الإسلام .

وكل هذه الدوافع لا تجوز فى منطق العلم .

من هنا ولأسباب كثيرة أخرى نرى الهوية الإسلامية لهذا النوع من النشاط الفلسفى .

من هذه الأسباب :

١ — أن كونها إسلامية لا ينفى عنها كونها عربية .

لأن هذه الهوية شاملة لكل ما كتب بالعربية وغيرها مما دار حول

الإسلام من علوم ولكل الكاتبين فى هذه الفلسفة من عرب وعجم وهى شاملة أيضا لما كتبه الفلاسفة غير المسلمين من ألوان الفكر التى دارت حول الإسلام وفلسفته .

٢ — ثم إن الإسلام يشكل فى هذه الفلسفة لا العنصر المؤثر فقط أو نظام الدولة فحسب ، وإنما كان الإسلام هو المكون الرئيسى من مكونات هذه الفلسفة .

ألم تتكون من :

— الإسلام .

— والتفكير اليونانى وعناصره وبعض نظرياته .

وكون اللغة العربية هى أداة التعبير لهذه الفلسفة فلولا الإسلام لما كانت هذه اللغة هى لغة العلم للفلاسفة .

وإذا كان من سموها بفلسفة عربية يعتمدون على أن العروبة حضارة فان الأولى أن تسمى فلسفة إسلامية لأن جوهر هذه الحضارة العربية - كما يسمونها - هو الإسلام ، ولولا الإسلام ما وجدت هذه الحضارة وهذه الفلسفة فكيف تسمى الحضارة أو الفلسفة بأداة التعبير فيها دون أن نسميها بجوهرها نفسه .

إن الجنس العربى واللغة العربية كانا موجودين قبل ظهور الإسلام فهل كانت ثمة فلسفة عربيـــة ؟ اللهم إلا خطرات أخلاقية لا تصل إلى كونها فلسفة أو تصورا للوجود . . لله والعالم والإنسان .

إن إنتاج الفلاسفة المسلمين - من الكندى إلى ابن رشد ومن بعدهما - مسبب عن الإسلام ولولا الإسلام لما وجد هـــذا الإنتاج الفلسفى فلا يصح إطلاق اسم عليه غير الإسلام .

كان من الممكن أن توجد ترجمة عربية للفلسفة اليونانية مجرد ترجمة ،

لكن الإسلام أعطى هذه الفلسفة بعداً جديداً ومنحها طابعها الأساسى الذى تميزت به عن الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات الأخرى فأولى بها أن تسمى بهويتها الأساسية . . فلسفة إسلامية .

ولا يعارض هـذه النتيجة ما ينقله الأستاذ سامى الكيالى من أنه فى مجلس اجتمع فيه سلمان الفارسى ، وصهيب الرومى ، وبلال الحبشى وقف قيس بن مطاطية يعرض بأعجميتهم ، فما كان من معاذ بن جبل إلا أن أخذ بتلابيبه وقاده إلى النبى الكريم محمد ﷺ وأخبره بمقالته ثم نودى : الصلاة جامعة .

وقال : يا أيها الناس : إن الرب واحد والأب واحد وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هى اللسان . فمن تكلم بالعربية فهو عربى .

يقول الأستاذ سامى الكيلانى :

« ولا ضير بعد أن اعتبر النبى الكريم محمد ﷺ كلا من سلمان الفارسى وصهيب الرومى وبلال الحبشى الذين تكلموا العربية عربا أن نعتبر ذلك التراث الذى كتبه الفارابى والغزالى وابن سينا باللغة العربية أدخل فى نطاق الفكر العربى منه فى أى نطاق آخر » .

نقول : إن هذا النقل لا يعارض ما نؤيده من هوية إسلامية للفلسفة الإسلامية ، لأن محل الخلاف ليس فى أن هذه الفلسفة داخلة فى نطاق الفكر العربى أولا ، وإنما الخلاف فى التسمية الأولى والهوية الأصلية ، فنحن لا نعارض فى أن الجزء الأكبر من هذه الفلسفة داخل فى نطاق العربية ، لكن من المؤكد أن بعض هذه الفلسفة لم يكتب بالعربية فلو قصرنا التسمية على العربية باعتبار اللغة التى كتب بها لما اعتبر هذا الجزء مع أن تسميتها إسلامية لا تنفى أنها عربية كما قلنا .

وفى الوقت نفسه تشمل كل ما كتب بالعربية وغيرها[١].

المحور الثانى : الاتجاه العقلانى ما هو ؟ وما مدى شيوعه فى الأبحاث المنشورة فى كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلانى » .

بادىء ذى بدء لم يتضمن الكتاب تحديد المقصود بالاتجاه العقلانى فى كل ما ورد فى أبحاث الكتاب العديدة اللهم إلا إشارات موحية بهذا الاتجاه فى بحث الأستاذ الدكتور عاطف العراقى بعنوان « فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر » .

وقبل أن نقف عند هذه الإشارات وغيرها مما تضمنته أبحاث الكتاب من تحديد الاتجاه العقلانى فإننا نرى ضرورة البدء بتحديد هذا المعنى من القواميس العربية ومن أحدثها على وجه الخصوص باعتبار أن مصطلح « الاتجاه العقلانى » من محدثات التطور فى الأساليب العربية .

جاء فى مختار الصحاح: (العقل) الحجر والنهى[٢] .

وفى المعجم الوسيط الذى أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة (عقل) — عقلا أدرك الأشياء على حقيقتها د. الغلام أدرك وميز ، يقال ما فعلت هذا مذ عقلت .

---

(١) انظر كتابنا ، الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب جـ ١ ص دار الطباعة المحمدية ، القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

(٢) مختار الصحاح ، الرازى ص ٤٤٦ دار مكتبة الهلال ، بيروت جـ ١ سنة ١٩٨٢ .

. . . (العقل) : ما يقابل الغريزة التى لا اختيار لها ، ومنه: الإنسان حيوان عاقل .

(د) ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات .

(و) ما به يتميز الحسن من القبيح ، والخير من الشر والحق من الباطل[٢].

وفى « المنجد فى اللغة والأدب والعلوم » العقل (معى) ج عق : نور روحانى تدرك النفس ما لا تدركه بالحواس وقد سمى العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط فى المهالك أى يحبسه[٢].

وإلى هنا تكون هذه المعاجم كاشفة عن معنى العقل من أنه « التمييز والإدراك » أو التفكير بما فوق الحواس .

لكن تبقى النسبة إلى العقل ، « العقلى ، أو العقلية أو العقلانية » .

وهنا نجد فى « المنجد » : « العقلى نسبة إلى العقل بألا يكون للحس الباطن فيه مدخل » المنتحل العقلية ، العقلية : مذهب القائلين بكفاية العقل دون الوحى »[٣].

فاذا انتقلنا إلى المعاجم الفلسفية الحديثة وجدنا « المعجم الفلسفى »

---

(١) المعجم الوسيط جـ ٢ ط ٣ ص ٦٣٩ ، ٦٧٠ .

(٢) المنجد فى اللغة والأدب والعلوم ص ٥٢٠ الطبعة الكاثوليكية بيروت ط : ١٩ .

(٣) المنجد ، نفس الطبعة ، نفس الصفحة .

يحدد المدلول الخاص للمذهب العقلى فيقـــول : « يقصد به الاعتداد بالعقل ضد الدين ، بمعنى عدم تقبل المعانى الدينية إلا إذا كانت مطابقة للمبادىء المنطقية والنور الفطرى »[1] .

والعقلانية فى « المعجم الفلسفى » للدكتور جميل صليبا هى « القول بأولية العقل »[2] .

فهل يراد بالاتجاه العقلى فى كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى » هذا المعنى الذى ورد فى المعاجم العربية والفلسفية على أنه مذهب القائلين بكفاية العقل دون الوحى ، وهل كان ابن رشد يذهب هذا المذهب أو يتجه هذا الاتجاه العقلى (أولية العقل والاعتداد به ضد الدين وعدم قبول المعانى الدينية إلا إذا كانت مطابقة للعقل) ؟ .

إن أبحاث الكتاب ترفض هذا وتؤكد نقيضه من أن ابن رشد لم يكن يعلى من شأن العقل أو الفلسفة على الدين ولم يرد عنه أنه دعا إلى كفاية العقل ضد الوحى .

هذا فيما عدا التصدير الذى كتبه الدكتور عاطف العراقى والبحث الذى تضمنه الكتاب بعنوان « فلسفة ابن رشد وفكرنا العـــربى المعاصر » للدكتور العراقى نفسه .

---

(١) المعجم الفلسفى . مراد وهبـــة ، يوسف كرم ، يوسف شلالة ص ١٤٧ ط ٢ دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧١ .

(٢) المعجم الفلسفى ، جميل صليبا ص ٩٠ المجلد الثانى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٩ م .

وأهم الأبحاث التى عالجت علاقة العقل أو الفلسفة بالدين بصراحة هى :

— « بحث الدكتور محمود زقزوق بعنوان « الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد » .

— بحث الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد . « بعنوان الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية » .

— بحث الدكتور حامد طاهر : بعنوان « قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد » .

— بحث الدكتورة زينب الخضيرى : بعنوان « مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى » .

• فالدكتور زقزوق يقول فى بحثه تحت عنوان جانبى « منزلة الدين من الفلسفة » : « إن استقراء نصوص ابن رشد فى « فصـــل المقال » أو « مناهج الأدلة » أو « تهافت التهافت » تكشف فى وضوح أن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس »[1] .

ويقول أيضا : « وإذا كانت الفلسفة تبحث كل ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين ، ولم يعرف لابن رشد قول فى هذا المعنى على الاطلاق ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه فى كتابه « تهافت التهافت » حول هذا الموضوع : «الفلسفة تفحص عن كل ماجاء فى الشرع فان أدركته استوى الإدرا كان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »[2] .

---

(١) الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى ص ١٠١

(٢) نفس الكتاب ص ١٠٣

ومع أننا نوافق الدكتور زقزوق فى قوله إن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين فاننا نخالفه فى أن ابن رشد لم يحاول العكس بل حاول إعلاء الدين على الفلسفة .

كما نوافقه فى أن ابن رشد لم يجعل الفلسفة وصية على الشرع أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين .

أما أنه لم يصرح فى هذه العبارة بأن سلطان الدين عند ابن رشد أعلى من سلطان العقل كما صرح فى العبارة السابقة بأن ابن رشد لم يحاول اعلاء الفلسفة على الدين أو العكس فإننا نختلف معه ونرى أن الدليل الذى أورده الدكتور زقزوق نفسه من نص ابن رشد يعلى من سلطان الدين على العقل وإلا فما معنى أن يقول ابن رشد « إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ، فان أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط » .

ما معنى أن الفلسفة إذا لم تدرك أمراً أعلمت بقصور العقل عنه وأن الشرع فقط هو الذى يدركه .

أليس ذلك اعترافاً صريحاً وإقراراً بأن الشرع يدرك أحياناً مايعجز العقل عن إدراكه ، وأن الفلسفة حينئذ تعلم بقصور العقل الإنسانى .

● أما الدكتور حامد طاهر فيقول :

« أما ابن رشد فهو يرى أن للعقل الإنسانى مستويات متدرجة ، وأن أعلى هذه المستويات هى التى تتوافق مع ما جاءت به الشريعة ، لذلك فلا ضير على الإطلاق من استخدام منهج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة »[1] .

---

(١) الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى ص١٣٨

ثم يصرح الدكتور طاهر قائلا « إننا نظلم ابن رشد إذا قلنا : إن إعلاء من قيمة الأدلة العقلية (البرهانية) يقلل من شأن الشريعة فى شىء . بل على العكس إن ما يسعى إليه ابن رشد واضح كل الوضوح وهو أن يثبت للناس أن الشريعة الإسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل ، وأنه كلما أحسن الإنسان استخدام عقله (باتباع الطرق المنطقية المحددة) تستوعب على نحو أكثر اكتمالا مبادىء هذه الشريعة وتمثل غاياتها . أليس هو القائل « إن الموجودات إنما تدل على الصانع (الله تعالى) بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم »[1] .

● ومع أن الدكتور عبد الفتاح فؤاد يوظف فلسفة ابن رشد توظيفا عصريا فإنه يؤكد أن هذه الفلسفة لا تستخف بالدين ولا تكتفى بالعقل عنه فيقول :

« تقوم فلسفة ابن رشد على نبذ التعصب بشتى صوره ، ومحاربة التطرف فى جميع ضروبه سواء أكان ذا طابع الحادى ، يستخف بالدين وأحكامه ، أم كان ذا طابع دينى غال يسارع إلى تكفير الناس بمعتقداتهم أو بذنوبهم »[2] .

كما يقول : « لقد أعلن ابن رشد أن الحكمة أو الفلسفة التى هى نتاج العقل لا تتعارض البتة مع الدين الذى هو ثمرة النقل ، وكتب فى تأكيد هذا الأمر رسالته الشهيرة « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، حيث أثبت فيها وجوب موافقة العقل للشريعة وأنه من المحال

---

(١) نفس الكتاب ص ١٣٩

(٢) الكتاب نفسه ص ٧١١

أن تكون الشريعة مخالفة للحكمة أو أن تكون الحكمة مخالفة للشريعة، وأن من يزعم إن إحداهما مخالفة للأخرى فانه لم يقف على كنهها بالحقيقة .

ومع غرابة النتيجة التى انتهت إليها الدكتورة زينب الخضيرى فى بحثها عن أن ابن رشد كان يسعى للفصل بين نسق الفلسفة ونسق الدين إذ تقول: « وإذا كان بعض الباحثين يرى أن ابن رشد شأنه شأن السابقين عليه كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين وأن طرافته تكمن فى شكل معالجة للتوفيق فحسب فانى أرى على العكس ان ابن رشد كان يسعى للفصل بين هذين النسقين .

إن الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة أمر طبيعى لا شك فيه ، فهذان النسقان لا يحتاجان للتوفيق بينهما ، بل ان محاولات التوفيق تؤدى إلى البلبلة والتشويش ولذا فالصلاح كله فى ترك هذه المحاولة برمتها والعمل على العكس على الفصل بينهما . أراد ابن رشد أن يقفل باب النقاش فى هذه المشكلة وان يقول الكلمة الأخيرة فيها ، ولذا اضطر لمعالجتها للمرة الأخيرة لا لإثرائها وإنما لمحوها . فاذا كانت مصلحة المجتمع فى الماضى تقتضى التوفيق فقد أصبحت فى زمن ابن رشد - وهو ما أدركه بوضوح تقتضى الفصل بين الفلسفة والدين »[1] .

إلا أن الدكتورة زينب الخضيرى مع ذلك لم تذهب إلى أن عقلانية ابن رشد رغم الفصل بين الفلسفة والدين - فى رأيها - لم يقصد منها الاستغناء بالعقل عن الدين بل ترى أن سلطان الدين كان أعلى وأن فلسفة ابن رشد كانت لإعلاء شأن العقل ليقترب (ولنلحظ قولها يقترب) من مرتبة النقل

(١) الكتاب نفس الصفة
(٢) نفس الكتاب ص ١٥٧

« وأن دولة الموحدين أرادت فى شخص خليفتها أن تجعل للفلسفة مكانة فى الحياة الفكرية الإسلامية بعد أن ظلت أشبه بالغريب المستورد »[1]

تقول : « وإذا كان البعض يرى فى تلك الخطوة تأكيداً للحقيقة التالية ألا وهى: أن العقل والإيمان مفترقان من منبع واحد ويسعيان معاً إلى ذات الأهداف أى خير الدين والدنيا وبالتالى فالتوفيق بين الدين والفلسفة ليس أمراً مفتعلا متكلفاً بل هو أمر ضرورى فإننى أرى على العكس من ذلك أن تلك الخطوة كانت لإعلاء شأن العقل متجلياً فى الفلسفة ليقترب من مرتبة النقل .

لم تكن الفلسفة مزدهرة منطلقة بارزة من قبل ، حتى تجبر الحكام والمفكرين على التوفيق بينها وبين العقيدة إنما كانت فى الحقيقة منزوية متراجعة أمام النقل فجاء الموحدون ليعلوا من شأنها ويعطوها مكانتها اللائقة بها ولقد كان ابن رشد هو فارسهم الذى حقق تلك الرسالة الصعبة ومضى فى تحقيقها حتى عندما تراجعوا هم عنها بتغير ظروف الحكم »[2] .

وتقول إن ابن رشد « ذهب إلى أنه لا يوجد ما يخيف فى هذا ولا ما يهدد العقيدة لأن الفلسفة الحقة - فلسفة أرسطو - تتفق تمام الاتفاق مع العقيدة »[3] .

فإذا تركنا هذه الأبحاث التى صرحت بأن اتجاه ابن رشد لم يكن يعنى الاكتفاء بالعقل عن الدين ورجعنا إلى بقية أبحاث الكتاب نجد

(١) نفس الكتاب ص ١٥٥
(٢) « « ص ١٥٥
(٣) « « ص ١٥٥

أن الروح الرشدية السارية فى الكتاب تؤكد الارتباط بين الدين والفلسفة مع اعتبار أن الدين هو المصدر المتعالى الذى يجهد ابن رشد كل الجهد فى فلسفته لإبراز أن العقل لا يتعارض مع هذا المصدر المتعالى .

وبذا نستطيع أن نقول باطمئنان إن عنوان الكتاب مختلف مع موضوعاته هذا باستثناء الاشارات التى وردت فى تصدير الكتاب من قبل الدكتور عاطف العراقى (المشرف على إصدار الكتاب وواضع عنوانه) وفى بحثه الذى ضمنه الكتاب بعنوان « فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر » .

فهذه الإشارات تومىء بوضوح وقوة إلى أن المراد بالاتجاه العقلى عند ابن رشد هو نفس المعنى الذى ورد عن الاتجاه العقلى فى المعاجم اللغوية والفلسفية من أنه كفاية العقل دون الوحى .

فالدكتور عاطف يقول فى التصدير « دور العقل الذى دعانا ابن رشد إلى التمسك به وجعله المعيار والدليل والحكم »[1] .

ويقول بعد ذلك فى بحثه : —

« لقد سخرنا من فكر ابن رشد — عميد الفلسفة العقلية — ونظرنا إلى دعوته وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع ، وحدث لنا تبعا لذلك ما حدث . وصلنا إلى حالة يرثى لها ، ولن نفيق من تلك الحالة إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة ، النظرة التى تجعل العقل معيارا وأساسا لحياتنا الفكرية والاجتماعية »[2] .

---

(١) تصدير كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا » ص ٩

(٢) نفس الكتاب ص ١٧٥

ويقول : « إننا أمام طريقين لا ثالث لهما : إما أن نؤمن بالعقل ونجعله الهادى لنا فى حياتنا النظرية وحياتنا العملية ، وهذا فيما أرى طريق الحق ، طريق الصواب والطريق إلى تقديم إيديولوجية عربية معاصرة »[1] .

ونقول : إنه رغم المكانة الكبرى والمتميزة للعقل فى فلسفة ابن رشد فلم يرد نص واحد عنه يفيد أنه يقصد أن يكون العقل هو المعيار والدليل والحكم بالمعنى الفلسفى لهذه المصطلحات . كما لم ترد عنه نظرية تفيد اعتداده بالعقل دون الدين : وربما يفهم بعض الباحثين من قانون التأويل عند ابن رشد أنه يجعل العقل هو المرجع النهائى حتى لما يشكل منه من الشرع فهو يؤول النصوص الدينية لتتفق مع العقل .

ولكن التأمل فى نصوص ابن رشد عن التأويل عنده يكشف عن حقائق :-

• إن سلطة العقل فى التأويل ليست على إطلاقها أو بعبارة أخرى فانه لايدعو كما يقول الأستاذ الدكتور العراقى إلى إطلاق العنان للعقل[2] بل إنه يحظر التأويل ويجعله مكفرا أو مؤديا إلى بدعة عندما يكون فى أصول الدين المجمع عليها فليس كل ظاهر يجب تأويله بل هناك ظواهر يكون تأويلها كفرا وظواهر يكون تأويلها بدعة وهناك ظواهر يجب تأويلها وجوبا .

فالظواهر التى يكفر مؤولها هى ظواهر النصوص التى تتحدث عن السعادة والشقاء فى الحياة والآخرة ، فاذا أولها مؤول وزعم أن حقيقتها غير

---

(١) نفس الكتاب نفس الصفحة .

(٢) الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ص ٧٣

مقصودة وأن المقصود بها أن يسلم الناس بعضهم من بعض وأنه لا وجود للإنسان إلا الوجود المحسوس فإن ذلك التأويل يخرج صاحبه من الإيمان .

فإذا كان التأويل فى أصول الدين المجمع عليها كان التأويل مكفراً وإذا كان فى غير الأصول والأركان المجمع عليها كان بدعة .

أما فى غير ذلك من الظواهر الموهمة لتشبيه الله فإن على أهل البرهان تأويله .

يقول : « هذا النحو عن الظاهر إن كان فى الأصول فالمتناول له كافر. مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء ، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط .

وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك فى قولنا إن ها هنا ظاهراً فى الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله فى المبادىء فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة .

وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر منهم أو بدعة .

ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه الصلاة والسلام فى السوداء إذ قالت إن الله فى السماء : أعتقها فإنها مؤمنة ، إذ كانت ليست من أهل البرهان »[1] .

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٢٨

فالحرية إذن متاحة للعقل بأوسع سبيل ولكن فى حدود أصول الدين والمبادىء المجمع عليها كما يقول ابن رشد ، فليس يدعونا كما يقول الدكتور عاطف « إلى أن نلجأ إلى التأويل باستمرار تأويل الآيات القرآنية وعدم الوقوف عند ظاهر النص أو الآية »[1] .

فالمعيار إذن والدليل والحكم : هو الشرع .

« على أن هناك دليلا أشد وضوحاً فأخذه من نصوص ابن رشد نفسها على أن المعيار فى النهاية هو الشرع وذلك من ضوابط التأويل الذى يدعو إليه ، فهذا التأويل يقوم على دعامتين :

الدعامة الأولى : أن يكون التأويل على قانون التأويل العربى من غير أن يخل بقواعد اللغة العربية .

يقول : « ومعنى للتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه ، أو سببه ، أولا حقه ، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان .

ويرى ابن رشد أنه مامن نص يخالف ظاهره العقل إلا ويقبل التأويل على أساس قواعد اللغة العربية ومجازاتها وأصول بلاغتها وبيانها .

يقول : « ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى ، وهذه

---

(١) بحث الدكتور عاطف العراقى فى كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا » . ص ١٧٢

القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وأما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى ومر به وقصد هـذا المقصد بين المعقول والمنقول »[1] .

الدعامة الثانية : أن يؤخذ الشرع ككل وأن تتصفح سائر أجزائه ولا ينظر إلى نص واحد فى موضوع معين بل ينظر إلى الشرع بجملته . وهذا منطقى ، لأن نصاً واحداً معزولا عن سياقه وما ورد فى موضوعه من نصوص أخرى قد لا يؤدى إلى تأويل صحيح .

يقول : « إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد »[2] .

فالمرجع إذن فى التأويل هو الشرع بكامله ، والذى يصرح للعقل بالتأويل فى نص ما مخالف للشرع بظاهره: إنما هى نصوص شرعية أخرى مع قاعدة لغوية يسيغ فهمها و تطبقها تأويل النص. والشرع نفسه هو الذى دعا إلى النظر العقلى وأوجب إقامة البرهان .

ومن الطريف والغريب أن الدكتور العراقى يسجل فى بحثه هـذه النتيجة نفسها مستخلصاً إياها من فصل المقال لابن رشد حين يقـول « فإذا رجعنا — على سبيل المثال — إلى كتاب ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، فإننا نجده حريصاً على أن يبين لنا وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معا ، إذ من الواجب فيما يقول ابن رشد أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى وهذا النوع من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع

(١) فصل المقال ص ٢٠

(٢) فصل المقال. نفس الصفحة، ونفس الطبعة

القياس وهو المسمى برهانا »[1] .

فليس النظر العقلى إذن حاكما على الدين أو بديلا له ولا يرى ابن رشد بطبيعة الحال الاكتفاء بالنظر العقلى عن الدين ومن ثم فهو ليس عقلانياً بهذا المعنى .

• بل إن ابن رشد نص صراحة فى آخر كتابه « تهافت التهافت » على أن العقل لا يستغنى عن الوحى ، وأنه إن وجدت شريعة بالعقل فقط دون الوحى للزم أن تكون أنقص من الشريعة التى تقوم على أساس العقل والوحى .

يقول : « وكل شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها ، ومن سلم أنه ممكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى »[2] .

وقد وصل الأمر بابن رشد إلى اعتداده بالدين إلى حد موافقة الإمام الغزالى نفسه على النقطة الأساسية فى فكر الإمام الغزالى وهى أن العقل قد يعجز أحياناً عن إدراك بعض الأمور وأن ما عجز عنه العقل فلا بد أن ترجع فيه إلى الشرع وذلك شىء متوقع من فيلسوف مسلم يعمل بالقضاء الشرعى الذى يزن الأمور ويحكم فيها بمعيار الشرع .

قال : « قلت : قوله (يعنى الإمام الغزالى) أن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية ، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع، حق .

(١) بحث الدكتور العراقى فى كتاب «الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربيا » ، ص ١٧١

(٢) تهافت التهافت ٧٦٩ تحقيق د . سليمان دنيا ط ٢ — دار المعارف بمصر ١٩٧١ م ..

وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحى إنما جاء متمما لعلوم العقل ، أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحى .

والعجز عن المدارك الضرورى عليها فى حياة الإنسان ووجوده .

— منها ما هو عجز باطلاق أى ليس فى طبيعة العقل أن يدركه بما هو عقل .

— ومنها ماهو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس .

وهذا العجز إما أن يكون فى أصل الفطرة وإما أن يكون لأمر عارض من خارج ، من عدم تعلم ، وعلم الوحى رحمة لجميع هـذه الأصناف »[1] .

وإذا كانت هذه نصوص ابن رشد التى تؤكد اعتداده بالدين وأنه أتم من العقل . وأنه رغم الثقة فى العقل فإنه ليس بديلا عن الدين . فان نظرياته كلها دارت فى هذا الفلك وجاءت موافقة للدين .

هذا عن نصوص ابن رشد ، ومنهجه فى التأويل .

فإذا انتقلنا إلى نظرياته الفلسفية فإنه بالاستقراء لهذه النظريات لانجد نظرية واحدة نحى فيها منحى عقليا . متعاليا على الدين أو مخالفا له بل جاءت نظرياته جميعها متفقة فى النهاية مع الإسلام .

وهنا نقف عنـد نظريتين ربما يفهم البعض أنهما تخالفان الإسلام ولكنهما فى الحقيقة ، وعند تأمل نصوص ابن رشد نفسها فيهما، نجد أنهما لاتخالفان، وهاتان النظريتان هما : -

— نظريته فى قدم العالم أو حدوثه .

(١) تهافت التهافت ص ٤١٥ تحقيق د . سليمان دنيا ط ٢ - دار المعارف بمصر ١٩٧١

— نظريته فى النفس .

أما نظريته فى قدم العالم أو حدوثه فتقوم على عدة أفكار أساسية :

• أن كلا من قول المتكلمين بحدوث العالم وقول الفلاسفة المتقدمين بقدمه ليس على ظاهر الشرع لأن الشرع لم ينص صراحـة على القدم أو الحدوث ؛ إذ أن هذه المسألة من المسائل العويصة التى لا يستطيع العقل الوصول فيها إلى برهان يقينى ، ومن ثم فالآراء بالقدم أو الحدوث ليست تتباعد حتى يكفر بعضها بعضاً .

• أن القائلين بالقدم والحدوث متفقون على أن أصناف الموجودات ثلاثة .

— موجود وجد من شىء غيره ومن شىء أعنى من سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده وقد اتفق الجميع على تسميته محدثا .

— موجود من شىء ولا من شىء ولا تقدمه زمان وقد اتفق الجميع على تسميته قديما وهو مدرك بالبرهان .

— أما الاختلاف فى الصنف الثالث موجود من فاعل لكنه ليس موجودا من شىء ولا تقدمه زمان . وهذا هو العالم .

وقد اتفق الجميع على وجود هذه الصفات الثلاثة للعالم ولكن اختلفوا فى التسمية فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا . وهو فى الحقيقة — كما يقول بن رشد بالنص — « ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فإن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة ، ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته »[1] .

(١) فصل المقال ٢٥ الطبعة السابقة .

والغريب اللافت للنظر مع هذه النصوص الصريحة التى ينص فيها ابن رشد على أن العالم ليس قديما حقيقيا وليس محدثا حقيقيا وإنما هو محدث بالضرورة ، أن يقول الدكتور عاطف العراقى « ومن المؤسف له أن ينسب له (يقصد ابن رشد) نفر من الدارسين القول بحدوث العالم رغم أنه يقول صراحة بقدم العالم . أما أن تنسب إليه آراء لم يقل بها ولا يسمح بها نص من النصوص التى قال بها سـواء فى كتبه المؤلفة أو الشارحة فان هذا يعد فيما نرى نوعا من التزوير ، وأخطر أنواع التزوير هو التزوير الفكرى . ولكن ماذا نفعل نحن العرب حين نجد لدينا محاكم للغش أو التزوير التجارى ولا نجد محاكم للغش الفكرى »[1] .

وإذا كنا بصدد التحقيق العلمى والتحليل الفلسفى فإننا نسأل :

— أين قال ابن رشد صراحة بقدم العالم وقد أوردنا نصوصه السابقة ؟

— وأين التزوير ؟

أما عن نظرية ابن رشد فى خلود النفس فقد فهم البعض أن فكرة ابن رشد فى وحدة النفس الإنسانية أو « النفس الكلية » بمعنى أن النفوس الإنسانية واحدة بالصورة كثيرة بالعـدد ، وأن النفس تتحد بالنفس الكلية فى المعاد ، وهذا مالا سبيل إلى إفشائه . وهذا فهم ربما يبدو مخالفا للإسلام وبذلك يكون ابن رشد على هذا الفهم متعاليا على الشريعة مخالفا لها .

ولكننا إذا دققنا النظر فى نصوص ابن رشد ندرك .

— أن ابن رشد يقرر خلود النفس .

(١) تصدير كتاب «الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً» ص ٨ .

— أن وحدة النفس من جهة الصورة ولكنها كثيرة من جهة المادة .

وهو يشرح معنى عودة النفس الكلية إلى وحدتها عند فناء البدن وينبه أنه لا سبيل إلى إفشاء هذا للعامة فيقول : —

« إن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن ، أو كان فيها شىء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد ، وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع فنفس زيد وعمرو هى واحدة من جهة ، كثيرة من جهة ، كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة ، كثيرة من جهة المادة الحاملة لها » .

وقد قطع ابن رشد الوهم الذى ربما يعرض للبعض من اتحاد النفس الكلية بعد الموت بأن هذا لا يمنع وقوع البعث .

يقول « ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمية ، فان كانت زكية تضاعف زكاؤها تبعيها من الشهوات الجسمية ، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت ، وتنشد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن وإلى هذا المقام الإشارة بقـوله تعالى « أن تقول نفس ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله وإن كنت لمن الساخرين »[1] .

فاتحاد النفس الكلية بعد الموت إذن ، إنما هو على شكل لا يمنع تلذذ النفس الزكية وتألم النفس الخبيثة وهو على نفس الشكل الواقع الآن فهو يرى أن نفوس الأفراد وإن كانت متكثرة بالأجسام فهى واحدة

(١) تهافت التهافت ص ١٠ .

بالصورة ، ومع ذلك فنفوس بعض الأفراد زكية ونفوس بعضهم خبيثة ، ونفوس البعض تشعر بالسعادة ونفوس الآخرين تشعر بالشقاء ، فأمر السعادة والشقاء هناك كما هو هنا .

فوحدة النفس البشرية هنا فى الدنيا إذا لم يكن تمنع الاختلاف فى السعادة والشقاوة فإن وحدتها بعد الموت لاتمنع اختلافها فى الشعور بالثواب أو العذاب .

أما ما يقوله الدكتور عاطف العراقى من أن ابن رشد تصور البعث على نحو كلى وأنه لم يعتقد بمعاد جسمانى [1] فليس فى نصوص ابن رشد ما يؤيد ذلك ، بل على العكس فإن نصوصه تقطع بأن اتحاد النفس أو عودة النفس الكلية لا يمنع إحساس كل إنسان بما تستحقه من الثواب أو العقاب « وليس معنى وحدة النفس أن نفسا كلية واحدة هى التى ستبعث ، كما شرح هو فى النص السابق الذى أوردناه عنه .

أما مايقوله الدكتور العراقى من أن ابن رشد « لم يعتقد بمعاد جسمانى ولو كان ابن رشد قد أيد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسمانى لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماما فهو يتخطى هذا المعاد الجسمانى إلى التصريح بنحو من المعاد الروحانى فحسب » .

فهذا قول غريب يتناقض مع بحث الدكتور العراقى نفسه عن ابن رشد ومع نصوص ابن رشد ذاتها التى استخدمها فى هذا البحث .

والغريب أن الدكتور العراقى يستدل على رأيه بما يناقضه .

يقول : « ودليل هذا اعتقاده أن الأرواح ستعاد فى الدار الأخرى إلى أجسام مثل أجسامها ، لا لهذه الأجسام التى عدمت » .

(١) د . عاطف العراقى . النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ٢٩٨ .

فإذا كانت الأرواح ستعاد إلى أجسام ، فكيف يكون المعاد روحانيا فقط ؟ .

إنه حينئذ نوع من المعاد الجسمانى .

وقد جعله ابن رشد نفسه قسما من أقسام المعاد الجسمانى ، وفى نص أورده الدكتور عاطف فى بحثه .

قال ابن رشد : « وطائفة رأت أنه جسمانى ، لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هـذه بالية ، وتلك باقية »[1] .

على أن فكرة ابن رشد فى البعث الجسمانى لاتهدم فكرته عن النفس الكلية كما يقول الدكتور عاطف ، بل تزيدها تأكيداً ووضوحاً .

ولنأخذ مثال ابن رشد : إن النفس كالضوء ينقسم بإنقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد بعد فنائها فى الضوء العام .

فلو جئنا بعدد من عيدان الثقاب المشتعلة ، وقبل أن تأكلها النار وتنطفىء وتصير رماداً أشعلنا بها عدداً آخر من عيدان الثقاب تماثل العدد الأول .

وعلى هذا تكون النار المشتعلة فى المجموعة الثانية من العيدان هى نفسها النار التى كانت فى المجموعة الأولى عادت بجوهرها ، فهى عودة بالنوع لا بالشخص لأن أشخاص العيدان الأولى فنيت وعادت النار إلى أشخاص عيدان أخرى .

وقد نلاحظ أن النار رغم أنها واحدة قد تختلف من عدد إلى عدد ، قوة أو ضعفاً ، صفاء أو كدراً حسب مكان أو ظروف العود المشتعل

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٤ . وقد أورده الدكتور عاطف العراقى فى كتابه « النزعة العقلية » فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩٨ .

وقربه من الهواء وتعرضه للأوكسجين المساعد على الاشتعال أو عدم قربه أو ضعف تعرضه .

فلعلنا نفهم فكرة ابن رشد فى أن النفس الكلية واحدة مع اختلاف كل إنسان فى صفاته وكدورته وزكاته وخبثه حسب الظروف المحيطة وتعرضه للعوامل التى تزكيه أو تدنسه واستفادته من الشرائع .

فالنفس واحدة بالنوع ومتعددة متكثرة بالصور وتعود صور النفوس إلى أجسام مثل أجسامها فعودة كل نفس متحققة وما دامت هناك أجسام سواء كانت الأجسام التى كانت فى الدنيا أو مثلها فالمعاد جسمانى فردى .

بهذا يتفق ابن رشد مع الإسلام ولا يختلف العقل عنده عن النقل فالنزعة العقلية مهتـــدية بالشريعة الإسلامية ، وفى إطارها ، وليست متعالية عليها .

نتائج البحث :

١ — أن هوية الفيلسوف ابن رشد إسلامية ، وأنه فيلسوف إسلامى .

٢ — أن كونه إسلامياً لاينفى كونه عربياً ، ولولا الإسلام لما كان للعروبة أثر فى تاريخ الفكر والحضارة .

٣ — أن الرجل كان ذا نزعة عقلية واضحة وأنه استخدم العقل بأوسع السبل ، لكنه لم يكن عقلانياً بالمعنى الذى تحدده المعاجم الفلسفية واللغوية والتى تعنى بالعقلانية كفاية العقل والاستغناء به عن الدين .

وذلك واضح من استقراء : —

— نصوص ابن رشد .

— منهجه فى التأويل الذى يقوم على تطبيق قواعد اللغة العربية والاحتكام إلى الشرع بجملته وتصفح نصوصه كلها فيما يتعين تأويله .

— سائر نظرياته التى ذهب إليها خاصة نظرية قدم العالم وحدوثه وخلود النفس ، والمعاد الجسمانى .

لذلك نرى أن عنوان الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بعنوان « ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلانى » لاينطبق على أبحاث الكتاب من ناحية ، ولا ينطبق على فلسفة ابن رشد ونظرياته من ناحية أخرى .

فعنوان الكتاب لايتمشى مع موضوعاته ونظرياته . ورأسه منفصل عن جسده .

ولكنه على كل حال جهد مشكور للمجلس الأعلى للثقافة بمصر والذى يضاعف من قيمته إجراء الحوار ونشره حوله .

عبد المعطى محمد بيومى