مفهوم التنوير في فكر ابن رشد

بقلم

أ.د. محمود حمدي زقزوق

أستاذ الفلسفة وعميد الكلية

مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد

١ — تمهيد :

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

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

ولكن الأمر على هذا النحو يعد تبسيطا لمشكلة حضارية معقدة ، ومن هنا فإن الحاجة تدعو إلى سبر أغوار المشكلة وإلقاء الضوء على جوانبها المختلفة . وليس من مهمتنا هنا أن نخوض الآن فى بحث هذا الموضوع المتشعب الجوانب ، ولعلنا فى مناسبة أخرى نتناوله بشىء من التفصيل . وما نريد أن نبحثه هنا وإن كان متصلا بهذه القضية إلا أنه ينصب بصفة خاصة على بحث مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد . ويعد التنوير بالنسبة لمجتمعاتنا ضرورة لا غنى عنها فى مسيرتها الحضارية . ونعتقد أنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير ، فقد كان لفكره التنويرى دور بالغ

فى دعم الحركة العقلية فى أوربا فى العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث . ولكن الخلاف يمكن أن يدور حول الطريقة التى اتخذها ابن رشد للتنوير[١] .

ونحن نزعم فى هذا البحث الموجز أن طريقة ابن رشد فى عملية التنوير كانت فى أساسها مختلفة عما تمخضت عنه عملية التنوير فى أوربا ، وبالتالى كانت مختلفة عما نجده فى الكثير من البحوث والدراسات التى اهتمت بالدور التنويرى لابن رشد . ولعل ما سيكشف عنه هذا البحث يكون بمثابة مفاجأة إن لم يكن صدمة للكثيرين الذين يفهمون ابن رشد فهما أحاديا ، ويسيرون فى فهمهم له وراء فهم الرشدية اللاتينية . ولكننا بعيدا عن العواطف والأمنيات لانتطلق فى دعوانا من فراغ وإنما نستند الى نصوص ابن رشد الصريحة التى لا تقبل التأويل ، وسيتضح ذلك من خلال معالجتنا لهذا الموضوع .

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

٢ — مفهوم التنوير :

من المعروف أن أوربا فى العصور الوسطى كانت تعيش فى حالة من الظلام الفكرى الدامس ، وكانت واقعة تحت ضغط سلطة كنسية طاغية تتعقب المفكرين أينما كانوا . وقد ظل الصراع هناك محتدما بين العلم

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

والدين وبين المفكرين واللاهوتيين قرونا عديدة . وقد تمخض هذا الصراع عن انتصار الفكر وتقلص السلطة الكنسية واستقلال العلم عن الدين .

وقد قاد الانطلاقة الفكرية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر العديد من المفكرين التنويريين ، وبخاصة جون لوك ودفيد هيوم ونيوتن فى انجلترا ، وفولتير والموسوعيون فى فرنسا ، وليبنتز وليسنج وكانت على وجه الخصوص فى ألمانيا . وأصبح مفهوم التنوير يمثل حركة عقلية أوربية رأت فى العقل الوجود الحقيقى للإنسان ، وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنسية والنزعات الغيبية والخرافات ، ودعت إلى التسامح ، وآمنت بتقدم الإنسانية عن طريق تشكيل الحياة على أسس طبيعية وعقلية وعن طريق البحث العلمى[١] .

ولم يكن التنوير يهدف فقط إلى الثقافة الأخلاقية للقلب والعقل على المستوى الفردى ، وإنما كان يهدف أيضا إلى تغيير المجتمع ، والسعى إلى مايعود على البشرية بالخير والسعادة والمنفعة . فالتنوير إذن لم يكن هدفه فردية الفرد فقط ، وإنما كان فى الوقت نفسه يستهدف المجتمع أيضا[٢] .

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

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألمانى كانت فى استخدام هذا المصطلح كتعبير عن الحركة العقلية التى بدأت فى أوربا فى القرن السابع عشر وبلغت أوجها فى القرن الثامن عشر ، وقد امتد تأثيره فى الحضارة الأوربية كلها وفى الشعوب المتأثرة بالحضارة الأوربية .

(1) Der Volksbrockhaus, p, 50. Wiesbaden 1962

(5) Historisches Wörterbuch der Philosophie· Bd. 1, p. 622. Basel 1971

ويحدد كانت هذا المصطلح بقوله : «إنه خروج الإنسان من مرحلة اللارشد التى تسبب هو نفسه فيها . واللارشد يعنى عجز الإنسان عن استخدام عقله دون معونة من غيره ... وشعار التنوير هو : لتكن لديك الشجاعة فى استخدام عقلك ... وليس التنوير فى حاجة إلا إلى الحرية[1] » .

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

والسؤال الآن هو : هل كان تنوير ابن رشد على هذا النحو الذى أشرنا اليه أم أن طريقته فى التنوير كانت على نحو آخر ؟.

إن هذا ماسنحاول الإجابة عنه فى السطور التالية :

٣ — ابن رشد والتنوير :

يعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير فى العالم . وقد كان لأفكاره فى التمسك بالعقل تأثيرها البالغ فى الشرق والغرب ولاتزال . وانعقاد هذا المؤتمر دليل على ذلك[2] .

وقد كان لأفكار ابن رشد فى الشرق والغرب مؤيدون ومعارضون. وهذا شأن الأفكار العظيمة . ولكن ابن رشد — شأنه فى ذلك شأن

(1) R. Eisler : Kant—Lexikon, p. 50, Hildesheim 1964

(٢) المقصود هو مؤتمر (ابن رشد والتنوير) الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية فى الفترة من ٥ — ١٢/٨ / ١٩٩٤ فى القاهرة .

عظماء الفكر فى التاريخ — قد أسىء فهمه أيضا وحملت أفكاره فى أحيان كثيرة غير ماتحتمل من جانب مؤيديه ومعارضيه على السواء .

ومن هنا فإن الأمر يتطلب قراءة جديدة لفكر ابن رشد لإعادة النظر فى الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه فى محاولة للتعرف على الوجه الحقيقى لهذا الفيلسوف العظيم، بعيدا عن التأثر بأيديولوجيات معينة . وذلك من واقع نصوصه الصريحة الواضحة ، انصافا لابن رشد وللتنوير الذى أراده .

وهذا يدعونا لأن نكشف أولا عن جانب آخر من فكر ابن رشد تجاهله الكثيرون ممن كتبوا عنه أو استندوا إلى فكره دعما للتنوير ودعوة اليه .

٤ — الجانب المنسى من فكر ابن رشد :

ابن رشد الفيلسوف المعروف هو نفسه ابن رشد الذى تولى القضاء فى اشبيلية ثم فى قرطبة، فبماذا كان يحكم ؟ لقد كان ابن رشد الفيلسوف يحكم وهو على كرسى القضاء على أساس من الشريعة الإسلامية، وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أعظم شاهد على ذلك . ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتبرة فى الفقه الإسلامى ، فابن رشد الفيلسوف مع مطالبته بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعنى لديه بأى حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية ، ليس فقط نظريا بل على المستوى العملى والتطبيق الواقعى أيضا . ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التى تحكم معاملات الناس فى المجتمع إلا وتناولها فى كتابه المشار اليه مؤصلا لها على أسس إسلامية . وإن إلقاء نظرة على فهرست هذا الكتاب ترينا فقيها متمكنا لم يكن له نظير فى عصره . وإذا كان قد تناول كل أحكام العبادات التى تمثل دائرة تعامل الإنسان مع الله فإنه تناول بنفس القدر دائرة تعامل الإنسان مع غيره فى المجتمع فى شتى صور التعامل . وهذا

الكتاب الذى يربو على ثمانمائة وسبعين صفحة يختمه بالحديث عن القضاء ، ويفصل القول فى هذا الصدد فى معرفة من يجوز قضاؤه ، وفى معرفة مايقضى به ، وفى معرفة مايقضى فيه ، وفى معرفة من يقضى له أو عليه ، وفى كيفية القضاء ، وفى وقت القضاء . وهذه كلها أمور تخص المجتمع وتنظم أموره وقد أصلها جميعها على الأصول الشرعية، ولم يتركها للتشريع العقل وحده حتى ولو وصل الأمر إلى الإجماع فى مسألة من المسائل . وفى ذلك يقول :

«وليس الإجماع أصلا مستقلا بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق (أى الطرق الشرعية) ، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى (ﷺ) إذ كان لا يرجع إلى أصل من أصول الشريعة [1] » .

فإذا قلنا إن ما اشتمل عليه الجزء الأول من الكتاب يتعلق بأمور دينية بحتة مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج وغيرها من أحكام شرعية فإنه قد تحدث بالتفصيل عن الجهاد، وهذا موضوع يتصل بقضية الحرب والسلام ، وهى قضية مصيرية فى كل أمة ، هذا فضلا عن أنه لم يقتصر فى الجزء الثانى على أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث ... إلخ ، بل تناول أيضا أحكام البيع والشراء ومايندرج من المعاملات تحت الربا ، والإجارة والقراض ، والمساقاة والشركة والشفعة والغش والرهن والحجر والتفليس والصلح والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والغصب والهبات والوصايا والجنايات وأحكام الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقة والحرابة والقضاء .

ومى هنا فإن السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو :

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

ماذا يعنى ذلك كله ؟

هل كان ابن رشد — رغم ذلك علمانيا — يقول بحقيقة مزدوجة ؟ أم أنه كان مصابا بانفصام فى الشخصية : مرة له وجه دينى ، وأخرى له وجه فلسفى ؟ أم أن ابن رشد كان متسقا مع نفسه، وأن ما أشيع عنه من مقولات كان نتيجة سوء فهم أو كان على الأقل فهما أحاديا لفكر ابن رشد ؟

إن الإنصاف يقتضى أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانبا منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة.

إن ابن رشد الفيلسوف الذى هاجم الغزالى هجوما عنيفا فى كتابه تهافت التهافت مدافعا عن العقل الإنسانى ومؤكدا لدوره المعرفى ورافضا لكل إنقاص من دور العقل — ابن رشد هذا هو نفسه الذى يقول فى فصل المقال :

« فإنا — معشر المسلمين — نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »[1] .

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف. فالحقيقة لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة . فليس لديه حقيقة دينية يمكن التسليم بها تتناقض مع حقيقة فلسفية ، ولا ينبغى أن يكون هناك تناقض أصلا ما دامت الحقيقة واحدة . فإن بدا أن هناك نصا دينيا يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل النص

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

لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهرى . وقد ذهب إلى مثل ذلك العديد من مفكرى الإسلام وعلى رأسهم الغزالى نفسه[١] .

وإذا استعرضنا قائمة مؤلفات ابن رشد سنجد من بينها مقالة فى أن ما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى[٢] .

٥ — ابن رشد فى فهم الرشدية اللاتينية :

وعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة فى وحدة الحقيقة[٣] ، فإن الرشدية اللاتينية قد فهمت ابن رشد فهماً آخر لا يعبر عن فكر ابن رشد. فقد أخذت الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام ابن رشد كسلاح فى معركتها ضد سلطة الكنيسة . ولم يكن من صالح الرشدية اللاتينية أن تأخذ بفكر ابن رشد كله بوجهيه الدينى والفلسفى ، لأن ذلك لم يكن ليساعدها فى معركتها مع السلطات اللاهوتية. ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد أصبح فى فهم الرشدية اللاتينية

(١) انظر : فضائح الباطنية للغزالى ص ٥٣ — القاهرة ١٩٦٤ ، حيث يقول : « فإن لنا معياراً فى التأويل وهو أن مادل ظاهر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك» .

(٢) تهافت التهافت . تحقيق سليمان دنيا ج١ ص١٣ — دار المعارف ١٩٦٥ .

(٣) انظر فى ذلك بحثنا : « الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد » المنشور فى الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن ابن رشد تحت عنوان : ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى . القاهرة ١٩٩٣ .

واحداً من عمالقة الزنادقة ، وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذى يحمله كل واحد رأيه الإلحادى»[١] .

وقد نسب العصر الوسيط إلى ابن رشد أنه « قال بوجود أديان ثلاثة أحدها مستحيل وهو النصرانية ، ويعد ثانيها دين الأولاد وهو اليهودية ، وثالثها دين الخنازير وهو دين الإسلام . ثم كان كل واحد يفسر على أسلوبه فيجرى على لسان ابن رشد رأياً لايجرؤ على قوله باسمه»[٢].

وقد أطلق رينان على هذا الفهم لفكر ابن رشد أحدوثة القرون الوسطى المسيحية ثم أضاف : « وما كان ليخطر بالبال مطلقا أن يحول القاضى الجليل ... إلى عدو للمسيح ، وإلى ملحد أصولى يصنع الأديان الثلاثة المعروفة مع الازدراء » كما لم يكن يدور بخلد ابن رشد نفسه أن مذهبه سينتهى إلى هذا ذات يوم[٣] .

وإذا كان هذا الفهم الأسطورى لفكر ابن رشد والذى شاع فى القرون الوسطى مسيئاً إلى ابن رشد وفكره إلى أبعد الحدود ، فإن التفسير الأقل حدة لفكر ابن رشد بأنه من أنصار القول بالحقيقة المزدوجة لا يقل فى بطلانه عن الفهم الأسطورى المشار إليه .

فقد قيل إنه : « فى حين كان توماس الأكوينى يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن ابن رشد ودانس سكوت ووليم الأوكامى قد ذهبوا إلى القول بأن ماهو حق من الناحية الفلسفية قد

(١) ارنست رينان : ابن رشد والرشدية — القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٠٧

(٢) المرجع السابق . ص ٣٠٦ .

(٣) المرجع السابق . ص ٥٨ ، ٤٣٣ .

يكون باطلا من الناحية الدينية وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصاً على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين»[1] .

ولا يزال هذا الفهم سائداً حتى يومنا هذا فى الغرب ، ولم يقتصر الأمر على العالم الغربى . بل سرت العدوى إلى المعسكر الشرقى . وقد أكدت الموسوعة الفلسفية الصادرة فى الاتحاد السوفيتى السابق إلى أن ابن رشد هو الذى أسس مذهب الحقيقة المزدوجة . وأنه رأى أن الفلسفة تحتوى على حقائق لا يقبلها اللاهوت والعكس بالعكس . ولكن هذه الموسوعة حين تشرح هذا المصطلح تشير إلى أنه يعنى الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت ، وأن هذه النظرية قد ظهرت فى العصور الوسطى عندما سعى العلم إلى الاستقلال عن الدين[2] .

وهنا نلحظ تبريراً خارجيا لحركة أوربية ظهرت فى العصر الوسيط فى أوربا تسعى إلى استقلال العلم عن الدين . وهذا أمر لم يكن يعرفه ابن رشد ولا معاصروه . فابن رشد الفيلسوف هو نفسه ابن رشد الفقيه المتمسك بتطبيق حكم الشريعة الإسلامية فى قضائه كما سبق أن أشرنا .

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

وقد انتقل هذا الفهم للأسف إلى بعض الباحثين العرب ، وبدلا من

(1) Hoffmeister : Wörterbuch der philosophisehen Begriffe, p. 176, Hamburg 1955

(٢) الموسوعة الفلسفية . أصدرها م . روزنتال ، ب . يودين عام ١٩٦٧ ، ترجمة سمير كرم — دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٥ ص ٨ ، ١٨٣/١٨٤ .

أن يرجعوا إلى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له . وهذا يعنى أن الرشدية اللاتينية هى التى تعود إلى الظهور فى ثوب عربى ، ولا يراد لابن رشد نفسه أن يظهر بوجهه الحقيقى .

٦ — التنوير الرشدى :

ومما تقدم يتضح لنا أن تنوير ابن رشد يختلف اختلافا أساسياً عن التنوير الأوربى . ولسنا بذلك من خصوم التنوير الأوربى الرافضين له ، فقد كانت له ظروفه الخاصة ومبرراته حينذاك مما لم يكن له نظير فى عصر ابن رشد ، ولكننا نريد فقط أن نبرز حقيقة ابن رشد الذى نعده تنويرياً من الطراز الأول ، ولكن ليس بالفهم الذى يريده البعض منا ، ولكن بطريقته الخاصة التى تتمسك بالعقل وبالدين معاً .

وزيادة فى توضيح ذلك نود أن نشير إلى موقف ابن رشد من الثقافات الأخرى . إن ابن رشد يبين لنا فى «فصل المقال» أن الاطلاع على كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها .

ثم يقول ابن رشد : « ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[1] .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة ، ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة

(١) فصل المقال ص ١٧

الأخرى، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى فى فكره متزنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة كما يقول « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة »[1] .

وبناء على ذلك فان إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع — بنص كلمات ابن رشد — إلى أصحاب « الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة » أو ترجع إلى « الأصدقاء الجهال » كما يؤكد ابن رشد فى (فصل المقال)[2] .

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

« أحدها : أنه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها .

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

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق »[3] .

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 »[4] .

ونصوص ابن رشد هذه صريحة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد فى فهمها ، وهى تدلنا على أن تنوير ابن رشد له جناحان: فلسفى ودينى ، وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير

(١) فصل المقال ص ٣٨ (٢) المرجع السابق ص ٣٨
(٣،٤) المرجع السابق ص ٣٨

ابن رشد لا يجوز أن يفهم فهما واحدى الجانب ، فالتنوير العقلى مطلوب ، والتنوير الدينى مطلوب أيضا فى الوقت نفسه .

٧ — الصلة بين الفلسفة والدين فى نظر ابن رشد :

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

« ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »[1] .

وإذا كانت الفلسفة تبحث 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 الإطلاق . ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه فى كتابه (تهافت التهافت) حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ، فان أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم فى المعرفة . وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »[2] .

وقد أنصف ابن رشد بعض مؤرخى الفلسفة الأوربيين المعاصرين. ومن هؤلاء على سبيل المثال كل من كوربان فى فرنسا وهرشبرجر فى ألمانيا الذى يقول :

(١) تهافت التهافت جـ ٢ ص ٧٨٤
(٢) نقلا عن : ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ — دار المعارف (دون تاريخ) .

« لقد دافع ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت عن حق العقل ، وكانت فكرته الأساسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة ، ولم تكن تلك هى نظرية الرشديين المتأخرين فى الحقيقة المزدوجة ، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافا لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا ، فى حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة »[1] .

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

« لقد كان من الإفراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية »[2] .

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

(1) Hirschberger, J. : Geschichte der Philosophie, Bd. 1. P. 428, Freiburg – Wien 1962

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

« أن الارسطيين المتطرفين فى كلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى — الذى تلقوه على وجه لا زيف فيه عن طريق ابن رشد — وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها ، لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحى القرآنى ، فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة »[1] .

٨ — كلمة ختامية :

مما سبق يتضح لنا الوجه الحقيقى لابن رشد. فهو فيلسوف تنويرى على المستويين العقلى والدينى على السواء ، كما يتضح لنا أيضا أن التنوير الرشدى يختلف فى أهدافه ووسائله عن التنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر نظرا لاختلاف الظروف والملابسات التى سادت كلا من المجتمع الأوربى والمجتمع الذى عاش فيه ابن رشد . ومن هنا اتخذ التنوير الأوربى طريق العقل مبتعدا عن الدين فى حين انصهر الدين والعقل فى بوتقة التنوير الرشدى فى تركيبة فريدة ، وفى تآخ منقطع النظير. وقد ساعدت العقيدة الإسلامية ابن رشد على اتخاذ هذا الموقف . وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده أيضا فى « رسالة التوحيد » حين قال : « وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل »[2] .

ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر ابن رشد نظرة متكاملة . وهذا يقتضى إعادة قراءة ابن رشد قراءة متأنية متحررة من أثقال

(I) Fischer-Lexikon: Philosophie, p. 137, Frankfurt 1963

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

المسلمات والمقولات القديمة والحديثة والتى شاعت عن ابن رشد . حتى يتضح لنا الوجه الحقيقى لأفكار ابن رشد انصافا للعلم وانصافا لابن رشد نفسه .

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

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

---

(١) فصل المقال ص ٣٨ .