ابن رشد والتنوير
بين الشرق والغرب

بقلم

الدكتور

عبد المعطي محمد بيومي

أستاذ العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين

فى محاولة للإجابة على سؤال : لماذا أثار فكر ابن رشد التنوير والنهضة فى أوربا ، ولم يكن له نفس الأثر فى الأمة الإسلامية؟ .

يبدو لنا أن جواب هذا السؤال فى التاريخ والسياسة ، لا فى العقيدة والفلسفة ، وأن أزمة هذه الأمة فى الاستبداد السياسى ، لا فى الفكر الفلسفى .

فهى تملك الكثير من أسس التنوير ومبادئه ورجالاته، وهى غنية بالتراث الفلسفى الذى يهيء لها نهضة حقيقية متوازنة فى جميع مجالات الحياة ، لاينقصها شيء من ذلك، إذا أرادت أن تسلك سبيل النهضة .

لكن الذى أعوزها فى الماضى ويعوزها فى الحاضر ، وعبر فترة طويلة من تاريخها امتدت منذ نهاية عصر الخلفاء الراشدين وربما حتى الآن ، هو الاستبداد السياسى الذى يمنع الشعوب الإسلامية أن تستفيد بتراثها ويقف حجر عثرة بينها وبين تطبيق هذا التراث والانتفاع بأفكار وآراء روّاده العظام ، أمثال ابن رشد وغيره وهم كثرة قبل ابن رشد وبعده ، وحتى اليوم .

فالاستبداد بطبيعته يحول دون الانتفاع بقيم الحرية والاستنارة وما يتبعها من الشورى والمساواة وتداول السلطة والرقابة على الحاكم وسيادة المؤسسات وشيوع قيم التسامح والعدل والحرية الدينية وتعاون طبقات المجتمع على تحقيق الخير والرفاهية وتنمية قدرات الابتكار والإبداع .

فالفكر الفلسفى كان يزدهر بقرار ، ويندثر بقرار آخر .

ففى الشرق تولى المأمون فتح الطريق أمام الإبداع الفلسفى وهيأ كل

الوسائل لتنشيط الترجمة والنقل عن الثقافات الأخرى ورأس بنفسه مجالس الحكمة، وبلغت الترجمة فى عهده شأوا بعيداً كان لها أثرها فى الازدهار الحضارى الذى بلغت به العقلية الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أزهى عصور الحضارة الإسلامية على الإطلاق.

لكن المتوكل جاء بعده ليطفىء هذه الجذوة ويقضى على التيار الفلسفى ويحارب الفلاسفة ويقمع كل فكرة تجنح إلى التأويل، ومن ثم كان عصره عصر التسليم الظاهرى بالنص دون نفاذ إلى جوهر النص وحقيقة معناه.

وابن رشد نفسه تعرض فكره لهذه المفارقة فى الغرب والشرق معاً.

فى الغرب تولى التنوير الملك فردريك الثانى ملك صقلية الذى تولى الملك سنة ١٢١٥م وأعاد تنظيم مملكته وكان قد شاهد ماعليه المسلمون أثناء الحروب الصليبية وأعجب بهم إلى درجة أنه كان يتخذ اللباس الشرقى وكثيراً من العادات والتقاليد العربية وكان ملماً باللغة العربية إلى جانب لغات أخرى، واطلع على تراث الفلاسفة الإسلاميين[1].

وقد أسس فردريك الثانى سنة ١٢٢٤ م جامعة فى نابل وجعل فيها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى.

وقد أسهمت هذه الجامعة فى نشر الفكر العربى والفلسفة الإسلامية إسهاماً فعالا.

ويشبه أن يكون دور الملك فردريك الثانى فى نشر الفلسفة الإسلامية فى أوربا هو دور المأمون العباسى فى نشر الفلسفة اليونانية فى العالم الإسلامى فقد جعل من «بالرمو» عاصمة مملكته صقلية ومن قصره داراً للترجمة وطلاب الثقافة وكان — كما أسلفنا — معجباً بالعلم العربى.

«ولولا جهود الملك فردريك ما عرف الغرب تراث ابن رشد فهو

الذى شجع «ميخائيل سكوت» على زيارة مدينة طليطلة سنة ١٢١٧ م ليترجم شروح ابن رشد على كتاب «الأرض» و«السماء» لأرسطو والجزء الأول من كتاب «النفس».

ويقول الدكتور «أوليرى»: إن من المحتمل أن «سكوت» هو الذى ترجم الشروح عن «الآثار العلوية» و«القوى الطبيعية» و«جوهر الفلك» و«الطبيعيات» و«الكون والفساد»[2].

وهكذا كان الانفتاح السياسى فى أوربا المدخل الطبيعى للتنوير والانفتاح الفكرى، وبطبيعة الحال فقد تم ذلك رغم معارضة الكنيسة ورجالها لهذا التوجه الفلسفى.

ونفس الشىء حدث فى الشرق فلولا الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ما كان لابن رشد هذا التراث الفلسفى ولا هذا التوجه نفسه، فهو الذى شجع ابن رشد على شرح أرسطو ودفعه إلى طريق البحث الفلسفى وإنتاج ما أنتج.

يقول عبد الواحد المراكشى (صاحب كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب فى تعليل توجه ابن رشد للفلسفة):

«أخبرنى تلميذه (يقصد تلميذ ابن رشد) الفقيه الأستاذ أبو بكر بن يحى القرطبى قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى. ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى أن قال لى: ما رأيكم — يعنى الفلاسفة — فى السماء. أقديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى الحياء والخوف فأخذت أتعلل وأتنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم

عن المسألة التى سألنى عنها ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له .

ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت فعرف ما عندى من ذلك فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب » .

وقد استدعى ابن طفيل ابن رشد يوماً وقال له : إن أمير المؤمنين يشكو غموض كتب أرسطو، لقلق عبارة أرسطو أوعبارة المترجمين له ، فلو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعنوان يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس .

واعتذر ابن طفيل بكبر سنه واشتغاله بخدمة الأمير وصرف عنايته إلى ماهو أهم ورغب إلى ابن رشد أن يقوم بهذه المهمة قائلا « فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة » (أى الفلسفة) .

وقد كان ذلك بداية لطريق علمى طويل انتدب له ابن رشد ، وفيما كان يوالى شروحه لأرسطو كان نجمه يتصاعد فى دولة الموحدين حتى دعاه أبو يعقوب يوسف سنة ٥٧٨هـ (١١٨٢م) إلى مراكش وجعله طبيبه الأول بعد وفاة صديقه ابن طفيل ، ثم ولاه وظيفة القضاء فى قرطبة .

وإذا كان ابن رشد قد أخذ طريقه الفلسفى واحتل مكانته العليا هذه بقرار من الأمير أبى يعقوب يوسف، فإنه بقرار آخر من ابنه الأمير المنصور بن أبى يعقوب نكب ابن رشد ولما يزل بعد حيا بعد أن انقلب عليه هذا الأمير الذى كان قد أدناه من مجلسه وأجلسه بجواره فى المكان الذى كان يجلس فيه صهره أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص صاحب عبد المؤمن وكان المنصور قد صاهر أبا محمد هذا وزوجه ابنته .

فقد تغير ذلك الأمير فجأة على ابن رشد فأمر بالقبض عليه وأحضره إلى مجلسه مهانا بل هم بقتله لولا شفاعة القاضى عبدالله بن إبراهيم الأصولى ولكنه اكتفى بالأمر بأن يلزم مدينة « أليسانة » وهى خاصة حينذاك باليهود فلا يخرج منها وأمر بإحراق كتبه ، كما نقم على المشتغلين بالفلسفة وأمرهم بأن يسكنوا مدنا أخرى ، وأصدر منشوراً عاما يحرم فيه الاشتغال بالفلسفة ويحذر الناس من المشتغلين بها « ومن عثر على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ، ومآبه » .

وواضح من هذا المنشور أن المستهدف لم يكن هو ابن رشد بشخصه حتى يمكن أن نبحث عن التعليلات أو التأويلات التى جعلت ذلك الأمير ينقض على ابن رشد، وإنما المستهدف كان هو التفكير الفلسفى برمته بحيث يتم القضاء عليه وعلى المشتغلين به ليكون ابن رشد آخر الفلاسفة .

جاء فى المنشور :—

« ....وقد كان فى سلف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام وأقر لهم عوامهم بشغوف علمهم فى الأفهام حيث لاداعى يدعو إلى الحى القيوم ولاحاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى العالم صحفا مالها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباين الثقلين ، يزعمون أن العقل ميزانها والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقا ويسيرون فيها شواكل وطرقا ، ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يعملون ، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألا ساء مايزرون .

ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا ومايخدعون إلا أنفسهم ومايشعرون. يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك مافعلوه فذرهم ومايفترون ، فكانوا عليها

أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ، لأن الكتابى يجتهد فى ضلال ، ويجد فى كلال وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل » .

ويمضى المنشور فيصف الفلاسفة بأنهم « وهم يدب فى باطن الإسلام ، أسياف أهل الصليب مفلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة فإنهم يوافقون الأمة فى ظاهرهم ، وزيهم ولسانهم ، ويخالفون بباطنهم وغيهم وبهتانهم ، فلما وقفنا منهم على ماهو قذى فى جفن الدين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين نبذناهم نبذ النواة ، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة » .

ويقول المنشور : « ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذوكم من السموم السارية فى الأبدان »(٣) .

ورغم أن أسلوب المنشور ينم عن لهجة فقهية تدعى « حماية الشريعة البيضاء من سموم الفلسفة السوداء » وأن الهدف كان حماية الدين والحفاظ على شريعة خاتم المرسلين ، مما جعل الدكتور محمود مزروعة يقول إن المنصور غضب لدين الله ففعل مافعل بابن رشد(٤) .

ولكننا عند النظر المتأمل لانطمئن إلى سبب واحد يصلح أن يكون تبريراً معقولا لتحول المنصور بهذا الشكل الفجائى نحو ابن رشد ، ونحو التفكير الفلسفى برمته(٥) .

فليس السبب بالقطع هو غضبة المنصور لدين الله ، ودرء خطر المتفلسفة على الشريعة ، ولو كان الأمر كذلك لحوكم المنصور نفسه وحوكم أبوه من قبل وحوكمت دولة الموحدين بأسرها ، فهى التى شجعت البحث الفلسفى ، وأبو يعقوب يوسف والد المنصور هو الذى رغب إلى ابن رشد أن يشرح كتب أرسطو ويقرب مأخذها ، وهو الذى قرب ابن طفيل وابن رشد وشجعهما على أبحاثهما الفلسفية الأرسطية وأحلهما مكانة رفيعة .

ثم إن المنصور نفسه هو الذى بالغ فى تكريم ابن رشد وتقريبه وإجلاسه محل صهوه ، وهو يعرف أن ابن رشد مشتغل بالفلسفة مولع بها وبتوجيه منه ، دون أن يصدر منه تحذير واحد لابن رشد بالكف عن ذلك ، فهل تأتى الغضبة للدين فجأة ومن غير سابق إنذار كما حدث .

ولو أن غضبة المنصور كانت لدين الله وخوفا على الشريعة فكيف عدل عن موقفه وعفا عن الفلاسفة وصفح عن ابن رشد وبعث يستدعيه إلى سدته فى مراكش وقربه إليه مع أنه لم يؤثر عن ابن رشد أنه عدل عن آرائه التى كانت سببا — كما قيل — فى النكبة .

وليس السبب ما رواه الأنصارى من زلة ابن رشد بأن وجود قوم عاد ما كان حقا ، لأن تراث ابن رشد كله يتناقض مع ما زعمه أبو محمد عبد الكبير هذا .

ثم إن المنشور الذى يدين الفلاسفة يؤكد أنهم حريصون على موافقة الأمة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم فى باطنهم وغيهم وبهتانهم فكيف يكون ابن رشد من الحريصين على موافقة الأمة فى الظاهر ثم يصرح بهذا التصريح الغريب « ومتعمد الرياء — كما يقول عباس العقاد — أحرص على بداواته وسهواته من المخاص الذى يأمن الريبة ولا يتكلف الاحتراس مع الناس »(٦) .

ومن المعروف أن ابن رشد كان شديد المحافظة على الشريعة فى فقهه وعمله وقد روى عنه أبو الحسن بن قطرال قوله : « إن أعظم ما طرأ علىّ فى النكبة أنه دخل وولده عبد الله مسجدا بقرطبة — وقد حانت صلاة العصر — فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوهما ، وكان يقول فى درس الطب : « من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله » .

والذى نرجحه أن دافع هذه النكبة يرجع إلى مجموعة أسباب ليس من بينها السبب الدينى الخالص .

— فالمنصور حنق على ابن رشد اعتزازه بمكانة العالم المعلم حين كان يخاطبه : « تسمع ياأخي» وحين حرص على لغة العلم أكثر من حرصه على لغة البلاط وحاشية السلطة وحين ذكر أنه رأى الزرافة عند ملك البربر .

ولكن المنصور لم يستطع أن يؤاخذ ابن رشد على اعتداده بمكانة العالم أو تقديمه لغـــة العلم فظل يطوى النفس على مضض ينتظر الفرصة الملائمة .

حتى جاءته الفرصة المزدوجة :

— فالفقهاء سعوا إليه بتخريج كلام ابن رشد على غير وجهه ومكروا له، ومما يؤيد ذلك أن الأنصارى بين لنا أن المنصور لما أقام مدة فى قرطبة « تحددت للطالبين آمالهم ، وقوى تألبهم واسترسالهم » كما قال : « وربما ذيلها مكر الطالبين»(٧) .

ولما تجمع لدى المنصور حنقه الشخصى ومكر الماكرين ورغبة الفقهاء فى الايقاع بابن رشد فى بعض آراء الفيلسوف واتجاهاته خاصة فقد المذهب الأشعرى ورأيه فى مسألة التأويل وتقدير الإجماع ، وتقدم العالم وغيرها من آراء ابن رشد .

ولما كانت حرب الإفرنج على الأبواب رآها المنصور فرصة لتسوية الحساب تحت شعار : إرضاء العامة والفقهاء وتوحيد الرأى العام فى وقت هو فى حاجة إلى التأييد والمناصرة من عامة الناس وفقهائهم على السواء .

فلما شفيت نفس المنصور من الغيظ بعد أربع سنوات قضاها الفيلسوف فى المعاناة والإبعاد، عفا عنه ولأنه كان يعرف حقيقة مشاعره ودوافعه فقد أراد أن ينصف ابن رشد فبعث يستدعيه إلى مراكش وقربه منه كما قلنا ولكن حياة الفيلسوف كانت قد آذنت بالانتهاء، فلم يمض على مقابلته للمنصور وصفحه عنه سوى أشهر قليلة حتى توفى يوم الخميس التاسع من صفر سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) .

ويقول عبد الواحد المراكشى : إن المنصور نفسه ، بعد أن عاد إلى مراكش رجع عن رأيه فى تحريم الاشتغال بالفلسفة ، ثم جنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعى أبا الوليد ابن رشد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه. فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش فمرض بها مرضه الذى مات منه ، ومات المنصور بعده بشهر أو نحوه .

وهكذا يتغير الشخص الحاكم نفسه فى داخـــله، فيسمح بالفلسفة ثم يحظرها، ثم يعود إليها ، ولعل المنصور كما أوضحنا أوضح مثل على ذلك .

فالعوامل الشخصية أو السياسية إذن هى المرجع فى إطلاق الملكات وحرية الإبداع والتنوير ، وهى المرجع نفسه فى كبت الأفكار وتقييد العقول وإسدال ستائر الظلمات .

قد يقال إن الفقهاء والمحدثين والصوفية فى التاريخ الإسلامى هم الذين كانوا وراء قمع الحركات الفكرية النقدية ومحاربة الفلسفة بالذات .

وأقوى دليل للقائلين بذلك موقف بعض السلف الذين عارضوا فى بداية الأمر نشأة الفلسفة وعارضوا استمرار البحث فى مسائلها حتى قام الإمام الغزالى بمهاجمتها والحملة على فلاسفتها حملة شاملة قضت على وجودها — كما يقال — فى المشرق الإسلامى قضاء لم تقم لها فيه بعده قائمة .

ولكن القائلين بذلك ينسون حقيقة هامة: أن موقف الفقهاء والمحدثين والصوفية لم يفتر فى أى فترة ضد الفلسفة والفلاسفة، ومع ذلك لم يمنع هذا من نشوء الفلسفة وتطورها وازدهارها على يد التراجمة الأوائل ومنذ الكندى والفارابى وابن سينا حتى بلغت أوجها فى عصر الغزالى بعد أن تنوعت فنونها وعلومها وأصاب الناس من وراثها خيرا كثيرا فى مجالات الطب والهندسة والرياضة والفلك وعلوم الهيئة وغيرها من الطبيعيات .

فلم تكن العقبات الحقيقية التى توضع فى طريق التنوير الفلسفى تأتى من قبل الفقهاء والمحدثين والصوفية ، رغم فتاواهم التى كانت تصد العامة وتحد من عدد المشتغلين بالفلسفة، بل تحد من التنوير كله .

فحملة الغزالى لم تقض على الفلسفة بل جعلتها تأخذ طرقا أخرى، فلم يكف علماء العقيدة الإسلامية أنفسهم عن النظر العقلى بل اتخذوا لأنفسهم طريقة أخرى واستفادوا فى أبحاثهم الكلامية بالأفكار الفلسفية حتى درجت كتب علم الكلام على تقديم البحث فى الطبيعيات ليكون مدخلا لهم للبحث فى الإلهيات .

وفتوى ابن الصلاح بتحريم الفلسفة لم يترتب عليها إنهاء الفكر الفلسفى قاطبة بين المسلمين .

ونفس الشىء فى الغرب فلم تفترهمة الكنيسة ورجالها فى عصر من عصور التاريخ عن مقاومة التيار الفلسفى ومهاجمة رجاله والحكم عليهم بالإلحاد .

لكنه فى النهاية كان مستقبل الفلسفة بين رجال الحكم أكثر مما هى بين رجال الدين ، وكان مستقبل التنوير كله فى إرادة الحكام أكثر منه فى أفكار الفلاسفة .

صحيح أن الفكر الفلسفى كان هو الوقود أو النور الذى يمضى على هداه الحكام المستنيرون، فكان قواد الفكر هم الشعلة، وكان رجال الحكم هم حملتها فى كل عصر، لكن عندما يوجدون .

من كل ما تقدم نستطيع أن نتلمس السبب فى أن تراث ابن رشد لم يهيئ له من الحكام من يجعله نواة للتنوير . ولو كان قد تهيأ له رجل كالمأمون أو كأبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن لكان من الممكن أن

يكون أساسا لعلاقة نموذجية بين العقل والوحى ، لتقوم النهضة الحقيقية على أساس واضح من هـذه العلاقة كما حددها ابن رشد .

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى نستطيع أن نقول إن الظروف الموضوعية التى جعلت تراث ابن رشد يؤدى دورا إنسانيا رائعا فى أوربا كانت مختلفة عن الظروف فى العالم الإسلامى بعد ابن رشد .

ونعتقد أنه على قدر كبير من الصحة مايقوله برتراند راسل، إن ابن رشد كان فى الفلسفة الإسلامية نهاية طريق مغلق بينما هو فى الفلسفة المسيحية بداية طريق(٨) .

— فالصراع بين الإمبراطورية والبابوية كان من أظهر سمات القرن الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، وكانت آراء ابن رشد وشروحه لأرسطو وقودا لهذا الصراع تتخذ منها كل من المؤسستين أسسا فكرية تقوى بها مواقفها ضد الطرف الآخر .

فكما رأينا موقف الملك فردريك من تراث ابن رشد وترجمته نرى « البرت الكبير » والقديس توما » من ألمع الذين هضموا الفلسفة الأرسطية، وبالقطع كانت شروح ابن رشد مرجعهم الأساسى لمعرفة هذه الفلسفة .

وذلك شىء مفهوم ؛ فالكنيسة كانت تطالب لنفسها بالسيادة على أسس دينية — كما يقول برتراند راسل —(٩) كما كان الحكام العلمانيون يبحثون عن الفلسفة التى تستطيع أن تقوض سلطة الكنيسة .

وكان الزنادقة مع ذلك كله يعتمدون على فلسفة تهدم نظريات الكنيسة ، وتكشف عن أساس الصراع بين الملوك والقساوسة .

ونستطيع أن نقول إن بذور الفكرة العلمانية نبتت من فهم خاص لابن رشد .

فقد كان أنصاره يذهبون على أساس شرحهم لأرسطو إلى أن النفس ليست خالدة بمقدار ماهي متفردة في أفراد (وذلك فهم خاص لمذهب ابن رشد في أن الخلود للنفس الكلية) فلما وجهت أنظارهم بقوة إلى أن هذا المذهب مناف للعقيدة الكاثوليكية التمسوا سبيلا للنجاة في خدعة الحقيقة المزدوجة ، فجانب قائم على العقل في الفلسفة ، وجانب آخر قائم على الوحي في اللاهوت»(١٠) .

على أن هناك عاملا آخر ساعد على تأثير فلسفة ابن رشد في أوربا وهو الجدل بين المدرستين الدومنيكان والفرنسيسكان رغم جهودهما في خدمة الكنيسة ونشاطهما في أعمال محاكم التفتيش فقد كانت طائفة الدومينكان وأبرزها القديس توما الأكويني تعمل على التوفيق بين أرسطو والعقيدة المسيحية لكن أعلام طريقة الفرنسيسكان كانوا يعارضون القديس توما وأبرزهم القديس روجر بيكون (١٢١٤ — ١٢٩٤ م) والقديس يونافينتورا (١٢٢١ — ١٢٧٤ م) ودنس سكوت (١٢٧٠ — ١٣٠٨م) وقد كانوا أفلاطونيين بدرجة أكبر ، وكان ينظر إليهم على أنهم أقل نقاء في العقيدة من الدومنيكان وأكثر ميلا إلى النزعة العلمية (العلوم والرياضة)(١١) .

وقد دارت محاولات هؤلاء وهؤلاء حول الوجود والماهية ، والجوهر والعرض ، وبعث الأجساد ، ومعرفة الله بالكليات والجزئيات ، وغير ذلك من موضوعات البحث الفلسفي التي خاض فيها أفلاطون وأرسطو وأدلى فيها ابن سينا وابن رشد بدلوهما ، وكان لابن رشد في هذه المسائل باعتباره خاتمة المطاف الفلسفي دور حاسم وفعال .

لذلك كان من الطبيعي أن يكون ابن رشد مرجعاً لكلا الطائفتين تجد كل منهما عنده ما يؤيد وجهة نظرها مع اختلاف الأفهام لدى كل منهما .

فنظريات ابن رشد حول البعث والخلود ما زالت حتى يومنا هذا تشكل مثار خلاف يفسرها كل من وجهة نظره تفسيراً متباعدا عما يفسره الآخر ، مما يجعل الرجل في النهاية عاملا باعثا لحركة فكرية نشطة(١٢) .

يضاف إلى ذلك عامل ثالث وهو انتشار النزعة الإلحادية والزندقة في أوربا أواخر العصور الوسطى وعلى التحديد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين .

فقد نشطت حركة الزندقة ضد الإيمان المسيحي في هذين القرنين واتخذ الزنادقة صورا علمية وفلسفية استحدثوها من فكر ابن رشد بحيث كان ذلك الفيلسوف يلقب في أحيان كثيرة بأنه الملحد الأكبر مما جعل رجال الكنيسة يضطرون إلى الرجوع إلى نفس الفكر للتسلح في مواجهة الزنادقة وقد سبق أن أشرنا إلى جهود الآباء الدومنيكان والفرنسيسكان في هذا الصدد .

ولابد من الاعتراف في هذا الصدد بأن الالحاد ضد الإيمان الكنسي في أوربا لعب دوراً تقدميا على مستوى العلم والفلسفة والتغير الاجتماعي والسياسي بشكل يندر حدوثه في تاريخ الحضارات الإنسانية ، وذلك لأسباب ليس هذا البحث محلا لذكرها .

كل هذه العوامل شكلت بيئة كانت أفكار ابن رشد هي البذور المناسبة لإيجاد نهضة فكرية وحضارية .

أما على الجانب الإسلامي فلم تتوفر هذه الظروف والعوامل بعينها

بأن علم الله علم كلى مما مكن الإمام الغزالى منهم وجعله يكفرهم متهما إياهم بأنهم يقولون بأن الله لا يعلم الجزئيات بناء على أن علمنا يوصف بأنه كلى عند علمنا بالكليات ويوصف بأنه جزئى عند علمنا بالجزئيات .

ولكن ابن رشد يقرر رأيه فى المسألة مخالفاً للمتكلمين وشارحا لرأى الفلاسفة ومصححا للإمام الغزالى فيقول :—

« إن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات .

بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود علم مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذى هو الموجود »(١٥) .

هذا هو الحل إذن فى رأى ابن رشد: أن يفرق فى وصف العلم بين الشاهد والغائب ، فعلمنا إنما يحدث بالمعلوم عند حدوثه فنحن لا نعلم بالشىء إلا بعد وقوعه أما علم الله فهو سبب لحدوث هذا الشىء .

وإذا كان علمنا يوصف بأنه كلى عند العلم بالكليات وجزئى عند العلم بالجزئيات فإن علم الله لا يوصف بالكلى ولا بالجزئى .

وعلى هذا النحو (التفرقة بين الغائب والشاهد) يمضى ابن رشد فى فهم صفة الإرادة الإلهية ، وكذلك جميع صفات الله سبحانه فهى تختلف فى الخالق عن المخلوق ، وأن هذه الصفات لا تقال إلا باشتراك الإسم فقط(١٦) .

ونرى هذه الفكرة نفسها وقد اعتمد عليها ابن تيمية فى إثبات الصفات الإلهية حقائق من غير جنس المخلوقات على أساس التفرقة نفسها بين الغائب والشاهد . فصفات الخالق تختلف عن صفات المخلوقين .

يقول « فإن الصفات كالذات ، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن يكون من جنس المخلوقات ، فصفاته حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات .

فمن قال : لا أعقل علما ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودين قيل له ، فكيف تعقل ذاتا من غير جنس ذوات المخلوقين ؟

ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته ، فمن لم يفهم من صفات الرب — الذى ليس كمثله شىء — إلا ما يناسب المخلوق ، فقد ضل فى عقله ودينه .

وما أحسن ما قال بعضهم : إذا قال لك الجهمى (المشبه) : كيف استوى أو كيف ينزل إلى سماء الدنيا أو كيف يداه ونحو ذلك ، فقل له : كيف هو فى ذاته ؟ فإذا قال لك : لا يعلم ما هو إلا هو ، وكنه البارى تعالى غير معلوم للبشر . فقل له : فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف . فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته ؟ »(١٧)

ويقدم ابن تيمية هنا مثالا يصلح لتوضيح الفرق بين الشاهد والغائب رغم اتفاق الإسم أو الصفة فيقول :

« بل هذه المخلوقات فى الجنة ، قد ثبت عن ابن عباس أنه قال : ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء ، وقد أخبر الله تعالى أنه لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ، وأخبرنا النبى ﷺ أن فى الجنة مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من الله كذلك ، فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى »(١٨) .

وإذا كانت الفكرة الرئيسة فى تراث ابن تيمية مرتبطة بابن رشد كما رأينا فإننا نرى أساس منهج الأستاذ الإمام محمد عبده فى التعامل مع النصوص الدينية على أساس التأويل متفقا مع ابن رشد وكأنه كان مستوحى

منه، وإلى درجة يبدو معها الإمام محمد عبده كأنه رجع الصدى لابن رشد في العصر الحديث.

فالإمام ابن رشد يقيم منهجه في التأويل على قاعدتين :—

١ — أن يكون التأويل على وفق قواعد اللغة العربية غير مخل بلسان العرب.

٢ — أن يؤخذ الشرع بجملته في الاعتبار.

يقول : « ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي »(١٩).

ويقول : « إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد »(٢٩).

ويضيف ابن رشد على هاتين القاعدتين معلومة أخرى أن كثيرا من الصدر الأول « قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال : « حدثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكفر بالله ورسوله ؟ » ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف. فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية. ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس وكذلك بخلاف ما عرض في العمليات »(٢١).

وفي المسائل العلمية العويصة، كتقدم العالم والمعاد. فالمختلفون فيها عند ابن رشد، إما مصيبون مأجورون، وإما مخطئون معذورون، إذا كانوا من أهل العلم « وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها.

ويرى ابن رشد مع ذلك أن هناك ظواهر لا يجوز تأويلها.

يقول : « فقد ظهر لك من قولنا إن ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة ».

فإذا انتقلنا إلى الأستاذ الإمام محمد عبده وجدنا أساس الصلة بين الدين والعقل في نظره أن الدين لا يمكن أن يأتي بشيء يستحيل في نظر العقل.

يقول : « كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بشيء يستحيل عند العقل »(٢٢).

ولذلك فعنده إذا تعارض العقل مع ظاهر النص، قدم العقل على هذا الظاهر، ويلجأ في الظاهر إلى التأويل أو إلى التفويض.

قال : « اتفق أهل الملة إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان : —

— طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه.

— والطريقة الثانية : تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل »(٢٣).

ولعلنا نلاحظ اشتراط المحافظة على قانون اللغة، الأمر الذى تمسك به ابن رشد. كما نلاحظ تقديم العقل على ظاهر النص عند التعارض والأمر بالنظر فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، أو ما يمكن للعقل أن يصل إلى حقائقه ووقائعه.

يقول الأستاذ الإمام محمد عبده عن القرآن: «فقد أمر بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من وقائعه، تحصيلا لليقين بما هدانا إليه»(٢٤).

وما بين أيدينا من ظواهر الكون وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه هو نفسه ما يسميه ابن رشد العمليات فإن الناس كلهم — كما يقول — يرون إفشاءه بجميع الناس على السواء. ويكفى حصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا ينقل الينا فيها خلاف فإن هذا كاف فى حصول الإجماع فى العمليات بخلاف الأمر فى العقليات.

وهكذا نجد ابن رشد القاضى الفيلسوف، فى فكر الأستاذ الإمام محمد عبده القاضى الفيلسوف أيضا والمفتى المستنير الذى كان له تأثيره الذى لا يجحد فى إحداث التنوير على أسس من العقل والشرع معا، وبذلك جمع بين أصالة الشريعة وحيوية العقل واستنارته وتفاعله مع ما يجد من الأحداث والمشكلات.

• • •

وفى عصرنا فإنه يمكن لفكر ابن رشد أن يكون نموذجا لفكر إسلامى يرتكز على العقل والشرع معا، ويستطيع أن يلبى حاجات العصر العديدة، ويكون أساسا لتنوير شامل فى مجالات الحياة والفكر.

وأعتقد أن خير السبل لتحقيق ذلك يتجلى فى:—

— إقامة الندوات التى تجلى فكر ابن رشد القاضى الفيلسوف، كما يفهم فى نصوصه الصريحة، وكما فهم فى البيئة الإسلامية، لا كما فهم فى البيئة الأوربية.

— أن تعمل الجامعات والجمعيات الفلسفية والمجالس العليا للثقافة على

عقد المقارنات بين ابن رشد وغيره من مفكرى الإسلام المجددين والمجتهدين عبر العصور لاستخلاص حركة تنويرية تواثم بين روح التراث وأصوله الأولى وبين حاجات العصر ومقتضياته، بما يخلق فى النهاية «فقه الواقع».

— أن تعقد المسابقات الثقافية التى تكشف جذور فكر ابن رشد فى المدرسة السلفية المعاصرة على وجه الخصوص، ابتداء من محمد عبده إلى عصرنا الراهن، فى المجالات العقدية والفلسفية ومناهج تناول الحديث والفقه.

ولا ننسى أن لابن رشد منهجا فى تناول الفقه وأصوله يجب أن نعمل على إحيائه.

ومن الحركات الفكرية الرائدة فى هذا المجال ما قرره مجلس كلية أصول الدين. القاهرة. جامعة الأزهر سنة ١٩٨٩ — ١٩٩٠م من وجوب تدريس كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» على طلاب المراحل الأربعة فى الفقه ليكون تدريبا للطلاب على التفكير الفقهى المستنير وخلق ملكة الاجتهاد.

وما قررته الكلية سنة ١٩٨٧م من وجوب تدريس مادة الفلسفة الإسلامية خاصة ابن رشد ومن سبقه من فلاسفة الإسلام على طلاب شعبتى الحديث والتفسير ليضع الرؤية الفلسفية لهؤلاء بجانب رؤية المحدثين والمفسرين للقرآن الكريم من أجل مزاوجة مدرستى الرأى والنص، فى منهج تنويرى يقوم على العقل والشرع جميعا.

ولا ريب فى تحقيق فوائد جمة تعود على العقل المسلم إن اتخذت الدراسات العليا فى جامعاتنا من ابن رشد مادة لإحياء التراث الفلسفى والفقهى بكل الوسائل.

وفى اعتقادى أن اهتمام أقسام الفلسفة بجامعاتنا لابد أن يرتبط ارتباطا وثيقا بأقسام الشريعة فى فهم ابن رشد فهما ينبع من نشاطه الفكرى الإسلامى العقلى فى نفس الوقت، فذلك يجنبنا الخطأ فى فهم فلسفة ابن رشد كما يجعل إفادتنا من تراثه على أقوم سبيل، والله المستعان.

مراجـــع

١) دى لاس أوليرى . الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص٢٣٨ ترجمة اسماعيل البيطار . دار الكتاب اللبنانى . بيروت ١٩٧٢م .

٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

٣) عبد الواحـــد المراكشى . المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣ .

٤) د . محمود مزروعة . أضواء على المنهج النقدى لابن رشد .

٥) عالجت هذا بتوسع فى كتابى . الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب جـ٣ص٢٦٣ وما بعدها .

٦) عباس محمود العقاد . ابن رشد ص ٢٥٠ دار المعارف بيروت .

٧) د . محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٨ ط الأنجلو المصرية القاهرة .

٨) برتراند راسل . تاريخ الفلسفة الغربية جـ٢ ص ١٩٥ ط ٢ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٨م .

٩) المصدر نفسه ص ٢٢٦ .

١٠) نفس المصدر ص ٢٣٥ .

١١) نفس المصدر . وانظر أيضا د . يوسف فرحات . الفلسفة الإسلامية وأعلامها ص٢٤١، ٢٤٢ نشر تراد كسيم جنيف سويسرا ١٩٨٦م .

١٢) ينظر تفسير الدكتور عاطف العراقى لخلود النفس الكلية فقط دون النفوس الفردية والقول بالبعث الروحانى فقط دون الجسمانى فى كتابه «النزعة العقلية عند ابن رشد» . وتفسيرنا للخلود بخلود النفس

الكلية والفردية والقول بالبعث الروحانى والجسمانى معا ، فى كتابنا : الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب جـ ٣ دار الطباعة المحمدية القاهرة سنة ١٩٨٢ م .

١٣) انظر كتابنا : الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب جـ٣ ص ٣٥٦ - دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٢ .

١٤) مناهج الأدلة ص ١٦٠

١٥) فصل المقال (المقدمة).

١٦) كتابنا الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب جـ٣ ص ٣٥٧ ٣٦٠ .

١٧) ابن تيمية . الفتاوى جـ٥ ص ١١٤ . إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين .

١٨) المصدر نفسه ص ١١٥ .

١٩) فصل المقال ١٩ : ٢٠ منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢م .

٢٠) المصدر نفسه نفس الصفحة ونفس الطبعة .

٢١) المصدر نفسه ٢١.

٢٢) رسالة التوحيد ص ٢١ ط ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

٢٣) الإمام محمد عبده . الإسلام بين العلم والمدنية ص ٩٦ ط دار الهلال القاهرة .

٢٤) رسالة التوحيد ٢٢ نفس الطبعة .