مجلة المحترف لعلوم الرياضة و العلوم الانسانية و الاجتماعية
المجلد (11) العدد (03) السنة (2024)
الصفحة328–342

انتصار ابن رشد للفلسفة ضد خصومها: السياقات والمُسوِغات

Ibn Rushd's victory for philosophy against its opponents: contexts and justifications

ط/د. أمين بلفاضل[1*]، د. سباعي لخضر[2]
[1]جامعة مستغانم،مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية
(الجزائر)،amin.belfadel.etu@univ-mosta.dz
[2]جامعة مستغانم (الجزائر)،lakhdar.sebai@univ-mosta.dz

معلومات البحث

تاريخ الاستلام: 2024-05-28
تاريخ القبول:2024-11-15

Printed ISSN: 2352-989X
Online ISSN: 2602-6856

الملخص: نروم في هذا المقال الوقوف عند مسألة الدفاع عن الفلسفة والانتصار لها عند واحد من أعظم الفلاسفة المسلمين وهو أبي الوليد ابن رشد؛ والذي بذل جهودا جبارة من أجل رد الاعتبار لها ضد كل من حاول تشويهها، وأفرد لهذه المهمة كتبه الشهيرة: فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت. ونتوخى الوقوف على المسوغات التي دفعته إلى التأكيد على ووجوب الفلسفة في البيئة الإسلامية، والبحث في معالم رؤيته للعلاقة بين الشريعة والحكمة. ولتحقيق هذه المرامي استندنا إلى المنهج التحليلي النقدي، وتوصلنا في نهايته إلى أن ابن رشد لم يتمكن من تحقيق مبتغاه بصفة تامة، وظلت الفلسفة عرضة للتهم بعده.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد؛ الفلسفة؛ الشريعة؛ الانتصار؛ المسوغات.

ABSTRACT

In this article, we intend to address the issue of defending and championing philosophy according to one of the greatest Muslim philosophers, namely Abu Al-Walid Ibn Rushd. He made tremendous efforts to restore its reputation against all those who tried to distort it, and dedicated his three famous books to this task: Fasl al-Maqal, Kashf Manhaj al-Iludiyah, and Incoherence of Incoherence.

We also expect him to identify the most important justifications that led him to emphasize the legitimacy and necessity of philosophy in the field of the Islamic environment, and to research the features of his vision of the relationship between Sharia and wisdom. To achieve these goals, we relied on the critical analytical approach, and at the end we concluded that Ibn Rushd was unable to fully achieve his goal, and philosophy remained vulnerable to accusations after him.-Iludiyah, and Incoherence of Incoherence.

Keywords: Ibn Rushd; Philosophy; Islamic Law; victory; Justifications

* المؤلف المرسل

1. مقدمة:

مما لا شك فيه أن احتكاك المسلمين بغيرهم من الحضارات والثقافات المختلفة كان له بالغ الأثر في تشكيل فكرهم وثقافتهم؛ وذلك بفضل عامل الترجمة التي حدثت خلال المنتصف الثاني من القرن الثاني الهجري واستمرت ما بعده، إذ أن الإسلام كدين لا يُحرم الانتفاع بما عند الغير من علوم ومعارف.

وقد كانت الفلسفة اليونانية من أبرز المعارف والعلوم العقلية التي اهتم بها المسلمون ضمن هذه الترجمة. غير أنها واجهت مقاومة عنيفة، وحملة شعواء من قبل مجموعة كبيرة من العلماء ورجال الدين، الذين وجدوا فيها تهديدا للشرع والعقائد الدينية، فتعرضت بذلك لمحن كثيرة. حيث اتجه الفقهاء إلى إعلان الحرب ضدها، معتبرين إياها من العلوم الدخيلة الضارة التي تورث الكفر والزندقة، فناصبوها العداء حتى الأوج (آيت حمو، 2003، الصفحات 31-43)، ولم يجدوا أي مانع من إصدار فتوى بتحريمها وتكفير كل مشتغل بها.

إذ كانت العلاقة بين الفلسفة والفقهاء علاقة انفصال مطلق، وعداء لا نظير له، وكانت لدى الكثيرين منهم تُوصف بالعلوم الدخيلة على الثقافة الإسلامية، وتشكل خطرا على الدين وعلى العامة من الناس.

وإذا كان هذا الفريق نفر منها وناصبها العداء؛ فإنها لقيت الحظوة من قبل مفكرين آخرين أُعجبوا بها وبما تحمله من مضامين قائمة على العقل وبراهينه، حيث جاءت مواقفهم منها مواقف القبول والتعاطف والنصرة وحسبنا أن نشير هاهنا إلى أعظم شخصية اشتهرت بذلك، ووقفت على قمة الفكر الإسلامي الفيلسوف القرطبي أبي الوليد بن رشد. صاحب الفكر الحر، دو نزعة عقلية قل نظيرها في العالم الإسلامي، والذي عُد من أبرز الفلاسفة الذين اجتهدوا في نصرتها والدفاع عنها دفاعًا مستميتًا، وعمل على تكريس جميع جهوده في الرد على خصومها، وعلى رأسهم الغزالي في كتابه "تهافت التهافت".

إذ كانت رغبته قوية من أجل الانتصار لها ضد كل من حاول تشويهها لدواعٍ إيديولوجية وسياسية بالدرجة الأولى. فبحكم نبوغه العقلي وثقافته الموسوعية حاول رد الاعتبار لها ولطُرقها ومناهجها، وإعادة إحياء الدور المركزي لها، والذي كان غائبا لدى رجال الدين الذين يأمرون العامة بوجوب الأخذ بحرفية النص الشرعي. ولعل هذا ما كان سببا في وسم موقفه بالتنويري، فلم يكن متعصبا لرأي، ولا مؤسس لجمود فكري، وإنما كان هدفه من محاولاته منح العقل الحرية اللازمة في مقابل الدين.

وبناءً على ذلك، يأتي هذا المقال ليُعالج موضوع انتصار ابن رشد للفلسفة ضد خصومها، ويُحاول أن يستكشف المُسوغات التي قدمها هذا الفيلسوف من أجل تبرير مشروعيتها ووجوبها في مجال البيئة العربية الإسلامية، والرد على خصومها، كما يسعى من جهة أخرى للوقوف على أهم محاولاته في سبيل إقالة الفلسفة مما أصيب بها من أخطاء وتشويه جراء عدم إدراك كنهها، ورد الاعتبار لها. ويُحاول أيضا هذا المقال تبيان مدى نجاحه في ذلك.

وعليه، فقد جاءت الإشكالية الرئيسية لهذا المقال كالتالي: كيف برر ابن رشد مشروعية الفلسفة وما هي أهم المسوغات التي استند إليها في تبريره؟ بمعنى كيف يثبت ابن رشد اتفاق الشريعة مع نمط فكري أثبت الغزالي تكفير دعاته في مسائل وتبديعهم في أخرى؟ وكيف عمل على تصحيح العلاقة بين الحكمة والشريعة؟ وإلى أي مدى نجح في ذلك؟

وتنشطر هذه الإشكالية إلى جملة من الأسئلة الفرعية التي نوردها في التالي:

- ما مفهوم ابن رشد للفلسفة؟
- كيف آخى بين الشريعة والحكمة؟
- ما مفهوم التأويل عنده؟ ما قواعده وضوابطه؟ وما دوره في تحقيق الوصال بين الشريعة والحكمة؟
- هل يقول ابن رشد بوحدة الحقيقة أم بازدواجيتها؟

2. معالم رؤية ابن رشد في العلاقة بين الشريعة والفلسفة:

2.1 العلاقة بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد:

تعتبر قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة من أكبر المسائل التي حظيت باهتمام بالغ من قبل الفلاسفة المسلمين والمتكلمين في المشرق؛ على غرار المعتزلة، الكندي، الفرابي وابن سينا، حيث اتجهت محاولاتهم إلى التوفيق بينهما من أجل التقليل من حدة النزاع، وتجاوز تلك النظرة السوداوية تجاه الفلسفة اليونانية، والعمل على إيجاد موضعا لها ضمن البيئة الإسلامية. أي أن جميع محاولاتهم كانت لغاية الموازنة بين بما جاء به الدين من حقائق، وبين تلك الحقائق التي كان العقل من قبل قد أنتجها وتوصل إليها.

فكانت النتائج المترتبة عن ذلك عدم وجود تناقض بين الحقيقتين، الدينية والعقلية واستمرت المحاولة في الغرب الإسلامي مع الفيلسوف القرطبي أبي الوليد ابن رشد، لكن بطرق مغايرة، وبمنهجية مخالفة، حيث سعى جاهدا إلى التأسيس للعلاقة بين الدين والفلسفة على أسس متينة، وروابط وثيقة، ذلك أنه عمد إلى تصحيح النظرة إلى فلسفة أرسطو، وتخليصها من ما لحقها من أخطاء وتناقضات جراء الأخطاء الناجمة عن الترجمة، وهو بذلك يجعل من أرسطو الفيلسوف الوحيد الذي اكتملت لديه الحقيقة (بن أحمد بن رشد، 1986، صفحة 14).

إن ابن رشد كان بمثابة الإمام في هذه المسألة، ذلك أنه بذل جهودا جبارة مقارنة بغيره، لأن البيئة التي وجد فيها كانت مليئة بالتعصب ضد كل تفكير عقلي حر أو فلسفي، بينما اتجه رغم ذلك إلى التصدي للدفاع عنها والذود عنها بكل اقتدار، والدليل على ذلك الكتب الثلاثة التي خصصها لهذا الغرض، فكان في عرضه لهذه المشكلة بارعا ،اعتنى بالبرهنة عليها، وإيجاد حل منهجي لها (مرحبا، 1993، صفحة 515) اتضح له بعد الحملة التي أعلنها الغزالي على الفلسفة، والأثر المشئوم الذي لحقها من قبل الفقهاء والحكماء، أن الحق يقتضي الدفاع عنه وفرض وجوده، لذا انبرى لإنصافها، وقد رأى أن لهما نفس الغاية، لذا فلا يجوز أن يحدث بينهما خلاف، وهذا كرد مباشر على ما أقره الغزالي من وجود تنافر وتناقض بينهما. فإيمانه العميق بالدين الإسلامي من جهة، والتعلق بفلسفة أرسطو من جهة ثانية، كانا وراء هذا السعي إلى الدفاع (مرحبا، 1993، صفحة 516)

وعليه، فإن ما دفع بابن رشد إلى محاولته الرامية إلى بيان التوافق بين الحكمة والشريعة ما تعرضت له الفلسفة من التنكر لها من قبل الفقهاء في دولة الموحدين؛ والتي كان حكامها يميلون إلى فلسفة الغزالي ومذهب الأشعرية. فكان

هذا مسوغا أساسيا من أجل الانتصار لها (الخضيري، 1983، صفحة 118). إذ لم تكن الفلسفة تتمتع بالشرعية لدى هؤلاء، بل على العكس من ذلك تعصبوا ضدها وضد كل تفكير عقلي، ثم أن الأمراء مارسوا اضطهادات كبيرة على الفلاسفة، بلغ بهم الحد إلى نفيهم وإحراق كتبهم فهذه المحن التي عاشتها الفلسفة إلى جانب شعوره الحاد بالحملة الشرسة والعنيفة للغزالي، هو ما كان وراء مساعيه الرامية إلى تأصيل العلاقة وتثمينها، خاصة وأنه لقي الدعم السياسي من قبل الدولة التي كان يعيش في بلاطها قبل أن يتعرض إلى النكبة المشهورة(يوسف موسى، 2016، صفحة 99)

لقد تصدى ابن رشد للمواقف المعارضة للفلسفة، وبالضبط محاولات الغزالي كما أشرنا من قبل؛ الذي اتجه في كتابه "تهافت الفلاسفة" إلى تكفير الفلاسفة، وبيان تهافت الفلسفة. فقد اتجه ابن رشد إلى التهجم على الغزالي، وعلى كل من تهجم على الفلسفة، ساعيا بذلك إلى إضعاف حججهم ودعواهم، ورواميا بعد ذلك إلى نسج الوصال بين الشريعة والفلسفة الأرسطية في ثوبها الصحيح، وهو ما عبر عنه بعلاقة الأخوة، ذلك أن الشريعة هي الأخت الرضيعة للفلسفة. وقد عبر عن ذلك بقوله: «إنه لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتعيير العقول» (ابن رشد، د ت، صفحة 67).

ومن العوامل التي ساعدته ودفعت به إلى هذه المهمة ما تعلق بالجانب السياسي؛ حيث اتخذ ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية شعارا مفاده الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قاصدا بذلك التغيير في المجتمع وعقائده، الأمر الذي مكنه من الثورة ضد المرابطين الذين انحرفوا عن العقائد الإسلامية الصحيحة، من خلال إيمانهم بالنص الديني حرفيا، وكان مرد انحرافهم ووقوعهم في الكفر اعتمادهم منهج قياس الغائب على الشاهد (الجابري، 1993، صفحة 234)، وعلى هذا الأساس أراد أن يؤسس لفكر عقلاني حر، يؤسس من خلاله لثورة منهجية في قراء النصوص وتأويلها حتى يتجنب ما وقع فيه هؤلاء المتزمتين. وكان من نتائج هذه الثورة أيضا الاهتمام بالعلوم العقلية وبالفلسفة اليونانية خصوصا، والتي لم تلقى الترحيب في دولة المرابطين من قبل، إذ حوصرت وتم رميها بالإلحاد، وبالمشتغلين بها بالكفر والزندقة. وهو ما يوحي بقوة تأثير الغزالي من خلال هجمته على الفلسفة.حيث اتجهت الدعوة في هذا السياق إلى العودة إلى فلسفة أرسطو والاشتغال بها، ولم يجد الخليفة في هذه الدولة – ونقصد أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن– أفضل من ابن رشد لإنجاز هذه المهمة بحكم إلمامه بفلسفة أرسطو، و باعتباره أفضل شارح لها (الجابري، 1993، صفحة 235).

إن الوصال الذي حاول نسجه بين الحكمة والشريعة رام من خلاله أن يكون وفيا لملته وعقيدته الدينية من جهة، وللموروث الأرسطي من جهة ثانية، وقد أفرد لهذه المهمة كتبه الثلاثة الشهيرة: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و"تهافت التهافت". حيث جاءت هذه المحاولة لتصحيح وتوضيح منزلة الفلسفة من الشريعة، وبيان تهافت الخطاب المناوئ للفلسفة، أي أنه أعاد ترتيب العلاقة بين الحكمة والشريعة (الحري، 2015، صفحة 135).

ولعل أهم ما ميز فكر ابن رشد، أنه أتى برأي مناقض لما كان سائدا في عصره، والمتمثل في تكفير الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل، فكان خطابه جريئا ينصب على بيان شرعية الفلسفة وتجاوز ذلك المنع من قبل المتكلمين والفقهاء.

3. مُسوغات تلقي الفلسفة:

3.1 تعريف ابن رشد للفلسفة:

سعى ابن رشد إلى إثبات شرعية الفلسفة من خلال البحث لها عن مسوغات من داخل الشريعة؛ أي جعل النظر البرهاني مأمور به، ومباح من قبل الشرع وغير محظور، وهي محاولة لشرعنة الفلسفة في البيئة الإسلامية، ذلك ما تضمنه كتابه فصل المقال، الذي أراد من خلاله نقض الفتوى التي أقرها الغزالي ضد الفلسفة، وكفر من خلالها الفلاسفة، والعمل على بيان وجهة نظر الشرع في شرعية الفلسفة ضد خصومها (الجابري م.، 1998، صفحة 95). تجسد هذا الغرض في السؤال: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباحُ بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟ (ابن رشد، 2020، صفحة 85).

اتجه ابن رشد في سبيل الإجابة عن هذا السؤال إلى التعريف بالفلسفة وبيان ماهيتها، حيث يقول في كتاب فصل المقال: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع- أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم» (ابن رشد، 2020، الصفحات 85-86) هذا التعريف خاص ومحصور في جانب معين فقط دون غيره، ذلك أن للفلسفة دلالات أخرى لم يشأ ابن رشد الإشارة إليها لأنها لا ترتبط بمراميه.

إن الذي نستشفه من خلال هذا التعريف، أن ابن رشد يسعى إلى الدفاع عن الفلسفة من خلال ربطها بالغاية التي تهدف إليها من الناحية الشرعية، أي المماهاة بين الشريعة والنظر كاستراتيجية لتسويغ تلقي الفلسفة في البيئة الإسلامية. حيث نجده يؤكد على أن الفلسفة ما هي إلا نظر عقلي، موضحا دلالتها الحقيقية المتمثلة في الإيصال إلى معرفة الخالق وتوحيده، وهي الغاية التي خُلق من أجلها الإنسان.

وما هو جدير بالإبانة عنه هنا، أن ابن رشد اعتمد على خبرته في الفقه وذكائه، حيث ضيق من مفهوم الفلسفة ليجعل منها بحثا في الطبيعيات دون الإشارة إلى الإلهيات، وهي محاولة للتهرب من حكم الفقهاء وخصوم الفلسفة، ذلك أن السبب الرئيسي كما هو معلوم في التهجم على الفلسفة هو بحثها في الإلهيات، إذ نجده في موضوع آخر يعرف الفلسفة بما هي نظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، أي أنه أراد أن يحصر دور الفلسفة في معرفة الصانع وتوحيده ليس إلا (بن عبد العزيز الشبل، 2023، صفحة 126)

3.2 الشريعة تُوجب التفلسف:

بعد تعريفه للفلسفة وبيان ماهيتها، يتجه إلى الاستدلال على مشروعيتها من داخل الشرع، أي الاستناد إلى الحكم الشرعي المثبت لضرورتها ولضرورة المنطق، ذلك أن الشريعة توجب النظر العقلي. وذلك بين في غير ما آية من القرآن الكريم، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾.(الحشر.2)، وهو نص صريح لوجوب النظر العقلي الفلسفي، والشرعي أيضا (ابن رشد، 2020، صفحة 86)، على أساس أن الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم، وهو ما يعرف بالقياس الصوري.

كما يورد نصا آخر يدعم به موقفه هذا هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف-185). وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾ (الأنعام 75)، وقوله أيضا: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴾(الغاشية 17)، فالآيات كثيرة

تتضمن دعوة إلى النظر العقلي، والتفكير في الكون. والتعقل والحكمة، والحكمة الواردة في القرآن هي الفلسفة في نظر ابن رشد. غير أن ما يجب التنبيه إليه في هذا الصدد أن الفلسفة التي يقصدها ابن رشد، هي فلسفة ارسطو المصطبغة بالأفلاطونية المحدثة، والتي يرى فيها الحقيقة المطلقة (الخضيري، 1983، صفحة 121).

وبعد هذا الاستدلال على الإباحة والوجوب، يتجه إلى بيان السبل الموصلة إلى النظر في العلوم، حيث جعل الفلسفة واجبة شرعا بمنهج برهاني إذ الشرع يحث على اعتماده كمنهج لمعرفة الله تعالى (ابن رشد، 2020، صفحة 88). فما أراد أن يُبينه ابن رشد في هذا السياق أن ما جاء به الشرع لا يتعارض ولا يتناقض مع النظر البرهاني، ذلك أن الحق لا يُضاد الحق، بل يُوجبه ويُوافقه. فالحقيقة واحدة.

وبهذا يصبح كل من يحرم الاشتغال بالفلسفة أو النظر العقلي كافرا. وهو ما نراه ردا شافيا على المتكلمين. وما نود الإشارة إليه، أن ابن رشد استند إلى الفقه من أجل الدفاع عن الفلسفة، وهذا بخلاف الفلاسفة الذين سبقوه، الذين اعتمدوا في محاولاتهم التوفيقية على الفلسفة. بمعنى أن السياق العام الذي تحرك فيه هو شخصية الفقيه والقاضي (ابن رشد، 2020، صفحة 54)

إن ما يمكن أن نستشفه من خلال ما النص الذي أورده ابن رشد، هو محاولته التأسيس المنهجي لوجوب التفلسف في البيئة الإسلامية، وذلك من خلال مخاطبة الرافضين للفلسفة بلغتهم، أي بمصطلحات فقهية، فكان بذلك خطابه فقهيا في الظاهر، وفلسفيا ومنطقيا في الباطن، بحيث يصبح مضمون فصل المقال تأييد الفلسفة بالشرع حتى تصبح غريبة ومتهمة، بمعنى الحجاج عن الفلسفة بالأدلة النقلية وهذا بخلاف علم الكلام الذي يعنى فيه العكس، أي الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية (إسماعيل، 2014، الصفحات 48-49)

وإذا كان البرهان مطلوبا شرعا كما دلت على ذلك الآيات القرآنية؛ فإن ابن رشد وحتى يتجنب الغلط والزلل في هذه المعرفة، يُلح على ضرورة تعلم شروطه وآلياته، بمعنى ضرورة تعلم المنطق الصوري و قواعده التي من أبرزها القياس بالنسبة للمؤمن بالشرع الذي طالب بالنظر في الموجودات، من خلال معرفة شروط صحته، وأنواعه التي هي على ثلاثة ضروب، البرهاني، الجدلي، والخطابي (ابن رشد، 2020، صفحة 88).

وتأكيدا على هذا الوجوب، يسوق مثالا عن الفقيه الذي ينبغي عليه تعلم المقاييس الفقهية التي يشتغل بها كالآلات في استنباطه، حتى لا يقع في الخطأ أثناء الأحكام (ابن رشد، 2020، صفحة 89).وبهذا فإنه ينظر إلى المنطق بمثل الآلات في العمل، وليس في استعماله أي حرج لكونه بمثابة القانوني الصناعي الذي يعصم الذهن من الخطأ ويبقيه الزلل

وبعد هذا يتجه ابن رشد إلى إبطال دعاوى المشككين و خصوم النظر العقلي الذين حَرموا الاشتغال بالفلسفة والقياس العقلي معتبرين إياه مجرد بدعة؛ لكونه لم يُعرف في الصدر الأول من الإسلام، وذلك بالاعتماد على حجج المقارنة، وفحواها أن القياس الفقهي أيضا لم يكن موجوداً من قبل، وإنما أُستنبط فيما بعد، ولم يتم و الحكم عليه بالبدعة، فإذا كان الفقيه يتعلم من سابقيه ما يخص القياس الفقهي وشروطه وآلياته من علوم ومعارف، كذلك ينبغي على الفيلسوف أن يأخذ القياس العقلي و علوم المنطق منهم، وهؤلاء القدماء مهما كانت ملتهم واختلافهم واجب التعلم منهم والنظر في كتبهم وما قالوه ولا يعني ذلك التقليد الأعمى، بل يشترط ابن رشد النقد والتمحيص في ما ننقله، أي نأخذ ما كان صائبا، ونترك ما كان غير ذلك (ابن رشد، 2020، صفحة 93).

والمراد من هذا أننا مطالبون بالاستعانة بمن سبقونا في الحكمة والنظر العقلي وما يشترطه البرهان، ويقصد هنا كتب اليونان وبالضبط ارسطو، وبهذا نجده يؤسس لمنهج نقدي في التلقي للعلوم، ومن جهة ثانية نلتمس فيه الشخصية المتفتحة نحو الآخر بما يفرضه من فضيلة وأخلاقيات في الحوار والتعامل.

وعلى هذا، يرى ابن رشد أنه مادامت كتب القدماء تتضمن نفس المقصد الذي تحث عليه الشريعة؛ فإن النظر في كتبهم واجب بالشرع، وكل رفض أو إنكار لذلك هو منع للناس عن الطريق الموصل إلى معرفة الله، وفي ذلك جهل مطلق. غير أنه حدد هذا النظر بشروط، إذ من الواجب على كل ناظر في كتبهم أن يلتزم بذكاء الفكرة التي يُقصد بها الاستعداد والتهيؤ لتلقي المعارف والعلوم، والعدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية، وهي ما تُعرف اليوم بالأمانة العلمية (ابن رشد، 2020، صفحة 94)، إذ في غياب هذه الشروط يسقط وجوب الفلسفة، ومن هذا نجده حدد موقفا واضحا وجادا لا يكتنفه أي غموض.

وحاصل القول، أن ابن رشد كان يهدف إلى التنبيه على تحصيل العلوم والاستفادة من جميع الحضارات والثقافات، دون تمييز على أساس الملة أو العرق، أي سواء كان الآخر مسلما أو غير مسلم، وحتى يتجنب سخط وغضب الفقهاء في هذه المسألة، فإنه اتجه إلى الإشارة إلى الطائفة التي كانت الفلسفة سببا في وقوعها في الزندقة والكفر، كالحال بالنسبة لبعض تلاميذ الفيلسوف الكندي، فالفساد الذي لحق الحكمة إنما كان بالعرض لا بالذات (ابن رشد، 2020، صفحة 94)

فهذا لا يمنع النظر لأنه نافع بطباعه، لذا من الواجب النظر إلى نفعه ومزاياه، عملا بالحديث الشريف: «صدق الله وكذب بطن أخيك». فابن رشد في هذا العمل يرتدي عباءة الفقيه، التي من خلالها يُصدر حكما بشرعية الفلسفة، ومن ثم يرد على خصومها بنفس أسلحتهم، بمعنى يتخذ من الدين المشرع الأسمى لوجوب التفلسف، وبهذا تصبح الدعوى القائلة بأن الشرع يحرم الفلسفة باطلة مردودة على أنصارها والواجب الديني بحسب رأيه يتمثل في اعتناء الأفراد داخل المجتمع بالفلسفة (أومليل، 1996، صفحة 201)

وبهذا توصل إلى أنه لا تعارض بين الشريعة والحكمة، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له (ابن رشد، 2020، صفحة 96). وهي بمثابة نتيجة تمكن من الوصول إليها بناء على مقدمات سبقتها، وهي أن القرآن قد أشار إلى تفاوت مراتب الناس في الإدراك، وطرق معرفتهم بالله، ثم أن البرهان مرجعه إلى الفلسفة، وهو الذي يعتبر أعلى المراتب في الاستدلال. وما تقره هذه النتيجة هو أن ابن رشد يعتمد على وحدة الغاية كأساس للتوافق بينهما، ذلك أن لكل منهما منهجه ومضمونه.

ومن المبادئ التي يعتمد عليها في دفاعه عن وجوب التفلسف، هو أن الفلسفة ليست ضرورية لجميع الناس، وإنما من استطاع إليها سبيلا. وعلى هذا الأساس نجده يفرق بين ثلاث فئات من الناس، تختلف من حيث طرق التصديق، فهناك فئة تدرك بالأدلة الخطابية، وهي عامة الناس وهناك فئة المتكلمين تدرك بالأدلة الجدلية وهي أقل مرتبة من البرهان، وهناك فئة قليلة تعرف بالخاصة وه الفلاسفة لأنهم أهل البرهان، يدركون بالدلائل العقلية، ولهم القدرة على النفاذ إلى باطن الشرع وتأويله (الخضيري، 1983، صفحة 123)

ويروم ابن رشد بهذا التقسيم إلى حل المشكلة نظريا وعمليا؛ من خلال إبعاد علماء الكلام نهائيا من مجال الفكر والدين، فيتخلص هذا الأخير من زيغهم وسفسطاتهم نهائيا، وتصبح بعد ذلك الفلسفة في مأمن من تهجمهم،

وتكفيرهم، ومن ثم يتحقق التوافق بينها وبين الشرع. أما عامة الناس فخير لهم الاكتفاء بالتصديق الحرفي دون البحث في الباطن، ذلك أن الفلسفة هي الوسيلة الأساسية للإنسان من أجل بلوغ المعرفة التامة بالله، ودعامته في بلوغ السعادة (الخضيري، 1983، صفحة 124)

4. منهجيته ووسيلته في التوفيق: التأويل أساس التوفيق

1.4 تعريف التأويل عند ابن رشد:

إن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة قد تضمنا أفكارا فلسفية؛ وهو ما ينبغي على من هم أهل لذلك استخراجها من خلال التأويل، حيث يشكل وجوده حجة دامغة على ضرورة التفلسف ووجوبه شرعا. إذ ليس في الإمكان إدراك ما خفي من معاني في النصوص الشرعية إلا باعتماد النظر العقلي، وفي حالة المنع معناه تركها مبهمة دون فهم. (يوسف موسى، 2016، صفحة 107) فالتعارض الذي يبدو للناس بين ما تتضمنه الشريعة وما يتوصل إليه العقل في الفلسفة هو ظاهري فقط، ويمكن تجاوزه بالتأويل المجازي. وهو من المسائل الهامة المرتبطة أساسا بالذات الإلهية، حظيت باهتمام كبير من قبل الفرق الكلامية والفلاسفة في الثقافة الإسلامية، على غرار المعتزلة، الغزالي وغيرهم.

والمقصود بالتأويل في نظر ابن رشد :« 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 لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي» (ابن رشد، 2020، صفحة 97)

والمقصود من هذا التحديد هو أن التأويل عودة ورجوع إلى الأصل، أي إلى المعنى الأصلي الموجود في الكتاب، وهذا بخلاف التنزيل. وبعد تعريفه للتأويل، يتحدث ابن رشد عن ضرورة التأويل بالنسبة للفيلسوف بما هو أهل للبرهان اعتبارا لكون الفقيه يستند إليه في الكثير من الأحكام الشرعية، ولعل السبب الرئيسي وراء اعتماد التأويل هو أن الناس تختلف من حيث التصديق. غير أنه كان صريحا في توضيح معنى وطبيعة التأويل، بحيث لا ينبغي أن يُفهم منه مخالفة ما جاء به الدين، وإنما اكتشاف الحقائق التي يتضمنها القول الديني إما تصريحا أو تلميحا غير مباشر (حمادة، 2002، صفحة 141).

إن ابن رشد يُولي أهمية بالغة للتأويل؛ على اعتبار أنه الأساس والوسيلة في إزالة اللبس الذي يمكن أن يحصل بين ما جاء به الشرع من مبادئ ومسلمات، وبين العقل وما يحتويه من مبادئ ومسلمات. والداعي الذي يفرض التأويل في نظره، هو أن الشرع يحمل معنى ظاهرا وهو خاص بالعوام من الناس الذين لا يملكون المؤهلات العقلية لإدراك الباطن ومعنى باطنا، وهذا الباطن يقتضي وجوبا التأويل لكي نقف على المراد منه، وألا نقع في الأخطاء من جهة أخرى.

2.4 قانون التأويل وقواعده:

لا شك أن الهدف الأسمى من وراء التأويل هو تحقيق التوافق بين القول الديني وما يقرره البرهان العقلي، ولتحقيق ذلك لابد من قواعد وقوانين ناظمة حتى لا يترك الأمر للفوضى، وهذا من أدل الحفاظ على الوفاق والإخاء بين الحكمة والشريعة (يوسف موسى، 2016، صفحة 108) فابن رشد وخلافا للبعض يرى أن التأويل ضروري لكل من الحكمة والشريعة معا، وهو ما أوضحه في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة، من خلال توضيحه لما يؤول وما لا ينبغي أن يؤول، ومن هم أهل التأويل، ومن هم غير ذلك وهذا القانون الذي يُورده يتلخص في أن المعاني الموجودة في

الشرع على خمسة أصناف (ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علك الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، 2019، صفحة 205).

1) أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المقصود في نفس الأمر، وهو الصنف الذي لا ينبغي تأويله لأنه خط بلا شك، بل من الواجب الأخذ به من قبل الناس جميعا حسب ظاهره.

2) أن يكون المعنى الظاهر لنص هو مثال ورمز للمعنى المقصود بحق، دون أن يُعلم بأنه مثال، وهذا الصنف هو من حق الخاصة الراسخون في العلم، هم القادرون وحدهم على تأويله، ولا ينبغي أن يُصرح به إلا لمثلهم.

3) هذا النوع يشبه النوع الثاني من حيث هو مثالا ورمزا أيضا لمعنى خفي، ولكن يتمايز عنه من خلال القدرة على الفهم بأنه مثال ولماذا هو مثال بالذات، وهو من الأصناف التي يجوز تأويلها والتصريح بها للجميع جون الوقوع في الخطأ.

4) يكون فيه المعنى الظاهر مثالا، ويعرف بنفسه أنه مثال، مثل قوله ﷺ: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض). وهذا النوع يرتبط تأويله بالعلماء، يؤولونه لأنفسهم.

5) ويأتي في الأخير الصنف الذي يكون فيه المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي، دون أن يتضح أنه مثال إلا بعلم بعيد، وهو النوع الذي ينبغي ألا يؤول حفاظا على الشرع.

بعد عرضه وتفصيله لهذه القواعد، ينبه ابن رشد إلى ضرورة الابتعاد عن التأويل في الصنفين الرابع والخامس على وجه التحديد، وذلك تجنبا لما قد يحدث من خلط واضطراب في أمور الدين، فكان ذلك سبب التكفير الحاصل بين الفرق الكلامية. وحتى نحافظ على التآخي بين الفلسفة والشريعة، ينبغي ألا يُصرح بالتأويل إلى العامة، خاصة البرهانية، وهنا إشارة إلى ما قد حدث من إفشاء لها من قبل الغزالي، فأخطأ على الشريعة والحكمة. لذا نجد ابن رشد يُلح على ضرورة أن ترك العامة تأخذ بظواهر النصوص، وفي ذلك سعادتهم(يوسف موسى، 2016، صفحة 111).

وعليه، فإن التأويل عند ابن رشد رام من خلاله تحقيق التوافق بين الحكمة والشريعة خاصة في مجمل الآراء التي هي موضع خلاف بينهما، كالحال بالنسبة لمسألة حشر الأجساد التي كانت موضع اختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين. لذا فالعمل مرتبط بإعادة تأويل الشريعة لتصبح في توافق مع الحكمة، أو إعادة التأويل للقول الفلسفي لكي لا يتعارض مع الشريعة، بل يقترب منها. لذلك مسألة التأويل إنما القصد منها التوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه. وهو محاولة صريح لفهم الدين من جهة الفلسفة، ذلك أن التأويل بشروطه وقواعده التي حددها من شأنه أن يعمل على فتح مجال الاجتهاد الديني دون التزمت أو التقيد بمذهب معين.

3.4 التأويل وثنائية الظاهر والباطن في نظر ابن رشد:

إن أهم ما ميز فكر ابن رشد في مسألة العلاقة بين الحكمة والشريعة عن غيره هو منهجيته وطريقته في الاستدلال على ذلك؛ فلم يسلك ما سلكه المتكلمون من قبله مثلا والذين عملوا على إخضاع العقل للدين، فكانت نتيجة ذلك التوفيق بينهما، ولم يسلك أيضا مسلك الفلاسفة المشائين على غرار الكندي، الفرابي وابن سينا أيضا، الذين عملوا عكس ما قام به المتكلمون، حيث حاولوا إخضاع الدين للفلسفة.

فابن رشد اتبع طريقة أخرى تجسدت في أولا اعتبار الفلسفة والنظر العقلي واجبة من حيث الشرع، واعتبار البراهين العقلية ملازمة للشرع، ثم التأكيد على أن الحكمة والشريعة يشكلان حقيقة واحدة (خليل، 1995، صفحة 93). وإلى جانب ذلك أقر بانقسام هذا الشرع إلى ظاهر وباطن، الظاهر من اختصاص عامة الناس والباطن له أهله وهم دعاة البرهان.

وما يترتب على ذلك، أن ابن رشد ينظر إلى الشريعة بالظاهر وإلى الفلسفة بالباطن وفقا لخاصيتها ومنهجها في بلوغ الحقيقة عن طريق البرهان؛ وعلى ضوء هذا التحديد يفصل بين أنواع الخطاب ويُصنف الناس إلى أصناف، لكل طريقته وسبيله في الإدراك، فهناك صنف هم يختصون بالظاهر فقط من النصوص ولا يتجاوزونها إلى الباطن، وإن هم حاولوا تأويله فمصيرهم الضلال والابتعاد عن الحق، وهو ما كان محل اعتراض من قبل ابن رشد على الغزالي لأنه كشف للعامة الباطن، وهم الجمهور الذين يخاطبهم الشرع بالخيال، وصنف قادرون على التأويل وبلوغ الباطن، هم الخاصة من الناس. هذا التصنيف ليس من وحي خياله أو مجرد اصطناع من عنده، وإنما التمسه ابن رشد في القرآن الكريم، الذي نص على ذلك.

وتتأكد هذه الدعوى إن نحن ربطناها بما سبق ذكره في مسألة التآخي بين الشريعة والحكمة، إذ أن الشريعة بطريقتها تُوصل إلى الله وتأمر بتوحيده من خلال خطابها للجميع، والفلسفة من جهة أخرى وبمنهجها البرهاني تُوصل إلى معرفة الخالق، وبهذا تتحدد الغاية الواحدة رغم الاختلاف في الطرق الموصِلة (بن عبد العزيز الشبل، 2023، صفحة 214).

وما هو جدير بالإبانة عنه في هذا الصدد، هو أن القول بالظاهر والباطن لا يُلغي وحدة الحقيقة، ولا يُفهم من ذلك التقسيم رفض أحدهما في وجود الآخر. والقرآن قد دل على كليهما، فالشرع قد نبه إلى قيمة البرهان في الأمور المسكوت عنها. ومنه، يخلص ابن رشد إلى وجوب اعتماد الظاهر في مواطن معينة، واعتماد الباطن في أخرى.

والناظر بتمعن لنظرية ابن رشد في التأويل ومسألة الظاهر والباطن، يدرك بوضوح علاقة الاختلاف بينه وبين الفرق الأخرى وعلى رأسها الباطنية؛ ذلك أن هذه الفئة تقول بظاهر للقرآن مخالف لباطنه، بينما ابن رشد يكشف الظواهر للعامة، وهي بمثابة الحقيقة التي يؤمنون بها، وهو من جهة أخرى يؤمن بالشرائع ولا يكفر بها، فهو لا يتغافل عن الفروع العملية للشريعة حيث نجده محافظا لما أورده الشرع ورسمه من حدود لا ينبغي التعدي عليها (بن عبد العزيز الشبل، 2023، صفحة 216) كالحال بالنسبة للشيعة الإسماعيلية، الذين ينكرون الشرائع، فوقعوا في الإلحاد.

ومن الفرق التي يتميز عنهم في هذه المسألة أيضا نجد الصوفية؛ فما قال به لا يمكن إدراجه ضمن ما هو مبثوث في فكر المتصوفة أو الاتجاهات الغنوصية الأخرى، ويبتعد عما هو موجود عند الفلاسفة الآخرين كالغزالي وابن سينا.

ومن الحقائق التي يُسلم بها خلافا لغيره من الفلاسفة، أن الحقيقة البرهانية قد نبه إلها القرآن وأشار إليها، بينما الفلاسفة، فإنهم لا يقرون بذلك بل يعتبرون خطاب الأنبياء خال من هذه البراهين.

5. وحدة الحقيقة عند ابن رشد:

إن المتتبع لفكر ابن رشد في مسألة العلاقة بين الشريعة والفلسفة وما أورده من حجج من داخل الشرع يتبين له بوضوح أن هذا الفيلسوف يقول بوحدة الحقيقة لا بازدواجيتها؛ أي أن الحق واحد عنده وما يتغير هو صوره في عقول الناس بسبب اختلاف طبائعهم، وطرق تصديقهم، وقد أوضح ذلك فيما رأينا من قبل من أن الشريعة بمثابة الأخت من

الرضاعة للفلسفة، وفي المقابل يُقر بأن أي خصومة أو اختلاف بينهما فمرد ذلك إلى الجهل الذي يحيط بالناس ليس إلا وهو في ذلك يُوصي دوما بالركون إلى العقل في حال وقوع خلاف ظاهر بين الفلسفة والشريعة، لأنه بمثابة البلسم الشافي من الداء، ذلك أنه الموصل إلى الحق بأدلته وبراهينه. وهو تأكيد واضح على وحدة الغاية والمرامي. (صليبا، 1983، صفحة 470)

وعلى هذا الأساس فإن وجود الظاهر والباطن في الشرع لا يعني ذلك ازدواجية الحقيقة، وإنما الأمر هنا يتعلق بتعدد مظاهرها فقط، أي وجود مظهرين لحقيقة واحدة، فما يدركه ويُحصله الإنسان بالعقل يتوافق مع ما يحصل بطريق الوحي، بحيث لا يخفى أي شيء على العقل، فالمطابقة بينهما لا شك فيها ولا نزاع، الخلاف فقط في السبل المؤدية إلى الحق، والفلسفة إنما هي أسمى صوره (صليبا، 1983، صفحة 471).

وفي هذا السياق، نجد مُحَّد عابد الجابري والذي يُعد من أكبر الباحثين المعاصرين في الفكر العربي الإسلامي المدافعين عن فلسفة ابن رشد ومشروعه يقر بوحدة الحقيقة عنده لا بازدواجيتها؛ ومرد ذلك في رأيه مسألة التأويل عند ابن رشد، فقد أوضح الجابري أن القول الديني يظل دوما على وفاق مع ما يقرره العقل، سواء بمراعاة الظاهر أو التأويل، وهذا ما يجعل من الحقيقة واحدة في جوهرها، موضحا في ذات الوقت أن الاختلاف يكمن في طرق تبليغها والتعبير عنها، فالعقل كما هو معروف ينتهج البرهان الذي هو أسمى الطرق في الاستدلال، بينما ينتهج الوحي طرق الحس والخيال في مخاطبة الناس بجميع أصنافهم، وذلك كغاية بيداغوجية من أجل تعليمهم، وتهذيب سلوكهم (الجابري، 1993، الصفحات 242-243)

وتأسيسا على ما سبق، يتجه الجابري إلى توضيح الرؤية بخصوص وحدة الحقيقة عندما ينبه القارئ إلى أن مسألة الظاهر والباطن لا تعادل قضية العامة والخاصة؛ فابن رشد وفق هذا المنظور لا يقول بحقيقتين كما يتراءى للبعض، وإنما يؤكد دوما على وحدتها، غير أن إدراكها يختلف ما بين العلماء والجمهور، والسبب الرئيسي في ذلك تباين واختلاف المستوى المعرفي (الجابري، 1993، صفحة 243).

ويذهب مُحَّد المصباحي إلى التأكيد على نفس الرأي، إذ نجده يعبر عن ذلك بقوله:« الحكمة لا تضاد الشريعة، بسبب وجود علاقة التنافي المتبادل بين الضدين، فلا يمكن لأحدهما أن يكون حقا إلا إذا بطل الآخر، والحال أن الشريعة والحكمة عند ابن رشد لا تنتفيان، بل هما متحابتان بالجوهر والغريزة، وهذا يدل على أن خطاب كل منهما حق، وأن لا أحد منهما باطل، ولكن ليس معنى ذلك أنهما يشكلان حقيقتين مستقلتين ومتكافئتين، لأن ذلك سيؤول بإحداهما إلى أن تكون فضلا لا فائدة منها، أو أنهما ستشكلان حقيقتين مختلفتين، لأن ذلك سينتهي إلى أن تتضادا بحكم أن الاختلاف هو جنس التضاد، والخلاصة أن لا تكافؤ ولا اختلاف ولا تضاد بين الحكمة والشريعة، بل إنهما تشكلان معا جوهرا واحدا أو حقا واحدا». (المصباحي، 1995، الصفحات 111-112)

يتضح من هذا التوصيف أن ابن رشد يركز على وحدة الغاية، ولعل ما مكنه من الوصل إلى هذا التصور هو تضلعه في الفقه بحكم منصبه كقاض وفقيه، ونبوغه في الفلسفة والعلم معا، فكان قد أحاط بهما من كل جوانبهما، فأدرك غاية وطبيعة كل منهما. فالحقيقة إذن واحدة ولا نزاع في ذلك؛ فإذا كانت الشريعة حق وداعية إليه وذلك واضح في القرآن الكريم، وكانت الفلسفة هي الأخرى تنشد الحق وتهدف إلى معرفة الموجودات بما هي موجودة، فليس لأحد الحق في أن يشك في هذا التقاطع وإلا جحد الحقيقة.

وبناءً على ما سبق، تُصبح الدعوى التي تبناها بعض اللاتينيين الرشديين القائلة بازدواجية الحقيقة عنده باطلة ولا أساس لها من الصحة؛ فمرجها سوء فهم وتحريف لجوهر فلسفته القائمة على الإيمان بوحدة الحقيقة بين الشريعة والفلسفة وهو الرأي الذي تبنته ودافعت عنه الدكتورة زينب الخضيري المهتمة بفلسفة ابن رشد، حيث اتجهت إلى نقض دعواهم وبيان عدم وجاهتها، مؤكدة على وحدة الحقيقة وأن الذي يختلف هو التعبير فقط، فهناك التعبير الفلسفي والآخر الديني فهما بمثابة وجهان لعملة واحدة. إذ اتجهت في المقابل إلى توضيح الرؤية بشأن هذه المسألة عند ابن رشد، فالقول بالحقيقتين هو تعدٍ عن الحقيقة، وعدم إدراك لفلسفته بدقة (بن عبد العزيز الشبل، 2023، صفحة 230).

يتضح مما سبق كله، أن ابن رشد وضع كتبه الثلاثة من أجل الدفاع عن الفلسفة بوجه عام ضد سلطة علماء الكلام من جهة، واستمالة الأمير للعامة المتعصبين للمذهب المالكي من جهة ثانية، فأراد بذلك أن يحميها، ويضمن لها الشرعية في المجتمع الإسلامي، ويدافع من جهة أخرى عن نفسه، وقد كان للباعث التاريخي دوره في التأكيد على وجوب النظر الفلسفي؛ فقد هاله ما حصل للمسلمين من انقسامات إلى فرق متنافرة تتقاتل فيما بينها، وكل منها تؤول النصوص كيفما أرادت لذا رأى أن الحل يكمن في تحقيق الوصال بين الحكمة والشريعة مثلما تحدد سابقا. فكان كتاب فصل المقال بمثابة الحل المنهجي والنظري للقضية، أما كتاب الكشف عن مناهج الأدلة بمثابة الحل العملي، أما في كتابه تهافت التهافت فإنه قصد به رد التهم التي وجهها الغزالي ضد الفلسفة، ويُعيب عليه ما صدر عنه من ذم واحتقار للفلاسفة ولعلومهم، ذلك أنه تغافل وتجاهل ما استفاد من علومهم واقتبسه منهم، والعالم لا ينبغي أن ينكر مآثر الغير عليه لسبب عارض. (ابن رشد، د ت، الصفحات 352-354)

6. خاتمة:

وعلى سبيل الختم، نرى أنه من الضروري لنا بعد أن انتهينا من بحثنا هذا، أن نستخلص منه جملة من النتائج الهامة المتعلقة أساسا بمسألة الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد؛ ونحاول الكشف عن مدى تحقيقه لهذه الغاية التي انتدب لها بكل عزم واجتهاد.

لقد حاول ابن رشد بكل اقتدار وحرية أن يبين ويؤكد بأن دراسة الفلسفة واجبة ونحن مكلفون بها ما دام الشرع قد أمر بذلك، وليست ضارة يقتضي تحريمها كما فعل خصومها؛ وفي التأسيس لهذا المطلب ارتكز على المنطق الذي يُعد بمثابة الآلة، إذ أن العلاقة بينه وبين الشريعة وطيدة، ومن جهة أخرى، فإن هذا الادعاء الذي يحمل على وجوب تعلم الفلسفة شرعا، راجع إلى الطابع البرهاني الذي تتميز به الفلسفة.

كما حاول أن يرسم الحدود المعرفية بين الشريعة والفلسفة حتى لا يقع في مأزق التوفيق مثلما حدث من قبل مع الفلاسفة المشائين؛ وفي هذه المحاولة تتجسد روح التميز والإبداع لديه، فدعوته لفصل الحقيقة الدينية عن الحقيقة الفلسفية اكتست أهمية بالغة على مستوى الواقع وهذا من أجل السماح للفلسفة ومناهجها العقلية من أن تضطلع بالدور الهام داخل الدولة والمجتمع على عكس ما كانت تعيشه من قبل جراء التعصب الديني من قبل الفقهاء وعلماء الكلام.

وما نؤكد عليه في ذات السياق، أن العمل الأصيل الذي قام به حاول من خلاله التأسيس للبرهان كمنهج علمي، وبذلك نجده يفضل أهل البرهان ويجعلهم في المراتب الأولى على حساب بقية الأصناف، لكونهم دعاة حكمة

وأهل نظر والقادرون على النفاذ إلى باطن الشرع وإدراك مدلوله بطريقة صحيحة، الأمر الذي مكنه من أن يجسد لحظة تجوهر للفلسفة في العالم الإسلامي واحتلالها المرتبة المرموقة ضمن التراث المعرفي. كما رام من تحقيق الوصال بين الحكمة والشريعة ألا يقف على معركة حامية الوطيد بين الفيلسوف والفقيه ضمن البيئة الإسلامية، وهي الغاية التي تجعله دوما يتسم بالراهنية، ذلك أننا لا نزال نعيش هذا التوتر في بلداننا العربية الإسلامية.

وما يمكن أن نستخلصه أيضا، مطالبته بالتأويل واتخاذه كآلية وضرورة ملحة من شأنها أن تُسهم في بناء وصال حقيقي بين الشريعة والفلسفة؛ ويُمكن في المقابل من إزالة الغموض أو التناقض الذي قد يبدو في أول الأمر، وهو ما يتمكن منه الفلاسفة أهل البرهان دون سواهم. وتفضيلهم على حساب الآخرين لما يتمتعون به من مؤهلات واستعدادات عقلية، وأن التأويل هو من أهم المبادئ والآليات الأساسية التي تميزهم.

وتوصلنا أيضا إلى أن ابن رشد يؤمن بوحدة الحقيقة لا بازدواجيتها؛ والذي يتغير ويتعدد إنما هو مظاهرها فقط. وإذا كان هذا ما أصاب فيه ابن رشد، فإنه من جهة أخرى يمكن أن نقف على جوانب سلبية في موقفه هذا، إذ أن ممارساته في سبيل البرهنة على ضرورة الفلسفة لم تكن برهانية بصفة نهائية، وإنما ساورها الجدل مثل ما هو معروف عند المتكلمين الذين عمد إلى نقدهم؛ وهذا يوحي بأنه وقع في الدور، ذلك أن ما رام إليه في فصل المقال هو محاولة لهدم التصور المعارض الرافض للفلسفة من فقهاء ومتكلمين، حيث اعتمد التمثيل والتغليط، فدخل في مناظرة جدلية لأن غايته من ذلك الإقناع وفقط فاعتمد على نفس لغتهم ومصطلحاتهم، وذلك حتى يؤسس لأرضية تمكنه من فرض رأيه وتحقيق المشروعية والقابلية له عندهم.

وما نود الإبانة عنه من خلال ما سبق، هو أن ابن رشد كغيره من الفلاسفة والمتكلمين الذين سبقوه في هذه المسألة لم يحقق المراد من محاولته؛ ذلك أنه لم يتمكن من إقامة البرهان كدليل قطعي من شأنه أن يحل المشكلة نهائيا. فابن رشد لم يسعى إلى إقناع الفقهاء بعجزهم وفساد حججهم التي ساقوها لرفض الفلسفة والتهجم عليها، وإنما كان خطابه جدلي واضح في فصل المقال، يهدف من خلاله التأثير فيهم.

ويمكن إيراد خلاصة أخرى ترتبط بقيمة ما سعى إليه، هي أنه رغم جهوده الجبارة، ونظرته اليافعة المتبصرة لحال المجتمع، لم يتمكن من الوصول إلى مبتغاه بالكيفية التي أراد؛ إذ ظلت الفلسفة بعده علما ممقوتا، ولم تتمكن من أن تنزع مكانتها ضمن العلوم المطلوبة في المجتمع، فعاش الفيلسوف المحن والنكبات، وأضحى يُنعت بالزنديق والكافر. فالفقيه هيهات له أن يقتنع بحرية الفيلسوف، الذي يرغب في التمكين لعقله من بلوغ الحقيقة، فلا يدخر جهدا للوقوف بالمرصاد في وجه الفيلسوف حفاظا على عقائده الإيمانية وهذا هو العنف بعينه الذي يواجه العقل الطليق حتى اليوم.

ونؤكد أخيرا على الرغم من حدود موقفه، وما تلقاه من معارضة شرسة أودت به إلى النكبة السوداء التي لا تزال مآلاتها حاضرة في فكرنا العربي المعاصر، أن ابن رشد لم يكن مجرد ناقل لعلوم اليونان وفلسفة أرسطو؛ وإنما كان مبدعا بما قدمه لنا من فهم حقيقي لكل من الفلسفة والدين، فكان عمله بمثابة الجسر الذي يعبره الإنسان مارا بين العقيدة والعقل المستنير، فالمقصد واحد وهو معرفة الله تعالى وتوحيده. فقد برهن من خلال ذلك على أن عقل الإسلامي عقل متفلسف ومبدع. والذي يقف دليلا على ذلك، تأثيره في الفلسفة الغربية ومساهمته في تحقيق نهضتها، وتحقيقها التنوير الذي لم يعشه في الحضارة الإسلامية.

7. قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن رشد. (2019). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علك الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع مُحَمَّد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

2. ابن رشد. (2020). فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع). (إشراف وتحرير: مُحَمَّد عابد الجابري) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

3. ابن رشد. (بلا تاريخ). تهافت التهافت.

8. إسماعيل فاطمة. (2014). مقال عن المنهج الفلسفي عند ابن رشد. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

9. أومليل علي. (1996). السلطة الثقافية والسلطة السياسية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

10. آيت حمو مُحَمَّد. (2003). الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة. مجلة مدارات فلسفية(العدد الثامن).

11. بن أحمد بن رشد أبي الوليد مُحَمَّد. (1986). كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. (قدم له وعلق عليه: ألبير نصري قادر) المشرق: الطبعة الكاثوليكية.

12. بن عبد العزيز الشبل ماهر. (2023). موقف ابن رشد من الأشاعرة. بيروت– الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية–ناشرون.

13. الجابري مُحَمَّد عابد. (1998). ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

14. الحري عبد الشي. (2015). صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر. المغرب: المركز الثقافي العربي.

15. حمادة طراد. (2002). ابن رشد في كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أهم موضوعات في الفلسفة والفقه والمنهج. بيروت: دار الهادي.

16. الخضيري زينب محمود. (1983). أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

17. خليل شرف الدين. (1995). ابن رشد الشعاع الأخير. بيروت: دار مكتبة الهلال.

18. الجابري مُحَمَّد عابد. (1993). نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: المركز الثقافي العربي.

19. صليبا جميل. (1983). تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

20. مرحبا عبد الرحمن. (1993). خطاب الفلسفة العربية الإسلامية النشأة والتطور والنضوج. بيروت: مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر.

21. المصباحي مُحَمَّد. (1995). تحولات في تاريخ الوجود والعقل، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

22. يوسف موسى مُحَمَّد. (2016). بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. القاهرة: أقلام عربية للنشر والتوزيع.