

ابن رشد، بين الحكمة والشريعة

مقدمة:

"تبدأ الفلسفة بالدهشة" إنه لقول متأثر لأفلاطون. وأية دهشة هي هذه؟ إنها دهشة العقل إزاء معنى الوجود، وأسرار الموجودات! فعندما ينظر المرء إلى جمالات الكون بعين الفكر، ويسمع صوت الحياة بأذن الحكمة، ويؤمن بواجب الوجود وعلة العلة إيماناً ذكياً، آنئذ تبدأ الفلسفة، وما أروعها! ويغدو كل شيء في الحياة فلسفة.

حبّ الحكمة هي، وإن لم تكن موجودة لكان يجب علينا إيجادها! فالبحت عنها هو أيضاً فلسفة، على ما يقول أرسطو، ذاك الفيلسوف اليوناني الكبير الذي فتننت أفكاره رُشدَ "ابن رشد" فسمّاه "الإنسان الأكثر كمالاً"، وكرّس سنيّ عمره لتلخيص مؤلفاته وشرحها بلسان عربيّ مبين، فاندمجت خواطر الفيلسوف اليونانيّ بأفكار فيلسوف الأندلس، إلى أن وجد نفسه حائراً بين العقل والإيمان، فقرّر مقاربتهما للتوفيق بينهما، ولم لا؟ فالفلسفة لا تخلو من الإيمان والإيمان لا يخلو من الفلسفة، هذا ما أراد إثباته ابن رشد في "كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، إذ حاول فيه التوفيق بين شريعة الحكمة وحكمة الشريعة؛ وهذا ما شننا تبياناه في بحثنا المقتضب والمتواضع، عبر الغور بإيجاز، في سيرة أبي الوليد، وأعماله الكبيرة، وفكره الفلسفيّ الذي تجاوز صدهاء حدود الأندلس والمشرق العربيّ، إلى أن ضجّت به أروقة الغرب الفلسفيّة، ناقلاً فكراً عربياً مطعماً بفكر يونانيّ، وما الضيّر في ذلك، فالفلسفة ليست حكراً على أحد.

١ - سيرة ابن رشد:

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المعروف في الغرب بـ Averroès، في مدينة قرطبة عاصمة الثقافة العربيّة في الأندلس، عام ١١٢٦ م، وكان ينتمي إلى أسرة عريقة يُشهد لها بالفضل والعلم والفقّه والقضاء. والده أبو القاسم أحمد بن رشد قاضي قرطبة.

نشأ ابن رشد في بيئة زاخرة بالعلم والفضيلة، فانخرط في صفوف طلاب جامعة قرطبا حيث نهل من علومها المتنوّعة ومعارفها الواسعة، فدرس ما يدرسه أبناء زمانه من أصول الدّين والفقّه والحقوق والصّرف والتّحو والأدب وعلم الكلام. مكث ابن رشد في مراكش حتّى مات عبد المؤمن وخلفه على عرش المغرب ولده أبو يعقوب يوسف.

سمّاه الخليفة قاضيا لأشبيلية عام ١١٦٩م، ثمّ نقله الخليفة إلى منصب القضاء في قرطبة سنة ١١٧١م، حيث انصرف إلى تلخيص كتب أرسطو^١ بناء على طلب الخليفة نفسه، إذ كانت تلك الأعمال الفلسفيّة قد نُقلت إلى العربيّة بفضل بعض الكتاب والعلماء اليهود والمسيحيّين السريّان والكلدان والنّساطرة في العصر العبّاسي^٢. ولمّا حلّ عام ١١٨٢م، استدعاه الخليفة أبو يعقوب إلى مراكش وجعله رأس أطبائه بدلا من ابن طفيل.

أمّا في عهد الخليفة المنصور فلقى ابن رشد بادىء ذي بدء، ما لقيه عند والده أبي يعقوب من حظوة وتكريم، ولكن، سرعان ما نقم عليه المنصور بسبب بعض الحاسدين النّاقمين الذين أوغروا صدره على الفيلسوف، من جهة، وبسبب تبدّل نظرة الخليفة إلى الفلاسفة من جهة أخرى، ونقمتهم عليهم ونفيهم جميعا، وحرقه لكتب المنطق والحكمة في بلاد الأندلس^٣. وعليه عزل المنصور ابن رشد من منصبه ونفاه

^١ راجع، جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٠، ص. ٤٤٣-٤٤٥.

^٢ Cf. E. MONTET, *L'Islam*, Payot, Paris 1923, pp. 77-78.

^٣ راجع، جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ج. ٣، مطبعة الهلال بالفجالة، مصر ١٩٠٤، ص. ١٧٩-١٨٠.

إلى اليسانة وهي بلدة يهودية قريبة من قرطبة حوالي عام ١١٩٥م، إلى أن عاد ورضي عنه فيما بعد، واستقدمه إليه، وأعادته إلى سالف مقامه ومجده، حتى وافته المنية في مراكش سنة ١١٩٨م، وله من العمر اثنان وسبعون سنة^٤.

٢- آثاره:

ترك ابن رشد مؤلفات كثيرة في الفلسفة والفلك والطبيعة والطب والنفس، والاخلاق والفقه والأصول والكلام واللغة والأدب حيث بلغ عددها ثمانية وسبعين مصنفاً. لكن بقي معظمها في تعداد المخطوطات وتمت طباعة النزر القليل منها.

نذكر من مؤلفاته في الفلسفة والإلهيات: كتاب تهافت التهافت، كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، كتاب جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات، كتاب الجوامع في الفلسفة، جوامع ما بعد الطبيعة، شرح كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، مسألة في الزمان، مسائل في الحكمة، مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات، تلخيص الإلهيات لينقولاًوس، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، رسالة في التوحيد والفلسفة.

كتب المنطق ونذكر منها:

كتاب الضروري في المنطق، تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس، شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس، مقالة في القياس، مقالة في القياس الشرطي، شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب المقولات، مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس.

كتب الفلك والطبيعيات، وأهمها:

^٤ راجع، جميل صليبا، تاريخ الفلسفة...، ص. ٤٤٥-٤٩٩.

شرح كتاب السّماء والعالم لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس، تلخيص الآثار العلويّة لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب السّماء والعالم، مقالة في الجرم السّماويّ، تلخيص كتاب السّماع الطّبيعيّ لأرسطوطاليس، شرح كتاب السّماع الطّبيعيّ لأرسطوطاليس، كتاب الحيوان.

كتب النّفس، نذكر منها:

شرح كتاب النّفس لأرسطوطاليس، مقالة في العقل، شرح مقالة الاسكندر في العقل، جوامع الحسّ والمحسوس، والدّكر والتذكّر، والنّوم واليقظة والاحلام وتعبير الرّؤيا، تلخيص كتاب النّفس، مقالة في علم النّفس.

كتب الأخلاق والسّياسة، وأبرزها:

تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، جوامع سياسة أفلاطون.

كتب الفقه والأصول والكلام، نذكر منها:

كتاب التّحصيل، كتاب المقدّمات، كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد، شرح عقيدة الإمام المهدي، مختصر كتاب المصطفى للغزالي^٥.

٣. أضواء على فلسفته ومحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة:

يظهر لنا من خلال مؤلفات ابن رشد، أنّ معظم ما خلفه من آثار فلسفيّة وغيرها من الكتب، كانت تلاخيص وشروحات لمؤلفات أرسطو، لذا عرف ابن رشد بالشارح،

^٥ راجع جميل صليبا، تاريخ الفلسفة...، ص. ٤٥٠-٤٥٢.

وهو اللقب الذي أطلقه عليه الشاعر الإيطاليّ دانتي أليغييري Dante Alighieri في كتاب الملهمة الإلهية^٦، غير أنّ آخرين رأوا فيه فيلسوفاً أعلى شأن الفلسفة العربية^٧؛ والحقيقة هي أنّ أبا الوليد، لم يبتكر أموراً جديدة وكثيراً في الفلسفة، بل انطلق من فكر أرسطو وآراء أسلافه ومعاصريه كالفيلسوف العربيّ الكنديّ، والفارابيّ، وابن سينا، وابن باجة، والغزاليّ، وبنى عليها نظريّات استخلصها من الأفلاطونية المستحدثة Neoplatonisme، مضيفاً إليها بعض آرائه الخاصة. وهو مع ذلك، لم يدع يوماً بأنّه ابتكر مذهباً فلسفياً جديداً^٨.

وفي الواقع، نرى ابن رشد، يتناول النصوص "الأرسطية" بالشرح والتعليق، فقرةً فقرة، وعبارةً عبارة، ثمّ يحلّل معانيها تحليلاً دقيقاً وعميقاً، إذ كان يعتقد أنّ مذهب أرسطو إنّ فهم على حقيقته لا يتعارض مع أرقى معرفة يمكن أن يبلغها إنسان. فأرسطو بالنسبة إليه، هو أسمى صورة تمثّل فيها العقل الإنسانيّ حتّى أنّه ليفضّل تسميته بالفيلسوف الإلهيّ.

ولم يكتفِ أبو الوليد بذلك، بل راح يصحّح بعض أخطاء الفارابيّ وابن سينا، ويردّ على علماء الكلام، وينتقد فلسفة الغزاليّ.

كان همّ ابن رشد بإيجاز، أن يوفّق بين الفلسفة والدين^٩، فشرح مسألة قدم العالم على طريقته، واعتقد بروحانيّة النفس، والسببيّة^{١٠}.

وكي نظرق باب فكره في هذا الصدد، لا بدّ لنا أن نلقي الضوء على بعض أفكاره، في كتابه الذي أشرنا إليه سابقاً، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وهو كتاب طبع في مصر مع القسم الرابع من "علم ما وراء الطبيعة"، تحت عنوان "فلسفة ابن رشد"^{١١}.

^٦ راجع جميل صليبا، تاريخ الفلسفة...، ص. ٤٥٣.

^٧ Cf. E. MONTET, *L'Islam...*, p. 80.

^٨ راجع، كتاب الكلّيّات لأبي الوليد محمّد بن رشد الأندلسيّ، منشورات معهد الجنرال فرنكو، لجنة الأبحاث العربيّة الإسبانية، نسخة بخط يد عيسى بن أحمد بن محمّد بن قادر القرطبيّ، نسخها عن نسخة المؤلّف وبعنايته، عام ٥٨٣ هـ، منقولة بالتصوير الشمسيّ، المغرب ١٩٣٩، ص. ٩.

^٩ Cf. E. RENAN, *Avverroès et l'Averroisme, essai historique*, Calmann-Lévy, éditeurs, Paris s.a., p. 164.

^{١٠} راجع جميل صليبا، تاريخ الفلسفة...، ص. ٤٥٣-٤٥٥.

^{١١} راجع، كتاب الكلّيّات...، ص. ٢٣.

وفي كتابه المطبوع "تهافت التهافت" الذي دافع فيه عن الفلسفة وأساطينها ضد "تهافت الفلاسفة" للغزالي الذي قام بنقد الفلاسفة وإظهار تناقضهم وتهافتهم، لأنهم رفضوا حسب اعتقاده، أصناف العبادات، واحتقروا شعائر الدين، واستهانوا بالشرع؛ مما دفع ابن رشد إلى اتهامه بالقصور في فهم الحكمة على حقيقتها، لأنه لم ينظر إلا في كتب ابن سينا.

لم يكن ابن رشد في الواقع، الفيلسوف الأول الذي حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، بل سبقه إلى ذلك، الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل، لكن ابن رشد قد أفرد لدراسة هذه المسألة كتابا خاصا سماه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، عبّر فيه عن حزنه وسخطه، لما أحق بعض الفلاسفة بالفلسفة من ضرر كبير، بسبب نظرته السلبية والخاطئة إليها.

أ. النظر الفلسفيّ مأمور به في الشرع:

تساءل ابن رشد في البداية عما إذا كان النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع. فاستنتج أنّ غرض الفلسفة في الأساس هو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وبما أنّ الشرع يحثّ على النظر في الموجودات واعتبارها في العقل كما ورد في القرآن: "يا أولي الأبصار" (٥٩: ٢)، وهي إشارة صريحة إلى وجوب استعمال القياس العقليّ، أو العقليّ والفقهيّ معا؛ إذ جاء في القرآن أيضا: "ويتفكرون في خلق السمّوات والأرض" (٣: ١٩١)، ممّا يؤكّد أنّ الشرع يحضّ على النظر في الموجودات، والله يأمر بالبحث عن الحقيقة في العلم. ولكن الفيلسوف وحده يكنه حقيقة الدين^{١٢}.

وبما أنّ "الاعتبار" في هذا السياق، ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس العقليّ، وجب علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات مبنيا على هذه الطريقة، وهو أكمل أنواع القياس، المسمّى برهانا.

¹² Cf. E. RENAN, *Avveroès...*, p. 167.

لذا، يجب على من يطلب الوصول إلى معرفة الله وسائر الموجودات، إتقان أنواع البراهين وشروطها، وأنواع القياس وأجزائه ومقدماته، لأنّ نسبة هذه الأمور إلى النّظر كنسبة الآلة إلى العمل.

فبناءً على ما تقدّم، اعتبر ابن رشد أنّ كلاً من القياسين العقليّ والفقهيّ، واجب في الشّرع.

ب. وجوب الاستعانة بما قاله القدماء:

شدّد ابن رشد على ضرورة الاستعانة بما قاله السّابقون في هذا الشّأن، أسواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ إذ ينبغي أوّلاً التّمعّن بأقوالهم، فإن كانت صواباً يؤخذ بها، وإن كانت على خطأ، تُترك جانبا، فينبّه عليها ويُحدّر منها.

كما أنّ النّظر في كتب القدماء واجب في الشّرع، وإن كان بعض الذين يخوضون في كتب الفلسفة قد يضلّون سواء السّبيل، فهذا لا يجب أن يُتخذ ذريعة لمنع هذه الكتب عن الذي هو أهل للنّظر فيها.

ج. الشّرع ظاهر وباطن:

قال ابن رشد إنّ في القرآن الكريم معنى ظاهرا ومعنى باطنا؛ لذا يجب البحث عن المعنى الذي يؤدّي إليه النّظر البرهانيّ؛ وفي حال ظهور اختلاف بين ظاهر النّصّ وباطنه، وجب رفع التّناقض والتّباين الظاهريين عن طريق التّأويل.

أمّا اشتمال الشّرع على ظاهر وباطن فهو لا يعني بالضرّورة وجود حقيقتين متباينتين، بل إنّ الحقيقة واحدة، وإنّما هناك اختلاف بطريقة التّعبير عنها. ولا ضير في ذلك، فالتّعليم كالغذاء، والطّعام الواحد قد يكون سمّا في حقّ نوع من النّاس وغذاء في حقّ نوع آخر؛ فالوحي إذاً، يخاطب النّاس على قدر عقولهم، لأنّ النّاس متفاوتون في التّصديق، منهم من يصدّق بالبرهان ومنهم بالأقاويل الجدليّة.

د. التّأويل وأصوله:

التّأويل إذاً، ضروريّ للتّوفيق بين ظاهر الشّرع وباطنه، كما هو ضروريّ للتّوفيق بين الدّين والفلسفة. ولكن ماهو تحديد هذا التّأويل؟ يحدّده أبو الوليد باستخراج دلالة اللفظ من الدّلالة الحقيقيّة إلى الدّلالة المجازيّة؛ لأنّ الكثير من ألفاظ الشّرع، إذا لم تؤلّ تأويلاً صحيحاً، وحملت فقط على ظاهرها، قد تتعارض مع ما أدّى إليه البرهان العقليّ. أمّا إن كان هناك إجماع بطريقة يقينيّة حول بعض المسائل في الشّرع، فلا يصحّ التّأويل؛ ولكن إذا تمّ ذلك الإجماع بطريقة ظنيّة، يصحّ عندئذ التّأويل. وكلّ ما ينطرق إليه التّأويل لا يدرك إلا بالبرهان.

وفي السّيّاق عينه، قسم ابن رشد النّاس إلى ثلاثة أصناف:

١- الخطّابيّون، وهم ليسوا من أهل البرهان؛

٢- الجدليّون، وهم من أهل التّأويل الجدليّ؛

٣- البرهانيّون؛ وهم من أهل صناعة الحكمة.

وعليه، لا يجب أن يصرّح بالتّأويل اليقينيّ للخطّابيين وأهل الجدل، لأنّه قد يفضي بهم إلى الكفر.

وهكذا شجب ابن رشد طريقة الأشعريّة والمعتزلة في التّأويل لأنّها حسب رأيه لا تتضمّن التّنبيه على الحقّ ولا هي حقّ.

هـ. وحدة الحقيقة:

إنّ الحكمة في رأي ابن رشد، هي صاحبة الشّريعة وأختها الرّضيعة، فإن وقع بينهما عداوة أو مشاجرة، يكون الجهل هو السّبب، أو اختلاف القوى العقليّة لا اختلاف الحقّ، لأنّ الحقّ واحد وإن كانت صورته المرتمسة على صفحات الدّهن مختلفة. وإن بدا هناك خلاف ظاهر بين الشّريعة والفلسفة، يمكن توضيحه بالركون إلى لغة العقل، لأنّ هدف الشّريعة والفلسفة واحد وهو الوصول إلى الحقّ.

فوجود الظاهر والباطن في الشّرع لا يدلّ على وجود حقيقتين بل على أنّ هناك مظهرين لحقيقة واحدة؛ والعلم الحاصل بطريقة الوحي لا يتناقض مع العلم الحاصل

بطريق العقل. لكنّ ابن رشد يعترف بأنّ ثمة فرق بين النبوة والحكمة؛ فكلّ نبيّ حكيم وليس كلّ حكيم نبياً. إنّ الحقّ واحد، والفلسفة هي أسمى صور الحقّ، لأنها معرفة كلّ موجود بما هو موجود^{١٣}.

و. مسألة قدم العالم:

إنّ العالم بنظر ابن رشد أزليّ التغيّر، والموجودات التي في الكون والفساد مركّبة من مادّة وصورة، لا تنفصل أحدهما عن الأخرى؛ والمادّة والصورة أزليّتان. فلا يصحّ القول بأنّ وراء كلّ مادّة مادّة إلى ما لا نهاية، كما لا يصحّ القول بأنّ وراء كلّ صورة صورة إلى ما لانهاية.

فإنّ موجود، وهو لم يكن من شيء و لا عن شيء، ولا تقدّمه زمان، فهو قديم. والأجسام التي ندرك تكوّنها بالحسّ، كالماء والهواء والأرض والحيوان والنبات هي موجودة عن شيء ومن شيء، والزّمان متقدّم عليها، وهي محدثة. وأمّا العالم من جهة ما هو كلّ، فهو موجود، لم يكن من شيء، ولا تقدّمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل قديم. وعليه، فالعالم ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، لأنّ المحدث الحقيقيّ فاسد ضرورة، والقديم الحقيقيّ لا علة له. وبما أنّ غاية ابن رشد هي التوفيق بين الحكمة والشريعة، في مسألتني القدم والحدوث، رأى أنّ ليس في الشرع إشارة واضحة إلى الحدوث والقدم. لكنّ الأمر الثابت بالنسبة إليه، هو أنّ العالم مصنوع، وله صانع؛ والعقل يستدلّ على وجود هذا الصّانع بما يجده في مصنوعاته من نظام ضروريّ، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتمّ منه. وخير طريقة للبرهان على وجود الصّانع طريقة الشرع، وهي تنحصر في دليلين: دليل العناية ودليل الاختراع.

فدليل العناية، مبنيّ على غائيّة الأشياء، وله أصلان: أحدهما أنّ جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان، والأصل الثاني أنّ هذه الموافقة هي ضرورة من

^{١٣} راجع جميل صليبا، تاريخ الفلسفة...، ص. ٤٧٧-٤٨٨.

قبل فاعل قاصد لذلك مرید، إذ ليس من الممكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. ولذلك
وجب على من أراد أن يعرف الله المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات.
وأما دليل الاختراع فهو مبني على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء كاختراع
الحياة في الجماد والحسّ والعقل في الكائنات الحيّة، ممّا يدلّ على أنّ للجواهر
مخترعا. فمن أراد معرفة المخترع وهو الله يجب أن يعرف جواهر الأشياء ليقف
على الاختراع الحقيقيّ في جميع الموجودات^{١٤}.

حاول ابن رشد بإيجاز، أن يقول إنّ نظريّة أقدميّة العالم في أي حال، لا تتعارض مع
القرآن والشّرع^{١٥}؛ وما الضّير إن كانت مادّة العالم أزليّة، فالخلق يبقى هو تلك
الحركة الاضطراريّة في هذه المادّة التي تنشأ عنها الكائنات وتتولد بعضها من
بعض، أمّا الخالق فهو المحرك. وبما أنّ المادّة أزليّة فجميع المخلوقات النّاجمة عنها
مشاركة لها في الأزليّة، والله الخالق هو الذي ينظّمها ولهذا السّبب تتطور المادّة
وتتكيف بطريقة مستمرّة، وهكذا فإنّ العالم المصنوع هو أزليّ النّشوء، دائم الحدوث،
بينما أنّ الله أزليّ بدون سبب^{١٦}. وعليه، فإنّ أقدميّة العالم ليست كأزليّة الله، بل ليس
العالم محدثا حقيقيّا، ولا قديما حقيقيّا.

ز. مسألة السببيّة:

إنّ العالم في نظر ابن رشد خاضع بجميع ما فيه لنظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه.
وبما أنّ علاقة الله بالعالم، علاقة العلة بالمعلول، وجب أن يكون كلّ شيء فيه مقيدا
بنظام وترتيب. فالله هو الصّانع الحكيم ويعتني بمخلوقاته، ومن شأن الصّانع أن
يرتّب الجواهر والأعراض ترتيبا محكما.
ويعتقد ابن رشد أنّ الموجودات قسمان: جواهر وأعراض. فالجواهر لا يصنعها إلا
الله، وأمّا الأعراض فتتولد من الأسباب الطّبيعيّة المقترنة بالجواهر. إنّ الله مثلا يخلق
السنبلة، والزّارع يفلح الأرض، ويعدّها لتلقي البذار.

^{١٤} راجع جميل صليبا، تاريخ الفلسفة...، ص. ٤٥٦-٤٧١.

^{١٥} Cf. L. GARDET, *L'Islam Religion et Commuauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, p. 225.

^{١٦} راجع، كتاب الكلّيّات...، ص. ١١.

ولهذه السببية الطبيعية، أساسان: طبيعة العقل، وحكمة الله وعنايته.

ح. إشكالية القضاء والقدر:

اختلف المسلمون حول معنى هاتين اللفظتين، فقالت المعتزلة بأنّ الإنسان مسؤول عن أفعاله وحرّ في فعل ما يريد، لذلك ترتب عليه العقاب والثواب، وقالت الجبرية بأنّ الإنسان مجبر على أفعاله، وذهبت الأشعرية إلى أنّ الإنسان "كسباً"، وأنّ المكتسب به والكسب مخلوقان لله.

أمّا ابن رشد فقال إذا فرضنا أنّ الإنسان خالق لأفعاله كما قالت المعتزلة، وجب أن يكون ثمّة أفعال لا تجري حسب مشيئة الله، فيكون هناك خالق غير الله؛ وإذا فرضنا أنّ الإنسان مكتسب لأفعاله فإنّه يجب أن يكون مجبراً عليها، وقد يصبح الإنسان بذلك مثل الجماد الذي لا قدرة له.

لذا، جاء ابن رشد بحلّ وسطيّ: "إنّ الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضاد، لكنّ لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتمّ لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تابعة لأمرين: أحدهما إرادتنا، والآخر موافقة الأسباب التي من خارج هذه الإرادة. ولما كانت الأسباب التي في الخارج تجري على نظام محدود، وجب أن تكون أفعالنا أيضاً جارية على نظام محدود". فموقف ابن رشد يجعل الاكتساب (أي قدرة الإنسان على أفعاله الخاصة داخل الأسباب والمسببات التي سخرها الله له من خارج) متعلقاً بإرادة الانسان من جهة، وبالارتباط بين الأسباب والمسببات التي في الخارج، من جهة أخرى.

ط. مسألة المعجزات:

يوّكد ابن رشد بالنسبة لهذه المسألة، أنّ مبادئ الشرع عند الفلاسفة أنفسهم "أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية"، فلا بدّ إذاً من القول بها بالرغم من جهل أسبابها. وإن

كان الفلاسفة الأقدمين لم يشيروا إلى المعجزات في كتاباتهم، فذلك يعني أنها بالنسبة إليهم مبادئ تثبیت الشرائع^{١٧}. لذا لم ينكر أبو الوليد ظاهرة المعجزات.

ي. قيامة الأجساد:

أولّ ابن رشد عقيدة قيامة الأجساد قائلاً إنّ الجسم الذي يصير إلينا في الآخرة غير الذي نحن عليه الآن، لأنّ ما هلك لا يعود إلى ذاتيّه الأولى، إنّما يتولد له شيء أشبه به، لأنّ الوجود في الآخرة لهو من نظام أسمى، فإذا وجدت الأجسام تكون أكمل نوعاً وجنساً^{١٨}. إنّ عقيدة أبي الوليد، في مسألة قيامة الأجساد، لأشبه بالعقيدة المسيحية التي التي تقول بأنّ الموتى يوم القيامة سوف يقومون بأجساد ممجّدة أي أجسام روحانية لا تحتاج إلى متطلّبات المادة كي تحيا.

ك. في أنّ الله لا يعلم الجزئيات:

إنّ الله بالنسبة إلى ابن رشد، هو الخالق والصانع، وصفاته الحكم والقدرة والمعرفة، غير أنّ هذا الخالق لا يحيط علماً بجزئيات الأمور في الكون بل تقتصر معرفته على الكليات. فحكم الكون يشبه حكم المدينة، حيث حاكم المدينة هو المصدر الأعلى لكلّ ما ينفذ، ولكن تفاصيل حوادثها لا تصدر عنه مباشرة وعلمه بها غير محتم. وهذا ما ينطبق على الخالق بنظر أبي الوليد؛ إنّهُ محور الكون ومصدر القوّة التي تديره وإن لم تكن له علاقة مباشرة في جزء من الحوادث والأمر.

ورأى بعضُ الباحثين، أنّ مذهب ابن رشد في عدم معرفة الله للجزئيات ليس واضحاً كلّ الوضوح، فهو تارةً يحاول أن يثبت هذه النظريّة بكلّ ما أوتي من براهين عقلية، وطوراً يقول بأنّ الله يعرف جزئيات الأمور ولكن بطريقة سامية لا يمكننا فهمها أو تصوّرها^{١٩}. ربّما لم يكن ابن رشد واضحاً تماماً بالنسبة إلى هذه الإشكالية، غير أنّ

^{١٧} راجع جميل صليبا، تاريخ الفلسفة...، ص. ٤٧٢-٥١٥.

^{١٨} راجع، كتاب الكليات...، ص. ١٥.

^{١٩} راجع، كتاب الكليات...، ص. ١٥.

ما جعله يتردد في ذلك حسب اعتقادنا هو عزمه على التوفيق بين فلسفته وأحكام الشرع.

منهاجه الفلسفي:

انتهج ابن رشد أسلوباً فلسفياً خاصاً به، تميّز بثلاث عناصر:

١. الترتيب، أي تتابع الأفكار للوصول إلى الهدف المنشود؛
٢. تجنّب جميع أنواع التعظيم والتّهويل والمبالغة؛
٣. موضوعيّة البحث والكتابة.

وقد أخذ على الفلاسفة الذين سبقوه، مواطن الضعف والخطأ بكلّ صدق وبساطة؛ وبالرغم من كثرة إحترامه لأرسطو وشغفه بفلسفته، لم يستسرسل فيلسوف قرطبة، بتبني كلّ آرائه من دون إمعان النظر فيها وتمحيصها بدقّة وذكاء، بل أخذ منها ما اعتبره موافقاً للحقيقة، قائلاً: "ننظر في الذي قالوه (أرسطو وتلامذته) وأثبتوه في كتبهم، فما كان موافقاً للحقّ قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحقّ نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم".

أمّا من حيث المبنى والشكل، فقد أخذ البعض على فيلسوف قرطبة، جفاف إنشائه، واضطرابه أحياناً، وافتقاره إلى متانة نصوص ابن سينا، وعذوبة إنشاء ابن طفيل؛ فهو لم يبال بتجميل عباراته وزخرفة جملة، وتزيين إنشائه بالصّور البيانيّة والمحسنات البديعيّة.

كما اعتمد في تلخيصه لكتب أرسطو ثلاثة أمور:

١. الاقتصار على آراء أرسطو الضرورية في حصول الكمال الإنساني؛
٢. حذف الآراء التي يمكن أن تُعدّ شكوكاً على أقواله؛

٣. الاقتصار على المشهور من الآراء في زمن ابن رشد وحذف تاريخ المذاهب^{٢٠}.

أمّا في شرحه لفلسفة أرسطو، فقد أتبع ثلاث طرق:

١. الشرح الكبير: يقتبس خلاله كلّ خاطرة ذكرها أرسطو ويحدّدها بقوله: "قال أرسطو"؛ ثمّ يستفيض بشرحها شرحا عميقا وافيا.
٢. الشرح الأوسط: يذكر عبره في متن كلّ فصل بضع كلمات من أرسطو ثمّ ينطلق في الشرح فيختلط قوله بأفكار أرسطو.
٣. الشرح الصغير: وهو عبارة عن تحليلات وجيزة^{٢١}.

خاتمة:

بعدما استعرضنا بعض أفكار ابن رشد الفلسفيّة، في محاولة إلقاء الضوء على سيرته ومؤلفاته ومذهبه الفلسفيّ، فإننا لا نشاطر رأي من يقول عنه، بأنّه مجرد شارح لأفكار أرسطو ونظريّاته؛ بل يظهر لنا جليّا من خلال تلك الإضافات الفكرية والومضات الفلسفيّة التي أضافها على ما لخصّ وشرح، بأنّ ابن رشد هو فيلسوف عقلانيّ وجوديّ؛ وفي الواقع، عُرف أبو الوليد عند العرب بفيلسوف العقل، لكنّه بالرغم من شغفه بأرسطو واعتقاده بالحتميّة، وبأنّ العلم مقيدّ بنظام ثابت ولا يمكن أن يوجد أتمّ منه، آمن في الوقت نفسه بالشرعية التي تحوي أموراً كثيرة يعجز العقل عن معرفتها بنفسه، وهي أمور ضروريّة لحياة الإنسان وسعادته. وهكذا، طأطأت حكمة فيلسوف الأندلس رأسها أمام قدسيّة الشريعة، واختار لنفسه خطأ فلسفيّاً توفيفيّاً، حاول

^{٢٠} راجع، أحمد فؤاد الأهوانيّ، تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٠، ص. ١٦-١٧.

^{٢١} راجع، كتاب الكلّيّات...، ص. ١٠-١١ أو ٢١-٢٢.

بواسطته الجمع بين العقل والإيمان، والفلسفة والدين، والحكمة والشريعة، والظاهر والباطن.. فنجح أحيانا وباء بالفشل أحيانا أخرى، إذ فُهمت بعض أفكاره وتأويلاته بطريقة تتناقض مع بعض العقائد الدينيّة، كمسألة أزليّة العالم، وإنكاره لآدم، ووحدة العقل الإنسانيّ وتأويل مسألة قيامة الأجسام، وعدم خلود النفس الفرديّة وعدم معرفة الله بالجزئيّات مباشرة، ممّا أثار غضب بعض رجال الدين، فحملوا عليه حملة شديدة، ودعوه بالزنديق، وأضرموا صدر الشعب ضدّه، فنفاه الخليفة كما رأينا وحرق كتبه الفلسفيّة.

ولكن من يقرأ ابن رشد، قراءة فلسفيّة عميقة وموضوعيّة مجردة، لا يمكنه إلا الاقرار بصدقّيّة هذا الفيلسوف في محاولته التوفيقية بين الحكمة والشريعة، لأنّه آمن بالله الخالق بصدق عميق، ولم يشكّ يوما بوجوده، بل كان اسمه تحت قلمه في جلّ عبارة، وكلّ خاطرة، يستغفره، ويستجير به، ويستعين به. غير أنّ ابن رشد آمن أيضا بالعقل، وأراد الوصول إلى معرفة الله على ضوء العقل؛ فلا بُدّ من الدين ولا غنى للشعب المسلم عن الشرع، أمّا الفلاسفة فدين العقل دينهم. لذا، كان إيمان فيلسوف قرطبة في نظرنا إيمانا ذكيا، تحررّ من عاطفيّة النظرة التقليديّة السطحيّة مع الخالق، ونزح إلى العمق والمعنى والجوهر، حاملا سراج العقل، من غير أن يؤلّه العقل، بل أقرّ بقصوره أحيانا، واعترف بمحدوديّته. وهذا ليس بغريب عن الفيلسوف، فالفلسفة متواضعة، لأنّها صادقة في بحثها عن الحقيقة.

لكنّ مشكلة ابن رشد، تكمن في عدم فهم الآخرين، لفكره كما ينبغي. وإلّا هذا الأمر طبيعيّ واقعيّ، فليس جميع الناس فلاسفة.

ومهما قيل فيه، يبقى ابن رشد في نظرنا، فيلسوفا مؤمنا رفع شأن الفلسفة العربيّة. بل كيف يمكن لمن حارب الدهريّين لنكرانهم وجود الله أن يكون زنديقا أو كافرا من قال في خاتمة كتابه "فصل المقال": "إنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة لها، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر والغريزة".

يبقى هذا البحث الصّغير قاصرا عن الولوج في يَمِّ فكر ابن رشد البعيد الأغوار، لكنّه محاولة متواضعة هدفه تكوين فكرة شاملة عن سيرة هذا الفيلسوف الكبير، وأعماله وفلسفته التّوفيقية بين الحكمة والشريعة.

المراجع:

المراجع العربيّة:

- أحمد فؤاد الأهوانيّ، تلخيص كتاب النّفس لأبي الوليد بن رشد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٠.

- جرجي زيدان، تاريخ التّمذّن الإسلاميّ، ج. ٣، مطبعة الهلال بالفضالة، مصر ١٩٠٤.

- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الكتاب اللبنانيّ، الطّبعة الثّانية، بيروت ١٩٧٠.

- كتاب الكلّيّات لأبي الوليد محمّد بن رشد الأدلسيّ، منشورات معهد الجنرال فرنكو، لجنة الأبحاث العربيّة الاسبانيّة، نسخة بخطّ يد عيسى بن أحمد بن محمّد بن قادر القرطبيّ، نسخها عن نسخة المؤلّف وبعنايته، عام ٥٨٣ هج، منقولة بالتّصوير الشّمسيّ، المغرب ١٩٣٩.

المراجع الأجنبية:

GARDET L., *L'Islam Religion et Commuauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1967.

MONTET E., *L'Islam*, Payot, Paris 1923.

RENAN E., *Avveroès et l'Averroisme, essai historique*, Calmann-Lévy, éditeurs, Paris s.a.

فهرس الموضوعات

١ إبن رشد، بين الحكمة والشريعة
١ مقدمة:
٢ ١- سيرة ابن رشد:
٣ ٢- آثاره:
٤ ٣. أضواء على فلسفته ومحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة:
٦ أ. النظر الفلسفيّ مأمور به في الشرع:
٧ ب. وجوب الاستعانة بما قاله القدماء:
٧ ج. الشرع ظاهر وباطن:
٨ د. التأويل وأصوله:
٨ هـ. وحدة الحقيقة:
٩ و. مسألة قدم العالم:
١٠ ز. مسألة السببية:
١١ ح. إشكالية القضاء والقدر:
١٣ منهاجه الفلسفيّ:
١٤ خاتمة:
١٦ المراجع:
١٦ المراجع العربيّة:
١٧ المراجع الأجنبيةّة:
١٨ فهرس الموضوعات