

الدين والفلسفة عند ابن رشد

سلطاني فاطيمة*

في ظل الجدل والنقاش المحتدم الذي ميز الطابع الفكري في العصر الوسيط، حول قضية الدين والفلسفة، الأمر الذي أدى إلى مواجهة الفلسفة بالدين كان مع ظهور الأديان السماوية لاسيما وأن الموضوعات التي تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع الاختلاف في المنهج، فكان لابد من أن تفضى هذه المواجهة بين الفلسفة والدين بعد التأثير والتأثير بينهما، إما إلى التعارض أم إلى توافق، ويعتبر أبو حامد الغزالي التيار الرفض في حين هناك فلاسفة يرون أن الدين والفلسفة كلاهما يقود الإنسان إلى ذات الحقيقة .

هناك محاولات عدة جاءت لتحاول أن تمسك العصا من الوسط، فتوفق بين الفلسفة والدين وهذا راجع إلى حاجة هؤلاء، إلى توافق النظر العقلي والمعتقد الديني. بداية بمحاولة آباء الكنيسة في هذا العصر فضلا عن مجهودات فيلون الاسكندري حول هذه المسألة إلى غاية محاولات فلاسفة الإسلام سواء فلاسفة المشرق (الكندي، الفارابي، ابن سينا...) وحتى فلاسفة المغرب (ابن باجة، ابن طفيل، البطليوسي) وهذا الطابع التوفيقى هو الغالب في الفكر الإسلامي .

حاول الفلاسفة المسلمون التوفيق بين المعتقدات الفلسفية وبين العقائد الذي جاء بها الدين الإسلامي في صريح نصوصه، وإلى النصوص النقلية التي حاولوا تأويلها، وإعطاء هذه النصوص النقلية سندا من العقل بجانب سندها من الوحي، في الدفاع عن العقيدة بأدلة عقلية، وفي جمعهم بين التفلسف الصادق والتدين العميق.

* باحثة بقسم الفلسفة (عضو بمخبر التطوير) جامعة سعيدة.

فحسب إخوان الصفا يحصل الكمال إذا انتظمت الفلسفة مع الشريعة، لأن الفلسفة تحتوي على الحكمة الاعتبارية والمصلحة الاجتهادية، وهي الوحيدة القادرة على تطهير الشريعة وغسلها بعدما دنست بالجهالات واختلطت بالظلال. بينما الكندي يجعل الفلسفة في أعلى المراتب ويعدها بأنها أشرف العلوم، لأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، بمعنى أن الفلسفة هي علم الحق والدين كذلك هو علم الحق، وعلم الحق في الفلسفة يتضمن علم الحق في الدين، ليرى بأن هناك اتفاقاً وانسجاماً بين الدين والفلسفة.

وفي نفس السياق يرى "الفارابي" في توافق الدين والفلسفة تحقيقاً للانسجام والتناغم في الحياة الاجتماعية وحتى السياسية، حيث يفسر فلسفياً كيف تعكس الحقائق الأولية على المخيلة القوية والصفاء التي ينفرد بها النبي فيعبر عنها بواسطة رموز حسية، كما أن ابن سينا ينسب ملكة النبوة إلى العقل الهولاني الذي يدرك الحقائق الأولية القائمة في العقل الفعال إدراكاً حدسياً، ليطلق عليه ابن سينا اسم العقل الحدسي.

وإذا عدنا إلى محاربة الغزالي للفلسفة، فهذا الهجوم الذي أعلنه الغزالي على الفلسفة ليس بالمعنى الواسع وإنما بالمعنى الضيق، فإذا كانت الدراسات الفلسفية مقبولة عقلاً وديناً معاً، من الجانب المنطقي لها والرياضي، فإن تلك المحاولات في أغلب جوانبها الإلهية الماورائية لها أصول اغريقية وبذلك في مرفوضة ديناً وعقلاً. فعلى المستوى العقلي: ويرفضها العقل لأن الفلاسفة لم يلتزموا في هذا المجال بالبرهان العقلي المشروط بالمنطق، مما أدى إلى الاختلاف فيما بينهم و انخوض في مسائل لا قدرة للعقل في إدراكها، لأن قدرة الإنسان العقلية هي محدودة ولا يمكن أن يخوض في المسائل الماورائية ويدركها بدون أخطاء، مادام أنه يمكن أن يخطئ حتى في أقرب الأشياء إدراكاً لها. وعليه فإن العقل قاصر على معرفة المسائل الماورائية.

أما على المستوى الديني: فإن الغزالي يعتبر بأن المسائل الإلهية بمثابة مسائل بمنزلة العقيدة، وهي موضع إجماع كل أفراد الملة الإسلامية نقلاً وعقلاً، ومن بين المسائل التي كفر الغزالي فيهم الفلاسفة البعث الذي يكون للنفس دون الجسد ولهذا يرى الغزالي أن الموضوعية كانت تحتم على الفلاسفة عدم حشر عقولهم في هذا الميدان الميتافيزيقي الخالص والذي لا علم لنا عن تفاصيله سوى ما ورد في الشرع (النقل) و الشرع صريح في القول بالبعث الجسدي والروحي معا.

فجميع هؤلاء الفلاسفة لقد تناولوا مشكلة التقريب بين الحكمة والشرعية، لكنهم أشاروا إليها في صلب كتبهم الفلسفية العامة، بينما ابن رشد يعد من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في هذه القضية، كما لم يفعل أحد من قبل، حيث قدم الحل المناسب لهذه القضية الذي أرهقت تفكير الفلاسفة من قبله، من خلال معالجته لهذه القضية في عدة مؤلفات منها مؤلفه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و"تهافت التهافت" الذي جاء للرد على أبو حامد الغزالي، لتبعه بمؤلفه فصل المقال الذي خصصه للبحث عن حكم الشرع في البحث في الفلسفة والمنطق الذي رد من خلاله على فتوى الغزالي في تكفير الفلاسفة، فحاول ابن رشد من خلال ذلك أن يرفع كل استفسار أو إبهام حول هذه المسألة.

ولقد وضع ابن رشد مجموعة من المبادئ ليوضح علاقة الشريعة بالفلسفة وهي كالآتي:¹

الشرعية، أو الدين، توجب التفلسف.

الشرعية لها معان ظاهرة للعامة، وأخرى باطنة للخاصة ومعنى هذا وذاك وجوب التأويل أحياناً، ولبعض الطبقات من الناس. وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص. تحديد مدى قدرة العقل، والصلة بينه وبين الوحي.

¹ - محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط2، دار المعارف بمصر، القاهرة (د/ت)، ص90.

حيث يستهل ابن رشد كتابه "فصل المقال" بسؤال يحاول من خلال الإجابة عنه أن يبين الغرض من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محذور؟ أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟²

فنقول: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك".

يعتبر ابن رشد أن جوهر الفلسفة هو نظر العقلي في الموجودات- الكائنات- من جهة دلالتها على الصانع (الله تعالى)، كما أنها الطريق الذي يتبعه العقل في معرفة الله تعالى والإيمان به، بل إن الشرع يحث على معرفة هذه الموجودات بالعقل، وهنا يستند في برهانه على تصوره إلى مجموعة من الآيات القرآنية الكريمة التي تؤكد قوله، ومنها ما جاء في قوله تعالى "اعتبروا يا أولي الأبصار"(الحشر:2)، وهكذا فإن الشرع يحث على النظر العقلي في معرفة الموجودات.

وكذلك في قوله تعالى: "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء"(سورة الأعراف:185) .

وفي قوله تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت"(سورة الغاشية:18،17). وكل هذه النصوص القرآنية تحث على النظر في جميع الموجودات بواسطة العقل واعتبارها به.

²- ابن رشد: فصل المقال "ما بين الشريعة والحكمة من إتصال"، قدم وعلق عليه: ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 28.

إن الشريعة (النقل) تتفق والعقل (الحكمة)، لأن الفلسفة متفقة تماما مع أصول الشريعة، لأن الحق لا يضار الحق، وعليه يؤكد ابن رشد مدى انسجام الفلسفة والشريعة، حتى أنه يعتبر الفلسفة بأنها صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها، كما لا يوجد تناقض بينهما لأن العقل يدعم ويفسر رموز الدين.

وهكذا انطلق ابن رشد من النص القرآني ليستدل إلى أن العقل الفلسفي مأمور به شرعا على خلاف ما زعمه النصيون الذين تشبثوا بالنص الديني وقطعوا مع المعرفة العقلية في أمور الشريعة وعدّوا أن أي اجتهاد في تأويل الآيات إنما هو تحريف للدين وخروج عن طاعة والإيمان.³

يرى ابن رشد بأن هناك نصوص من القرآن الكريم والحديث الشريف تتطلب التأويل لمعرفة المعاني الباطنة منها والظاهرة، لأن الناس متفاوتون في قدراتهم واستعداداتهم على إدراك ما ورد في الشريعة، وهذا سبب في انقسام الشريعة إلى باطن وله أهله وهم أصحاب البرهان وظاهر وله أهله وهم عامة الناس. يقول ابن رشد: "إن طباع الناس متفاوتة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقويل الجدلية... ومنهم من يصدق بالأقويل الخطائية"⁴ فما يميز الشريعة الإسلامية أنها تحتوي على هذه المناهج التي تشمل الناس جميعا، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شرعته طرق الدعاء إلى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن".⁵

³ - مجموعة مؤلفين: النظرية الأخلاقية "من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية"، إشراف وتحرير: عامر عبد زيد الوائلي، ط1، دار ابن النديم بيروت 2015، ص153.

⁴ - ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص34.

⁵ - المصدر نفسه، ص35.

وعليه فهناك ثلاثة أصناف من الناس: صنف الأول وهو عامة الناس وهم الجمهور الغالب وهم ليسوا من أهل التأويل لأنهم يعتمدون على المنهج الخطابي ويكفرون بالظاهر ولا يفهمون الباطن وهم الخطائيون.

صنف الثاني يتميزون قليلا عن العامة، وهم من أهل النظر- رجال علم الكلام- لهم اعتقادات يدفعون عنها بنصها حيث يعتمدون على المنهج الجدلي وهؤلاء هم الجدليون.

صنف الثالث ويخص أصحاب الحكمة والعقول النيرة، وهم من أهل التأويل اليقيني، يعتمدون على المنهج البرهاني، وهؤلاء البرهانيون.

يعتبر ابن رشد أن هناك ثلاثة فئات من الناس متفاوتة، لكل واحدة منهج خاص وطريقة للتخاطب ترضي أصحابها لكي يصل إلى درجة التصديق وذلك حسب قدر عقولهم.

فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا من الناس وألا يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ومن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الأعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول⁶.

ولهذا لا يجب الخلط في المناهج بين أصناف الناس فلكل صنف منهجه الخاص به؛ فمثلا لا ينبغي أن نخاطب الجمهور الذي يقنع بالمنهج الخطابي عناصر من المنهج الجدلي، ويحذر ابن رشد من ذلك لأن هذا الخطأ لقد سبق وأن وقعت فيه الفرق الكلامية كل من المعتزلة والأشاعرة إضافة إلى الغزالي.

يرى ابن رشد أنه من قبل التأويلات والظن بها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع ونشأت فرق الإسلام، ويقصد بذلك الحوار ثم الأشاعرة والمعتزلة ثم الصوفية بعد ذلك جاء أبو حامد الغزالي فطم الوادي على القرى وذلك أنه

⁶ - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: محمد عابد الجابري، ط1، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص158.

صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء وذلك في كتابه الذي سماه (بالمقاصد) ثم وضع كتابه المعروف (بتهافت الفلاسفة) فكفر الفلاسفة فيه في مسائل ثلاث من جهة خرقهم فيه للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرة من الناس عن الحكمة والشرعة⁷.

وانقسام الشريعة إلى قسمين قسم ظاهر وآخر باطن، أدى ابن رشد إلى القول بضرورة التأويل، لأنه لا يمكن أن تؤخذ جميع النصوص الدينية على الظاهر فقط، بل يجب النظر في باطنها الذي يمكن إدراكه إلا من خلال التأويل، لأنه ضروري لصالح الدين والفلسفة، حيث أن الدين يدعو إلى النظر العقلي أو الفلسفي لذلك يجب تأويل ما لا يتفق مع النصوص.

هنا يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان ظاهر مؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهر وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال الإمام على رضي الله عنه: "حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله". ولهذا كان التأويل يعد الدواء بالنسبة للعلماء فإنه يعد بمثابة الدواء بالنسبة للعامة وسر الاختلاف والتناحر⁸.

وضع ابن رشد قانون للتأويل لكي يضبطه ويحفظه، وي طرح هذه القضية في كتاب "مناهج الأدلة" تحت عنوان "قانون التأويل"، وملخص هذه القواعد أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف⁹:

أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعا ويذكر هذا الصنف في فصل المقال بأنه صنف من الأقاويل الشرعية ليس لها تأويل،

⁷ - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص 151، 150.

⁸ - مجموعة مؤلفين: النظرية الأخلاقية، مرجع سابق، ص 158.

⁹ - ينظر إلى محمد يوسف موسى، في الدين والفلسفة، ص ص 97، 98.

والجاحد له أو المتأول كافر. أما الأقسام الأربعة الباقية فإنه يجمعها القول بأن المعنى المطلوب هو غير المعنى المضر حبه في الشرع وإنما أخذ بأدلة على وجه التمثيل ولا شك فإن الذي يريده ابن رشد أن صنفا من الخطاب الإلهي لا يفهم من حيث ظاهره بل إن المعنى المحجوب ولا بد من الكشف عنه. غير أنه لا يمكن التعرف إليه إلا متى أدركنا أن الخطاب الإلهي جاء في صورة مثال وفي هذه الحالة نبحث عن معنى المثال.

يضع ابن رشد درجات للتأويل أو مستويات الباطن، لأن التأويل هو من شأن البرهانيين وحدهم لأنهم أهل لذلك، ولا ينبغي أن تذاع التأويلات على العامة، بل يجب أن تكون في وسط الخاصة فقط لمناسبتها عقولهم، وفي نقده للتأويل عند المتكلمين ركز على استدلالاتهم الجدلية التي لاتصل حد الاستدلال البرهاني وهذا لعدم امتلاكهم الوسائل المعرفية لذلك، وهذه الاستدلالات غير مقنعة كما أنها قد شوشت على العامة عقائدهم، وما يريده هو أن لا يزرع العداوة بين الحكمة والشرعية.

أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فان الاذاية ممن ينسب إليها هي أشد الاذاية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجواهر والغريزة، وقد أذاها كثيرا من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة فيها، والله يسدد الكل ويوقف الجميع لمحبتة ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضلته وبرحمته¹⁰.

فإذن قول ابن رشد دليل على الوحدة الجوهرية بين الشريعة والحكمة، لأنهما وجهان لحقيقة واحدة، فالشريعة في جوهرها درس صانع العالم، والفلسفة هي درس الموجودات للاستدلال منها على صانع العالم فهما متفقتان في الغاية ولكن الشريعة للعامة أما الحكمة للخاصة.

¹⁰ - ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص58.