

العدد السادس والعشرون
2009

مجلة كلية العلوم الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنوياً
1377 من وفاة الرسول ﷺ 2009 مسيحي

■ ملاح عن المذهب المالكي

في الغرب الإسلامي

■ الخطاب الإسلامي

مميزاته والتحديات التي تواجهه

■ الشيخ محمد عبد

وصلاته بأعلام الإصلاح في المغرب الكبير

■ اللغة وصناعة الهوية



د. ضو محمد بوني

يتكوّن عنوان هذا البحث من مفهومين أساسيين هما مفتاح هذا البحث، وهما الدين، والفلسفة، ولا بد من تحديد مفهوم كل منهما على حدة، قبل الخوض في بيان العلاقة بينهما في دائرة الفكر الإسلامي، والمتأمل لهذا الفكر على مدى تاريخه الطويل يلاحظ أنه ظل رهين هذه الازدواجية بين هذين القطبين: النص الشرعي، الاستدلال العقلي.

وقد آثرت في هذا البحث أن أعزله عن النظم السياسية، ليظل في دائرة البحث الفكري الخالص، صارفين النظر عما كان لتلك التيارات من دور في قيام دولة وسقوط أخرى.

ومفهوم الدين: هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه، إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل^(١).

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، 81411.

ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾⁽¹⁾. ويضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه، وإلى النبي (ﷺ) لظهوره منه، وإلى الأمة لتدينهم وانقيادهم.

أما مفهوم الفلسفة فإن أظهر ما يقال فيه: أنها العمليات الفكرية، والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل إلى الحق وإلى الاهتداء إلى الصواب. ولما كان القرآن الكريم قد جاء بالشرعية الأبدية للناس كافة، وجب أن يكون فيه من الأدلة والمناهج العقلية، ما يقنع الناس جميعاً على اختلاف أصنافهم، وتفاوت مداركهم، ومن هنا فقد نشأ الجدل العلمي الذي يقوم على استعمال الأقيسة الصحيحة، والمقدمات الثابتة، وصولاً إلى نتائج ملزمة منطقياً مبنية على تلك المقدمات.

إن الذين حددوا بداية ظهور الفكر الإسلامي بنشأة علم الكلام في العهد الأموي، لم يكونوا دقيقين في هذا التحديد حيث إنهم أغفلوا حقبة مهمة، تعتبر البداية التي انطلق منها هذا الفكر، وهي العصر النبوي، عصر نزول الوحي وتبليغ الرسالة.

صحيح أن هذا الفكر كان في ذلك العصر فكراً منفعلاً أكثر منه فاعلاً، حيث إن الفكر آنذاك كان ينصت لخطاب الله المباشر وغير المباشر، ولكن هذا التلقي للقرآن ولللسنة كان يتطلب فكراً ثاقباً لأسلوب الجدل الذي قام عليه الخطاب القرآني لأصحاب المعتقدات والأديان السابقة عن الإسلام.

فالقرآن كما يتضح للناظر فيه كان يخاطب العقل⁽²⁾ بكل مستوياته ودرجاته عند المخاطبين، ويطلبه بالتفكير والتدبر، واقتفاء الحوادث التاريخية بالملاحظة والمقارنة والاعتبار، واستقراء الظواهر الطبيعية، والغوص في أعماق النفس،

(1) الآية: 19 من سورة آل عمران.

(2) انظر: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، محمد الكتاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ص 378.

لتأمل خواطرها وهواجسها، وتحليل أحوالها ونزواتها. قال تعالى: ﴿سَرَّيْهُمْ مَا يَتَّبِعُونَ الْأَفَاقَ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ اللَّهُ الْحَقُّ﴾^(١).

ولم يكن التفكير الذي دعا إليه القرآن سوى الاستدلال بالأدلة المنصوبة أمام العقل، لاستنتاج ما يمكن استنتاجه منها، غير أنه لم يكتف بالإشارة إلى ضرورة الاستدلال فحسب، بل إنه عزز دعوته بتحديد منهج الاستدلال، المتمثل في مظهرين:

1 - أنه اعتبر العقل وحده المخاطب بالدين، على أساس الاستدلال وتقديم الحجة والبرهان على دعواه، وقد لاحظ «العقاد» أن القرآن تضمن دعوة صريحة متكررة إلى استخدام الفكر، وإلى احترام العقل والتنويه بشأنه. وأنه لم يأت التأكيد أو التكرار لذكر أعمال العقل بمعنى واحد من معانيه وإنما أتت الإشارات إلى كل أسماء العقل الموحية بفعالياته المختلفة، ووظائفه المتعددة، مع تعمد التفرقة بين تلك الخصائص أو الفعاليات والوظائف عند خطاب العقل.. ولاحظ العقاد أيضاً: أن القرآن حين أنكر الكهانة والطقوس الهيكلية، والوسائط بين الخالق والمخلوق واكتفى بإنشطة مسؤولية كل إنسان بذاته، ومحاسبة النفس بجريرتها لا غير، فقد عول على العقل، وأخذ بمنطق المسؤولية الفردية^(٢).

يضاف إلى هذا أن الإسلام حين ختم برسالة محمد (ﷺ) سلسلة الرسالات السماوية، وجعل الخطاب القرآني خطاباً نهائياً للإنسان، وأعلن ختم النبوة مما أدى إلى نقلة في حياة الإنسان أدت إلى ترشيده، ودخوله مرحلة جديدة يعول فيها على عقله في كل ما يستجد من حاجاته، فلم يبق الإنسان مقوداً بيد

(١) الآية: 52 من سورة فصلت.

(٢) انظر: التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، دار العلم، القاهرة، نقلاً عن كتاب جدل العقل والنقل، ص 379، 380.

الغيب فيما يتعلق بجوانب حياته اليومية، وإنما عليه أن يستثمر طاقاته العقلية في سبيل التقدم المادي إلى حيث يستطيع أن يبلغ من الكمال.

2 - كونه تضمن بالفعل حواراً مفتوحاً بينه وبين جميع أصحاب الملل والعقائد السائدة يومئذ في البيئة العربية، وخاصة اليهود والنصارى، وجادل أهل كل عقيدة بالحجة، وبين ما فيها من ضلال، أو افتراء، أو دعوى بغير برهان ثم عقب عليها معتمداً أسلوب الحجة والبرهان هادفاً من وراء ذلك كله إلى جعل الأخذ بالعقيدة الإسلامية قائماً على الاقتناع العميق وجدانياً وعقلياً⁽¹⁾. فالقرآن قد خلق حركة عقلية كبيرة تمثلها الفكر الإسلامي، ومضى يجادل ويبرهن ويستدل على صحتها.

يقول الدكتور يوسف موسى⁽²⁾: إننا لا نبالغ إذ قلنا بأنه لولا القرآن ما عرف تاريخ الفكر الإسلامي أكثر هذه المذاهب التي استخدمها أصحابها، أو أقاموا الأدلة عليها من القرآن نفسه. وآية هذا أن تفكير الفلاسفة من غير رجال علم الكلام أمثال الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لم ينته إلى نحو مذاهب المتكلمين، لأن هؤلاء الفلاسفة لم يستوحوا القرآن الكريم في تكوين مذاهبهم وبنائها. وإن كانوا حاولوا أحياناً أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه.

وقد نشأ الجدل في المجتمع الإسلامي، منذ عهد الخلفاء الراشدين حول مسألة الخلافة، ومن هو أحق بها وحول مسائل الفروع والأحكام.

ثم تطور الجدل بتطور التيارات والأحزاب السياسية والدينية التي نشأت عقب الفتنة الكبرى ومقتل عثمان، وما كان من قتال المسلمين بعضهم لبعض، وخروج الخوارج، وظهور الشيعة والمرجئة والقدرية.

(1) جدل العقل والنقل، محمد الكتاني، مرجع سابق، ص 388 بتصرف.

(2) في كتابه: القرآن والفلسفة ط: دار المعارف، ص 153.

وقد احتاج الجدل إلى قوانين وضوابط تنبه بعض علماء المسلمين إلى ضرورة التصنيف فيها لإعانة المجادلين على تحصيلها واكتساب المراتب فيها. والجدل فرع من فروع المنطق ولهذا كان يستخدم القياس القائم على المسلمات وقد عرفه التهانوي بقوله: هو القياس المؤلف من مقدمات مسلمة أو مشهورة.

وصاحب هذا القياس يسمى «جدلياً» لأنه لا يهتم بالحقيقة: من حيث هي، بقدر ما يهيمه التصديق بما يدعو إليه أو ينطلق منه من آراء مشهورة أو مسلمة أو معقولة⁽¹⁾.

وقد كان للمعتزلة كأس السبق في هذا المضمار فإلى جانب أنهم حرروا علم الكلام من التبعية للفقه الإسلامي، وعلوم الحديث فإنهم كانوا بناة الفكر الجدلي في تاريخ الفكر الإسلامي، بما خاضوا من مناظرات، وما قدموا من آراء في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المجوس والرافضة والجبرية والدهرية.. يقول زهدي جار الله: وليس أدل على أهمية المعتزلة في هذا المضمار ولا أبين للعمل المجيد الذي كانوا يقومون به من الذب عن حياض الدين، من أن الخلفاء كانوا لا يجدون من يقوم بمجادلة مخالفي الإسلام سواهم. فقد كان المأمون يلجأ إلى تمامة بن أشرس في الرد على من يحضر مجلسه منهم، وكان يعقد مجالس المناظرة بين المعتزلة وبين أرباب الأديان الأخرى كالمجلس الذي جمع فيه «زادان بخت» الثنوي بابي الهذيل، وجعفر بن مبشر فقطعاه⁽²⁾.

والواقع أن المعتزلة تحمسوا لهذه القضية كثيراً فلم يكتفوا بالرد على المخالفين وتقطيعهم، بل تعدوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامي وحمل الناس على اعتناقه. فكانوا لا ينفكون يرسلون الوفود من أتباعهم لهذا الغرض إلى

(1) انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 1/ 533، مرجع سابق.

(2) انظر: كتاب المعتزلة، لزهدي حسن جار الله المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1990،

البلاد التي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين، فقد أرسل واصل بن عطاء عبدالله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان فأجابها خلق كثير ودخلوا الإسلام⁽¹⁾.

وهذه الشهادة لا تبرئهم في الحقيقة من كثير من الأخطاء والقمع للخصوم كلما تمكنوا من دعم السلطة الزمنية - كما حدث في عصر المأمون في قضية خلق القرآن، ومن التأويلات البعيدة للنصوص، الأمر الذي مهد الطريق لاتجاه آخر يعتمد العقل أسلوباً للدفاع عن العقائد الإسلامية، وظهر هذا الاتجاه على يد أبي الحسن الأشعري الذي تخلص عن أسلوب المعتزلة الذي غلب عليه الطابع العقلي، وتوسط الطريق بين النصيين والعقليين، فنفي التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة، ورد على المبتدعة، وكمل العقائد في البعث وأحوال القيامة من الثواب والعقاب.

واقتنى أثره من بعد تلاميذه، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني (403هـ). الذي يمثل حلقة الوصل بين الأشعرية في مرحلة نشأتها الأولى والتي غلب عليها الطابع السلفي، وبعد تطورها على أيدي أمثال: إمام الحرمين (478هـ) وأبي حامد الغزالي (505هـ) والفخر الرازي (606هـ)⁽²⁾.

فقد استطاع الباقلاني أن يهذب فكر الأشاعرة الأوائل، وأن يضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والبراهين الفكرية.

ثم انتشرت من بعده علوم المنطق على يد الغزالي الذي اعتبره قانوناً ومعياراً للعلوم تسبر به كما يسبر ما سواها.

(1) المرجع السابق، ص 52.

(2) انظر: مقالنا: أثر الاعتزال في فكر الأشاعرة، العدد الثاني بمجلة كلية الآداب.

والحقيقة أن تاريخ الفكر الإسلامي لا يمكنه أن يغض الطرف عما كان للاتجاهات الأخرى - غير المعتزلة والأشاعرة من تأثير كبير في تنوع الفكر وتأصيله على أسس فكرية تأخذ في الحسبان الآراء والأفكار التي كانت شائعة في تلك الحقبة الزمنية، خاصة بعد اختلاط المجتمع الإسلامي عن طريق الفتوحات، وتأسيس الأمصار خارج الجزيرة العربية بمجتمعات غير عربية، لها ثقافتها وعقليتها، وكان التحام تلك المجتمعات كلها داخل بيئة واحدة نشأ عنه تأثير المسلمين بتلك الثقافات، ونمت في المجتمع المسلم توجهات عقلية وثقافية مختلفة، أدت إلى ظهور فكر إسلامي متأثر بالأفكار والتزعات الأجنبية.

من هنا ابتدأ التطلع إلى معرفة الفلسفة الإغريقية، والاشتغال بها لتكون عوناً في الدفاع عن الرأي والعقيدة. وكان لشخص «المأمون» تأثير كبير في هذا المجال: فإلى جانب كونه اعتزالياً، فهو يميل إلى حرية الرأي إلى أمد بعيد، وحرية الرأي تبرر النظر إلى معرفة كل شيء من العلوم على اختلاف مصادرها.

يضاف إلى ذلك أن العصر الذي كان يعيش فيه، كان عصر حضارة وتطلع إلى المعارف والعلوم، أيّاً كان نوعها وأياً كان مصدرها، كما كان عصر حوار ونقاش بين المسلمين وغيرهم، وبين المسلمين بعضهم⁽¹⁾.

وكان أبو يوسف بن إسحاق الكندي 185 - 260 هـ أول رائد في هذا الموضوع. وهو من بني كندة، لهذا يلقب بفيلسوف العرب، واستطاع الكندي - بمولده في الكوفة، حيث كان أبوه والياً، وبتعلمه في البصرة، ثم بسكناه في بغداد - أن يتلقى من وجوه العلم في ذلك الزمان، فإلى جانب علوم الدين واللغة، تلقى هذا الشاب الموهوب علم الطب، وتعمق في مقالات المعتزلة، التي كانت ملقحة بالفكر اليوناني ثم إن هذا قاده إلى دراسة ما بعد الطبيعة لأرسطو.

(1) انظر: من الفلسفة الإسلامية، طاهر عبد المجيد، مطبعة دار التأليف بمصر 1969م، 1/ 181.

ولفت الكندي، الأنظار إليه منذ مطلع حياته الفلسفية، ففي الرسالة الأولى التي ألفها إلى المعتصم بالله - الخليفة العباسي - في الفلسفة الأولى عرّف فيها الفلسفة: بأنها معرفة الأشياء بما هي عليه في الوجود، لتصبح حينئذٍ شاملة لعلوم الدين، والعلوم السياسية والطبيعية والرياضية⁽¹⁾ فالفلسفة أم العلوم كما كان شائعاً في تلك الأيام.

وهكذا يكون الكندي قد مهد السبيل لأن يحتل الفكر اليوناني مكاناً في بناء الثقافة الإسلامية، ثم شق الطريق أمام الجمع بين الفلسفة والدين، فسهل بذلك المحاولة إلى التقارب بينهما.

إن المغامرة الفلسفية التي ابتدأها الكندي، تناولها من بعده الفارابي حيث تابع السير فيها على نفس النهج، ثم جاء ابن سينا فبلغ بها نهاية المطاف.

وكان اتجاه الفارابي (339هـ) في فلسفته سياسياً أكثر منه دينياً، ثم إن كتبه في المنطق قد أعطته شهرة حيث لقب «بالمعلم الثاني» بعد أرسطو المعلم الأول.

وشهرة الفارابي في الفلسفة ترجع إلى اثنين من كتبه: آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي تخيله على مثال كتاب «جمهورية أفلاطون» ثم رسالة في السياسة المدنية، عرّف فيها بالسياسة ونظام الحكم على مذهب أرسطو طاليس.

وتقوم فلسفة الفارابي على مبدأ التوفيق، الذي بدأه بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو في محاولة لرفع التناقض عن الفلسفة اليونانية، لينطلق بعد ذلك للتوفيق بينها وبين الدين معتمداً على فكرة آمن بها، وملكته عليه جوانب فكره: وهي أن الشريعة والحكمة ترجعان إلى أصل واحد⁽²⁾.

وبلغت الفلسفة العربية مع ابن سينا (370 - 428هـ)، ذروتها في المشرق الإسلامي، كما بلغ معه أيضاً الطب ذروته.

(1) انظر: الإسلام منهج حياة، فيليب حتي، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ص 236.

(2) انظر: أعلام الفلسفة العربية، كمال اليازجي وآخر، الطبعة الرابعة، 1990م، مكتبة لبنان.

ومع أن اهتمام ابن سينا بفلسفة ما وراء الطبيعة يرجع إلى أنه قرأ كتاباً في هذا الموضوع للفارابي، إلا أنه ما لبث أن فاق الفارابي في هذا الباب من أبواب الفلسفة. ودرس ابن سينا الفلسفات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والإسكندرانية والرواقية، كما درس العقائد والدعوات الدينية التي جاء بها حكماء الشرق، ولم يقيد ابن سينا نفسه بنظام من هذه النظم، ولكن تخير منها كلها ما بنى منه نظاماً خاصاً به. والنظام الذي استطاع ابن سينا أن يقيمه في آخر الأمر، كان أول نظام من نوعه في الإسلام، نظام يشمل البحث في الله، وفي الإنسان، وفي العالم، من حيث إنها تعمل مستقلة، ومعتمداً بعضها على بعض في وقت واحد⁽¹⁾.

وكثيراً ما ألقى مؤرخو الفلسفة هذا السؤال: إلى أي حد كان تفكير ابن سينا وتفكير إخوانه في الدين تفكيراً أخلاقياً؟ إن فلاسفة الإسلام جمعوا بين الآراء الفلسفية الدينية، حتى يأتوا من هذا المزج بآراء جديدة نافعة، وإن كان عدد من هذه الآراء لم يجد قبولاً عاماً، ولكن أثرها على تراث الفكر البشري كان جليلاً واضحاً. ومن حسن الطالع أن شمس الفلسفة لما بدأ ضوءها يخفت في شرق العالم الإسلامي، كان ضوءها قد بدأ يتقد في الغرب الإسلامي على يد ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

ويعد ابن باجة (1100 - 1138 م) أول الواقفين في المغرب والأندلس على فلسفة المشاركة، فقد ألم بها وشرح قضاياها، وحاول تعميمها، فعبد الطريق لمن جاء بعده⁽²⁾.

بيد أن الظروف السياسية - إثر هجوم الفونسو على مدينة «سرقسطة» مسقط رأسه أدت إلى عدم استقراره وانتقاله من بلاط إلى بلاط آخر، بالإضافة إلى أنه لم يعمر طويلاً، كل هذا أدى إلى تغييب فكره عن منال الدارسين.

(1) انظر: الإسلام منهج حياة، فيليب حتي، ترجمة عمر فروخ، ص 241، مرجع سابق.

(2) انظر: أعلام الفلسفة العربية، ص 652، مرجع سابق.

أما ابن طفيل (1110 - 1185 م) فكانت صلته بابن سينا أدبية، وبابن رشد شخصية، ولم يكن ابن طفيل مديناً في علمه وشهرته ومكانته لوجاهة عرفت بها أسرته، ولا لصلة قامت بينه وبين أحد علماء عصره، وإنما الغالب أنه كان عصامياً توفّر على طلب العلم، معتمداً في ذلك على جهده الشخصي، واستخراج علمه من الكتب وأنه أجاد من العلوم الطب والفلسفة والفلك، ومن مآثره الكبرى في آخر عهده، أن قدم ابن رشد، وهو بعد شاب ناشئ - إلى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، ثاني خلفاء الموحدين في مراكش - باعتباره أعلم مفكري العصر بفلسفة أرسطو، وأولاهم بأن يخلفه في عمله كطبيب⁽¹⁾.

ثم إن أبا يعقوب نفسه كان من الذين يشاركون في علوم الفلسفة فجعل يقلد هارون الرشيد، والمأمون في رعاية العلماء، وكان يسعى إلى أن تصبح مراكش - عاصمة ملكه - مثل بغداد.

ولد ابن رشد عام 520 هـ (1126 م) في بيت علم وقضاء. وقد تولى أبوه وجده من قبل القضاء في العاصمة الأندلسية (قرطبة) في وقت كانت فيه تلك العاصمة المركز الفكري الأول ليس في الأندلس فحسب، بل في أوروبا قاطبة. وحضر ابن رشد الدروس في المسجد الجامع، وحصر اختصاصه بالشرع والطب، اللذين كان يعتقد فيهما أنها وحدهما محتاجان إلى فكر متميز وذكاء متقد، ومع دراسة الطب كانت الفلسفة تدرس وكان يطلق عليهما آنذاك (علوم الحكمة) وبعد أن عمل ابن رشد في حقلي اختصاصه في الطب والشرع في المدينة التي ولد فيها، انتقل إلى مراكش حيث نال حظوة عند السلطان أبي يعقوب، الذي عهد إليه بمهمة القيام بشرح كتب أرسطو في الفلسفة، التي أعيا غموضها كثيراً من المطلعين عليها وعلى رأسهم السلطان نفسه.

(1) المرجع السابق، ص 670.

وبعد بضعة أشهر عينه قاضياً في «أشبيلية» ثم بعد عامين (567هـ) قاضياً في «قرطبة» وفي عام (578هـ) دعاه، ليتولى المنصب الذي كان يتولاه ابن طفيل بعد اعتزاله للسياسة ليصبح وزيراً وطبيباً للقصر.

وكان ابن رشد الفيلسوف أبعد أثراً في الفلسفة من الطب، وإن كان لكتابه «الكليات» الذي نafs في الشهرة كتاب «القانون» لابن سينا، لما اشتمل عليه من موضوعات تتعلق بالتشريح، وعلم وظائف الأعضاء وأسماء الأدوية...

إن مآثرة ابن رشد كانت تتمثل في تبسيط الفلسفة، وتقريبها إلى أذهان المقبلين عليها في صورة الشرح والتوضيح، وكانت شروحه ثلاث طبقات: شرحاً (أصغر) للمبتدئين، وشرحاً (أوسط) لأصحاب المعرفة المتوسطة، وشرحاً (أكبر) للمتقدمين في دراسة الفلسفة.

وقد راعى ابن رشد في هذا الشرح أن يخلص آراء أرسطو من كثير من الشوائب التي كانت قد علفت بها، وأن يعزل الفلسفة الأرسطية عن المذهب الإسكندراني (الأفلاطونية المحدثه) وفي مدة لا تتجاوز نصف قرن من وفاة ابن رشد أصبح يعرف بلقب الشارح العظيم، وأصبحت الرشدية، وهي تعني فلسفته، رائجة في حلقات العلم والفلسفة. وفي الحق، أن ابن رشد لم يقتصر دوره في الفلسفة على شرح فلسفة أرسطو بل قام بدور آخر وهو إبراز موافقة الفلسفة للدين، فقد رأى أن ما جاء في الشريعة من وحي فيما له صلة بحقيقة الكون، هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة مباشرة، فكأنما نحن أمام كتاب واحد كتب بلغتين: كتاب الإسلام، وكتاب الكون، فنقرأ في هذا ما نقرأه في ذاك، شريطة أن نحسن فهم اللغة التي ينطق بها كل منهما.

ولتحقيق هذه الغاية سلك ابن رشد طريقين، جعل لكل منهما مؤلفاً خاصاً، أما الطريق الأول، فهو أن يبدأ الرحلة من الشريعة، لينتهي إلى النتائج التي وصل إليها العقل في دراسته للكون، وكان ذلك في كتاب «مناهج الأدلة».

أما الطريق الثاني، فهو أن يبدأ الرحلة من النتائج التي حققتها الدراسة العقلية - وهو ما أطلق عليه اسم الحكمة - لينتهي إلى ما أوردته الشريعة وحياء، وكان ذلك في كتاب «فصل المقال» وإذن فالغاية من الكتابين واحدة، وإن كان وصل إليها بالسير في اتجاهين متضادين⁽¹⁾.

هكذا كان موقف ابن رشد في قضية الحوار بين الدين والفلسفة، فأراد أن يظل هذا الحوار قائماً بينهما انطلاقاً من وحدة الهدف، وكانت دعوته آخر صوت يرتفع دفاعاً عن الفلسفة، وضرورة دخولها مع الدين في نسيج واحد، إلا أن الوجدان العربي الإسلامي لم يكن مهياً لقبول هذه الدعوة، الأمر الذي أدى إلى أن يخفت هذا الصوت، ولم يأخذ في الارتفاع إلا بعد ما يزيد على سبعة قرون.

إن الحوار بين الإسلام والعقل قد بدأ مبكراً، ذلك أن الإسلام ينظر إلى العقل نظرة موضوعية أساسها احترام الحقائق التي يصل إليها بالدليل والبرهان، ولكن هناك فرق بين البحث العقلي الذي يسعى للوصول إلى المعرفة اليقينية، وبين تلك الفلسفات التي وفدت على العالم الإسلامي بعد القرن الثاني الهجري من بيئة لا دينية وهي تحمل في طياتها أحكاماً حول بعض القضايا التي تتعارض مع روح الدين الإسلامي، ومع ذلك فإن جل الباحثين الإسلاميين قد أقبلوا على دراسة هذه القضايا وحاولوا توجيهها وجهة مقبولة، حتى الغزالي (450 - 505 هـ) الذي يظن الكثيرون أنه معاد للفلسفة لم يرفضها جملةً وتفصيلاً، وإنما رفض منها ما رآه يهدد كيان الفكر الإسلامي.

ثم إن الجانب الفلسفي الذي وقف الغزالي منه موقف المرتاب، هو المتعلق بالبحث في مسائل غيبية ليست في متناول العقل البشري الذي يعجز عن الوصول إلى الحقائق الإلهية، كما بينها الفارابي، وابن سينا، ومن سار على نهجها.

(1) انظر: ابن رشد في تيار الفكر العربي، زكي نجيب محمود، بحث مقدم لمهرجان ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص 1.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن الفلسفة التي نقلت إلى العالم الإسلامي لم تكن فلسفة أفلاطون وأرسطو، وإنما فلسفة القرن الرابع بعد الميلاد في الإسكندرية، والتي كانت مذهباً ملفقاً من آراء أفلاطون في ما بعد الطبيعة، ومن منطق أرسطو، ومن تعاليم الرواقيين في الأخلاق، ومن عدد من عناصر التصوف الشرقي، وهو ما يعرف «بالأفلاطونية المحدثة» وهي بعيدة كل البعد عن الفلسفة الحقيقية والغزالي حين يواجه هذه الأفكار الدخيلة يتخذ العقل نفسه مطيته في الوصول إلى تلك الغاية، فقد كان الغزالي بعيداً كل البعد عما ينسب إليه في غالب الأحيان - من أنه قد رفض الفلسفة باعتباره صوفياً، وأدار ظهره للعقل، باعتباره عالم دين، لا يرى أن هناك طريقاً للحصول على الحقيقة في غير الدين. ولكن الواقع أن الغزالي، اعترف بالحقيقة الدينية عن اقتناع تام، ليس في مبدئه الفلسفي فحسب، بل ظل بعد ذلك ثابتاً على إقرار الحقيقة الفلسفية، ويبدو ذلك بوضوح في مؤلفاته العديدة. وقد كان الغزالي مقتنعاً بأنه توجد حقيقة واحدة، وأن في استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إليها بطريقة منهجية^(١).

فلم يكن نقد الغزالي لفلسفة الفارابي وابن سينا هو الذي أدى إلى خمود الفلسفة في الشرق، وإنما كانت هناك عوامل سياسية، واجتماعية، واقتصادية هي التي أدت إلى هذا الخمود.

وعلى أية حال فإن الحوار بين الدين والفلسفة كان بين مد وجزر منذ أن بدأ إلى يومنا هذا، وذلك راجع إلى الظروف البيئية والاجتماعية والسياسية بالدرجة الأولى، وإن تسترت بالدين أحياناً.

(١) انظر: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود حمدي زقزوق، الطبعة الأولى 1973، الأنجلو المصرية، ص 173.