الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون - تيارت -

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

تخصص فلسفة عامة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

الموسومة بـ :

أثر الفلسفة اليونانية على العقلانية الإسلامية

"أبو الوليد ابن رشد" أنموذجا

إعداد الطالبة:
مشتى مليكة

إشراف الأستاذ :
أ. حفصة طاهر

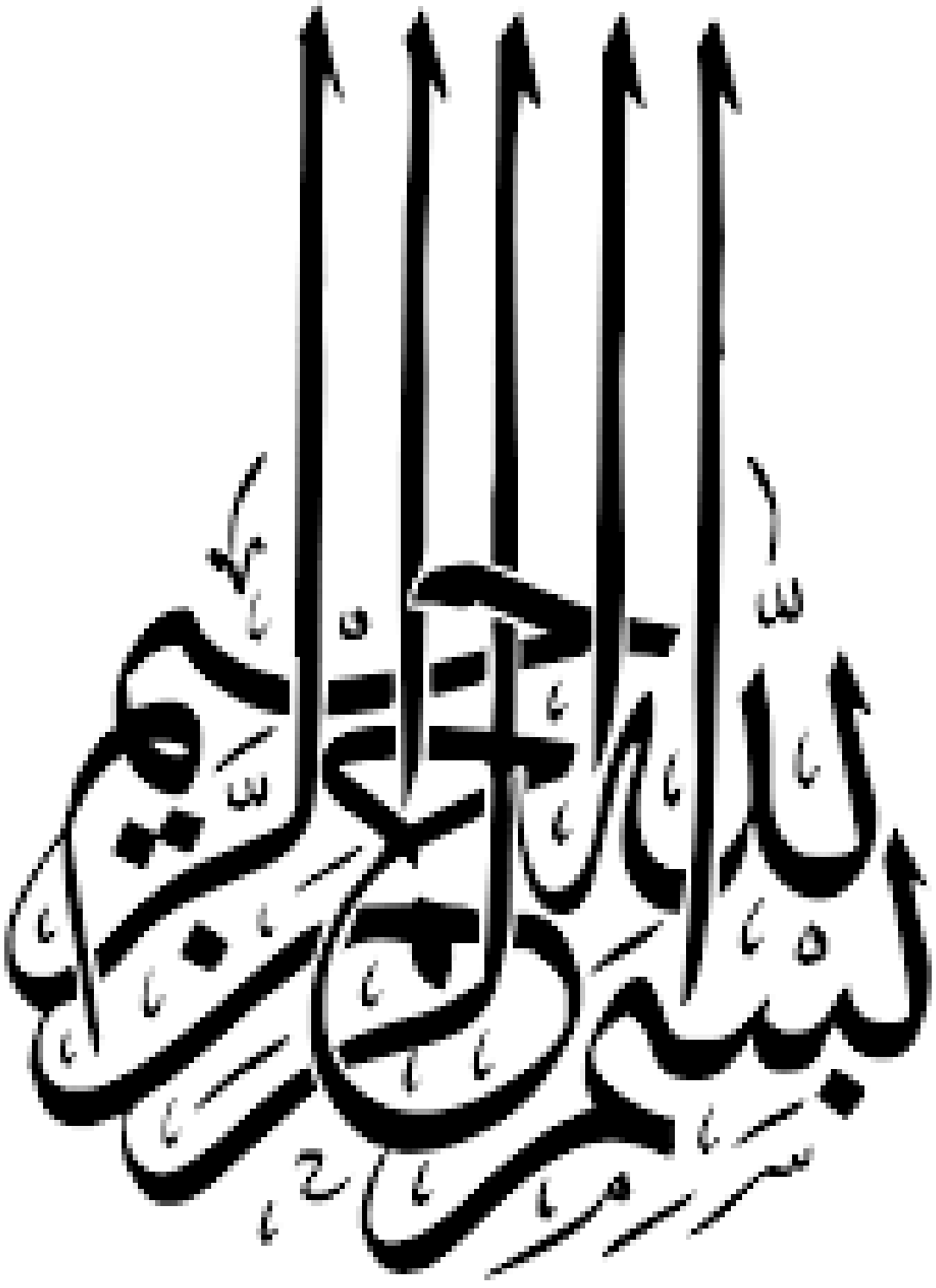
إمضاء لجنة المناقشة

الأستاذ : لكحل فيصل.....رئيسا

الأستاذ : حفصة طاهر .....مشرفا و مقررا

الأستاذ : راتيا حاج .....مناقشا

السنة الجامعية : 2016-2017م / 1437-1438هـ



قال ابن رشد :

"فإنّا يا معشر المسلمين نعلم على القطع

انه لا يؤدي النّظر البر هاني إلى مخالفة ما ورد به الشّرع،

فان الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[1] "

فصل المقال ،ص 96

"الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة[2] "

فصل المقال، ص125

---

[1]– ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات، دار النشر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ،1981م ، ص 96.

[2]–المصدر نفسه ، ص125 .

إلى الوالدين الكريمين والعزيزين معزة تفوق كل وصف أطال الله في عمرهما

وإلى من هزني فراقه من العمق فقيدنا المغفور له الأستاذ بن نحي زكرياء

رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه

أتقدم بالشكر الخالص إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في القيام بهذا العمل المتواضع والبسيط،وعلى رأس هؤلاء المشكورين،السادة أساتذة قسم الفلسفة المحترمين أذكر منهم الأستاذ المشرف على هذا العمل حفصة طاهر ، والأستاذ المرحوم بن نحي زكريا والأستاذ سباعي لخضر، ،والأستاذ بوعمود،والأستاذ راتيا الحاج،والأستاذ بهلول.

كما أتقدم بالشكر إلى من ساندني في بحثي هذا : خاصة عبد الجبار عوعاش وزوجته العزيزة على قلبي،وعائلتي ،كما يعود الفضل إلى الزميل عباد عيسى ،دون أن أنسى رفيقة دربي جميلة قلته،وصديقتي لحسن نجمة، وأشكر كل الأصدقاء الذين ساندوني ولو بكلمة طيبة على رأسهم زميلي محمد بن شريف،وحبيب عالم،وكل طلبة ماستر فلسفة عامة والى مربيتي زوجة خالي وبناتها

مقدمـــــــــــــــــــة

مقدمة:

إن كل تفكير إنساني هو بمثابة ظاهرة تخضع مثل مختلف ظواهر الوجود الطبيعي والبشري إلى قانون التأثير والتأثر، أي أن الممارسة الفكرية تتفاعل مع عوامل معينة تساهم في نشوئها وتطورها وهكذا هو الأمر بالنسبة للفكر الفلسفي لدى المسلمين ،فهو كغيره من أنماط التفكير البشري نشأ وتطور نتيجة عوامل متنوعة وتشكل نتيجة مجموعة من المكونات ،والمثير للبحث هنا والتقصي هو أنه كثيرا ما كان يبدأ التأريخ للفلسفة الإسلامية بأنها فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية، وذلك بحجة أن الحضارة الإسلامية لم تكن على دراية بالفلسفة إلا بعد إطلاعها على كتب الإغريق،أي بعد حركة الترجمة التي شهدها العصر العباسي ،وبهذا جعل بعض المؤرخين المستشرقين خاصة ، يعتبرون أن كل إنتاج فلسفي عربي إسلامي ما هو إلا فكر منقول عن اليونان ،وذلك لاعتبار أن الفلسفة كلمة يونانية الأصل ،وأن اليونان لم يتركوا أي موضوع إلا وتناولوه ،ولم يبقى للعرب ما يتفلسفوا فيه غير الأخذ عن الأوائل ،ولم يقيموا بناء فلسفي خاص بهم بل أكتفوا بالشرح والتعليق، لكن هذا لا يعنى أنه لم يكن للحضارة الإسلامية مقومات خاصة بهويتهم كمسلمين ، لأن لهم مصدر إلهي خاص بهم وهو القرآن الكريم ،وحتى السنة النبوية الشريفة، وهناك ما يحث على البحث والتأمل في الكثير من الآيات ،غير ذلك فللمسلمين دين خاص بهم وعقائد تمليها عليهم شريعتهم ،فكيف لا يكون لهم فكر خاص بهم؟هنا يحتدم الصدام بين فئة من العلماء المستشرقين خاصة حين أنكروا وجود فلسفة إسلامية وبين فئة أخرى اعتبرت أن الفكر العربي الإسلامي هو نتاج عربي محض خاص بهم،ولكن هذا لا يعني أن العرب لم يتأثروا باليونان خاصة في الإلهيات والعالم والنفس ،وقد كان العرب شديدي

الإعجاب بأفلاطون واعتبروه أقرب الفلاسفة إليهم لأنه تكلم عن الخلق الإلهي وأثبت وجود الصانع وبرهن على وجود النفس وخلودها ،وأصبحوا يقدرون أرسطو العقلي إعجابا بعلمه وعقله وإجلالاً لفلسفته، ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن هذا الإعجاب قد أثر في العقلية الإسلامية ،ومن بين المتأثرين بهذا الفكر الدخيل هو فيلسوفنا الأندلسي أبو الوليد ابن رشد ،والذي كرس جهده وجعل شغله الشاغل هو قراءة وتنقيح كتب أرسطو من الشوائب التي لحقته أثناء حركة الترجمة، غير ذلك ما نلتمسه من حضور أرسطي في مؤلفاته الخاصة، وأكثر مسألة مثيرة هنا هي مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة والتي كانت وليدة هذا الإعجاب والتأثر، وهذا ما يتمحور عليه عنوان بحثنا الموسوم ب "أثر الفلسفة اليونانية على العقلانية الإسلامية ابن رشد أنموذجا"،أي أثر الحكمة الإغريقية على المسلمين عامة والعقلية الأرسطية على الفكر الرشدي خاصة، وعليه تندرج إشكالية بحثنا هذا حول :

_ فيما يتجلى التأثير الفلسفي الإغريقي في إرساء العقلانية الإسلامية؟ و هل يعني هذا أنه لا يوجد للمسلمين فكر خاص بهم غير الذي نقل عن الإغريق؟

_و هل يصح القول عن ابن رشد أنه أرسطو العرب نظرا لتأثره البالغ بمعلمه الأول، والغلو في الإعجاب به ؟

_وماهي ملامح هذه العقلانية في الفلسفة الرشدية؟

ولمعالجة موضوعنا هذا اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي، نظرا لطبيعة الموضوع الذي يحتاج نوعا من التحليل والنقد وحتى المقارنة ، مقسمين هذا البحث إلى ثلاث فصول، الفصل الأول تناولنا فيه العقل في الفكر الإنساني، يضّم ثلاث مباحث، المبحث الأول اللوغوس اليوناني ،والمبحث الثاني

العقل في الفكر المسيحي أما ثالثا العقل في الفكر الإسلامي ،أما الفصل الثاني عالجنا فيه علاقة الدين بالفلسفة ،و يندرج تحته ثلاث مباحث الأول بعنوان المنطق وتأثيره على الحكمة الرشدية، والثاني التأويل عند إبن رشد وكيف ساهم في عملية التوفيق، ثالثا التوفيق بين الدين والحكمة، أما فيما يخص الفصل الثالث والأخير فقد خصصناه للقراءات المعاصرة للفكر الرشدي، يحتوي على ثلاث مباحث، المبحث الأول الرشدية وتأثيرها على المذاهب الفلسفية أي أثر ابن رشد في أوروبا ،ثانيا تطبيق الرشدية في الدراسات المعاصرة وقدمنا عدة قراءات لفكره،وثالثا نقد الأسس الفكرية في الفكر الرشدي.

و قمنا بخاتمة إستنتاجية شاملة للموضوع تبرز أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا المتواضع، ولأن أصابع الاتهام كانت تطال فيلسوفنا حيث اعتبر معيد لفلسفة أرسطو لامبدع وكثيرا ما أتهم بالكفر من قبل من أراهم أساءوا الظن به وبفكره ، وحتى لو تحدثنا عن أثر الحكمة اليونانية على المسلمين فهذا شيء لا يعاب لأن ابن رشد كان همه الوحيد هو بلوغ الحق ولاشيء سواه ولا يوجد عيب في العلم، ومن هذا المنطلق النابع جاء بحثنا لرفع هذا الادعاء على فيلسوفنا ورد الإعتبار لفكره العقلاني ، وإحياءا لتراث حضارتنا العريقة التي لم نشك قط في مقوماتها وهويتها ومبادئها الصلبة والصامدة، وبدلا من انكار فكر فيلسوفنا لابد من دراسته دراسة تليق بمقامه، فالغرب ليسوا أفضل منا ،فنحن أحق بهذا الفكر منهم لكن تخلفنا هو من جعل الغير يستفيد من فكر فيلسوفنا أكثر منا ،وأكبر دليل هو المكانة التي حصل عليها ابن رشد عند الأوروبيين، أولسنا الأولى بهذا ؟فنحن الآن بحاجة هذا الفكر الناضج الملامس للأفق ،والداعي للتطور والتنوير والازدهار.وهذا ما واجهنا من

صعوبات في بحثنا كصعوبة الحصول على بعض المصادر لابن رشد و بعض كتب المفكريين الغربيين كتوما الاكويني.

ولإنجاز هذا البحث اعتمدنا على أهم مصادر ابن رشد،التي تعبر عن فكره وفلسفته منها "فصل المقال" وكذلك كتاب " تلخيص منطق أرسطو"و اعتمدنا على الدراسات السابقة، والتي هي كثيرة نذكر منها رسالة الدكتوراه لفتيحة فاطمي بعنوان مكانة التأويل عند ابن رشد جامعة قسنطينة 2009م ، وكذلك رسالة الليسانس التجليات الأرسطية في الفكر العربي ابن رشد نموذج لمعوال نعيمة ونعيمي جازية تحت اشراف الأستاذ كرطالي نورالدين ،جامعة ابن خلدون – تيارت2013م .

وفي الأخير نأمل أن يكون هذا البحث قد فتح الباب أما المتعطشين لمعرفة الحقيقة ، ونتمنى أن نكون قد ساهمنا ولو بجزء صغير لتبيان ما خفي عن تراثنا العربي الإسلامي، ويكون هذا منطلقا جديدا لإعادة النظر وتقصي الحقيقة.

الفصل الأول

الفصل الأول:العقل في الفكر الإنساني

المبحث الأول: اللوغوس اليوناني

المبحث الثاني:العقل في الفكر المسيحي

المبحث الثالث : العقل في الفكر الإسلامي

الفصل الأول: العقل في الفكر الإنساني

إن العقل بمفهومه الفلسفي لا يفهم إلا في ضوء غيره من المفاهيم، فيتألف مع هذا المفهوم، ويختلف مع غيره، من أجل إيجاد أنساق فلسفية ومناهج فكرية ومذاهب أدبية ونظريات علمية.[1]

والعقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله:أنا، وقيل العقل:جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان، وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل[2].

والعقل (الذهن) او الملكة البشرية العامة أو القدرة على السعي وراء الحقيقة وحل المشكلات،وهو يختلف عن الغريزة والخيال والإيمان، في أن نتائجه جديرة بالثقة[3].

والعقل بمعنى ملكة الاستدلال نظريا بالعقل،ملكة تركيب المفاهيم،والقضايا والعبارات والمقترحات[4] .

وبما أن تطور الفلسفة هو بطبيعة الحال تطور للعقل الإنساني، فإنه ينبغي لفهم تطور مسار الفلسفة دراسة وتتبع تطور مفهوم العقل، وهذا ما سنتناوله في هذا الفصل.

---

[1]_إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة للطباعة والنشر بيروت، (د.ط)، 1993ص46.

[2]_ الجرجاني،معجم التعريفات، دار الفضيلة والنشر والتوزيع والتصدير،بمصر –القاهرة،(دط)، (دس) ،ص127_128.

[3]_تد هوندرتش،دليل اوكسفورد للفلسفة،تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير،ليبيا، ج 2، (دط)، 2003، (مادة العقل) ،ص584.

[4]_ لالاند أندريه،الموسوعة الفلسفية ،تر: خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات للطباعة ،بيروت _ باريس،ط 2، 2001 ، ص 1160.

المبحث الأول : اللوغوس اليوناني

إن الفلسفة اليونانية في بدايتها الأولى كانت فلسفة طبيعية، وتحول اتجاهها في دورها الثاني من الطبيعة إلى العقل ، والحقيقة أن المتتبع للفكر اليوناني القديم يجد أن الفن الإغريقي قد عبر عن الوعي من خلال مختلف النشاطات الثقافية ومن خلال مختلف الموضوعات الأدبية والفنية.

وفي أيونيا ولد أول شاعر من شعراء المأساة هوميروس صاحب الإلياذة والأوديسة، إنجيل اليونان القدماء[1] .ويمثل شعره طفولة الفكر اليوناني بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة وفهم نفسه[2]. وقد ظهر الشعر الكمي فيه أمثال منظومة ونقد لأخلاق الناس ثم خطى العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم و الفلسفة [3].

إذ قال الفيتاغوريون أن الانسجام الكلي هو من شأن العقل، وسماه اليونانيون اللوجوس , وقد حاول الفيتاغوريون باستخدام العدد أو الرياضيات توجيه العقل إلى ما في الظواهر الحسية من نظام وتركيب تمثله الأعداد ،و إن الرياضيات عندهم ما هي إلا نوعا من التجريد العقلي الذي ينصب على دراسة العلاقات بين الظواهر المحسوسة لاستنباط قواعدها بالعقل[4].

---

[1] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول، أصل الإنسان وسر الوجود، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت، ط1، 1983 ص32.

[2] _ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (دط) ،1936 ، ص3.

[3] _المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] _ محمد علي أبو الريان ، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر، ط2 ،1965، ص33.

ونجد الفيلسوف طاليس المالطي الذي بحث في أصل الكون وطبيعته وقال إن الماء هو أصل كل شيء، وقد عبر عن أفكاره بعبارات معقولة حيث ابتعد عن تفسير معالم الوجود بالخرافات والأساطير بل على أساس عرفاني علمي يربط فيه المعلول بالعلة ارتباطا حكيما ، وجاء بعده تلميذه أنكسمندريس الذي قال بأن الأصل هو اللامحدود أو اللامتناهي، ثم جاء أنكسمنس الذي قال بأنه الهواء ثم أكزينوفان فقال بأنه التراب [1].

وكان هيرقليطس فيما يذكر مؤرخو الفلسفة أول من قال بفكرة اللوغوس أو العقل الكوني وليفسر النظام السائد في الكون بعيدا عن الميثولوجيا والأساطير قال بوجود قانون كلي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة والأبدية والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن الظواهر الطبيعية إذا هي شاركت في العقل الكلي[2]، والعقل الإنساني هو الذي يدرك اللوغوس الذي هو قانون العالم كما يعتقد هيرقليدس(549_470ق.م)[3].

لقد تصور هيرقليطس العقل الكوني على انه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان النفس لا بوصفها جوهر مستقل عن البدن بل بوصفها مبدأ لحركته منتشرا في جميع أجزائه،ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بنار إلهية لطيفة بل هو نور الهي

[1] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول ،مرجع سابق، ص33_ 34.

[2] _ محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية الحمراء بيروت لبنان، ط10، 2009، ص18.

[3] _ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية،مرجع سابق، ص35.

هو حياة العالم وقوانينه والنفس البشرية قبس من هذه النار الإلهية أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه ومن هنا كان الدين الحق عند هيرقليدس هو مطابقة العقل الفردي للقانون الساري في الكون، أي للعقل الكوني أو الكلي[1]،نجد فكرته هاته تقر نوعا ما بوحدة الوجود حيث اعتبر ان العقل الكوني محايث للطبيعة غير منفصل عنها.

وبعده جاء انبذوقليس فقال انه هذه العناصر الأربعة جميعا[2] ،أي التراب والماء والهواء والنار، ثم عقبه برمينيدس حيث قال انه الوجود "وتجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال ليبلغ موضوع الأول للعقل وهو الوجود فاعتبر أن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يوجد فهو يعتبر أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع فهو يرى أن الوجود موجود و اللاوجود ليس موجود ولا مخرج من هذه الفكرة أبدا [3] ، فهو بهذا يوحد بين الوجود وفكرة الوجود أي بين الوجود والعقل الذي يدرس الوحدة والثبات[4].

أما ديقريطس ولوقيبوس قالوا انه الذرات[5]،فديمقريطس يرى آن الفكر هو الحركة الباطنية التي تحدثها الإحساسات في المخ ليس غير، أو هو الصور المحسوسة فان الإحساس هو المصدر الوحيد

[1] _ محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، مرجع سابق،ص18.

[2] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول،مرجع سابق، ص 34.

[3] _ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية،مرجع سابق، ص 29.

[4] _ محمد علي أبو الريان ، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى أفلاطون،مرجع سابق، ص75.

[5] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول ،مرجع سابق، ص 34.

للمعرفة[1] ، نجد ديمقريطس يوحد هنا بين النفس والعقل, فالنفس عنده تتكون من جزأين، جزء عقلي وجزءا غير عقلي. ثم يتبعهما انكسيغوراس حيث قال انه عدد لانهاية له من العناصر او البذور يحركها عقل رشيد حكيم[2].كما يرى أن الأجسام المركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة إلى غير نهاية من حيث المبدأ ولكن مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم هي أشبه بالبذور الأولى لا تدرك بالحواس وإنما تتصور بالعقل فقط[3] ،فقد اعتبر العقل المبدأ الأول في الموجودات وهو جوهر بسيط مفارق للمادة وهو أصل نظام العالم والمحرك الأول للمادة والعلة لجميع الأشياء فهو قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء ثم تعيد ربطها وتركيبها وسماها بالنوس أي العقل أو الروح،يقول انكساجوراس " والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي وجدت والتي توجد الآن والتي سوف توجد وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها" [4].

نستنتج من قوله هذا انه لا يوجد مجال للصدفة لان كل شيء عنده نظام وضرورة حتى وان وجد شيء غير خاضع للضرورة أو الحتمية فهذا يعني عجزنا عن اكتشاف سببه.

[1] _ يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 52.

[2] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول ،مرجع سابق،ص 34.

[3] _ محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ،مرجع سابق، ص19.

[4] _المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

وإذا كانت فكرة هرقليطس عن اللوغوس هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية بل الفلسفات التي تميل إلى نوع من وحدة الوجود فان فكرة اناكسيغوراس عن النوس هي التي كانت وراء الثورة السقراطية اعني فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة أفلاطون و أرسطو ومهما يكن من أمر الاختلاف بين تصور كل من هيرقليطس و اناكسيغوراس للعقل الكلي فان القول بمحايثة الطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي الذي ينزل منزله اله في الديانات التوحيدية وبينه وبين الإنسان[1].

وعلى ضوء هذه الأفكار يمكن القول إنها أفكار قامت على أساس من التفكير العقلي المجرد، لأن الفكرة مصدرها العقل, لكن رغم هذا نجد هؤلاء الحكماء اتجهوا بتفكيرهم نحو العالم الخارجي المحيط بهم، متجاهلين بذلك الإنسان أي العالم الداخلي عالم الذات، لأنهم اهتموا بالطبيعة وحدها وجعلوا من الإنسان مجرد كائن حي لا دخل له فيما يجري حوله،فكانوا بذلك بعيدين عن الذات وعن العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها، لكن هذا الأمر لم يدم طويلا حيث انتقل اهتمام الفلاسفة الإغريقيين من الطبيعة إلى الإنسان.

أما سقراط فقد كان له أثر كبير في تغيير مصير الفلسفة فقد ميز بين موضوع العقل وموضوع الحس،وغير روح العلم تغييرا تاما، فهو موجد "فلسفة المعاني" أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة[2].

[1] _ محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي،مرجع سابق، ص 20.

[2] _ يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة اليونانية،مرجع سابق، ص 67.

وقال إن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ،والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة ،يحترم العقل والنظام الإلهي،والإنسان يريد الخير دائما ويهرب من الشر بالضرورة، أما الشهواني فهو رجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمدا، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل_وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير[1].

أما مفهوم العقل عند أفلاطون فقد ارتبط بنظرية المعرفة باعتبار أن هذه النظرية تقوم على أساس اعتبار العقل هو مصدر المعرفة بينما يعتبر الجسد مصدرا للإحساسات أو الانطباعات الحسية[2]، والحواس متصلة بالعقل لا تمدنا بالمعرفة التي تتوق إليها النفس فالتعقل هو فعل النفس في ذاتها وبذاتها، فالعقل عندما يستقبل الخبرات الحسية يحولها لإلى أفكار أو صور عن طريق الحدس وعليه تقوم نظرية المعرفة، فالحدس عند أفلاطون هو ملكة العقل، والعقل عند أفلاطون هو الخير لأنهما من جنس واحد، ولأن غاية العقل هو الخير والحكمة وهي فضيلة العقل لأن الفضيلة من جنس العقل والنفس.

وعلى هذا فالعقل قوة حدسية عند أفلاطون تقدم مبادئ التركيب وتكشف عن جواهر الأشياء بينما الفهم هو قوة استدلالية تركب ما يتلقاه من التجربة الحسية[3].

---

[1] _ يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص67.

[2] _إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص55.

[3] _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما عن أرسطو فقد استخلص مبادئ العقل، وصاغ منطقه من اعتبار الخصائص المشاهدة في الأجسام الصلبة كالحضور والغياب (مبدأ الهوية) والترابط والجوار (مبدأ السببية)[1].

والعقل عنده هو أسمى قوى الإنسان لذلك كانت أفعال العقل هي الموضوع المنطق لكن ثمة صعوبات نشأت من تفسير"أرسطو" للعقل ومن هذه الصعوبات تلك التي أوردها "أبراها أبدل"في كتابه عن أرسطو "العقل الإلهي" إذ يقول أبدل "أن العقل يصادف صعوبات معينة والسؤال الذي يطرح نفسه هو عن كيفية تعاملنا معه ، فإذا كان العقل يفكر في "لاشيء" فأين تكمن أهميته، إنه في هذه الحالة شبيه حالة رجل نائم فإذا كان العقل يفكر ويوجد "شيء" يحد من فكره، وأن هذا الشيء من طبيعة أخرى تختلف عنه ، فلن يكون العقل عندئذ حقيقيا...، وهكذا نشأت تساؤلات عديدة، إلا أنه يمكننا القول أن العقل يعتبر فكرا[2].

ويميز أرسطو بين درجتين من درجات العقل، العقل المنفعل والعقل الفعال ، فالعقل المنفعل يسمى بالعقل الهيولي وهو قوة خالصة مستعدة لقبول الصور المعقولة, فهو عقل بالقوة قابل لأن تحصل فيه المعلومات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائما وهو مبدأ الكمال[3]. هذا ما سنجده لاحقا عند ابن رشد في مجال العقل،والذي استقاه من أرسطو.

[1] _ محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي،مرجع سابق، ص25.

[2] _ إبراهيم مصطفى إبراهيم ،مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، مرجع سابق،ص62.

[3] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول ،مرجع سابق، ص 49.

أما العقل الفعال هو المبدأ الذي يقدم الصور المعقولة للعقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصور[1].

وفيما يخص طبيعة العقل عند "أرسطو" يذكر في كتابه النفس"وفيما يخص طبيعة العقل فيظهر أنه يولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد"[2].

وهكذا نجد في جميع الأحوال، داخل الثقافة اليونانية:الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائيا غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى"العقل"تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة،أما الإنسان فهو في جوهره قبس من"العقل الكلي"العقل_النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل,في الطبيعة ومن خلالها والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء ،وفي الفلسفة اليونانية عموما ما يصدق على جزء من أجزاء الكون يصدق على الكون بأسره والعكس صحيح أيضل، وهكذا فالطبيعة بأسرها في نظر أرسطو،قمة الفلسفة اليونانية قابلة لأن بتعقلها العقل على الرغم مما يكتنفها من فوضى ويرافق حوادثها من غموض، وذلك لأن العقل هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل، ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو"إدراك الأسباب"[3].

[1] _ إبراهيم مصطفى إبراهيم،مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، مرجع سابق،ص 62.

[2] _ محمد علي أبو الريان ، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى أفلاطون، مرجع سابق ، ص 158.

[3] _ محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، مرجع سابق،ص 20.

المبحث الثاني: العقل في الفكر المسيحي

دخل مفهوم العقل بين الفلسفة والدين دائرة الصراع بعد ظهور الأديان السماوية وكان العقل في هذه الفترة مازال قريب العهد بالفلسفة اليونانية وما نتج عنها من إبداعات عقلية، ولقد اضطر الدين المسيحي إلى إقامة علم اللاهوت على أسس منبثقة من التراث الإغريقي على أساس العلاقة المتينة بين الإنجيل والسلوك الخلقي الذي يأمر به ، وبين الفلسفة والتفكير الماورائي الإغريقي والتفكير اللاهوتي المسيحي[1]،وقد حاول أتباع هذا الدين أن يصل دينهم إلى العالمية انطلاقا مما وجدوا فيه من حقائق ذكرت من قبل في الفلسفة اليونانية وكذلك وجدوا مالا يتفق مع نصوص كتابهم المقدس ، فأصبح أمر التفسير هنا أمرا ضروري لإزالة هذا التعارض وهذا طبعا باستخدام العقل لبلوغ المعرفة العقلية كي تتفق النصوص الدينية والحقائق الفلسفية.

يرى القديس أوغسطين أن الأمور اللاهوتية تعود في جذورها إلى مسألة النفس الإنسانية والله لذلك لابد للإنسان الذي يرغب في معرفة أعماق الماورائيات وما يرتبط فيها من عقول ونفوس وأرواح من الالتفات إلى العلم العقلي باعتباره ضرورة من ضروريات التفكير العرفاني الذي يقودنا إلى معرفة الحقيقة[2].

[1] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول ،مرجع سابق،ص 63.

[2] _ المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

فهو يرى أن ما هو حق من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة يوجد في إنجيل يوحنا بل انه يوجد في سفر الحكمة حقائق لم يعرفها أفلوطين نفسه[1].

فهو حسب رأيه هذا أن الفلسفة لا تختلف عن الدين المسيحي لأن كلاهما محب للحكمة التي اعتبرها الكلمة المتجسدة في المسيح فيقول أن الفلسفة المسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية ، فالعقائد الأصلية الأولى قد أتت بها المسيحية وطالبت باعتقادها وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية أي على العقل أن يحول هذه الحقائق إلى حقائق يقينية معقولة وهذا ما يعبر عنه بقوله "أؤمن من أجل أن أتعقل"فالإيمان أولا أي تعتقد لتتعقل لا تتعقل لتعتقد[2] .

أما عن القديس سكوت أريجينا فيمكن اعتباره أبو العقلانية في هذا العصر لأنه رأى في النصوص الدينية التي جاءت في الإنجيل تحتاج إلى التأويل لأنه اعتبر أن المعنى الحرفي الظاهري لا يكفي لكي نصل إلى الحقائق التي بلغها اليونان لذا يوجب استخدام العقل في هذا الأمر لاستخراج الحقائق الفلسفية الخفية"وإذا اختلف العقل مع ما هو منقول عن الآباء فالفصل للعقل لان النقل ليس إلا العقل من حيث انه يبحث ويفكر ويصوغ هذه النتائج في الصيغ النهائية التي يورثها للقرون التالية[3].

---

[1]_ محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر كورنيش النيل، ط2، 1119، ص125 .

[2]_ عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت . لبنان ، ط 3 ، 1979 ، ص3.

[3]_ المرجع نفسه ،ص 49_ 50.

فهذا القديس لا يرى أن العقل والنقل يختلفان بحجة أن مصدرهما واحد وهو الحكمة الإلهية بل يعطي للعقل القدرة في فهم أمور الوحي والدين ويعتبر ان الإيمان وحده لا يكفي لشرح المعتقدات الدينية فما هو إلا خطوة أولى والعقل هو من يتعقل هذه العقائد وينير الطريق للإنسان ليوصله إلى النتائج التي يصبوا إليها ويبرر له حقائق هذا الوحي.

وإذا انتقلنا إلى القديس أنسلم نجد المؤرخون يحسبون مذهبه هو صورة مثلى للمذهب العقلي المسيحي فنشاهد في كتابه مونولوجي أن تلامذته قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتا عقليا وعلى هذا يجب أن تكون المقدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى العقائد الإيمانية.

ولكن أنسلم لم يكن يقصد من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان فهو صاحب العبارة المشهورة " الإيمان الذي ينشد التعقل [1].

إذن هو يقر بأن حقيقة الإيمان لا تظهر عن طريق العقل وإنما الإيمان هو من يظهر الحقيقة للعقل، نجد أن هناك فلاسفة ساروا مع الأفلاطونية و جعلوا الموضوع الطبيعي للعقل هو إدراك المثل.

أما العقل عند توما الاكويني نجده يميل ميلا طبيعيا نحو الأشياء المحسوسة ومن ثم لا يكون الله هو الموضوع المناسب للعقل البشري وعليه يعلن توما اتفاقه مع أرسطو في التجربة فهو يرى أن هناك

[1] _ عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى ،مرجع سابق ،ص 12 _13.

علاقة طبيعية بين العقل البشري و الأشياء المادية ولا تستطيع أن تكون تصورات بدون أشياء محسوسة [1].

فهو يقصد أن كل ما يمر على الحواس من تجارب كفيل بأن يوصلنا إلى الجواهر المعقولة وقد أدرك توما بثاقب نظره ضرورة استقلال الفلسفة عن اللاهوت فهو يقول أن الله هو أصل الأشياء والعلة الغائية للمخلوقات كلها ولاسيما المخلوقات العاقلة أما المسيح فهو بمفهومه الوسط الذي يكفل للمخلوقات الرجوع إلى الله وليس الإيمان باعتقاده سوى ارتفاع يعلو العقل أو بالأحرى إشعاع العقل بنور يرد عليه ويتيح له أن يدرك نوعا من الحقائق لا يتسع لها وحده ولكنها من الحق وللحق مثل الحقائق الطبيعية, أما نور الإيمان فيتيح للمؤمن إدراك الحقائق التي جاء بها الوحي ويعجز عن إدراكها العقل وحده لان نور الوحي الإلهي بالذات تنطلق مبادئه من حقائق الإيمان ويكون نوره الذاتي نور العقل بعد أن سطع فيه نور الإيمان أما النور الذاتي في العقل وحده فانه ينتشر على مجال المعرفة الطبيعية كلها[2].

ونجد هذا القديس قد فصل فصلا تاما بين العقل والنقل لدرجة اختلاف كلاهما عن الأخر في منهجه وترتيبه ، فهو يرى أن الحقيقة لها مصدر واحد وهو الله ولا يمكن إدراك هذه الحقيقة إلا باستعداد إيماني ولان الله هو من يضع المبادئ العقلية في العقل الإنساني وبالتالي يكون الله هو

[1] _ أتين جلسون ، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ميدان طلعت حرب ، ط3 ، 1997 ، ص 313.

[2] _ باسمة كيال ، فلسفة العقول ،مرجع سابق، ص 67.

المصدر سواء للعقل أو النقل وعليه يتحدان معا في الحكمة الإلهية،ولأن العقل الإنساني كان مستعبدا لسلطة خارجة عنه فإنه لا يملك حرية للتفكير إلا في داخل النطاق الذي حدده النقل أعني الإيمان.

فالعقائد الأصلية الأولى، قد أتت بها المسيحية، وطالبت باعتقادها، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية أي أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق يقينية معقولة[1].

[1]_ عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ،مرجع سابق،ص3 .

المبحث الثالث: العقل في الفكر الإسلامي

لقد تأثر مفهوم العقل عند المسلمين بتيارين مختلفين وهما الفكر اليوناني وما نتج عنه إبان حركة الترجمة والشروحات لمختلف الكتب اليونانية من جهة والدين الإسلامي من عقائد و شرائع من جهة أخرى،والإسلام رغم انه دين وحي وإيمان إلا أنه لم يقلل من أهمية العقل بل أعطى له مكانة عالية كونه هو مناط التكليف وأساس التعقل والتهذيب ، ومن فلاسفة الإسلام الذين ابدوا اهتماما بالغا بالعقل هو الفارابي الذي لقب بالمعلم الثاني لما قدمه من شروحات مختلفة لكتب المعلم الأول أرسطو، فنجده أهتم بالمنطق كثيرا إذ يذكر في مؤلفه رسالة في العقل مقام العقل لدى الفلاسفة وخصوصا عند أرسطو فيقول "إن المنطق قانون يعبر بلغة العقل حتى أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل نسبة صناعة النحو إلى اللغة "[1].نجده يعطي للمنطق قدرة بارزة في معرفة حقيقة العلوم وباطلها وإخراج الزيف منها ومن هذا المنطلق يحاول الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة بحجة أن الهدف والغاية لكلاهما هي واحدة حتى وان اختلف أحدهما عن الأخر في ظاهره إلا أن الباطن واحد ويقول دي بور من دراسته لفلسفة الفارابي "..كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء الخلود وكان ملكا في عالم العقل .."[2].

[1] _قدري حافظ طوقان ، مقام العقل عند العرب، شارع بشارة الخوري_بناية مكرزل_بيروت، دط، دس، ص116.

[2] _المرجع نفسه، ص 118.

أما مفهوم العقل عند ابن سينا فإنه يقول بوحدة العقل الذي يدل على شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا وأن الواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل الأول والكثرة إنما تبدأ في العقل وهذه الفكرة نجدها عند أرسطو، وعليه يرى أن العقل هو السبيل إلى الإيمان والوصول إلى الله.

وللعقل عند أبي حامد الغزالي فضل كبير وأهمية بالغة وما يؤكد هذه الأهمية هو تأليفه لأربعة كتب في المنطق بالإضافة إلى مقدمة "المستصفى " كما أنه خصص الباب السابع من كتابه إحياء علوم الدين للعقل وشرفه وحقيقته وأقسامه وكذلك اعتماده على العقل والمنطق في كل مؤلفاته وذلك في الرد على خصومه ونقد مذاهبهم ، ويعتبر أن العقل حتى وإن لم يدرك الإلهيات فهذا لا ينقص من قيمته، وفي كتابه معيار العلم يذكر الغزالي رأي الجمهور ورأي الفلاسفة حول مفهوم العقل يقول " العقل مشترك بين عدة معان ولا جب أن نطمع بإيجاد حد جامع لما كان مشتركا يختلف فيه الناس"[1].

وفي كتابه إحياء علوم الدين يشرح نظريته ورأيه الخاص بالعقل, ولم يذكر أراء الفلاسفة أو غيرهم إذ يذكر فيه معاني العقل ، في ويعتبره أداة حية لها قابلية للنمو والتطور ومن معاني العقل عند الغزالي نجد :

أولا: أنه الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الاستعداد لقبول العلوم النظرية"[2].

[1] _ أبو حامد الغزالي ، معيار العلم، سليمان دنيا، دار العلم ، مصر، (د.ط)، 1971، ص280.

[2] _إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفاسفي،مرجع سابق، ص74.

ويطلق عليه الغزالي "الغريزة" ويقصد بها "العقل الذي يتهيأ لاكتساب العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب,به يستعد لإدراك الأشياء"[1].

ثانيا: انه العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات و استحالة المستحيلات:كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد"[2].

ثالثا: انه العلوم التي تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال فان من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال عنه عاقل في العادة "،وفي حديثه عن العلاقة بين التجربة والعقل يقول "إن التجربة هي ثمرة العقل"،وينتهي إلى القول أن الغريزة تنتهي إلى أن تعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلا"[3].

وعليه حسب مفهوم الغزالي للعقل نجده أولا يربطه بوظيفته أي بقدرته على المعرفة والتنبؤ، فهو يعتبر "أن هذه الصفة من صفات من له عقل"[4].

أما الاستنتاج الثاني فهو يربط العقل بطبيعته أيضا وهي طبيعة الوجود بالقوة أو بالفطرة أما معناه الثالث والرابع نجد العقل يتكون بالخبرة والتجربة والاكتساب، نجد الغزالي يلتزم بالدفاع عن عقيدة السنة ، واعتمد في ذلك على الأدلة العقلية في محاربة الفرق المناوئة للسنة وانه لم يقدم على

[1]_ا إبراهيم مصطفى إبراهيم،مفهوم العقل في الفكر الفلسفي،مرجع سابق،ص74.

[2]_المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]_ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]_ أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ،دار الشعراء القاهرة، (د.ط) ،1969 ، ص145_.146.

التصوف إلا بعد أن أتقن العلوم العقلية وعليه يمكن القول أن فيلسوف عقلاني لأنه ابتدأ بالعقل ليسلك طريق الصوفية ليتخلص من ما يعترض العقل من تناقضات .

أما مفهوم العقل عند "ابن رشد"[1] فهو يقول بمبدأ العقل المفارق ولكنه يرفض أن يكون العقل البشري الهيولاني مجرد قابلية أو استعداد يرتبط أمره بأمر البنية العضوية وهذا يعني أن ابن رشد يؤكد على"أن العقل مستقل عن البنية العضوية"[2].

إذ اعتبر ابن رشد هذه الطبيعة المفارقة للعقل عندما اعتبر "إن العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية،ولا هو مساوق للتحليل المتردد بين الحس والعقل، بل هو سيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص.....فالعقل الهيولاني أزلي لا يعتريه الفناء شأن العقول المفارقة والعقل

[1]_ هو أبو الوليد محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد ، ولد بقرطبة عاش في مابين520هـ 1126م، من أشهر فلاسفة الإسلام، وفي مقدمة من شرحوا كتب حكيم اليونان "أرسطو"ومن الذين حاولوا التوفيق بين الحكمة والشريعة، وهو من أسرة ذات نفوذ علمي كبير،ولابن رشد عدد كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك والفقه والنحو، غير أن كتبه التي حملت شهرته إلى اليوم خمسة هي :الكليّات في الطب؛ تهافت التّهافت؛ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؛ مناهج الأدلة في عقائد الملة؛ بداية المجتهد ونهاية المقتَصِد توفي في590هـ 1198م بمراكش، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، تأليف أبو الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، دار المعارف كورنيش النيل القاهرة، ط 3 ، 1119 ، ص7 .

[2]_ هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصر مروة، منشورات عويدات بيروت ، باريس، ط3، 1983، ص365_366.

الفعال.."[1]،أما استعداد الإنسان أو قدرته على المعرفة العقلية فهذا ما يسميه ابن رشد بالعقل المنفعل، وهذا العقل هو الذي يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه.

يتضح أن ابن رشد " قد حارب الطبيعة المادية للعقل عند وصفه بالأزلية والجوهرية"[2].

هذه الأفكار نحو العقل نجدها كلها عند أرسطو الذي فرق بين العقل الفعال والعقل الهيولاني أو العقل بالقوة والعقل بالفعل ، فالعقل بالقوة هو تلك القدرة على الاستدلالات وانتزاع المعرفة، وهذا ما سار عليه فلاسفة العرب والشراح المتأثرين بأرسطو، ومن الطبيعي نجد حضور هذه الأفكار المتعلقة بالعقل عند فيلسوفنا القرطبي ،كونه من المتأثرين بأرسطو وشديد الإعجاب به.

[1]_دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد أبو زيد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 5، (دس)، ص392_393.

[2]_المرجع نفسه،ص 395.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: علاقة الدين بالفلسفة

المبحث الأول :المنطق وتأثيره على الحكمة الرشدية

المبحث الثاني: التأويل عند ابن رشد

المبحث الثالث:التوفيق بين الدين والفلسفة

الفصل الثاني: علاقة الدين بالفلسفة

المبحث الأول :المنطق وتأثيره على الحكمة الرشدية

ينطلق ابن رشد من العقل كونه مناط التكليف في الشريعة ، فالأحكام الفقهية و أمور الشريعة والمسائل الدينية ، لا يفقهها إلا العاقل، وهذا ما نجده في ديننا الحنيف حين يسقط التكليف عن الطفل والمجنون والنائم ، وهذا لغياب العقل عندهم ,فالعقل هو الذي ينير الطريق أمام الإنسان لمعرفة الموجودات ،وإدراكها وإدراك الحقائق الواقعة، ومنه معرفة الله عز وجل هذا بعيدا عن الفلسفة والفلاسفة لأنه كلام سليم في ظل الشريعة الإسلامية.

وعليه "فمقصود الشرع هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي ،والعمل الحق امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال تسمى العلم العملي"[1].

والمعرفة بهذه الأمور تحيلنا مباشرة إلى العقل والتعويل عليه في عملية الفهم، لذا يبدي ابن رشد أهمية بالغة للمنطق الأرسطي في المسائل المعرفية وتقصي الحقائق، والمنطق في اللغة هو الكلام، وعند الفلاسفة:"آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر"، "أو علم بقوانين تفيد معرفة طرق انتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"وأرسطو أول من

[1]_ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط2 ، 1981 ، ص54.

هذّب قواعد المنطق ، ورتب مسائله وفصوله لكنه سماه بالتحليل لا بالمنطق ، وأول من أطلق عليه هذا الاسم هم شراح أرسطو، وكتب أرسطو المخصوصة بالمنطق تسمى الاورغانون وهي:كتاب المقولات، وكتاب العبارة، كتاب التحليلات الأولى والثانية، وكتاب الجدل و كتاب السفسطة، ويضاف إليها كتاب الخطابة وكتاب الشعر,وكتاب ايساغوجي (لفرفوريوس)[1].

ويرى ابن رشد بعين الناقد أن ايساغوجي فرفريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها[2] ،"وقد عاش ابن رشد معتقدا أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع الإنسان أن يبلغها بل كان يرى أن الإنسانية في مجرى تطورها الأزلي بلغت في شخص أرسطو...وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي"[3].هذا يبرز ما مدى تأثر ابن رشد بمعلمه الأول أرسو وتبجيله له ، فيقول في مقدمة كتاب الطبيعيات:"إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان أرسطو طاليس ابن نيقوماخس، الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها(...) يستحق أن يدعى إلهيا أكثر من أن يدعى بشريا..."[4].

[1] _جميل صليبا،المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة بيروت-لبنان، ج2، ط2 ،1982، ص 428-429.

[2] _دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام،مرجع سابق، ص 387.

[3] _ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 14_15.

[4] _ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركاؤه، القاهرة،(دط)، 1957، ص 70.

وقد انتهى بشرحه الأكبر إلى تكوين قطب ثبت في الفلسفة ،"فالطبيعة تفسر بأرسطو ، وأرسطو يفسر بابن رشد" وقد ألف ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح لأرسطو: الشرح الأكبر و الشرح الأوسط والتلخيصات ، وشكل الشرح الأكبر خاص بابن رشد ولم يستعمل الفلاسفة الذين ظهروا من قبله من الشرح غير التلخيص، ولأن ابن رشد كان يتناول كل فقرة للفيلسوف بعد الأخرى ويوردها كاملة ويوضحها جزءا بعد جزء، مميزا النص الأصلي بكلمة"قال" وتدرج المناقشات النظرية على شكل استطرادات، ومن الواضح أن ابن رشد قد اقتبس من مفسري القرآن هذا المنهاج في العرض الحرفي حيث يفرق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلف وما هو خاص بالشارح.

وفي الشرح الأوسط يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط ، ثم يشرح الباقي من غير تفريق بين ما هو خاص به وما هو خاص بأرسطو، وفي التلخيص أو التحليل يتكلم ابن رشد بلسمه الخاص دائما ، فيعرض مذهب الفيلسوف مضيفا حاذفا باحثا في الرسائل الأخرى ما تكمل به الفكرة ، متخذا ترتيبا ومنهجا من اختياره، وهكذا فإن التلخيصات رسائل حقيقية كرسائل أرسطو، ولدينا أنواع الروح الثلاثة، وذلك عن الجوامع الثانية والطبيعيات والسماء والنفس وما بعد الطبيعة، وليس لدينا عن كتب أرسطو الأخرى غير شرح لابن رشد هي رسائل تاريخ الحيوان والسياسة العشرة، فأما الحيوان فقد كان موجودا فنرى له ذكرا صريحا ، أما السياسة فقد صرح في فاتحة شرحه لجوامع سياسة أفلاطون بأنه لم يقم بإيضاح هذا الكتاب إلا لأن كتب أرسطو عن هذا الموضوع لم تصل إليه[1].

[1]_ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص74 _ 78.

ونلاحظ أن فيلسوفنا الأندلسي انه من المتعصبين لمنطق أرسطو فهو يرى انه لا سعادة لأحد بدونه، ويأسف لان سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق، فهو في اعتقاده أن المنطق هو من يمهد السبيل أمام معارفنا حتى نرتقي من الجزئي المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس، متعثرين في الضلال وإن قصور فطرتهم وقلة تكون عقولهم يقعد بهم عن الكمال لذا يرى أن الحق قد تضمنه مذهب أرسطو[1].

وقد دعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وجاد في قول الله تبارك وتعالى:"فاعتبروا يا أولي الأبصار"[2]، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا وقوله تعالى:"أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[3].

يرى ابن رشد أن النظر بالعقل واجب بالشرع وذلك لمعرفة دلالة الصانع واستنباط المجهول من المعلوم بالقياس العقلي أي برهانا ، و البرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع[4].

---

[1] _ دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام، مرجع سابق، ص 387_388.

[2] _ سورة الحشر، الآية 2.

[3] _سورة الأعراف، الاية185.

[4] _ابن رشد ، تلخيص منطق أرسطو،المجلد الخامس،كتاب أنالوطيقى الثاني أو كتاب البرهان، تح :جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني،بيروت ،ط1،1996 ،ص9.

وعليه فمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني ، القياس الجدلي، والقياس الخطابي والقياس ألمغالطي والقياس الطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك بمعرفة أجزاء القياس أي المقدمات وأنواعها[1] .

لذا يعتبر ابن رشد أن المنطق آلة إذا أحسنا استخدامها تفيدنا وإذا أسيء استخدامها فتضرنا والتفكير الفلسفي يقوم على المنطق وللمنطق أقسامه وقواعده يلزم معرفتها والإحاطة بها ، فيقول انه إذا اتهم مستخدم هذا القياس العقلي أي المنطق بأنه مبتدع ، فنفس القياس يستخدمه الفقهاء ولا يعتبرون مبتدعون.

[1] _ ابن رشد، فصل المقال،مصدر سابق، ص 26.

المبحث الثاني: التأويل عند ابن رشد

إن التأويل منهج أساسي عند ابن رشد لفهم النص الديني وحتى الفلسفي، وهذا بغرض تحديد مقاصده، والوصول إلى معناه الباطني متجاوزا بذلك ظاهره، وهذا لا يتأتى للمؤول إلا إذا اعتمد آليات معينة إلى جانب التزامه بأسس وقوانين محددة، ولذلك نتساءل عن طبيعة هذه الآليات التي يعتمدها التأويل لبلوغ الحقيقة؟وهل هي آليات منطقية بالأساس؟ وهل لتأويل شروط وقواعد وقوانين تعصم من الوقوع في الخطأ والزلل؟

اعتمد أبو الوليد هذا المنهج لتأسيس فلسفة تنشد اليقين والدقة والوضوح هدفها الأساسي فهم النص الديني وإزالة الشكوك من حوله ، خاصة إذا كان ظاهر اللفظ لا يعبر عن مقصد الشرع ، ويستشهد فيلسوفنا بوجوب التأويل في عدة آيات من القرآن الكريم كقوله جل وعلا:"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (وما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم)، يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب"[1] .

إن الكلمات الموجودة بين قوسين يمكن تنقيطها بطريقتين:يمكن أن يكون الوقف مباشرة بعد "الله"، أو بعد "العلم"، وكل إمكانية تعطي معنى مخالفا، ومدار الخلاف بين المفسرين، حول مسألة وضع النقطة، البعض يخصص مكان وضع النقطة بالارتباط مع معنى "الآيات المتشابهات"، أي معرفة إذا ما كان غير الله بوسعه أن يعلم تأويلها أم لا.

[1]_سورة آل عمران، الآية:7.

يؤكد ابن رشد أن الراسخين في العلم، بوسعهم معرفة تأويل الآيات المتشابهات، ولذلك اختار وضع النقطة مباشرة بعد "العلم"[1]

ويعرف ابن رشد التأويل بالقول:"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 أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه'أو غير ذلك من الأشياء التي عددت من تعريف أصناف الكلام المجازي"[2]، فصحة التأويل عند ابن رشد مشروطة بعدم تجاوز المؤول لعادة لسان العرب وهذا لا يكون إلا بإتقان علوم اللغة، ومعرفة قوانين النحو والإعراب و الصرف كي لا يزيغ العقل ويقع في الخطأ، وبهذا الصدد اعتمد فيلسوفنا على المنطق كأداة أساسية في التأويل تمكنه من بلوغ الحقيقة اليقينية التي لا شك فيها، حتى وإن كانت هذه الأداة من صنع الذي يخالفه في الملة ، فهو لا يرى في ذلك مشكلة لذا حاول البرهنة على مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق بالاستناد إلى الشرع.

"ولذلك فنحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي الذي يختلف عن قانون التأويل الباطني، أما التكفير بدعوى خرق الإجماع في التأويل فحكم باطل لأن الإجماع لا يتقرر في النظريات(العلوم العقلية، شؤون العقيدة) بطريق يقيني كما يتقرر في العمليات (الفقهيات) هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإذا كان

[1]_محمد مزوز، نظرية التأويل بين الغزالي وابن رشد، مقال صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث ، الرباط المملكة المغربية،2010 ، www.mominoun.com ،الاطلاع 2016/12/30 ،20:45 ،ص 13.

[2]_ابن رشد ، فصل المقال، مصدر سابق، ص32.

التأويل قضية مسلما بها ولا يرتاب بها مؤمن، بل يزداد يقينه بالجمع بين المعقول والمنقول ، فإن ذلك لا يعني أن جميع النصوص الدينية يجب أن يطالها التأويل، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول"[1].

وبالعودة إلى حديث ابن رشد عن التأويل، يتبين لنا إن تأكيده على اختلاف قدرات الناس الطبيعية، وتباين استعداداتهم في التصديق، هو ما يفسر لنا احتواء الشرع على معنى ظاهر ومعنى باطن[2].لأن الناس في الشريعة على ثلاث أصناف حسب رأيه:

صنف ليس من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون، وهم الجمهور الغالب، إذ لا يوجد أحد سليم العقل, يخلو من هذا النوع من التصديق،وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة،والصنف الثالث هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أي صناعة الحكمة[3].

[1]_محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بناية سادات تاور، شارع ليون، بيروت لبنان، ط 1 ، 1998، ص96.

[2]_محمد مزوز، نظرية التأويل بين الغزالي وابن رشد،مرجع سابق، ص 13.

[3]_ المرجع نفسه، ص14.

ويقول "أنه لا يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه ،مثلما روى عن البخاري، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال:"حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله"[1].

وهذا تنبيه على خطورة استخدام التأويل والغوص في باطن المعنى خاصة لمن ليسوا من أهل العلم به، حتى يكون سبب في كفرهم ، لذا يحرص ابن رشد ويقول بعدم إفشاء التأويل لغير أهله فيكون سبب في كفرهم والداعي إلى الكفر كافر، وهذا ما عابه على الغزالي حين أشرك العامة في تأويلات تفوق قدراتهم، لذا اعتبره خطر على الشرع وعلى الحكمة ، فهو بفعله هذا قد يزرع الشك في نفوس الناس ويلحق الضرر بعقيدتهم ، خاصة إذا كانت هذه التأويلات فاسدة فيكون الهلاك هو المصير في الدنيا والآخرة .

والخطأ عند ابن رشد وارد، ومسموح به عند العلماء، وخاصة في الأمور التي لم يرد فيها نص قطعي الدلالة ، فالخوض في مثل هذه الأمور صاحبها مأجور فإن اجتهد وأصاب فله أجران، وان أخطأ فله أجر، والتصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق ، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم، لأن الإنسان لا يقصد الخطأ، فإذا كان من أهل العلم فمعذور[2] .

[1]_ابن رشد ، فصل المقال،مصدر سابق، ص 35.

[2]_لخضر مذبوح، دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار الألمعية للنشر والتوزيع، ط 1 ، 2011، ص55.

أي إذا كان من أهل العلم الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ مصفوح عنه في الشرع إنما هو خطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها، أما الخطأ الذي يقع خارج هذا الصنف من الناس فهو إثم محض وسواء كان الخطأ من الأمور النظرية أو العملية[1].

يوضح ابن رشد العلاقة بين محاولة الغزالي أو كل من يقوم بإفشاء التأويلات المجازية لغير أهلها ومقصود الشرع في الكفة الأخرى ، من خلال حكاية الرجل الذي تحدث إلى الناس وأقنعهم بأن الإرشادات التي وضعها لهم طبيب ماهر ليست بحق ، أو قال لهم إن تلك الإرشادات لها تأويلات مجازية ، بيد أن الناس لم يتمكنوا من فهم تأويلاته، ولا هم تمكنوا من استعمالها، ولذلك لم يستفد ، ولا استفاد معه الناس من إرشادات الطبيب وبفعل عدم استفادتهم من وسائل حفظ الصحة، شملهم الهلاك، وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور[2] .

لذا حكم على الغزالي بالكفر لا بسبب تصريحاته بالتأويلات الخاطئة للجمهور بل بعدم التصريح بأي تأويلا، خاطئًا كان أم صائبًا ، لأن التأويلات الفاسدة هي سبب نشأة الفرق الإسلامية، واختلافها وانفصال الأمة الواحدة، وتمزق الشرع ، وهذا ما نلمسه في واقعنا الحالي من فتن وحروب، بين أفراد الملة الواحدة بحجة أن كل واحدة منهم ترى أنها على حق.

[1] _ابن رشد ، فصل المقال،مصدر سابق، ص 44.

[2] _ محمد مزوز، نظرية التأويل بين الغزالي وابن رشد،مرجع سابق، ص 16.

ومنه نستنتج أن تقسيم ابن رشد الناس إلى خاصة وعامة قائم على أساس معرفي محض، فمن كانت له دراية بالفلسفة وصناعة المنطق كان من الخاصة ومن كان بعيدا عن ذلك فهو من العامة، ولا يجوز له الخوض في الأمور النظرية التي تتجاوز حدوده المعرفية تماما، بل عليه تطبيق الأمور العملية لتحقيق السعادة تجنب الشقاء.

فالمسألة هي مسألة مستوى فهم وإدراك لحقيقة واحدة لأن نظرية المعرفة عنده تصاعدية تنطلق من المحسوس إلى المعقول، وبسطاء الناس يتعلقون بالحس ونجد عندهم ملكة التخيل أقوى والراسخون لديهم ملكة التجريد أقوى، وفقهاء عصره كانوا لا يعرفون من علوم الكون إلا القليل[1].

وهذا ما أكده الغزالي بقوله: "إن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق(...) فإن تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم إذ ربما يثير لهم شكا، ويزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح"[2].

ويقول محمد عبده عن التأويل بأنه هو السبيل لدرأ التعارض بين الثوابت الإيمانية والمتغيرات الحضارية"[3].

[1]_لخضر مذبوح، مرجع سابق،ص 59.

[2]_أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 97_98.

[3]_عصمت نصار،الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود،دار العلم بالفيوم،القاهرة،(دط) ،2002 ،ص64.

المبحث الثالث:التوفيق بين الحكمة والشريعة

بدأ التفكير الفلسفي يأخذ مكانه في المشهد الفكري الإسلامي، نتيجة جهود الترجمة، ظهر على السطح ضرب من التنافس بين المشتغلين بالفلسفة من جهة وغيرهم من حملة الثقافة الدينية والأدباء واللغويين من جهة أخرى، وقد عرض لنا التوحيدي في" الإمتاع والمؤانسة" صورة لهذا الجدل من خلال نقله لردود أبي سليمان المنطقي على دعوة إخوان الصفاء إلى الجمع بين الشريعة والفلسفة، ويبدو أن هذا الجدل استمر بين أتباع الفريقين، وكان ابن رشد أحد الذين اهتموا بالخوض في هذه المسألة[1].

ومن مؤلفاته التي خصصها للبحث في القضية من كل جوانبها هو كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" وفيه حاول البرهنة على مشروعية الفلسفة، وتوافقها مع الدين.

فنجده يقول: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محضور أم مأمور به على جهة الندب وإما على جهة الوجوب"[2].

للإجابة على هذا السؤال يعود فيلسوفنا إلى القرآن الكريم، الذي تدل آياته الكريمة على ضرورة النظر في الموجودات، بفعل التأمل، وهذا الفعل هو الفلسفة، لأنه فعل عقلي محض، والعقل جوهر الفلسفة، به ندرك حقيقة الموجودات وإزالة الغموض عنها، ومن ثم ندرك علة الموجودات أي الخالق،

---

[1]_رضا حمدي، تعالق العلوم في النموذج الرشدي ، مقال صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات وأبحاث ، الرباط المملكة المغربية،(دع)،2010 ، www.mominoun.com ، الاطلاع 2017/02/05 ،14:00 ،ص 12.

[2]_ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق،ص 22.

لأن غرض الفلسفة "ليس 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"[1].

وعليه فابن رشد يعمد إلى استقراء كل الآيات القرآنية التي تحث وتثبت أن ممارسة الفعل الفلسفي واجبة بالشرع انطلاقا من قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار"[2] ، هذا النص برأيه يدل على "وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معا"[3]،وقوله:"أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت "[4] ، وقوله تعالى: "ويتفكرون في خلق السماوات والأرض"[5].

فهذا بثبت أن الاشتغال بالفلسفة فرضا لكونه يقرب إلى معرفة الله، ويقر أن ممن خصهم الله وشرفهم بهذا الفعل الفلسفي والنظر في الصنائع، هو إبراهيم عليه السلام الذي يستدل على وجود الله، وما ذكر في القصص وحواره مع النمرود وعبدة الأصنام ، حين أراد أن يثبت بالدليل العقلي عجز آلهتهم وأصنامهم وحتى الكواكب كالقمر والشمس بدليل أفولها، ليدل بذلك على وجود خالق عظيم لهذا الكون وذلك في قوله تعالى: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض"[6].

---

[1]_ابن رشد، فصل المقال،مصدر سابق، ص 22.

[2]_سورة الحشر، الآية:2.

[3]_ابن رشد،فصل المقال ،مصدر سابق، ص 22.

[4]_سورة الغاشية، الآية:17.

[5]_سورة آل عمران، الآية:191.

[6]_سورة الأنعام، الآية:75.

وبهذا يثبت ابن رشد من النص القرآني ، ضرورة الاعتماد على العقل في معرفة الحقائق، واعتبار الموجودات بالقياس العقلي الذي يساعد في استنباط المجهول من المعلوم، وهذا ما رغبّت فيه التعاليم الإسلامية وحثت عليه، بفعل التأمل الذي يثير العقل بتساؤلات لا تنتهي إلا إذا بلغت معارف يقينية لا شك بعدها.

وأما المعترض على الاشتغال بالفلسفة بحجة أن أقواما قد أضلّوا من هذا السبيل، فقد دفع أبن رشد رأيه، ببيان أن هذا ممّا قد يحصل لا بسبب ذاتي في الفلسفة، بل بعامل عرضي يكون فيها كما يكون في غيرها من العلوم، ويضرب لنا مثل الذي يمنع العطشان من شرب الماء البارد العذب، لأن من الناس من شرب فشرق فمات، ولتهافت هذا الاعتراض يخلص ابن رشد إلى تأكيد أنه لا يؤدي النظر البر هاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، ولما كانت علاقة المنقول بالمعقول محكومة بالتوافق فإن ما يبدو منهما على خلاف ذلك سببه إخراج الألفاظ من دلالتها الأصلية إلى معناها المجازي"[1]، والقياس البر هاني هو القياس المعتمد عليه في التأويل وهذا القياس يقوم على شروط ومبادئ لا يمكن تجاوزها ، ولذلك لا يمكن الاعتماد على هذا النوع من القياس بالمقارنة بالقياس الجدلي والخطابي و المغالطي إلا إذا "عرفنا ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه وما منه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركب، أعني المقدمات وأنواعها"[2] .

[1] _ رضا حمدي، تعالق العلوم في النموذج ألرشدي، مرجع سابق،ص 13.

[2] _ابن رشد، فصل المقال ،مصدر سابق، ص 24.

وهذه إحالة إلى معرفة مبادئ المنطق وقواعده وشوطه، الدقيقة للتمكن من الوصول إلى اليقين وبلوغ الحقيقة, لذا يؤكد على ضرورة الاعتماد على المنطق(القياس العقلي) في التأويل، وكما هو الحال عند الفقيه فله أن يستنبط من قوله تعالى: "لقد كان في قصصهم عبرةٌ لأولي الألباب"[1] ضرورة الاعتماد على القياس الفقهي، في الأمر بالنظر في الأحكام ولذلك فعليه أن يعرف القياس الفقهي وأنواعه، و"إذا كان يحق للفقيه هذا الفهم والاستنباط فمن الأولى أن يحق للفيلسوف ذلك لأن عمله متعلق بالمسائل العقدية، وهي أكثر تجريدا وتعقيدا من المسائل الفقهية"[2].

وإذا كان النظر في القياس العقلي بدعة، فإن النظر في القياس الفقهي هو الآخر بدعة إلا أنه لم يرى كذلك، ولم يعتبر بدعة، «فكذلك يجب أن يعتقد في النظر العقلي في القياس العقلي(...)بل وأكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوبون بالنصوص"[3] .

ومما ينبغي قوله هنا أن شأن القياس العقلي ، هو شأن القياس الفقهي، كلاهما ظهر بعد الصدر الأول ،أي النص الحقيقي وهذا طبعا لظهور مشاكل جديدة ،لم تكن مطروحة في تلك الفترة ، واستعصى على الفقهاء وحتى الفلاسفة حلها، بالرجوع إلى الكتاب والسنة والإجماع، مما اضطرهم

[1]_سورة يوسف، الآية:111.

[2]_ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص25.

[3]_المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

إلى وضع أدوات جديدة لاستنباط أحكام جديدة تمكنهم من تيسير الأمور ورفع الحرج على المسلمين.

فالقياس العقلي داخل كل نفس ، يستعمله الإنسان بالفطرة وكل ما فعل أرسطو أنه أخرج هذا القياس من الذات وضبط قوانينه ولذلك يعتبره الغزالي "معيار للنظر والاعتبار ، وميزانًا للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن ومشحذاً لقوة الفكر والعقل ، فيكون بالنسبة لأدلة العقول، كالعروض بالنسبة للشعر(...)فكل نظر يتّزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد المعيار غير مأمون الفوائد والأغوار "[1]، ومن هذا المنطلق فالفلسفة والدين كما يرى الأستاذ عابد الجابري عند ابن رشد هما بناءان أكسيوميان مستقلان"[2] ،لأن الموضوع المشترك بينهما هو تعليم العلم الحق والعمل العق وموضوعهما يدور حول ثلاثية: الله والكون والإنسان، ونرى كيف يستعمل ابن رشد مصطلح الفلاسفة للعلم العملي أي السياسة والأخلاق كمرادف لمدلول الشرعي، وكلمة الموجودات على ما هي عليه "تعني العلم الطبيعي، وهذه ميزة تترجم منهج وحدة الحقيقة، وعليه فإن موضوع العلم والكون حقيقة تشترك فيها الشريعة والفلسفة، وبالتالي فما جاء في الشريعة وحيا فيما له صلة بحقيقة الكون هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة مباشرة، فكأننا أمام كتاب واحد كتب بلغتين مختلفتين "كتاب الكون"، و"كتاب الإسلام" ، فنقرأ في هذا ما نقرأه في ذالك شريطة أن نحسن اللغة التي ينطق بها كل منهما، ويقر باستقلالية الدين عن الفلسفة، من خلال

[1]_أبو حامد الغزالي ، معيار العلم، مرجع سابق،ص59_60.

[2]_لخضر مذبوح، دراسات في الفلسفة الاسلامية،مرجع سابق ،ص 52.

الفصل المنهجي بينهما، بإثبات ضرورتهما الشرعية والعقلية في آن واحد، فالفلسفة لا يمكنها أن تكون بديلا عن الدين والدين لا يمكنه أن يكون بديلا عن الفلسفة[1].

"فالحكماء لا يجوز لهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشريعة، وذلك لأنّ لكل صناعة مبادئ خاصة بها وواجبٌ على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ،ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العلمية أحرى بذلك، ولذلك فعلى الفيلسوف الذي يريد مناقشة قضايا الدين أن يسلم بمبادئ الشريعة، وإذا أراد عالم الدين مناقشة قضايا الفلسفة عليه أن يسلم بمبادئ الفلسفة وهذا ما لم تراعه أعمال المتكلمين والغزالي خصوصا"[2].

[1] _ لخضر مذبوح ،دراسات في الفلسفة الاسلامية،مرجع سابق، ص52.

[2] _المرجع نفسه، ص54.

الفصل الثالث

الفصل الثالث : القراءات المعاصرة للفكر الرشدي

المبحث الأول : الرشدية وتأثيرها على المذاهب الفلسفية

المبحث الثاني :تطبيق الرشدية في الدراسات المعاصرة

المبحث الثالث : نقد الأسس الفكرية في الفكر الرشدي

الفصل الثالث: القراءات المعاصرة للفكر الرشدي

المبحث الأول : الرشدية وتأثيرها على المذاهب الفلسفية

لم يكن أثر ابن رشد حكرا على ثقافة بلده ودينه ومحيطه بل ذاع صيت فيلسوفنا الأندلسي خارج نطاق بيئته وبالرغم من النكبة التي تعرض لها وحرق كتبه ونفيه، إلا أن للعلم قوة تفوق حواجز البشر ، وما خلفه فيلسوفنا كان لا يسمح بأن يصبح هباءًا دون أن يخلد في الأذهان ثقافة فاقت عصرها وأصبحت تتداول رغم غياب وفناء صاحبا ، نعم هي الفكرة التي تخلد صاحبها، وما تركه ابن قرطبة جدير بأن يوصف بالكنز الذي يجده من لا يرى للعلم حدود ، وهكذا كان لأراء ابن رشد أثر في مفكرين وفلاسفة في بلد غير بلده ووسط عالم ليسوا من ملته ، وبدا التأثير واضحا في عصور أوروبا الوسطى حين دخلت الفلسفة الرشدية إلى أوروبا.

تم نقل كتب ابن رشد إلى اللاتينية ،إما عن أصولها العربية وإما عن طريق نسخ عبرية، وكانت أولى مراكز الترجمة لمؤلفات أرسطو و شراحه في طليطلة التي كانت وما تزال تحتفظ بطابعها العربي الإسلامي في القرن الثاني عشر الميلادي، وذكر أرنست رينان أن رئيس أساقفة طليطلة ووزير قشتالة الأكبر ريمون(1130-1150)كان هو المشرف على عملية الترجمة هذه وكانت تجري تحت رعايته، وكان بعض المترجمين يهودًا وعلى رأسهم جون بن داود وهو الذي يطلق عليه أيضا يوحنا الإسباني، ومن أشهر المترجمين أيضا جيرا ردي كريمون[1].

[1]-سعيد عبد اللطيف فودة،موقف إبن رشد الفلسفي من علم الكلام، وأثره في الإتجاهات الفكرية الحديثة(دراسة تحليلية نقدية)،دار الفتح،للدراسات والنشر،عمان بيروت،ط 1 ،2009م، ص247_249.

ونشير مع المستشرق مونك إلى أنه إذا كان قد وصلنا من مؤلفات ابن رشد عدد لا بأس به،فإننا ندين بذلك إلى الفلاسفة اليهود ،فقد كانت المخطوطات العربية نادرة جدا، إذ أن تكالب "الموحدين" على محاربة الفلسفة وأهلها كان من شأنه أن يحول دون تكاثر هذه المخطوطات وانتشارها مقابل ذلك قام العلماء الحاخامين في إسبانيا المسيحية وفي بروفنسيا يجمع هذه المخطوطات،فنقلوها إلى العبرية ،بل إنهم ذهبوا إلى نقل الأصل العربي بحروف عبرية.

أما الرشدية اللاتينية فتعود أصولها إلى الترجمات اللاتينية لشروحات ابن رشد على أرسطو، وقد قام بها "مايكل سكوت "أثناء إقامته ب "باليرما" على الأرجح بين سنتي(1328و1235)، وذلك بصفته منجما في بلاط الإمبراطور "فريدريك الثاني هو هانستوفن "[1].

وكان الإمبراطور فريدريك يحب العرب كثيرا لتقدمهم الحضاري آنذاك بالمقارنة مع أوروبا، ولذلك صار بلاطه مركزا للحضارة العربية وللحرية الدينية، ومن المترجمين المشهورين في بلاطه "هرمان الألماني"،وقالت الدكتورة زينب الخضري نقلا عن فان ستينبرجن "إن روجر بيكون وهو شاهد عصر يؤكد دائما أن ابن رشد دخل في حدود1230م العالم المسيحي" ،وبيَّنت أن رينان يجعل دخول ابن رشد أوروبا قبل ذلك بكثير، وأن التاريخ الذي ذكره بيكون هو التاريخ معرفته هو بأعمال ابن رشد ،لا تاريخ دخولها، بدليل أن بعض المهتمين بالفلسفة كجيوم دوفرلي قد عرف أعمال الشارح قبل هذا التاريخ ،وعارض محمود قاسم رأي رينان هذا بشدة، ورغم أن دخول فيلسوفنا القرطبي هناك كان بعد النصف الأول من القرن الثالث عشر وضَّعفت الدكتورة الخضيري قوله هذا، وذكرت أنه إنما

[1] _هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية،مرجع سابق،ص361.

يميل إلى ذلك ليجعل التهم التي وجهت إلى فيلسوفنا والتحريمات الصادرة عن الكنيسة كانت متعلقة بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة في الفارابي وابن سينا والكندي ،لا بابن رشد[1] .

لقد جعل رينان من ابن رشد مفكرا حرا ورود السمع، فكانت ردَّة الفعل ان ذهبت بعض الدراسات الحديثة وغير الحديثة، إلى إظهار ابن رشد بمظهر المدافع عن القرآن ،لا بل إلى جعله لاهوتيا ،دون أن يكلفَّ أصحاب هذه النزعة أنفسهم، في أغلب الأحيان ، عناء توضيح ما يعنونه، على نحو دقيق، بكلمة لاهوتي، ولسنا نكشف عن أمر جديد إذا ما قلنا أن بعض المشكلات التي شغلت الديانة المسيحية "بعد أن طرحت هذه المشكلات على أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية" لا تحمل بالضرورة نفس المضمون ونفس الشكل الذي تحمله في الإسلام، وليس لها فيه ما يقابلها بإحكام[2] .

ومن المتأثرين بابن رشد قبولا أو رفضا أي موافقة أو مخالفة ،نجد موسى ابن ميمون اليهودي، كان من تلامذته، وشكّك فرح أنطوان في ذلك ،لأن ابن ميمون برح الأندلس قبل نفي ابن رشد بثلاثين سنة ن وهو ليس بدليل كاف على النفي، ولكن من المؤكد أنه استفاد من ابن رشد وأرسطو، ولكنه رأى أن العالم غير قديم ، ولم يكفّر من قال بالقدم، وخالف أبو الوليد في وحدة العقل، فقال بتعدده وانقسامه في كل فرد ليكون نفسا قائمة بذاتها[3].

[1] _سعيد فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام،مرجع سابق،ص248.

[2] _هنري كوربان ،تاريخ الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق،ص362.

[3] _سعيد فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام،مرجع السابق،ص248.

وحاصل القول أن ابن ميمون أقام نفوذ ابن رشد بين بني دينه على وجه غير مباشر، وذلك بما نفخ في الدراسات اليهودية من دوافع جديدة، وذلك أن ابن ميمون وابن رشد استقيا من منبع واحد ،وأن كلاً منهما قال بمأثورات المشَائية العربية فانتهيا إلى فلسفة متماثلة تقريبا، وليس من المستغرب ،إذن ،أن يكون بروكر وغيره من المؤرخين قد وضعوا ابن ميمون بين تلاميذ ابن رشد بعد أن وقفت نظرهم هذه المشابهات وتأثَروا بنفوذ ليون الإفريقي ، وفي مجادلات ابن ميمون حيال المتكلمين ،على الخصوص ، ماتبدو عواطف العالم اليهودي نحو فلاسفة العرب، فهو قد ناهض بشدة فرضية الذرات وإنكار السُنن الطبيعية والسببية ،وهو إذا كان لا يؤيد، كبعض مشائي اليهود،قدم الهيولي[1]،إن ابن ميمون لا يرى ولا يعتبر أن القول بقدم العالم هو إلحاد، ويبرز كغيره من الفلاسفة كل تماثل بين الله و المخلوقات، فهو يعتقد أنه يمكن القول عن الله ما ليس إياه، ولكنه لا يمكن أن يقال من هو. ولا تكاد نظريته في العقل تختلف عن نظرية ابن رشد، ويكون فوق العقل الهيولاني التابع للحواس ،العقل المستفاد المكون من فيض العقل العام الدائم العمل ،أي الله نفسه، ولا تقبل الموجودات المنفصلة عن الجسمية الكثرة، ولذا فلا يوجد غير نفس واحدة[2].

ابتدأ ابن رشد عمله الفلسفي من أجل إظهار أرسطو الحقيقي ،أرسطو الخالي من الإضافات، وهذا ما كان مفكرو أوروبا يبحثون عنه، وهنا نقطة الالتقاء، وقد استخدمت الباحثة زينب الخضيري منهج المقارنة بين النصوص لمعرفة أثر ابن رشد في نتاج مجموعة من مفكري وفلاسفة أوروبا في ذلك

[1] _ارنست رينان،ابن رشد والرشدية ،مرجع سابق،ص189.

[2] _ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، مرجع سابق،ص190.

الوقت وهم :"ألبرت الكبير، بوصفه أول من أراد استيعاب أرسطو في علم اللاهوت المسيحي، ونجد توما الأكويني الذي لا يمكن تجاهله بوصفه أحد أكبر العقول المؤثرة في ذلك الوقت، أما سيجردي برا بانت الذي يعتبره الجميع الفيلسوف الأرسطي الصميم، وموسى ابن ميمون أعظم مفكري اليهود ،وإسحاق اليلاًغ عاش في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الذي تعتبره المؤلفة الرشدي الحق في العصور الوسطى على الإطلاق[1].

ومن المشاكل الأساسية التي تأثروا بها هؤلاء وتناولوها هي مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة العالم، وكذا مشكلة النفس العاقلة.

نجد مشكلة العالم عند أرسطو تتكون من ثلاث مشكلات فرعية هي :مشكلة الوجود (هل الوجود أو العالم قديم أم حادث)ومشكلة الحركة ومشكلة التغير، يرى ابن رشد أن العالم قديم، وهذه النظرة لا تتعارض كما يرى مع النظرة القرآنية، لأن مفهوم الحدوث الذي ذكر في القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان، أما الخلق عند ابن رشد ليس من العدم بل هو تحويل ما بالقوة إلى الفعل أما ألبرت الكبير فترى الباحثة زينب الخضيري أنه لم يتأثر في هذا المجال بابن رشد بل وقع في "حبائل" التفسير الأفلاطوني المحدث الذي قدمه المشاؤون العرب أمثال ابن سينا، أما توما الإكويني فنظريته تكاد تطابق نظرية العالم عنده مع ابن رشد إلا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زمانا، مما يتلاتب عليه اختلافات أخرى بينهما أما سيجر فبرغم التقارب الشديد بينه وبين ابن رشد إلا أنه قد مال إلى ما

[1]_عبد الله المطيري ، هل ساهم ابن رشد في إيقاظ أوروبا؟، مقال صادر عن جريدة الرياض2007/08/02العدد3، www.alriadh.com ، الاطلاع 2017/02/15، 15:00.

كان يميل إليه المشاؤون العرب وهو التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، أما ابن ميمون فقد ظل مخلصا لكونه لاهوتيا ولم يتأثر بابن رشد كثيرا فقد جعل الحركة والزمان حادثين وليسا قديمين وقال بالفيض، أما البلاَغ فتكاد تكون نظرية العالم تطابق نظرية أستاذه ابن رشد.[1]وتعد مسألة الزمان من أعمق المسائل التي شغلت كبار الفلاسفة والمفكرين وكثيرا ما كانت هذه المسألة تجدد الخلاف بين المناقشين والباحثين .

أما مشكلة النفس عند أرسطو تشبه شارحه، فالعقل المادي في النفس الفردية فانّ، وأما العقل المادي الكلّي الخاص بالإنسانية كلّها فهو موجود خارج النفس الفردية منذ الأزل وللأبد،أما ألبرت الكبير فقد تأثر بابن رشد في نظرية الاتصال وإن بقي وفيا للفلسفة المسيحية ،أما توما الإكويني فلم يفلح توفيقه بين أرسطيته والأفلاطونية المحدثة ،أما سيجر فقد اخذ في مشكلة النفس العاقلة بكل عناصر نظريته من ابن رشد ،أما ابن ميمون فيبقى صوفيا مخلصا للعقيدة الموسوية، أما البلاَّغ فقد كان موقفه غامضا إلى حد كبير وإن استطاعت الباحثة أن تبين قوله بوحدة النفس العاقلة وهي القضية الرشدية المميزة لكل فلسفة ابن رشد[2].

وكذلك نجد من اليهود المتأثرين به ، يعقوب بن أبي شمشون أنتولى واهتم بترجمة كتبه ، وكان يعيش في كنف الإمبراطور فريدريك ، وكذلك نجد ممن اهتموا من اليهود "لاوي بن جرشون وهو معروف عند الإفرنج باسم "لاون الأفريقي" وقد صنع بفلسفة ابن رشد ما صنعه هذا الأخير بفلسفة

[1]_عبد الله المطيري، هل ساهم ابن رشد في إيقاظ أوروبا؟،مرجع السابق ،ص4.

[2]_عبد الله المطيري ، هل ساهم ابن رشد في إيقاظ أوروبا؟،مرجع سابق،ص5.

أرسطو من الاعتناء والتقريب، ومن المعلوم أن اليهود كان لهم دور عظيم في الحفاظ على كتب ابن رشد وفي نسخها وترجمتها وتقريب ما فيها إلى الآخرين، وكان ابن رشد عاملا قويا في ترسيخ الجدل الساخن بين الفلاسفة واللاهوتيين، مما نتج عنه اتجاهات رشديه محافظة ومغالية ومعتدلة وتغلغل في الجامعات مثل جامعة باريس، وبادوا الايطالية و أكسفورد الانجليزية، وكان ظهور رشدية باريس مبكرا في الأعوام الأولى للقرن الثالث عشر، وكانت مسرحا لأفكار ابن رشد ، وذلك على الرغم من مرسوم التحريم الصادر ضدها عام1270م ولم يعبئوا بمعارضة الدومينيكية التي مثلها القديس ألبرت الكبير وتلميذه توما الاكويني ، ولا بمعارضة جيل دي روم الذي كتب ردًا على الفلاسفة سماه "في ضلالات الفلاسفة" وهو عبارة عن القضايا الهرطقية المتضمنة في مؤلفات الفلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد، ومنهم أيضا ريمون لول، وبينما كان الدومينيكان معارضين أشداء للرشدية، كانت مدرسة الفرنسيسكان تتعلق لتأييد آرائها بحجج من ابن رشد الشارح، وقد استخف رينان بشأنها كثيرا_ربما_لأنه يخالفهما في المذهب قال: "أنها كانت تستر ارائها الرديئة بحجج الشارح "وكانوا يعتمدون على الفلسفة العربية السينوية وغيرها وتاثير ابن رشد فيها لا يمكن انكارها[1].

[1] _يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط،مرجع سابق،ص250_251.

المبحث الثاني: تطبيق الرشدية في الدراسات المعاصرة

ومن منطلقات القراءات المعاصرة للنص الرشدي نجد منطلقات القراءة العلمانية التي ترى أن الموقف الحقيقي من الفلسفة الرشدية هو إلتزامها بالأرسطية، وإذا كان هناك خروج عن الأرسطية فهو خطأ في الفهم الرشدي للنص الأرسطي وبالتالي فالحق في ما يقوله أرسطو فهو الرجل الذي كمل عنده الحق ،فالفلسفة حقيقة الفلاسفة ،والدين حقيقة العامة لهذا عدُوه من القائلين بالحقيقتين أو بأرجحية القول الفلسفي على القول الشرعي ،القول بمادية ابن رشد عن طريق التأكيد على مبحث أزلية الطبيعة وبالتالي أزلية العالم إلى درجة القول بوحدة وجود المادية ،وبالتالي التركيز على علمية ابن رشد[1] .

وكثيرا ما انتهز الفرصة لمهاجمة الحكماء الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره،ولكن الحياة عنده في ظل الدولة،أفضل من حياة التوحد،لأنه يرى أنها لا تثمر صناعات ولا علوم ،وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل،وقد يستطيع أن يصلحه قليلا،ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع،بل يجب على النساء أن يقُّمنّ بخدمة المجتمع والدولة قيّام الرجال، وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون(وهو لم يعرف سياسة أرسطو)،وعليه يمكن توجيه المرأة الى المشاركة في إنتاج الثورة المادية والعقلية وفي حفظها[2] .

[1] _ علي عبد الهادي عبد الله،النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة،مركز دراسات فلسفة الدين دار الهادي،بيروت لبنان،ط1 ،2005،ص15_16.

[2] _دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام،مرجع سابق،ص395.

وهذا ما يظهر الجانب العقلي والعلمي في فلسفته ،وإغفال ميوله اللاهوتية والشرعية،وكذا التركيز على هذه العلمية ينطلق من وجهة نظر إيديولوجية هي محاولة تثبيت علمانية ابن رشد التي تحاول فصل الدين عن الدولة وهذا يعني أنه يغلب الجانب الإنساني على الجانب اللاهوتي ،ويترتب على ذلك عدم التزامه بالفكر الديني، هذا إذا لم يكن عند بعضهم تخليه عنه، ومن ثم التّركيز على المواضيع التي يشّك فيها خروج النص الرشدي عن إطار العقيدة الإسلامية، وأخيرا التركيز على عالمية هذا الفيلسوف من جهتين :الأولى هي تأكيده طلب الحقيقة أينما كانت حتى وإن كانت من الأمّم غير المشاركة لنا في الملة،ومن هذه الجهة أصبح يشكل أحد الأسس الرئيسية في التراث التي تدعم التوجه إلى الآخر والاستفادة منه قدر الإمكان عالميا، أما الجهة الثانية:بوصفه يشكل أحد اللبنات الأساسية في عصر التنوير اذا لم يكن الممهد الحقيقي له،وهذا يعني تسليط الضوء على الرشدية اللاتينية وكذا حصر الأخلاق بمفهوم الأخلاق الطبيعية وبما يقتضيه العلاقات الانسانية [1].

ونجده في الأخلاق يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون أنّ الخير خيرٌ،لأن الله أمر به،والشّر شرٌ، لأن الله نهى عنه،فيخالفهم،ويقول أن العمل يكون خيرا أو شرا لذاته أو بحكم العقل،والعمل الخلقي هو الذي يصدر فيه الإنسان من معرفة عقلية وينبغي بالطبع أن لا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ،بل إلى ماتمليه مصلحة الدولة[2] .

[1]_علي عبد الهادي ، النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، المرجع السابق،ص16.

[2]_دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، مرجع سابق ،ص396.

أما منطلقات القراءة الدينية فهي تؤكد على أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة دينية أو فلسفة قرآنية ،وهذا يعني أنها عقلانية دينية ،تجعل الفلسفة خادمة للدين، ومن ثم إبعادها عن سلطة الفلسفة الأرسطية،فهو حسبهم تأثر بالمتصوفة والقائلين بوحدة الوجود العقلية،وبالتالي فاعلية الله أو المحرك الأول ،وكذا التأكيد على التوافق بين الحكمة و الشريعة ،عبر البحث في العلاقة بينهما،ليبين بذلك أنهما أختان من الرضاعة،وبهذا تكون حكومة الفيلسوف شرعية لا لأنه فيلسوف،بل لأنه متفَقهٌ في الدين يعرف قوانين التأويل التي تجيز له فهم نصوص القرآن بما تقتضيه الحكمة والبرهان،لأنه ما من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان[1].

يرى محمد عبده أن ابن رشد كان مسلما وكان يعرف أن الإسلام لا ينافي العلم أحد إلا من عثرة في طريق العلم ،أو الاسترسال مع الخيال وكثيرا ممن سكروا بهذا الرأي أفاقوا منه،ولكن كتب ابن رشد أتت بين أيدينا لتبعد نسبة هذا الرأي إليه،وقد أدلى بخطابه الذي لا يتعارض فيه النقل مع العقل ،لأن الشريعة لا تعادي العلم،بل تعادي الجهل والجمود والخرافة،وإنما جاء في كتبه يؤكد أنه لم يحد عن صلب العقيدة ولم ينكر أصلا من أصولها[2] .

وهذا ما وجده خصومه ذريعة لمهاجمته بعد أن أساءوا فهم خطابه،وجعلوا من الدين ستار يخفي أحقادهم ،وشنوا عليه حملة لكي يقضوا على فكره قبل أن يغزوا عصرهم.

[1]_علي عبد الهادي، النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة ،مرجع سابق،ص16.

[2]_عصمت نصار،الخطاب الفلسفي عند ابن رشد، مرجع سابق،ص55.

أما منطلقات القراءة (الابستيمولوجية)العقلانية العلمية تتفق مع العلمانية في أن الجانب العقلاني من فلسفة ابن رشد هو الجانب الأرسطي ،وتقترب من الثانية الدينية في أشياء ،لكن مع ذلك لا يمكن أن تسمى قراءة توفيقية بل يمكن تسميتها بالحيادية،فهي تؤمن بسلطة العقل والعلم عند ابن رشد والاعتقاد بان فكره ابستيمولوجي أي فلسفي علمي لا فكر تيولوجي،ونجدها تفصل بين الدين والفلسفة لاعتقادها أن ابن رشد يفصل بينهما أيضا،وترتب عن ذلك القول بفصل الدين عن الدولة،وهي إن كانت لا تعترف بالقول بالحقيقتين إلا أنها تؤيد صاحب البرهان وترى انه مالك الحقيقة [1]. لكن ابن رشد يوص بين الدين والفلسفة لانه يرى ان الشرائع مأخوذة من الوحي والعقل أي يخالطهما العقل،لذا يوجب معرفة المقاييس البرهانية شرعًا،لذا فهو لم يتعامل مع الشريعة معاملة الفصل والاستدلال ،بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة الشرق،من كون الدين مثالات للفلسفة،اما علي حرب فيرى ان ابن رشد لم يفصل بين الدين والفلسفة وإنما إستعاد مشكلة العلاقة بين العقل والنقل،التي آثارها أسلافه من قبل ويرى ان مايميز فيلسوفنا هو انه رفعها الى مرتبة "مقال"وألف كتبا خاصة،وقدم نظرية في التأويل ليثبت التكامل بينهما[2].

[1]_علي عبد الهادي ، النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة ،مرجع سابق،ص17.

[2]_حسام محي الدين الالوسي ،ابن رشد دراسة نقدية معاصرة،دار الخلود للتراث،القاهرة،ط1 ، 2006ص135_136.

وقد قدم الجابري قراءة ابستيمولوجية لتراث ابن رشد ،لكن هذه القراءة ليست فريدة بل أنها موجودة في منطلقات مفكرين سبقوا الجابري،وإن اختلفوا معه في المنطلق والمنهج،انها قراءة تنطلق من من حاجة معاصرة إلى عقلنة وعلمنة المشروع المعاصر الذي جاء بفعل التثاقف مع الآخر الذي قدم تصورا علمانيا أعاد بناء الترابية بين الانسان والله من جهة،والانسان والعالم من جهة،وقد أعطى دورا كبيرا للإنسان بإعتباره مركزا للكون ومقياس لما يحيط به،وهذا معاكس للتصور الإسلامي القائم على إتخاذ الله الفاعل الأول والمصدر الأول للوجود والمعرفة.

وقد أصبح الإله في التصور العلماني خارج الواقع المتعالي وبالتالي أصبح الإنسان الدور الأول في حياته لا مسافة بينه وبين الوجود ،هذه العلمانية التي تمثل مرجعية يحاول الفكر العربي المعاصر أن يستعين بها في بناء تصور علماني إلا أنه يحاول أن يتخذ من ابن رشد باعتباره شخصية داخل التراث الاسلامي أي أنه يمنح تلك الأفكار العلمانية شرعية المرو الى الواقع الاسلامي لأنها تملك جذور في نصوصه التي كانت تمثل نوعا ناضجا من العقلانية الرشدية استثمرها الغربيون في الرسدية اللاتينية في بناء فصل الدين عن الدولة[1].

[1]_عابد زيد، قراءة ابستيمولوجية لتراث ابن رشد عند الجابري،مقال صادر عن جريدة الحوار المتمدن، العدد 1953 ، 2007/06/12،10:34،الاطلاع 2017/03/01 ،ص6.

يحاول أصحاب القراء الابستيمولوجية أن يوظفوا هذا في استثمار الموروث الليبيرالي الغربي في بناء عقلانية عربية معاصرة عبر التجذير لها في التراث وهذا هو جوهر القراءة التي نبحث عن الشرعية لهذه الأفكار وبهذا حاولت اعطاء ابن رشد تأصيل عقلي أرسطي،مختلف عن الأفلاطونية المحدثة،ونقد للفكر الفلسفي الإسلامي،وهذا امر مشترك بين ممثلي هذه القراءة،ماجد فخري،ومحمد عاطف العراقي والجابري في سعي هؤلاء الى تقديم ابن رشد على انه أقرب إلى الروح الأرسطية من باقي الفلاسفة المسلمين[1].

[1]_عابد زيد، قراءة ابستيمولوجية لتراث ابن رشد عند الجابري ،مرجع سابق،ص 6 .

المبحث الثالث:نقد الأسس الفكرية في فكر ابن رشد

يعتبر النقد من أسهل الأمور التي يمكن ممارستها في الجانب المعرفي ،خاصة إذا كان هذا النقد قائم على أسس ومنطلقات صريحة وصارمة ، أما النقد الذي قدم لفيلسوفنا القرطبي ،لا يعني بالضرورة أن فكره مرفوض،فالنقد شيء والرفض شيء آخر،وهذا ما نلتمسه لدى أغلب النقاد الذين ما لبثوا في نقدهم إلا وأشادوا ولو بالقليل لفكر ابن رشد وأثره السابق لعصره وحتى الوقت الراهن، فأين يكمن هذا النقد؟ومن أبرز من مثله؟

أول مايمكن الحديث عنه في هذا الصدد هو على العموم نقد المنطق المشائي وكل من سار على نهجه ،والذي قام به ابن تيمية والذي نقده نقدا منهجيا وليس وحده بل حتى الفلاسفة الغرب ،ومنهم بيكووجر الذي قال"إذا كان لدي أية سلطة على مؤلفات أرسطو لحرقتها جميعها ،لأن دراستها لا تفيد إلا في إضاعة الوقت وفي مضاعفة مصادر الخطأ والجهل"[1].

وينبع هذا النقد من اعتبار أن هذا المنطق وليد فلسفة وثنية خاصة بالعقائد اليونانية وبذلك تكون معادية ومنافية للشريعة الإسلامية ،لكن ابن رشد لم يأبه لهذا قط لأنه لم يرى في ذلك مانع أو عيب يمنعه من قراءة ودراسة هذا المنطق ولا حتى السير على خطاه ،وهذا ما نجده واضحا كل الوضوح حين تطلعنا لكتب هذا الشارح المختلفة التي انصبت جلها في إيجاد وإيضاح التوافق بين الدين والفلسفة.

[1]_زينب محمود الخضيري،ابن سينا وتلامذته اللاتين،مكتبة الخالجي بالقاهرة،(دط)،1986 ، ص 108.

فهو لم يرى ولم يجد أكمل من معلمه الأول أرسطو ،ولم يتخذ من الدين حجة لرفض هذا الفكر الوثني ،بل على العكس كرس كل جهوده إذا صح القول ،لتبرير هذا المنطق وإيجاد ما يوافقه في الدين وداخل محيطه الإسلامي المتشبع بالعقيدة الإسلامية والمتمسك بسنن الأنبياء والمرسلين وبالقرآن الكريم.

فهو لم يرى أن فكر المخالفين لنا في الملة هو فكر ممنوع ومرفوض بل أجاز النظر في كتب هؤلاء الفلاسفة اليونانيين ،وأخذ مايتناسب مع شريعتنا وترك مايخالفها،لكن هنا نتساءل هل تمكن ابن رشد بتأثره البالغ هذا بكتب اليونان خاصة أرسطو بأن ينقض نفسه وفكره من عقائد وثنية ؟

لقد أفتى إبن الصلاح المتوفي عام 643هـ إذ يقرر تحريم المنطق والفلسفة تعليما وتعلما لما يؤديان إليه من الزندقة والضلال ،وإلى الذهبي في القرن الثامن الهجري إذ يقرر أن الفلسفة الإلهية في شق وماجاءت به الرسل في شق آخر،وكذا رأي ابن خلدون المتوفي عام 808هـ بأن الفلسفة مخالفة للشريعة وإلى المقريزي المتوفي عام 845هـ إذ يرى أن الفلسفة جرت على الإسلام ما لا يوصف من البلاء وأخيرا إلى طاش كبرى زاده المتوفي عام 962هـ الذي وصف حكماء الإسلام بأنهم أعداء الله ورسله[1].

يمكن القول أن رفض الفلسفة والفلاسفة لم يكن حكرا على زمن الفلاسفة فقط بل حتى يومنا هذا لا زالت الفلسفة والعمل بها مركز خلاف ونقاش وحتى إلحاد وتكفير،بسبب موضوعاتها في الالهيات ومسألة العالم وصلته بالصانع .

[1]_محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في راي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط،مرجع سابق،ص 225.

أما عن ابن رشد فيمكن القول أنه نجح في التوفيق بين الدين والفلسفة ولكنه لم ينجح بصفة خاصة في مسألة البعث والجزاء في الدار الأخرى وذلك لأنه لم يستطع بل ليس من المستطاع لأحد تأويل كل الآيات القرآنية بل الأحاديث أيضا التي تدل صراحة على أنه في الحياة الأخرى ستكون لذائد وآلام جسمية بجانب الأخرى الروحية[1].

ابن رشد أن مذهب أرسطو هو الأشد مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملائمة وأبعدها عن التناقض، وفي هذا الصدد يقول ابن سبعين "ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده،وهو لا يعوّل عليه في اجتهاده فإنه مقلد،لأرسطو"،ومثل هذا الحكم نجده عند بعض الدارسين المحدثين فهو عندهم يمثل نكسة أصولية رهيبة جامدة ترى أن الحقيقة قيلت مرة واحدة وإلى الأبد بشكلها النهائي مع أرسطو،وان ما لم يقل به أرسطو فهو بدعة وخروج غير مشروع ،وبهذا يكون معيد ومقلد لمذهب أرسطو وأكثر من مصفاة لإخراج الزائد على أرسطو من قبل الشراح[2].

وبهذا يرى محمد يوسف موسى أن السبب الحقيقي وراء توفيقة إبن رشد هو إيجاه تبرير لفلسفة أرسطو،والحد من تعصب فقهاء الموحدين،وحماية كتبه وتلامذته وتبرئة الفلسفة من تهمة التكفير ،وقد أقره على ذلك استاذنا عاطف العراقي،وقد نزغ محمد عابد الجابري،ومجدي إبراهيم إلى ان ابن رشد أراد فصل الإتصال لا وصل المقال ،أي أنه جاء ليقرر أن الشريعة والحكمة دربان

[1] _محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في راي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ،مرجع سابق ،ص226.

[2] _حسام محي الدين الألوسي،ابن رشد دراسة نقدية معاصرة،مرجع سابق ،ص 128.

لايجتمعان ويُبررا بذلك إخفاق الخطاب الرشدي في محاولته التوفيقية،في حين يقرر حسن حنفي أن الخطاب الرشدي لا يخلو من الخلط والازدواجية(ظاهر وباطن،عقلي ونقلي)الأمر الذي يصعب معه تحديد أهدافه[1].

ويبرر ناصر ونوس ومنى أبو زيد وإبراهيم صقر،محاولة ابن رشد التوفيقية لأنها إدراك من جانبه حاجة بيئته الثقافية الممزقة إلى ما يوحدها ،ويؤكد عبد المجيد الغنوشي أن المقصود بفصل المقال هو التمييز بين المقال الفلسفي والمقال الديني مع توضيح الصلة بينهما ،أما رينان وأسين وفرح أنطوان فقد رفضوا جميعا محاولة ابن رشد التوفيقية ،واعتبره فيلسوفًا عقلانيًا لا يقنع إلا بالحقيقة البرهانية،ويؤكد ابن رشد أن الفلسفة والدين دربان متميزان يصل بينهما العقل وكأنه أراد القول أن الدين عقل منقول والفلسفة وحي معقول[2].

ينظر ابن رشد الى الدين بعين الرجل السياسي وهو يعظم الدين لما يرمي إليه من غايات خلقية،وهو في نظره أحكام شرعية،لا مذاهب نظرية،ويجيز للعارفين الفلاسفة أن يؤولوا آيات القرآن لأنهم يفهمون مراميَّه على نور حقيقة عليا،ولا يقولون للعامة إلا مهم متهيئون لفهمه،وبهذا يحصل الوفاق بين أحكام الشريعة والفلسفة،وهذا يحصل لأننا علمنا غرض كل منهما والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي،وهنا لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتًا،لأنها أسمى صور الحق وأسمى دين لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ماهو موجود،لكن هذا الرأي يبدو فيه إنكار للدين

[1] _عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد،مرجع سابق ،ص52.

[2] _المرجع نفسه،ص53 _54.

،فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن يقر بالفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق وكان طبيعيا أن يحاول متكلموا المغرب كما حاول إخوانهم في الشرق أن ينتهزوا الفرص ،فلم يقر لهم قرار حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين[1].

ونجد زكي نجيب محمود لا يساير ابن رشد في محاولته التوفيقية بل وافقه في المبدأ العام الذي لا يجعل هناك تعارض بين المنقول والمعقول وهذا الأخير يعني المنهج الذي يستخدمه المؤولون للنص القرآني على مر العصور ويكون بمثابة تجديد يلائم العصر الذي يحيّونه و يبدو ذلك بوضوح الانتقادات التي وجهها صاحب الخطاب لابن رشد،فهو يعيب عليه مصادرته الفلسفة لصالح الدين في كتابه فصل المقال ،ويخطئه في تسويته بين الحكمة العقلية والحكمة النقلية في (مناهج الأدلة) ويعدها أقرب إلى التلفيق منها إلى التوفيق وذلك لأن آراء الفلاسفة لا يمكن مطابقتها بما جاء في الوحي إلا إذا صادرنا أحد هذه الآراء لصالح الآخر ،ويرى أن ارتكازه للتأويل العقلي البرهاني عند التعارض بين الفلسفة والدين وتعويله على إجماع العلماء في فض النزاع لا يمكن تحققه في أرض الواقع إلا إذا استحال الفلاسفة إلى الفقهاء والفقهاء إلى الفلاسفة[2].

[1] _دي بور ،تاريخ الفلسفة في الاسلام،مرجع سابق نص 397 _398.

[2] _عصمت نصار،الخطاب الفلسفي عند ابن رشد،مرجع سابق،ص 64.

خاتـمة

خاتمة :

وفي الأخير وكنتيجة لبحثنا استخلصنا مجموعة من النتائج

وهي أنه يمكن ، القول أن الفكر الفلسفي اليوناني هو أحد المكونات الأساسية للتفكير الفلسفي الإسلامي، وهو بمثابة ماضي له ،وبالرغم من الأثر اليوناني الملحوظ داخل النسق الفلسفي الإسلامي ،فإن ذلك لا يعني أن الفلسفة الإسلامية كانت نتيجة عامل واحد ،وهو الفلسفة اليونانية ،بل إن تراثنا الفلسفي أسهمت في تكونه عدة عوامل ،تضافرت كي تشكل لغته ومفاهيمه وإشكاليا ته ومحتوياته.

إن حضور المفهوم الفلسفي اليوناني في تكون الفلسفة الإسلامية ،منذ الكندي إلى ابن رشد،يرتبط بحضور القضايا والمضامين الفلسفية التي أنتجها فلاسفة اليونان ،فعلى الرغم من صياغة الفيلسوف المسلم لقضايا وإشكاليات خاصة به ،أفرزتها شروط ثقافته ومجتمعه العربيين الإسلاميين،فإنه اشتغل بقضايا فلسفية كما صاغها فلاسفة اليونان ،واستعاد في الوقت نفسه المحتوى المعرفي الذي ضمنوه لتلك القضايا،وذلك في صورة عرض أو شرح أو تعليق وتلخيص.

لا يعني مما سبق ذكره أن الفلسفة الإسلامية تكرار لفلسفة اليونان ،كما يرى بعض المستشرقين ،بل يقصد بذلك أن فلسفة اليونان بقضاياها ومحتوياتها شكلت مادة للتفكير الفلسفي في الإسلام ،فكانت جزءًا لا يتجزأ من بنيته ومكونًا جوهريًا من مكوناته ، دون إغفال خصوصيات الفلسفة الإسلامية.

فالفلسفة الإسلامية تطورت من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبُّد،إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية،ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التاريخي كان معرفة الله وإثبات وجوده،وقد بلغ هذا التيار ما بلغه من أهمية على يد ابن رشد وهذا من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة،فالقرآن في رأيه فتح الباب للفيلسوف بأن يستعمل العقل والمنطق للتعمق في مسائل الكون وكيف تم الخلق ،واعتبر أن هذا التعمق والبحث والتحليل الفلسفي لأمور الدين هو قمة التدين وليس منافيا لمفهوم الدين،ولا ضيَّم أن نقول أن فيلسوفنا وجد ضالته في كتب أرسطو ،فهو لم يقف عند القرآن والسنة كدليل لمعرفة الله والعالم وغيرها من المسائل،ليس لأنه لم يكتفي بما ورد في نصوص الكتاب والأحاديث ،بل على العكس ولا يمكن أن نشك قط في عقيدة فيلسوفنا و تمسك هذا الفقيه بدينه وانتمائه، والدافع حسب رأيي لما فعله هو أن يجعل الدين يرقى إلى مستوى الفلسفة،وأعترفُ أنه كانت له نظرة ثاقبة وتطلع واسع للأفق، كونه كان يريد الارتقاء بالفكر كي لا يصبح على ما هو عليه الآن ، فكأنه تطلع على حال الأمة العربية الإسلامية وما آلت إليه من التخلف والتراجع، الذي يسيطر على الساحة الفكرية ،لهذا قام بما قام به لإعطاء الفكر الغربي المشروعية للدخول إلى الساحة العربية الإسلامية،ولا يمكن اتهامه لما صنعه بعلوم الأوائل ،فقد شدّد ابن رشد على نقطة في غاية الأهمية وهي أن الفلسفة وعلم الكلام والصوفية الباطنية وغيرها من التيارات الفكرية ،تشكل خطرا على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير الفلسفي، فالإنسان الذي يأخذ بظاهر الفكرة متجاهلا لُبّها ، سوف يتعرض إلى أزمات وصراعات نفسية وفكرية ،تودي به إلى الشّك والتشّتت

بدلا من اليقين والتنور، وهذا ما أشرنا إليه في بحثنا، في مسألة التأويل، فهو في محاولته تضيّيق الفجوة بين الدين والفلسفة ،يطرح فكرته حول أفضل وسيلة لتفسير الدين والخالق من وجهة نظر فلسفية ،أنه على الفيلسوف القبول ببعض الأفكار الدينية لكي يتمكن من الوصول إلى معرفة طبيعة الخالق،ولا يشك في وجوده و وحدانيته،وحتى على الفيلسوف المسلم القبول بالأفكار الفلسفية العقلية التي تمكنه من إدراك المسائل الفلسفية،إذا كانت لا تخرج عن عقيدتهم، ولا تزيغ قلوبهم،ولا تنقص إيمانهم،ولهذا نجده يحارب علماء الكلام الذين اتخذوا من التأويل للخوض في صفات الله وآيات القرآن، لأنهم استخدموها بما يوافق آراءهم ويثبت أفكارهم حتى وان خرجت عن مضمون النص، ما أدى إلى تشعب المسلمين وتفرقهم،وأصبحت كل طائفة تكفر الأخرى ،ولم يقف الأمر إلى حد التكفير ،بل استحال النزاع والجدال إلى المشاجرة والقتال وسفك الدماء،بالرغم من أن الدين واحد وكلاهما يقران بالرسالة والميعاد ،أليس من الغريب أن يتعرض المسلم إلى هتك عرض أخيه والى قتله؟وكلاهما يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله .

_القرآن الكريم

قائمة المصادر والمراجع:

أ_المصادر :

مؤلفات ابن رشد

1- تلخيص منطق أرسطو ، دراسة و تحقيق جرار جهامي ، المجلد الخامس ،كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان ،دار الفكر اللبناني ، ط1 ،1996م.

2- فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، دار النشر بيروت ،لبنان،ط2 ، 1981م.

ب_ المراجع :

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم ، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي ، دار النهضة للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، دط ، 1993م.

2- أبو الريان محمد علي ،تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى أفلاطون ،الدار القومية للطباعة والنشر،ط 2 ،1965.

3- أتين جلسون ، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ، تر إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مديوني ، طلعت حرب بيروت ، ط3 ،1997م.

4- أرنست رينان ، ابن رشد و الرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب الغربية ، عيسى البابي الحلبي و شركاؤه ، القاهرة ، دط ،1957م.

5- الجابري محمد عابد ،ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص ،مركز دراسات الوحدة العربية،بناية سادات تاور، شارع ليون، بيروت لبنان ،ط 1 ، 1998 .

6- الجابري محمد عابد ،تكوين العقل العربي ، نقد العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية الحمراء ، بيروت لبنان ، ط10 ،2009م.

7- الخضيري زينب محمود ،ابن سينا وتلامذته اللاتين ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ،(دط) ،1986.

8- الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، دار الشعراء القاهرة ، دط ، 1969 م.

9- الغزالي أبو حامد ، معيار العلم ، سليمان دنيا ، دار العلم ، مصر ، دط ،1971م.

10- الألوسي حسام محي الدين ، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة ،دار الخلود للتراث، القاهرة،ط1 ،2006.

11- بدوي عبد الرحمان ، فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات الكويت ،دار القلم ، بيروت لبنان ، ط3 ،1979م.

12- دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تر محمد أبو زيد ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط5 ،دس .

13- طوقان قدري حافظ ، مقام العقل عند العرب ، شارع بشارة الخوري ، بناية مكرزل بيروت ، دط ، دس .

14- فودة سعيد عبد اللطيف ، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام ، وأثره في الإتجاهات الفكرية الحديثة (دراسة تحليلية نقدية) ،دار الفتح للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1 ،2009م.

15- علي عبد الهادي عبد الله ، النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي بيروت لبنان ،ط1 ،2005م.

16- كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة، 1936م

17- كيال باسمة ، فلسفة العقول ، أصل الإنسان وسر الوجود ،منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1983م .

18- مذبوح لخضر ، دراسات الفلسفة الإسلامية ، دار الألمعية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط1،2011م.

19- موسى محمد يوسف ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر ، كرنيش النيل ، ط2 ،1119م.

20- نصار عصمت ،الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود ،دار العلم بالفيوم ،القاهرة ،(دط) ن 2002 .

21- هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تر ، نصر حسين مروه ، منشورات عويدات بيروت – باريس ، ط3 ، 1983 م.

ثالثا _المعاجم :

1_تد هوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة ،تلا: نجيب الحصادي ،من الحرف ط الى الحرف ي ، المكتب الوطني للبحث والتطوير ،ليبيا ،ج2 ،(دط) ،.2003

2_ صليبا جميل ،المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية واللاتينية ،من(ط) الى (ي) ،دار الكتاب اللبناني ،مكتبة المدرسة بيروت لبنان ،ج2 ،ط 2 ، 1982.

3_الجرجاني ،المعجم الفلسفي ، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير ،بمصر القاهرة ،(دط) ، (دس)

.4_لالاند أندريه ،الموسوعة الفلسفية ،تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات للطباعة ، بيروت_باريس، ط2 ،2001.

رابعا _مقالات الانترنت :

1_ المطيري عبد الله ، هل ساهم ابن رشد في ايقاظ اوروبا؟،مقال صادر عن جريدة الرياض، www.alriadh.com، 2007/08/02 .

2_ حمدي رضا ،مقال تعالق العلوم في النموذج ألرشدي،مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،الرباط المملكة المغربية،www.mominoun.com.2010

3_ زيد عابد ،القراءة الابستيمولوجية للفكر الرشدي عند الجابري،جريدة الحوار المتمدن،www.alhiwar-almotamadin.com، 2007/06/12 .

4_ مزوز محمد ، مقال نظرية التأويل بين الغزالي وابن رشد ،مقال الكتروني صادر عن مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث،الرباط المملكة المغربية، 2010 .www.mominoun.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

شكر وعرفان

مقدمة ..... أ

الفصل الأول:العقل في الفكر الإنساني

المبحث الأول:اللوغوس اليوناني.....14

المبحث الثاني: العقل في الفكر المسيحي.....22

المبحث الثالث:العقل في الفكر الاسلامي.....27

الفصل الثاني:علاقة الدين بالفلسفة

المبحث الأول:المنطق وتأثيره على الحكمة الرشدية.....34

المبحث الثاني:التأويل عند ابن رشد.....39

المبحث الثالث :التوفيق بين الدين والفلسفة.....45

الفصل الثالث :القراءات المعاصرة للفكر الرشدي

المبحث الأول:الرشدية وتأثيرها على المذاهب الفلسفية.....53

المبحث الثاني:تطبيق الرشدية في الدراسات المعاصرة.....60

المبحث الثالث:نقد الأسس الفكرية في الفكر الرشدي.....66

خاتمة 72

قائمة المصادر والمراجع.....75