جامعة زيان عاشور الجلفة

كلية العلوم الاجتماعية والانسانية

قسم التاريخ وعلم الآثار

ابن رشد وفلسفته من خلال كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في تاريخ (تخصص الغرب الإسلامي في العصر الوسيط)

إعداد الطالبين:

قصار محمد

دريوش محمد

إشراف الدكتور:

جباري مسعود

السنة الجامعية: 1442-1443هـ/2021-2022م

اهداء

مرت قاطرة البحث بكثير من العوائق، ومع ذلك حاولت أن أتخطاها بثبات بفضل من الله ومنه.

إلى أبوي وأخوتي وأصدقائي، فقلد كانوا بمثابة العضد والسند في سبيل استكمال البحث.

ولا ينبغي أن أنسى أساتذتي ممن كان لهم الدور الأكبر في مساندتي ومدي بالمعلومات القيمة خاصة استاذي الفاضل والمشرف على هذا العمل جباري مسعود

أهدي لكم بحث تخرجي

داعياً المولى عز وجل أن يطيل في أعماركم ويرزقكم بالخيرات.

قصار مُحَمَّد

اهداء

اهدي هذا العمل المتواضع إلي روح والدي الطاهرة رحمه الله وإلي الوالدة الكريمة التي كانت سندا لي بدون كلل او ملل طيلة مساري الدراسي اطال لله في عمرها وجزاها لله خيرا.

وإلي عائلتي وإلي الدكتور جباري مسعود استاذنا الذي رافقنا في هذا العمل بإرشادنا .

وإلي رئيس القسم التاريخ (بلحاج الميلود) وإلي كل الاصدقاء بالجامعة وخارجها وإلي كل من ساندنا من قريب او من بعيد ولو بكلمة طيبة.

دريوش مُحَمَّد

شكر و عرفان

الحمد لله عدد خلقه وزنة عرشه ومداد كلماته الحمد لله الذي وفقنا وأعاننا علي إنهاء هذا العمل المتواضع.

أستاذك اوفي له عدا وأقطف من روضته وردا نتوجه بخالص الشكر والتقدير ولامتنان الي استاذنا الدكتور جباري مسعود علي مساعدتنا وتقويم اخطائنا وله منا كل التقدير ولاحترام الي من وقف إلي جانبنا عندما ظللنا الطريق وقدم لنا يد المساعدة وزودنا بالمعلومات اللازمة لإنهاء هذا العمل ونخص بالذكر الدكتور بلحاج الميلود ونتوجه بالذكر إلي كل أساتذتنا في كلية العلوم الإنسانية تخصص تاريخ بجامعة زيان عاشور الجلفة إلي من زرعوا التفاؤل في دربنا وقدموا لنا المساعدة والتسهيلات والافكار والمعلومات ربما دون ان يشعروا بدورهم وبذلك لهم منا جزيل الشكر

مقدمة:

في الحضارة الإسلامية كان هناك اهتمام بالفلسفة، حيث اطّلع عليها المسلمون، وتابعها أفذاذ وعلماء بالفهم والتلخيص والشرح والتفسير، حتى أسّسوا لتيارٍ عرف في تاريخ الفلسفة العربية باسم التيار الفلسفي المشائي. وقد تنازع الفلاسفة والمتكلمون حقَّ التقرير والحكم في مسائل مشتركة بينهما، واستمر النزاع طويلاً، وازدهرت بسببه مناهج استدلال وجدل ومناظرة، وبلغ هذا النزاع ذروته حين أعلن أبو حامد الغزالي تكفير الفلاسفة.

وفي ظل هذا النزاع، برزت قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة كوسيط صلح بين طرفي الفلاسفة من جهة، والمتكلمين والفقهاء من جهة أخرى، فحاول المعتزلة أن يقدموا حلاً توفيقيًا، وكذا حاول الكندي وفلاسفة آخرون. وقد ظلت المحاولات مضمّنةً، حتى أفرد ابن رشد كتابًا يعالج هذه الإشكال، هو (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). وقد كان لابن رشد دوافع إضافية على غيره من المشتغلين بهذا الإشكال في المشرق، فقد كانت الأندلس دون سواها بيئة ممهدة لرفض الفلسفة والفلاسفة، واحتدام الصراع بين الفقهاء والفلاسفة.

اهمية الموضوع:

ويعد هذا الموضوع بالغ الاهمية ويهدف الى العديد من الامور منها:

-تبيان راي المسلمين من الفلسفة.

-علاقة الفلسفة والدين.

-كيف وقف ابن رشد بين الفلسفة والحكمة والدين.

اسباب اختيار الموضوع:

واسباب اختيارنا لهذا الموضوع هي اسباب موضوعية وذاتية اما الذاتية:

-حبنا لهكذا نوع من المواضيع

-الرغبة والميل في البحث في هذا المجال

والاسباب الموضوعية:

-اهمية هذا الموضوع وفوائده

-التعرف اكثر على الفيلسوف ابن رشد

وسنقتصر في دراستنا هذه على البحث في:

- ماعلاقة الفلسفة بالدين عند الفيلسوف القاضي ابو وليد بن رشد؟

والتي تنبثق منها العديد من التساؤلات منها:

-ما مدى توفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة؟

- كيف يرى ابن رشد اعمال العقل؟

- ماهو راي الاشاعرة والمعتزلة من اعمال العقل؟

- كيف كانت نزعة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد؟

الخطة المعتمدة في الدراسة:

تشتمل هذه الدراسة على ثلاث فصول، خصصنا الفصل الاول لعصر وحياة ابن رشد، في المبحث الأول: نتحدث عن عصر ابن رشد وقسمناه الى ثلاثة مطالب، المطلب الاول الحياة السياسية، و الثاني :الحياة الثقافية و المطلب الثالث :الحياة الاجتماعية ، وبهذا وضحنا عصر ابن رشد أما المبحث الثاني فخصصناه عن مولد و نشاة ابن رشد فقسمناه إلى ثلاث مطالب أيضا الأول منها أبرزنا حياة ابن رشد و المطلب الثاني مؤلفاته وتلخيصاته، أما الثالث عن اهم افكاره ومصادرها .

أما الفصل الثاني فقد خصصناه هو الاخر للحديث عن العقل في الفكر الاسلامي قسمناه إلى مبحثين المبحث الاول تعريف العقل والعقل عند المعتزلة والاشاعرة: في المطلب الاول عرفنا العقل وفي المطلب الثاني تكلمنا عن العقل عند المعتزلة وفي المطلب الثالث العقل عند الاشاعرة اما المبحث الثاني تكلمنا فيه عن العقل عند ابن رشد وقسمناه الى ثلاثة

مطالب، المطلب الاول تكلمنا إثبات وجود صورة مفارقة و المطلب الثاني تكلمنا عن العقل العملي والعقل النظري ، والمطلب الثالث تكلمنا عن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

اما الفصل الثالث هو دراسة وتحليل لكتاب فصل المقال وقسمناه الى مبحثين كل مبحث ثلاثة مطالب ايضا اما المبحث الاول فكان عن : موقف الوحي من النظر العقلي وحجية النظر العقلي وعلاقة النظر بالشرع.

والمطلب الاول فيه عن موقف الوحي من النظر العقلي و المطلب الثاني عن حجية النظر العقلي و المطلب الثالث عن علاقة النظر بالشرع والمبحث الثاني كان بعنوان مستويات الخطاب والتأويل ودرء التعارض وتطبيق المنهج الرشدي.و المطلب الاول فيه يتكلم عن مستويات الخطاب و المطلب الثاني عن و التأويل ودرء التعارض المطلب الثالث عن تطبيق المنهج الرشدي.

المنهج المتبع:

وقد اتبعنا في هذه الدراسة، منهجا تاريخيا، ، إذ قمنا برصد الجوانب المهمة من تاريخ حياة ابن رشد، وقمنا بتوضيح مختلف الآراء والمواقف التي تبناها في مشكلة علاقة الدين بالفلسفة واهمية اعمال العقل .

ويمكن ان نذكر في هذا السياق تكرار نفس المعلومات في أغلب المراجع و بنقل حرفيا عن مصادر ابن رشد دون تبسيط فيها، و عدم وضوح الخط الذي كتبت به المصادر وكذلك اختلاف العناوين و تشابه المضمون فيما بينها.

نقد المصادر والمراجع:

اعتمدنا في دراستنا على مجموعة من المصادر والمراجع من اهمهم كتاب ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ومراجع من اهمهم كتب عاطف العراقي كالنزعة العقلية في فلسفة ابن رشد وكذالك ما كتبه د/محمد عابد الجابري.

الفصل الاول: عصر وحياة ابن رشد

المبحث الاول: عصره

المطلب الاول: الحياة السياسية

المطلب الثاني: الحياة الفكرية والثقافية

المطلب الثالث: الحياة الاجتماعية

المبحث الثاني: حياة ابن رشد

المطلب الاول: مولده ونشأته

المطلب الثاني: مؤلفاته وانجازاته

المطلب الثالث: اهم افكاره ومصادرها

الفصل الاول: عصره وحياة ابن رشد

المبحث الاول: عصره

ان عصر ابن رشد كان يحمل العديد من الاحداث المهمة في دولة المرابطين والموحدين،وفي هذا المبحث سنتكلم عن الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في تلك الفترة.

المطلب الاول: الحياة السياسية

بلغ الصراع بين المرابطين والموحدين أشده بالمغرب ثم امتد إلى الأندلس و لم يكن انتقال الحكم بينهما أمرا ميسورا فقد كانت ثمة صراعات طاحنة و فتن و ثورات منها ما كان بإيعاز من الموحدين أو لصالحهم و منها ما كان لصالح المرابطين حروب وإن رسالة كلا منهما بالأندلس واحدة و هي الحفاظ على إسلام تلك الديار، و رفع راية الجهاد بها دفاعا عن الأندلس و الأندلسيين. فلما هلك المهدي سنة 522 هـ، الذي عهد بأمره من بعده لكبير صحابته عبد المؤمن بن علي الكومي، خشي أصحابه من افتراق الكلمة، فكتموا موت المهدي ثلاث سنين ، و لما استحكم أمرهم و تمكنت الدعوة من نفوس كافتهم أجمعوا على بيعته بمدينة تنيملل سنة 524 فلم يسارع الخليفة عبد المؤمن بن علي بإرسال جيشه إلى الأندلس في مستهل الثورة على المرابطين[1] فقد فضل أن ينهي الإجهاز عليهم في المغرب ، منذ سنة 534 هـ ، فخرج في حشوده الموحدية من تنيملل 535 هـ (1140م) و استمر زهاء سبعة أعوام يشحن في أنحاء المغرب من الجنوب إلى الشمال ثم إلى الشرق ثم إلى الجنوب، يوقع بالجيوش المرابطية مرة بعد أخرى، و يستولي تباعا على قواعد المغرب [2]، فإنه و بعد مقتل تاشفين بن علي، سنة 539 هـ، قام علي بن عبد المؤمن بالإجهاز على قوات المرابطين الموجودة في فاس و مكناس واختتمت تلك

---

[1] عصمت عبد اللطيف دنيش، الاندلس في نهاية المرابطين و مستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني، ص103.

[2] المرجع نفسه، ص269.

الغزوة الكبرى باستيلاء الموحدين على حظيرة مراكش ،541 هـ (1147م)[1] والقضاء على الدولة المرابطية في المغرب وإن تحقيق هذه الغاية لم يكن نهاية الصراع الذي كان على الموحدين أن يطلعوا به، لتوطيد دولتهم الدينية وسلطانهم السياسي، وإن عبد المؤمن بن علي لم يصرف النظر عن الأندلس، حيث خدمته ظروف هذه الفترة، فإن مصرع تاشفين كان أكبر حافز للعناصر الثائرة في هذه الآونة بالأندلس لكي تتصل بالموحدين[2]، حيث طلبوا من عبد المؤمن المعونة فقاموا بمبايعته خاصة في منطقة الغرب [3] رأى عبد المؤمن على إثر ذلك أن يبعث جيشا كبيرا من الموحدين للأندلس وأمرهم بعبورها و قتال كل من يرفض الولاء و الطاعة للموحدين و كان ذلك أوائل سنة 541 هـ 1146م[4]، فاستولوا على طريف و الجزيرة الخضراء ثم شريش التي سلمت لهم، واستأنف الموحدون زحفهم نحو الأندلس، فلما بلغوا لبلة ، أعلن حاكمها الولاء لهم ليستولوا بعدها على حصن طلبيرة، و مدينة بطليوس و ميرتلة و شلب.ثم عزموا على احتلال مدينة اشبيلية أكبر مدن غرب الأندلس و حاصروها من البر والبحر و كان ذلك في شهر شعبان سنة1147هـ. فاستولوا عليها عنوة [5] و تلى ذلك سقوط مدن غرب الأندلس في أيدي الموحدين المدينة تلو الأخرى وقوى أمر الموحدين في الأندلس و هو ما أزعج الفونسو السابع ملك قشتالة فأرسل إلى ابن غانية في قرطبة يطالبه بالمال نظير حمايته غير هذا الأخير رأى أن الموحدين إخوانه في الدين، أفضل من ألفونسو السابع، لذلك أرسل في الصلح إلى الخليفة عبد المؤمن و تنازل له عن قرطبة و قرمونة مقابل حكم جيان عوضا عنها، رغم تهديدات الفونسو الذي هاجم قرطبة، و استولى عليها بعد وفاة ابن غانية و عدم استطاعة الموحدين ملأ الفراغ الذي تركه هذا القائد إلا أنهم تمكنوا من الاستيلاء عليها سنة 543 هـ/1148 م [6]للموحدين بالطاعة لتأكيد بيعتهم 544 هـ.

---

[1] عصمت عبد اللطيف دنيش، المرجع نفسه، ص103.

[2] عصمت عبد اللطيف دنيش، المرجع نفسه، ص103.

[3] المرجع نفسه، ص 104.

[4] هشام أبو رميلة، عالقة الموحدين و الممالك النصرانية والدول الاسلامية في الاندل، ص92.

[5] هشام أبو رميلة، المرجع نفسه، ص92.

[6] هشام أبو رميلة، المرجع نفسه، ص96.

و تواصلت الأحداث باستمرار المرابطين[1]، مقاومتهم للموحدين في غرناطة التي سلمت لهم في 551 هـ/ 1156 م، ليدخلوا مدينة ألمرية في أواخر 552 هـ/1157 م، حيث كانوا و منذ أن استقروا في قرطبة وهم يطوقون لاسترداد هذا الثغر الهام، لتخرج من بين أيديهم و لم تعدلهم إلا في عام 566 هـ/ 1170 م [2]،و بعد أن فتح الموحدون معظم الأندلس اتجهوا إلى تحرير شبه الجزيرة ، من النصارى ، فعزم عبد المؤمن على غزوة كبرى عليهم كان يستعد لها في شواطئ المغرب سنوات حين داهمه الموت سنة 558 هـ [3] / مايو 1163 م لما توفي عبد المؤمن خلفه ابنه يوسف الذي تبين له أن الأندلسي حاجة إلى عمل حاسم يقضي على خطر مردانيش و يوقف تقدم النصارى، خشية من التقارب بين مملكة ليون و قشتالة و إمارة البرتغال، قرر القيام بحملة كبيرة ومن القضايا السياسية التي يمكن ان نذكرها:

اولا :القضاء على ثورة ابن مردانيش، ضم شرقي الأندلس

بعدما خلف أبو يعقوب أباه، استغل ابن مردانيش وضع انتقال السلطة، و هاجم غرناطة للاستيلاء عليها، إلا أنه فشل في ذلك والواقع أن القوة الموحدية في الأندلس احتاجت إلى إمدادات لمواصلة النزاع مع هذا الثائر والقضاء عليه، وبناء على طلب القيادة العامة ، خرجت القوات الموحدية من إشبيلية شهر ذي القعدة سنة 560 هـ و سارت نحو الشمال الشرقي معرجة على قرطبة حتى وصلت أندوجر و هيمعقل من معاقل ابنمردانيش التي تهددت سلامة قرطبة فهاجمتها و استولت عليها عنوة.

و كانت الضربة التي قضت على ابن مردانيش ما بلغه من عبور الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف إلى الأندلس في جموع كثيفة في شوال 566 هـ و انفضاض قادته ووزرائه و أقربائه من حوله و انضوائهم تحت لواء الموحدين، كما تركه خلفائه النصارى الذين فضلوا عدم الاصطدام بالموحدين في هذه المرحلة، و لما ألف نفسه وحيدا مال إلى التفاهم مع الموحدين، و توفي في مرسيه رجب 567 هـ آذار 1172

---

[1] عصمت عبد اللطيف دنيش، المرجع نفسه ص117.

[2] عصمت عبد اللطيف دنيش، المرجع نفسه، ص118.

[3] مصطفى شاكر، الاندلس في التاريخ، ، ص 271.

خلفه ابنه الذي تنازل عن أملاكه للموحدين مقابل تعويض بمناصب يتقلدها هو وقادته و هكذا ضم الموحدون شرقي الأندلس و تفرغوا للجهاد ضد النصارى، مع العلم أن حركة مردانيش نظروا إلى المرابطين و الموحدين أنهم أجانب

و من العنصر البربري غير أن تحالف ابن مردانيش مع النصارى و باعتماده الكبير عليهم أفقده تأبيد الأندلسيين المطلق.

ثانيا :العلاقات الخارجية

غير أن أحوال الأندلس لم تلبث أن ساءت من جديد بعد عودة الخليفة إلى المغرب إذا عول ملوك الإسبان نقد الصلح الذين كان معه و استئناف غزواتهم على الأراضي الإسلامية بدء عام 572 هـ/1177 م، حينها كان الخليفة منشغلا بهمومه المغربية، و وقع عبء مدافعة هذا العدوان على عاتق القوات الموحدية بالأندلس لتستمر الغزوات البرتغالية لولايات الغرب إضافة إلى غزوات قشتالة على شمال الأندلس ووسطها لاسيما على منطقتي قرطبة و اشبيلية بل وصلت الغزوات جنوبا حتى غرناطة و مالقة.

ليدخل الخليفة جزيرة الأندلس في 580 هـ ومعه جمع كثيف ، غير أنه جرح أثناء ذلك ثم ما لبث أن مات متأثرا بجراحة ، في يوم السبت قبيل غروب الشمس السبع خلون من رجب سنة 580 هـ ، لتتواصل حملات البرتغاليين على مختلف المناطق واستمرت هذه النكسة عدة سنوات استجمع خلالها ابنه يوسف المنصور كل القوى واستنفرها ليتم مشروع أبيه في جهاد الممالك الإسبانية المعادية خاصة دولة البرتغال[1] .علم الفونسو الثامن بزحف الموحدين، و خرج بقواته التي حشدها و البالغ تعدادها أكثر من مائة ألف مقاتل، و سار نحوهم للاصطدام بهم قبيل أن ينقضوا على عاصمته و توقف في قلعة الأرك، ليلتحم الجيشان يوم الأربعاء 9 شعبان 591 هـ 18 /تموز 1195 م، في رحى معركة طاحنة تخللها كر وفر من كلا الجانبين ليستولي الموحدون عقب الموقعة على حصن الأزك المنيع، وسرعان ما رفع انتصار الأرك شهرة الموحدين الحربية في كل مكان، لقد رأى أبي يوسف المنصور فرصه انهزام ملك قشتالة و تفرق النصارى فقام في أوائل 592 هـ/1196 م، بغزوة جديدة

[1] مصطفى شاكر، المرجع نفسه، ص107

في قلب الأراضي النصرانية ، ثم عاد إلى المغرب فطرقه المرض الذي كان منه حذفه 595 هـ بمدينة سلا كانت ولايته خمس عشرة سنة فخلفه ابنه الذي تلقب بالناصر.

المطلب الثاني:الحياة الفكرية والثقافية:

تميزت الحياة العلمية و الأدبية خلال فترة المرابطين باهتمام الدولة بالشعراء و الأدباء، وتشجيعها لهم الأمر الذي ساعد على تألق الحياة العلمية و الأدبية في هذا العهد، غير أن بعض الباحثين يثبت أن هذه الأخيرة حاولت أن تحجز على حرية العلماء و الأدباء ،و أن وجودهم في الأندلس أثر سلبا على الحركة الفكرية، فقد كان المرابطون يؤثرون الخشونة، و لم ترق لهم و ظاهر الحضارة الأندلسية، ولم يعنوا إلا بالعلوم الدينية، على ضيق أفق، طورت في أيامهم كتب الإمام الغزالي و كتب العلوم و الفلسفة بصفة عامة، و أتى الموحدون بعدهم فكانوا أخف وطأة. وأصبحت الأندلس ولاية موسدية 540 هـ، فبدأ عصر جديد للحركة الفكرية فقد أعطوا الحريات للنشاطات العلمية والأدبية سوى ما يخالف مبادئ فكرة التوحيد التي يعتمدها محمد بن تومرت[1].

فقدروا العلماء واستدعوهم إلى قصورهم و أحاطوهم بالرعاية و مالوا إلى دراسة مختلف العلوم بما فيه الفلسفة، و بذلك امتاز عصرهم بسعة الأفق و حرية الفكر [2] لأن أساس قيام هذه الدولة كان أساس دعوة إصلاحية فكرية. و كان فضل الموحدين على المعارف عظيما، فإنهم حافظوا على ما اختاروه منها إلى حد كبير و شجعوها، كما شجعوا الكثير من العلوم التي لم تكن رائجة أو كان محظورا رواجها في العهد المرابطي، و إن تشجعيهم للمعارف التي كانت شائعة في عهدهم بلغ مبلغا عظيما و كان تشجيعها ماديا و أدبيا فأسسوا المدارس و عمرو المعاهد، واقترحوا تدوين الكتبو عقدوا و المناظرات و الامتحانات و جمعوا المجاميع العلمية المنوعة و سبقوا إلى

[1] خليل إبراهيم السامرائي وأخرون، تاريخ العرب و حضارتهم في الاندلس،ط1 ، ص347.

[2] المرجع نفسه، ص 3.

التعليم الإجباري، كما أمروا بترجمة الكثير من الكتب المهمة ، حيث كانت الأندلس الإسلامية أرضا للتلاقح الحضاري و الاحتكاك المستمر بين الثقافتين العربية و اللاتينية و أقام الموحدون خزائن للكتب، فقد حرصوا على اقتناء النادر منها و بذلوا في سبيل ذلك الأموال، فكثر العلماء في كل فن.

الأمر الذي تصوره كتب التراجم التي صنفت في هذه الفترة أو بعدها، وقد جدد خلفائها مجدها و حاموا على العلوم والصنائع و عملوا بالشريعة الإسلامية، واشتهر في زمنهم الطب والفلسفة ،وقامت الآداب في أيام الموحدين نهضة كبرى تظهر عظمتها في كثير من المقامات منها الندوة الأدبية التي أقامها عبد المؤمن على ظهر جبل الفتح ، حيث تبارى الأدباء الأندلسيون ، كما اهتم أبي يعقوب يوسف بجمع الكتب من أقطار الأندلس، والبحث عن العلماء ، أما يعقوب المنصور لم يكن أقل قدرا من والده وجده في الجانب الثقافي و العلمي، حيث سار على نظامهما و أولى اهتماما كبيرا ببناء دور العلم منها المساجد والمدارس، و أكرم الفقهاء، و راعي الصلحاء و الفضلاء و أجرى للطلبة مرتبات على قدر مرتباتهم وطبقاتهم، و لقد غصت الفترة الموحدية بأعداد كبيرة خصبة من مشاهير الشعراء و الفنانين والعلماء والفلاسفة والأطباء والمؤرخين والعشابين[1].

وكانت المسيرة العلمية تزداد قوة و اتساعا و عمقا ، في أيام الموحدين انكمش سلطات الفقهاء بابتعاد ولاة الأمر عن علم الفروع و اهتمامهم بظاهر النصوص من القرآن و الحديث النبوي، فنمت بدلهم طبقة من الصالحين الأتقياء الذين دفعوا العلوم الدينية إلى الأمام و منهم عبد الله بن الجد الفهري الذي اشتهر بدراسة الفقه و الحديث، توفي عام 586 هـ [2]، و محمد بن خير بن عمر (502-575 هـ) مزج دراسة الفقه و الحديث[3] و العلماء الذين غلبت عليهم صفة التصوف و يأتي في مقدمتهم المقرئ الزاهد الورع موسى بن حسين المرتلي، توفي عام 604 هـ وقطب هذا القسم محي الدين بن عربي 560،638 هـ، بجانب دراسة للحديث، مال إلى التصوف و

[1] مصطفى شاكر، المرجع نفسه، ص120.

[2] خليل ابراهيم السامرائي، المرجع نفسه، ص348.

[3] المرجع نفسه، ص3.

شغف به حتى ملك عليه كل جوارحه إضافة إلى هذا كله كان شاعرا مبدعا له قصائد في الشعر الرقيق الجيد في العشق الإلهي [1]، وبلغ علم التفسير عظمته في الأندلس في القرن السادس للهجرة على يد شيخ المفسرين ابن عطية ، أما العلوم اللغوية و النحوية فقد ازدهرت في الأندلس في هذا العصر و هناك أعلام كبار في النحو منهم أبو جعفر أحمد بن عبد الرحمن المعروف بابن مضاء القرطبي[2] (513-592هـ). ومن علماء اللغة و النحو أبو علي عمر محمد الأشبيلي الشلوبيني (562 هـ-645 هـ) الذي يعتبر إمام نحاة المغرب ، و في الطب تزعمت أسرة آل زهرة الأندلسية الإشبيلة حركة الطب في هذه الفترة [3]، أما بالنسبة للعشابين و النباتين في الأندلس خلال العصر الموحدي نجد ضياء الدين عبد الله بن أحمد المالقي المشهور بابن البيطار توفي عام 646 هـ [4]، و من كتاب الأندلس في هذا العصر الرحالة جبير البلنسي صاحب الرحلة المشهور توفي عام 614 هـ، كما استخدم الموحدون الناسخين و الخطاطين من أهل الأندلس لنسخ المؤلفات العلمية[5].

المطلب الثالث: الحياة الاجتماعية

لقد شهد مجتمع المغرب منذ منتصف القرن الخامس حتى نهاية القرن السادس من الهجري تنوعا في طبقاته وطوائفه نتيجة للظروف السياسة والاتجاهات الدينية والثقافية التي مرّت بها المنطقة، بالإضافة إلى ذلك تنوع نشاط السكان ممّا أسفر عنه تعدادا في أصحاب المهن والحرف التي قامت بهذا النشاط، وكانت طبقات المجتمع تتكون من طبقة الطلبة والعلماء والفقهاء التي احتلت مكانة مرموقة في المجتمع المغربي.

---

[1] خليل إبراهيم السامرائي، المرجع نفسه، ص342.

[2] خليل ابراهيم السامرائي، المرجع نفسه، ص350.

[3] خليل إبراهيم السامرائي، المرجع نفسه، ص350.

[4] المرجع نفسه، ص351.

[5] المرجع نفسه، ص355.

اولا :طبقة الطلبة

وهي طبقة مستحدثة في دولة الموحدين ولم تكن موجودة من قبل في دولة المرابطين وقد اختلف مدلول كلمة الطلبة في عهد "ابن تومرت" ففي بدء الدعوة كان يسمى أصحابه الطلبة وباقي الداخلين في دعوته، حيث يقول ابن خلدون " ولما كملت بيعته لقبوه بالمهدي وكان لقبه قبلها الإمام وكان يسمى أصحابه الطلبة وأهل دعوته الموحدين .كما قسم ابن تومرت أصحابه وأتباعه إلى طبقات مميزة وصار في مقدمة الطبقات العشرة ويعني بهم أهل الجماعة، ثم أهل خمسين ثم أهل سبعين ثم الطلبة ثم الحفاّظ وهم صغار الطلبة و يقصد بجماعة العشرة وهم أصحاب" ابن تومرت " وأقرب الناس إليه، كانوا بالأمس يطلق عليهم لفظ الطلبة أما في التقسيم الطبقي الجديد فصاروا أهل الجماعة، وصار لفظ الطلبة يطلق على الطبقة الرابعة والخامسة أي يجد المجلسين الاستشاريين وهما مجلس الخمس والسبعين، و كان طلبة الموحدين هم الذين يرافقون الخليفة في أسفاره، كما كانوا يحضرون في كل مجلس عام وخاص يجلسه الخليفة[1]، وعندما تولى الحكم " الخليفة عبد المؤمن بن علي صار الطلبة يشكلون طبقة متميزة تحظى باهتمام خلفاء الموحدين وصارت كلمة الطلبة تطلق على ثلاثة فئات ولكل فئة وظيفتها ودورها:

- **طلبة الحفاظ:** وهم الذين جمعهم الخليفة "عبد المؤمن بن علي" من مختلف القبائل، وأنشأ لهم مدرسة خاصة في مراكش لتعليمهم وتثقيفهم بالعلوم الدينية وأسس الدعوة الموحدية حيث شغلوا بشتى الوظائف الإدارة في الدولة .
- **طلبة المصامدة:** اشتغلوا بالدعوة في مختلف أقاليم الدولة، وهم من كانوا توجه إليهم رسائل إدارية من الخلفاء
- **طلبة الحضر:** وهم مشتغلون بالعلم ويحضرون إلى العاصمة باستدعاء من ولاة الأمر احتلت هذه الطبقة بكل فروعها مكانة مميزة في المجتمع الموحدي جرّاء المعاملة التي تلقوها من قبل الخلفاء الموحدين بصفة خاصة.

ثانيا :طبقة العلماء والفقهاء

[1] جمال احمد طه: مدينة فاس في عصري المرابطين والموحدين، ص: 164.

احتلت طبقة الفقهاء والعلماء منزلة رفيعة في مجتمع المغرب الأقصى منذ ظهور الدولة المرابطية إلى غاية قيام دولة الموحدين ويرجع السبب في ذلك إلى أن الدولتين المرابطية والموحدية قامتا على أساس ديني ودعوة إصلاحية نادت بها كل من الدولتين، فالدولة المرابطية قامت على دعوة "عبد الله بن ياسين" الإصلاحية في صحراء المرابطين وكان المبدأ الديني هو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها الدولة في سياستها، وبالتالي فإن القائمين على شؤون الدين والمشتغلين بعلومهم احتلوا مكانة مرموقة في المجتمع المغربي، فأمير المسلمين "يوسف بن تاشفين" كان محبا للعلماء معظّما لمكانتهم.

ونفس السياسة اتبعها خلفاء بن تاشفين من بعده في تقريبهم للفقهاء وتكريمهم، وهذه المكانة التي أعطاها خلفاء المرابطين لهذه الشريحة مكنتهم من أن يصبحوا من أصحاب الأموال والعقارات.

ولما ظهرت حياة البذخ والرفاهية انحرف الفقهاء عن مسارهم الصحيح وتعرّ ضوا إلى النقد من طرف العامة وغيرهم، وكان من أكبرهم في تلك الفترة "محمد بن تومرت"، حيث كان يعتبرهم شرّ الطوائف الثلاثة، لأنهم كان لهم الدور الأكبر في تضليل الناس، وفي تبريرفسادهم وإلباسهم ثوب الحقّ والدين، والمآخذ عن هؤلاء كثيرة ومتنوعة.

لم يبلغ الفقهاء والعلماء في الدولة الموحدية نفس المستوى من النفوذ الذي كانوا يتمتعون به في الدولة المرابطية، وذلك لأن الدولة الموحدية قامت على أساس محاربة تسلط الفقهاء وجمودهم العقلي، كما أن "ابن تومرت" عمد منذ المرحلة الأولى في حياة الدولة إلى توزيع السلطات والمسؤوليات على هيئة الطبقات التي ابتكرها، ومن ثم لم يدع فرصة للعلماء وغيرهم من فرض نفوذهم وسيطرتهم على شؤون الدعوة.

إلا أن هذه السياسة لم تنقص كثيرا من المكانة التي احتلوها، وتميز الفقهاء في تلك الفترة بثقافة كبيرة ومجال علمي واسع فزيادة على براعتهم في مجال الدين، برعوا في مجالات أخرى كعلوم اللغة والفلسفة وحتى العلوم الطبيعية، وبذلك اجتهد الخلفاء الموحدين على استجلاب أكبر عدد من الفقهاء والعلماء إلى حظيرتهم بمراكش

وخاصة من الأندلس ومن بينهم الفقيه "يحي بن رزق" الذي سكن سبتة، واستدعى كذلك "المنصور" والفقيه "محمد بن خلف المعافري الذي توفي بمراكش (601 هـ- 1204 م) وهذا التواجد والحضور الكثيف لعلماء الأندلس بشتّى اختصاصاتهم الدينية والعلمية، لا يعني أبدا أن المغرب كان فقيرا في المجالات العلمية المختلفة ومنهم،"الحجاج بن يوسف بن موسى الكلبي" حيث بعث ابن يوسف حملة من المال، حيث توفي بمراكش سنة (520هـ/1125) ،وأبو عبد الله محمد بن ياسين الذي عرف بأنه فقيه المصامدة توفي سنة (451ه/1059م).[1]

وهناك علماء وفقهاء آخرون، كان لهم دور كبير في توحيد المجتمع بإسداء الموعظة والنصح للخلفاء والولاة وحث عامة الناس.

[1] محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس ، ص303.

المبحث الثاني: حياة ابن رشد

قام ابن رشد بدمج التقاليد الإسلامية مع الفكر اليوناني القديم، ومن أهم أعماله في هذا المجال، أنّه قام بإنتاج سلسلة من الملخّصات على معظم أعمال أرسطو، حيث كان بناءً على طلب من الخليفة الموحِّد أبي يعقوب يوسف، كما أنتج سلسلة على أعمال أفلاطون، والتي كان لها تأثير كبير في كل من العالم الإسلامي،

وفي هذا المبحث سنتكلم عن حياة ابن رشد ومؤلفاته واهم افكاره.

المطلب الأول: مولده ونشأته[1]

القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة عام 1126_ م 520هـ ينحدر من عائلة لها مكانة عالية ومرموقة في العلم والقضاء، حيث كان جده قاضي القضاة بالأندلس ووالده أيضا كان ذو مركز مشابه لمركز ابن رشد الجد، وعليه فإن الفيلسوف ابن رشد، ولد في وسط علمي عالي المستوى بين أحضان مدينة قرطبة مهد العلم والعلماء آنذاك فدرس كأمثاله العلوم الإسلامية من فقه ونحوه، كما نال حظا وافرا من اللغة والأدب فقال عنه ابن الآبار (يحفظ أشعار حبيب والمتنبي ويكثر التمثل بهم في دروسه ومجالسه).

إضافة إلى دراسته للطلب والذي ألف فيه كتابه "الكليات" وهو الجزء المكمل لكتاب رفيقه زهر صاحب كتاب "الجزئيات، " ليهتم بعدها ابن رشد بالفلسفة وعلوم الأوائل التي بلغ فيها ما لم يبلغه سواه فكانت له الريادة دون أهل عصره، حيث أن اهتمامه بها بدأت بوادره باتصاله مع أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وخليفته والفيلسوف ابن طفيل الذي لفت انتباه الأمير لابن رشد فاستدعاه إلى المغرب، حيث يروي عبد الواحد صاحب كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" رواية عن الفقيه يحي القرطبي تلميذ ابن رشد أهم ما حدث في أولى مقابلاته مع الأمير كما يلي:لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي و سلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء _الفلاسفة_ أ قديمة أم حديثة ؟ فأدركني

[1] الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ج 2، ط3، (بيروت، دار الجيل،1993)، ص 383

الحياء والخوف فأخذت تعلل وأنكر انشغالي بعلم الفلسفة ولم أكن أدري ما قرره معه ابن طفيل. وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد المنشغلين بهذا الشأن المتفرغين له ولم يزل يبسطني حتى عرف ما عندي من ذلك.أي أن الأمير تمكن من استنطاق ابن رشد و كشف عن ماله من العلم بالفلسفة. ولابن طفيل كذلك فضلا بالغ في دفع وشد انتباه ابن رشد إلى دراسة الفلسفة وعلومها ونخص منها فلسفة الحكيم ارسطو طاليس والتي اجتهد في شرحها و ايضاح معانيها وهو ما ذكره صاحب كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" فيقول: "أخبرني تلميذه عنه قال: استدعاني أبي بكر بن طفيل يوما فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل واني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة(...) قال أبو الوليد: فكان ذلك الذي حملني على ما لخصته من كتب. الحكيم أرسطو طاليس[1].

ومما تقدم فإن مقابلة ابن ر شد بالأمير أبي يعقوب ووزيره ابن طفيل كانت حافزا قويا ودافع له على العمل الفلسفي، وأهمه الفلسفة الأرسطية التي انكب على دراستها دراسة شاملة وممحصة ليتميز فيها ويكون بذلك أول فيلسوف عربي أيقن فهمها وأعاد للمذهب الأرسطي صفائه بعد ما شابته العناصر الأفلاطونية. كما عرف أيضا ابن رشد بكثرة المطالعة والتأليف اللذان لم يكن يشغله عنهما شاغل فلا تكاد تمر عليه ليلة بلا درس أو تصنيف، حيث كان يتحاشى مجالس اللهو والأنس فعلا بذلك مقامه لدى الخليفة الذي عينه قاضيا في اشبيلية سنة 1169م في هاته الفترة لخص كتاب "الحيوان لأرسطو، ولخص عدة كتب أخرى ذكر فيها أنه كان بإشبيلية، وفي سنة 1171م عين قاضيا في قرطبة من طرف الأمير أبي يعقوب حيث شغل بهذا المنصب أكثر من عشرين سنة كانت غزيرة الإنتاج الفكري وأهم ما عالج فيها كتاب

[1] الفاخوري وخليل الجر، المرجع السابق، ص 383.

"ما بعد الطبيعة لأرسطو"، وفي سنة 1182م استدعي ابن رشد من طرف الخليفة ليكون طبيبه الخاص، ثم أعاده بوظيفة قاضي القضاة. _ أما بالنسبة للنكبة التي لحقت بابن رشد بعد وفاة أبي يعقوب الذي خلفه أبنه الملقب بالمنصور والذي كانت ولايته ما بين(1184_ م 1198)م وهي الفترة نفسها التي كان فيها أبي الوليد في أوج واسمى منازله، وكان بذلك سلطان العقول والأفكار ولا رأي بعد رأيه فلقي تقديرا بليغا من طرف الأمير إلا أن ذلك لم يدم طويلا حيث انقلب عليه الحال رأسا على عقب وكان ذلك في سنة 1195م حيث وجد الفيلسوف نفسه يواجه عاصفة هوجاء يقودها جملة من كبار الفقهاء والمتزمتين ضده فاتهموه بالزندقة والكفر ، وأقنعوا الأمير بذلك هذا الأخير الذي جمع أعظم فقهاء قرطبة وكبار قضاتها ليستجوبوا ابن رشد ليقرروا بعد تلك المحاكمة أن كل تعاليمه كفر محض، ويتقرر نفيه إلى قرية يهودية تقع على مسافة خمسين كيلومتر جنوب شرق قرطبة، إلا أن المؤرخين اختلفوا في أسباب النكبة التي حلت بالفيلسوف فمنهم من أرجعها إلى طريقة مخاطبة ابن رشد للخليفة المنصور بقوله:((اسمع يا أخي)) ومنهم من رد سببها إلى تلقيب ابن رشد للخليفة في كتاب الحيوان:((بملك البربر)) وهي العبارة التي أثارت غضب السلطان المنصور إلا أن الفيلسوف احتج على ذلك وقال بأنه كتب ((ملك برين)) و الناقلين حرفوا اللفظة وجعلوها البربر "ومنهم من ارجع سبب النكبة إلى العلاقة التي ربطت بين الفيلسوف و أبي يحي اخو المنصور والي قرطبة وهو ما أثار خوف هذا الأخير الذي كان يرى في أخيه منافسا له على العرش[1].

ولكن الأكيد من كل الأسباب السابقة هو المنافسة التي بلغت حدتها بين العلماء و الفلاسفة في الأندلس وهو ما جعل من علماء الدين يرون في الفلاسفة الند الذي لابد أن يزال من كفة ميزان العلم، وكان ابن رشد الفيلسوف والفقيه الأقرب للمنصور في تلك الآونة ما جعلهم يثيرون البلبلة بينه وبين الأمير ويشوه صورته للعامة وتحتم على الامير ان يوقع النكبة بمن قدر وكرم إرضاء للشعب ليؤازره في حربه ضد الفونس التاسع ملك قشتالة. إلا أنه وبالرغم من كل تلك المساعي للإطاحة بالفيلسوف ابن رشد لم تدم المحنة طويلا وذلك لتراجع المنصور عن كل القرارات

[1] الفاخوري وخليل الجر، المرجع السابق، ص 485.

التي أصدرها في حق الفلاسفة والفلسفة ومن بينها ما اتخذه في حق ابن رشد الذي دعاه وكل من رافقه في المحنة من مفكرين إلى البلاط ليطلق بذلك العنان للإبداع و الإنتاج الفكري ،و يخرج العقول من الجمود الذي أصابها بسبب النكبة التي لحقت بها. فرجت محنة الفيلسوف التي لم يعمر بعدها طويلا حيث ان أيامه الأخيرة و التي تلت مرور العاصفة التي واجهت ابن رشد و كانت أشد وطأة عليه و على كل من رافقه من رجال الفكر، و هي الأزمة التي أثرت تأثيرا بليغا على الفكر و التأليف الفلسفي، و التي أحدثت فيه فجوة عميقة و ذلك بسبب إحراق المؤلفات الفلسفية و سجن الفلاسفة و هو ما أدى إلى الجمود الفلسفي و بالرغم من إباحة الفلسفة فيما بعد و إخلاء سبيل الفلاسفة و من بينهم ابن رشد الذي استدعاه المنصور إلى بلاط مراكش، حيث وافته المنية هناك كانون الأول 1198 م مساء الخميس 9 صفر 595هـ) [1].عن عمر يناهز 72 سنة لينقل بعد ثلاثة أشهر من ذلك جثمان الفيلسوف إلى قرطبة، ليدفن بالقرب من الراحلين من أسرته.

المطلب الثاني: اثاره

أ- **مؤلفاته:**[2]

لقد أثرى الفيلسوف ابن رشد المكتبة العربية والغربية بجملة هائلة من المؤلفات شملت جوانب عدة وعالجت مسائل لطالما شغلت البحث الفلسفي و العلمي وهو ما يتبين من خلال تنوعها و هي كالآتي:

1- **مؤلفاته في المنطق والجدل الفلسفي:**

- ❖ الضروري في المنطق
- ❖ تهافت التهافت
- ❖ مقالات عدة في القياس و المقدمة المطلقة و المقاييس الشرطية.

2- **مؤلفاته في الفقه وعلم الكلام:**

[1] الفاخوري وخليل الجر، لمرجع نفسه، ص 387.

[2] من مذكرة العلاقة بين الدين والفلسفة ،لطالبتين رقاقدة سمراء ومخلوفي فاطمة،جامعة ورقلة.

- ❖ فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال.
- ❖ مقالة في العقل.
- ❖ بداية المجتهد و نهاية المقتصد
- ❖ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

3- **مؤلفاته في الطب:**[1]

- ❖ كتاب الكليات.

ب- **أهم شروحاته:**

شرح ابن رشد كتب عدة للفيلسوف أرسطو وهي كالتالي:

- ❖ شرح كتاب السماء و العالم لأرسطو
- ❖ شرح كتاب النفح
- ❖ شرح كتاب القياس لأرسطو.
- ❖ تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو

ج- **أهم تلخيصاته:**

- ❖ تلخيص كتاب الإلهيات لنيقولاوس.
- ❖ تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو
- ❖ -تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو
- ❖ -تلخيص كتاب البرهان لأرسطو.
- ❖ -تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو
- ❖ تلخيص كتاب الأسطقسات لجالينوس.
- ❖ تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.
- ❖ تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.
- ❖ تلخيص كتاب العلل و الأعراض لجالينوس.
- ❖ تلخيص كتاب التعرف لجالينوس.
- ❖ تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.
- ❖ تلخيص كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.

[1] من مذكرة العلاقة بين الدين والفلسفة، لطالبتين رقاقدة سمراء ومخلوفي فاطمة،جامعة ورقلة.

❖ تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس

❖ هي أهم ما ألف وشرح ولخص ابن رشد من كتب، أغنت المكاتب العربية والغربية بأفكار فكت الغموض عن قضايا شتى خاصة القضايا الدينية.

المطلب الثالث: أهم أفكاره و مصادرها

لفكر ابن رشد تأثير بالغ الأهمية على الفكر الإنساني عامة و الفكر الأوربي خاصة و هذا ما يتضح أكثر من خلال ترجمت معظم كتبه إلى اللاتينية تأثر العديد من المفكرين الغربيين بإنتاجه الفكري الخصب[1].

اولا: أهم أفكاره

أثر فكر ابن رشد في الفكر الأوربي أكثر مما أثر في الفكر العربي الإسلامي

1/ابن رشد عقلاني و عقلانيته تتضح في عقلنة النصوص الدينية، كما اهتم اهتماما بالغا بالعقل الذي ميز فيه نوعين:

(عقل فعال أو فاعل و شبهه بشمس العقول و هو العقل العام الخالد، والعقل المنفعل و هو عقلنا الفردي الذي تتم به المعرفة)[2] أي أن العقلانية أو عقلنه النصوص الدينية هي من أهم المسائل التي عمل عليها ابن رشد و التي كان لها تأثير بليغ على مختلف الديانات

2/ نظريته التوفيقية التي أثرت في فلسفة العصور الوسطى و في الفلسفة الحديثة وفي كامل الفكر الأوربي، حيث أثرت في نظام الكنيسة مما جعل الثورات تقوم ضدها في ألمانيا (ثورة مارتن لوثر)، مما جعل الكنيسة تحرم دراسة كتبه في إيطاليا و في فرنسا بجامعة السور بون بقرار من ملك فرنسا الذي أصدر مرسوما يمنع تدريسها، إضافة إلى تحريمها من طرف بابا الكنيسة، وهو ما يعني أن نظرية القاضي التوفيقية كان لها صدا واسعا، أي أن حدودها لم تنحصر في العالم الإسلامي و العربي فقط بل هي أكثر من ذلك و هو ما جعل كبار رجال الكنيسة يرون فيها تهديدا لمصالحهم مما أدى لمعارضتها .من طرفهم خاصة في بداياتها

---

[1] من مذكرة العلاقة بين الدين والفلسفة ،لطالبتين رقاقدة سمراء ومخلوفي فاطمة،جامعة ورقلة.

[2] عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و أثار رجالها، ص 281.

3/نظرية المعرفة: لم يأت ابن رشد في حقيقة الأمر بنظرية المعرفة من العدم بل تبع نظرية المعرفة لأرسطو و أضاف عليها نظريته الشهيرة المسماة "نظرية الاتصال بالعقل الفعال" أو باسم "نظرية اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال" وهذه الإضافة الجديدة أتى بها فيلسوف قرطبة لإزالة الغموض الذي تركه أرسطو للمشكلة التي لم يعط لها جوابا وهي: كيف يمكن أن يصبح العقل المادي أو الهيولاني عقلا بالفعل ؟.[1]ولهذا وضح لنا أبو الوليد جوهر العقل المنفعل و ما يتصل به و ما ينشأ عنه و كيف يتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل، ثم عقل بالملكة

فيسمى بعدها عقلا ممكنا أو هيولانيا خالدا، و بهذا ألم بنظرية المعرفة وبنى اليقين على العقل.

ثانيا: **أهم مصادر فكره**[2]

تعددت مصادر فكر ابن رشد فكان منها ما هو إسلامي و ما هو غير ذلك وهي كالآتي

1- المصادر العربية و الإسلامية:

أ- الدينية:

- القرآن الكريم
- السنة.
- الفقه الإسلامي وله ذلك كتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد"
- المدارس الكلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة

ب- الفلسفية:

الفكر الفلسفي العربي و الإسلامي و يتمثل في دراسة فكر الكندي والفارابي و إخوان الصفاء وابن سينا و الغزالي. فلسفة ابن باجه وابن طفيل في الأندلس إضافة إلى البيئة الأندلسية المتحررة من التقاليد

2- المصادر اليونانية:

[1] عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و أثار رجالها ،المرجع نفسه، ص 668.

[2] المرجع نفسه، ص 685.

- فلسفة أرسطو
- فلسفة أفلاطون

الفصل الثاني : العقل في الفكر الاسلامي

المبحث الاول :تعريف العقل والعقل عند المعتزلة والاشاعرة

المطلب الاول: تعريف العقل

المطلب الثاني: موقف المعتزلة من العقل

المطلب الثالث: موقف الاشاعرة من العقل

المبحث الثاني :العقل عند ابن رشد

المطلب الاول: إثبات وجود صورة مفارقة

المطلب الثاني: العقل العملي والعقل النظري

المطلب الثالث: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية

الفصل الثاني : العقل في الفكر الإسلامي

المبحث الأول :تعريف العقل والعقل عند المعتزلة والاشاعرة

ان العقل كان وما يزال مادة دسمة عند الفلاسفة والمفكرين نظرا لاهميته واختلاف اراءهم فيه وعليه في هذا المبحث سنتكلم عن تعرريف العقل والعقل عند المعتزلة والاشاعرة.

المطلب الأول: تعريف العقل :

اولا :مفهوم الجابري للعقل العربي

ترجمة الكاتب بالعقل العربي ليس الثقافة العربية وليس الفكر العربي وما أنتجه من معرفة وإنما المقصود به الأداة والطريقة التي أنتجت هذه المعرفة[1] وهذه الفكرة نجدها أكثر دقة ووضوح على لسان "الجابري" ، حيث يقول إنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه أي الفكر بوصفه أداة لإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس و تعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن .[2]

كما أن الجابري ينظر إلى العقل العربي على أنه كيان فكري،ونهج في التفكير له خصوصية عربية وهو بهذا يحاول الانطلاق في نوع جديد من البحث والاستقصاء ووفقا لقاعدة عرفية تتحدد بموجبها الجنسية الثقافية لكل مفكر، وهو أن المثقف ينتمي إلى ثقافة معينة إذا ما فكر في بواسطتها.

وقد حدد الجابري في الجزء الأول من كتابه تكوين العقل العربي مفهوم العقل العربي باعتباره جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة من القوة

---

[1] عدي محمد:اشكالية العقل في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر،ص05.

[2] محمد عابد الجابري:بنية العقل العربي ،ص14.

الصارمة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وبطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة مجال إنتاجها وإعادة انتاجها [1]

ثانيا:تصنيف الجابري للعقل العربي[2]

استعان الجابري في تصنيفه للعقل، بالتصنيف الذي أقامه "أندري لالاند "بين العقل المكون(الفاعل)، والعقل المكون (السائد) وسنتطرق لكل منهما على حدا بشيء من التفصيل الذي قد يكشف الغموض من عليهما.

ا-**العقل المكون(الفاعل)** : ويقصد به "الجابري النشاط الذهني الذي يقوم به المفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم والمبادئ، وبعبارة أخرى، إنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يخرج من ادراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس.

ب-العقل المكون(السائد) :أما بخصوص العقل السائد،فينظر الجابري إليه على أنه مجموعة المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة، إلا أنها تختلف من عصر لاخر كما قد تختلف من فرد لاخر هذا التصنيف لا يعني أبدا أن العقل المكون(الفاعل) والعقل المكون (السائد) منفصلان أو متنافران بل على خلاف ذلك تحكمها علاقة تأثير وتأثر قائمة بينهما، فالعقل السائد هو نتاج العقل الفاعل وكذلك العقل الفاعل يفترض عقلا سائدا

ثالثا:مكانة العقل في الإسلام:

إن منهاج الخلافة الذي يقوم على تأسيس من الوحي أوكلت مهمة إنجازه إلى العقل، فهو أساس التكليف، وليس التكليف إلا تكليفاً بإنجاز منهج الخلافة بجعله واقعاً تجري عليه حياة الإنسان وإذا كان تأسيس هذا المنهج أمراً عظيماً بحيث اختص به الوحي، فإن إنجازه أمر عظيم أيضاً، إذ هو الغاية المبتغاة، والثمرة التي من أجلها أسس، وهو أيضاً المهمة الصعبة التي حملها الإنسان فتحملها. وقد دلت التجربة في حياة الإنسان على أن تنزيل المذاهب والنظم في واقع الحياة يلقى من المصاعب والمشكلات ما قد يأتي عليها بالاندثار في أساسها النظري ، وكم من مذهب أو دين

---

[1] محمد عابد الجابري المرجع نفسه،ص70.

[2] المرجع نفسه،ص15.

يحمل في ذاته أصولاً من الحق، ولكن سوء تنزيله آل به إلى الزوال، وذلك كله يدل على ضخامة مسؤولية العقل في إنجاز المناهج النظرية. ومهمة العقل في إنجاز منهاج الخلافة[1] مهمة ذات مرحلتين متكاملتين ولكنهما مختلفتان بالنوع هما: مرحلة الفهم، ومرحلة التنزيل الواقعي.ومرحلة الفهم تتعلق بتعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبين المراد الإلهي المضمر في ذلك المظهر، والنص ليس إلا رمزاً لغوياً يدل على أحكام تحدد ما ينبغي أن يكون في الفعل الإنساني باعتباره جنساً يعم الإنسان في الزمان والمكان، ومهمة العقل في هذا التعامل هو تحري هذه الأحكام وتحصيل صورها ليكون منهج الخلافة إلا أن حصول الفهم ليس بكاف في حصول التنزيل، بل لا بد من حاضراً في الذهن جاهزا للتنزيل الواقعي. إلا أن حصول الفهم ليس بكاف في حصول التنزيل، بل لا بد من مهمة عقلية أخرى لعلها أعسر من الأولى، ذلك لأن الصورة الذهنية التي حصلت في العقل هي صورة مجردة يندرج تحتها ما لا ينحصر أفعال الإنسان الممكنة الوقوع على امتداد الزمان والمكان. وأفراد الأفعال الإنسانية الواقعة أو الممكنة الوقوع يحيط بها من الاعتبارات والظروف ما يجعلها مختلطة متشابهة متقاربة، كما تختلط وتتشابه صور من البيع بصور من الربا، وصور من السرقة بصور من الاغتصاب ، بحيث تستلزم جهداً عقلياً مهما : تمييزاً بين الأجناس ورداً لكل فرد إلى جنسه لينطبق عليه الحكم الإلهي الموضوع له، تحقيقاً للمراد الإلهي في منهج الخلافة[2].

المطلب الثاني:موقف المعتزلة من العقل:

بعد أن بلغ رسول الله ﷺ دعوته ، ثم لحق بالرفيق الأعلى . وبعد ان فرغ المسلمون أو كادوا من فتوحهم وغزواتهم ، كان طبيعيا أن تدخل عوامل جديدة في توجيه الأفكار الدينية ، وربما تحريفها . وكان للبلاد المفتوحة (كفارس وبلاد كثيرة انتزعت من سيطرة الروم) اثر واضح في نشأة فرق متعددة تدعو دعوات منحرفة خارجة عن الإسلام، وكلها تهاجم الإسلام ومعاقله بعنف وضراوة ، وتحاول التشكيك فيه وفي قيمته كدين متكامل ، حتى سادت موجة من الزندقة والالحاد والفسق والانحلال

[1] عبد المجيد النجار،خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ،ص89.

[2] المرجع نفسه،ص90.

الخلقي نتيجة للبعد عن منبع الدين الصافي التقي وكان من الواجب ، والضروري ، أن تنهض طائفة بعبء الدفاع عن الإسلام ، ورد كيد الكائدين . ووجد في المعتزلة خير من قام بهذا الدور (التطهيري) المجيد ، ضد جميع الفئات تقريباً[1] .

وماذا يكون السلاح في هذه المعركة الحادة الضارية ؟ أهو القرآن والسنة والحديث وحدها ؟ انها لا تكفي في مجال الاقناع والجدل لا لضعف فيها وانما بالنسبة للمجادل الذي لا يؤمن بهذا القرآن وهذه السنة وهذا الحديث ، ولا يسلم بقضاياها فليكن السلاح إذن العقل البشري وحده العقل الذي ميز به الانسان عن الحيوان العقل الذي لا جدال بعد حجته القاطعة وهكذا كان الاتجاه العقلي سائدا علماء المعتزلة . بحكم طبيعة النقاش ، وبحكم تكونهم الثقافي . وبحكم إيمانهم المتحرر بالعقل وقيمته . وساروا في هذا التيار ، حتى وجدوا انفسهم حملة لوائه والمعروفين به ، وحماته دون منازع إن علم الكلام كما يعرفه ابن خلدون اجمالاً ليس سوى (علم يتضمن الحجاج عن القواعد الأيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة) لكن المعتزلة والحق يقال تمادوا في هذا الاتجاه حق قلبوا التعريف فجعلوا السنة والعقائد في خدمة العقل .. لا العكس .. وكان هذا لفرط اعتزازهم به واعزازهم له من جهة ولطبيعة المهمة من جهة اخرى .

وحدث هذا بتطور الأمر عندهم؛ فقد كانوا في البداية وهم من خواص اهل العلم والنظر ، لما واجهوا هذا الأمر الخطير – التشبيه والتجسيم لدى غلاة الشيعة ومجسمة خراسان واليهود يحطم عقائد المسلمين ، فلجأوا إلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها ثم يضعون فكرتهم عن الله[2].

لقد اصطدم المعتزلة بخصومهم من مختلف الاتجاهات ، في جميع المجالات الكلامية تقريبا ، ولا زالت آثارهم التي اثبتها هؤلاء الخصوم شاهدة على هذا الامر حتى الآن . هم تكلموا في الاصول والفروع ، وناقشوا جميع الآراء والمذاهب التي

---

[1] حشيم على فهمي، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة،ص49.

المعتزلة فهو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني، وسلكت منهجا عقليا متطرفا في بحث العقائد الإسلامية، وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري.

[2] علي فهمي حشيم المرجع نفسه،ص50.

ظهرت في عصرهم ، دينية ، وسياسية ، واجتماعية ، وفلسفية مليسين جدالهم ثوب العقل ، ومتسلحين به ومتخذينه مرشداً لهم في طريقهم الشاق الطويل وقد ظهرت منهم منذ أول أمرهم نزعة الى الاعتماد على العقل والى اقامة سلطان له ، الى جانب النصوص المنزلة . فحكموه في ارائهم بالاجمال في معرفة الله وصفاته وافعاله ، وفي الحسن والقبح في الافعال وغير ذلك ، الاستقلال في الرأي في كثير من المسائل ، ولذلك يسميهم الباحثون الاوربيون و اصحاب المذهب العقلي Rationalistsاو المفكرين الاحرار وتتردد تسميتهم بالعقليين في كتابات كثير من الباحثين وظهر منهم الأوربيين.

ولنذكر كما بينا مراراً ان الموضوعات التي تعرض لها المعتزلة هي بصفة عامة (موضوعات انسانية) شاملة بمعنى انها تعرض لكل عقل سليم لكن طريقة المعالجة والتفصيلات هي التي تختلف بطبيعة الحال وتتباين[1].

يقول الشهرستاني مبينا موقف المعتزلة من مسألة التحسين والتقبيح العقليين : فصار المعتزلة إلى أن العقل يستدل به على حسن الافعال وقبحها ، على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح . والافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتا لها ،وجاء في المواقف و للإيجي ، وعند المعتزلة أن تعلق المدح والثواب والدم والعقاب عقلي . قالوا : للفعل جهة محسنة أو مقيحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقيح الكذب النافع .

اما القاضي عبد الجبار بن أحمد – أحد شيوخ المعتزلة المتأخرين – فإنه يقول عند الكلام في العدل : « إعلم أن الطريق الى معرفة احكام هذه الافعال من وجرب وقبح وغيرهما هو كالطريق الى معرفة غير ذلك . ولا يخلو إما ان يكون ضروريا أو مكتسبا ، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لا بد من أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة ، وهو الموضع الذي نقول ان العلم بأصول المقبحات والواجبات و الحسنات ضروري ، وهو من جملة كمال العقل . ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل

[1] علي فهمي حشيم المرجع نفسه،ص57.

لصار غير معلوم ابدا فكأنما هو يريد القول بأن العقل لا يكمل الا اذا عرف من تلقاء نفسه الحسن والقبح ، فإذا لم يعلمه بقي ذلك مجهولا ابدأ . ثم يضيف : اعلم ان القبيح ليس بقبيح إلا لوقوعه على وجه الفعل يحمل صفة القبح وكذلك الحسن في نفسه وذاته، وليس هو كذلك لأمر أو نهي جاء به او عنه[1] .

المطلب الثالث: موقف الاشاعرة من العقل :

أن الأشعرية قسموا الأدلة إلى قسمين ، قطعية : وهي التي لا تقبل الشك ، وظنية : هي المحتملة ، واعتبروا أن الأدلة العقلية هي الأدلة القطعية ، وأما النصوص الشرعية؛ فهي أدلة ظنية سواء كان النص قرآنا أو سنة فالدليل العقلي القطعي لا يحتمل إلا شيئا واحدا بخلاف نصوص الشرع ، فإن لها ظاهرا وباطنا وتحتمل وجوها! لذلك قال السنوسي : إن التمسك بالظواهر النقلية من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلال الحشوية ، وقال: إن التمسك بظاهر النصوص الشرعية من غير عرضها على القواطع العقلية من أصول الكفر أ.هـ من (أم البراهين) . وقد تابع السنوسي في قوله هذا ما قرره الامدي في (غاية المرام) .

وممن قرر هذا التقسيم الجويني في الإرشاد والرازي في مجموعة من كتبه في آخرين وقد صرح السنوسي بأن مسألة وجود الله وصفاته من المسائل التي لا يمكن إثباتها إلا الأشاعرة بالعقل لأنه قطعي كما في شرح الكبري .وقال الرازي في المحصل عن أدلة الكتاب والسنة (الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وصحة إعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي ، إذ لو كان لرجح)

وقد تهافتوا في هذا العلم من جهات [2]:

---

[1] علي فهمي حشيم ،المرجع نفسه،ص65.

الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية، تنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة. وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية على طريقة ابن كلاب.

[2] أبو ريان احمد بن عبد الله رستم المدني المالكي،تهافت الاشاعرة،ص 06.

- أنهم زعموا أن علم المنطق هو معيار العلوم كما نص على ذلك الغزالي في مواضع من كتبه ، ومن لم يتعلم علم المنطق فإنه مشكوك في علمه ، بل في دينه ، وذلك أن المنطق بزعمهم هو الآلة لضبط العقل ومعرفة الخالق سبحانه وتعالى ، ومن لم يدرس المنطق فعقله غير موثوق فيه ، فعلمه بربه علم غير صحيح إذ معرفة الله تقوم على الدليل العقلي ، ولا يعرف الدليل العقلي إلا من درس المنطق ، وأما من يؤمن أن الله موجود من غير معرفة الأدلة العقلية – بزعمهم – على وجود الله فقد اختلف الأشاعرة في حكمه ، وقد ذهب السنوسي إلى أنه كافر، فأغلب الناس على قول السنوسي كفار، لأنهم يؤمنون بوجود الله من غير معرفة الأدلة العقلية على إثبات وجوده ، والمقصود بالأدلة العقلية ما ذكره الأشعرية في كتبهم من أدلة وستأتي في فصل مستقل.
- يعتبر الأشعرية أن علم المنطق هو أساس العلوم ولبها ، فلو أفنى الإنسان عمره في دراسة وحفظ القرآن الكريم والحديث النبوي وأقوال السلف الصالح ، فإنه لا يعتبر[1] عندهم عالما ، إلا بعد دراسة علم المنطق كما نص عليه الغزالي في المقاصد وأشار إليه الرازي والآمدي في الأبكار. وسيأتي تحرير كلامهم ، ومما يؤكد هذا أنك لو فتحت كتب الأشاعرة كالمطالب العالية للرازي ونهاية الإقدام للشهرستاني ستكتشف أمورا: أولها ما تقدم في النقطة الأولى من أن علم المنطق عندهم هو معيار العلوم ، ثانيا: النقطة الثانية وهي أنهم لا يعتبرون الجاهل بعلم المنطق عالما ، فإنهم لا يستدلون إلا بكلام المتمنطقة الفلاسفة، ويصفون علماء أهل السنة والجماعة الذين لا يعرفون المنطق بالجهل والكفر والشرك [2]، فإن الرازي وغيره قد وصفوا كتاب التوحيد للإمام ابن خزيمة بأنه كتاب الشرك ويمجد ويمدح كتب ابن سينا المحتوية على الكفر الصراح ولكنها مليئة بالمنطق والفلسفة فلذلك يحتج بكلامه ويقرره ويلقبه بالشيخ ، ولن تجد في كتب الأشاعرة البتة نقلا عن أئمة

[1] أبو ريان احمد بن عبد الله رستم المدني المالكي المرجع نفسه،ص 10.

[2] أبو ريان احمد بن عبد الله رستم المدني المالكي،المرجع نفسه،ص 11.

السنة من القرون المفضلة ككتب الدارمي في الرد على الجهمية والسنة لعبد الله بن الإمام أحمد والرد على الجهمية للإمام أحمد وأصول السنة للالكائي الذي ينقل عن السلف الصالح ، بل تجدها شحيحة من الآيات والأحاديث ، ولن أبالغ إن قلت: إنهم لا يذكرون آية أو حديثا إلا لرد دلالتها ونقضها .

- عندما اعتبر الأشاعرة أن علم المنطق هو لب العلوم وأسها قاموا بملئ كتبهم بالمصطلحات المنطقية، وظنوا أن هذه المصطلحات تدل على أمور يقينية قطعية، وأعرضوا عن ما جاء في الكتاب والسنة من كلمات عربية فصيحة، فتجد مثلا لو تصفحت كتابا من كتب الأشاعرة، ألفاظا لا يعرفها الإسلام ولم ترد في الكتاب والسنة ولا على لسان الصحابة أو السلف الصالح، بل لم يتفوه بهذه العبارات أحد من العلماء المعتبرين إلا–وهي هنا للقطع – الفلاسفة الأرسطاليسية أصحاب السفسطة البيزنطية، ثم يوالون الناس ويعادونهم ويدخلونهم في الإيمان ويخرجونهم بناء على هذه العبارات المنطقية التي لم يعرف الأشاعرة معانيها بعد كقولهم: هذا عرضي وهذا جوهر وهذا من الأجناس العالية وهذا من جنس الأجناس والجسم النامي وغير النامي وأجزاء الحملي والقضية باعتبار المحمول والشكل والقياس الاقتراني والصغرى والموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية والجزء والجزئية والكل والكلي والفرد–وليس هو الفرد[1].

[1]أبو ريان احمد بن عبد الله رستم المدني المالكي،المرجع نفسه،ص 12.

المبحث الثاني: العقل عند ابن رشد

ان ابن رشد كغيره من الفلاسة والمفكرين له راي ايضا عند العقل وكيفية اعماله وهذا ما سنتطرق ايه في مبحثنا هذا عن العقل عند ابن رشد.

المطلب الأول: إثبات وجود صورة مفارقة:

حاول ابن رشد إثبات وجود قوة ناطقة في الإنسان تختلف الأخرى كالحس مثلا . إذ يدرك الحس الصور من حيث هي شخصية ، وبالجملة من حيث هي في هيولى ومشار إليها ، وإن كان لايقبلها قبولا هيولانيا على الجهة التي هي عليها خارج النفس ، بل هي على جهة أكثر روحانية . أما العقل فشأنه انتزاع الصورة من الهيولى المشار إليها وتصورها مفردة على كنهها . وبذلك أمكن له أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن هاهنا معارف أصلا.[1]

والسبيل إلى إثبات وجود صورة مفارقة للهيولى هو القول بأن المفارقة إنما يمكن أن توجد في أشياء منسوبة إلى الأمور الهيولانية بأن تكون نسبتها إليها لانسبة الصورة إلى المادة ، بل يكون اتصالها بالهيولى اتصالا ليس في جوهرها. فإن نسبة الصورة إلى الهيولى نسبة لا يمكن فيها أصلا أن نتصور المفارقة فيها ، من جهة ماهي صورة هيولانية . فإن هذا الموضع يناقض نفسه ، إذ أن الصورة الطبيعية إنما تتقوم بالهيولى ، ولذلك كانت حادثة و تابعة في حدوثها للتغير وطبيعته.و فطريق اكتساب المقدمات الخاصة التي تثبت وجود ورة مفارقة من عدمها هو إحصاء جميع المحمولات التي تلحق الصور الهيولانية مما هي هيولانية ، ثم تتأمل جميعها . مثلا في النفس الناطقة ، إذ كانت هي التي يظن بها من بين قوى النفس أنها تفارق ، فإن ألفيناها متصفة بواحد منها تبين أنها غير مفارقة . وكذلك تتصفح المحمولات الذاتية التي تخص الصور[2].

---

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص94.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص94.

بما هي صور ، لا بما هي صور هيولانية ، فإن ألفي لها محمول خاص تبين أنها مفارقة ، كما يقول أرسطو : إنه إن وجد للنفس أولجزء من أجزائها فعل ما يحصها أمكن أن تفارق .

ويمكننا التوصل إلى فهم هذه الفكرة ببيان أنواع المعاني المدركة : فهذه المعانى قسمين : معنى كلى ومعنى شخصى . والكلى إدراك المعنى العام مجردا من الهيولى والشخصي إدراك المعنى في هيولى.

وهذا يدل على أن القوة التي تدرك هذين المعنيين هي ضرورة متباينة ، فالحس والتخيل مثلا إنما يدركان المعاني في هيولى ، وإن لم يقبلاها قبولا هيولانيا وللملك لانستطيع تخيل اللون مجرداً من العظم والشكل فضلا من أن نحسه . وبالحملة لانقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى ، وإنما ندركها في هيولى ، و هي الجهة التي بها تشخصت[1].

أما إدراك المعنى الكلى و الماهية فيختلف عن ذلك ، إذ أننا نجرده من الهيولى تجريداً ، ويتبين ذلك في الأمور البعيدة من الهيولى كالخط و النقطة: وهذا التصور العقل أي تجريد المعنى الكلى من الهيولى لايكون من حيث له نسبة شخصية هيولانية في جوهره ، بل إن كان لابد" ، فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلى ، أعنى أن يتعدد الأشخاص ، وأن توجد له نسبة هيولانية وفعل هذه القوة ليس إدراك المعنى مجردا من الهيولى فقط ، بل إن تركب بعضها إلى بعض و تحكم ببعضها على بعض . وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط ، و الفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً والثاني تصديقاً .

فهذه القوة إذن لها ثلاث وظائف : التجريد والتركيب والحكم أي تجريد المعاني من الهولى ، و تركيب بعضها إلى بعض ، والحكم ببعضا على بعض ، وبهذه الوظائف اختلفت هذه القوة عن غيرها من القوى ، يقول ابن رشد : ولما كان بعض الحيوان [2] وهو الإنسان ، ليس يمكن فيد وجوده بهاتين القوتين فقط ، أي الحس والتخيل بل بأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى وير كب بعضها إلى بعض

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص96.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص96.

ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده ، وذلك إما من جهة الاضطرار فيه ، و إما من جهة الأفضل فالواجب ماجعلت في الإنسان هذه القوة ، أعنى قوة النطق.

المطلب الثاني :العقل العملي والعقل النظري:

لم تقتصر الطبيعة على إعطاء الحيوان الناطق مبادئ الفكرة المعينة في العمل بل يظهر أنها أعطته مبادىء أخرى ليست معدة نحو العمل أصلا ، ولا هي تافعة في وجوده المحسوس لانفعاً ضروريا ، ولكن من جهة الأفضل : وهي مبادئ العلوم النظرية وإذا كان ذلك كذلك ، فإنما وجدت هذه القوة من جهة الوجود الأفضل مطلقاً ، لا الأفضل في وجوده المحسوس[1].

و بهذا تنقسم هذه القوة قسمين : أحدهما للعقل العملي والآخر العقل النظرى . والقوة العملية هي القوة المشتركة لجميع الأنامي التي لا يخلو إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل و الأكثر. و القوة النظرية يظهر من أمرها أنها إلهية جدا وأنها إنما توجد في بعض الناس وهم المقصودون أولا بالعناية هذا النوع النوع.

والمعقولات العملية حادثة وموجودة فينا أولا بالقوة وثانيا بالفعل و فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة لنا منها ، إنما تحصل بالتجربة . والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانياً . وإذا كان ذلك كذلك ،فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس و التخيل، فهي ضرورة حادثة بحدوثها و فاسدة بفساد التخيل.

وهذه المعقولات كائنة فاسدة . إذ أن هذه الخيالات ليست موضوعة بجهة ما لهذه القوة ، بل كمال هذه القوة وفعلها ، إنما هو في أن صوراً خيالية بالفكر والاستنباط [2] يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة لكان وجودها عبثاً وباطلا والفرق بين الإنسان و الحيوان من هذه الجهة أن الصور الخيالية التي يصنعها الحيوان ، كالتسديس للنحل حاصلة عن الغريزة و الطبع ،

---

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص97.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص97.

وفي الإنسان بالفكر و الإستنباط وبهذه القوة يحب الإنسان ويبغض ، وبالحملة عنها توجد الفضائل الشكلية إذ أن وجود هذه الفضائل ليس شيئاً أكثر من وجود الخيالات التي عنها نتحرك إلى هذه الأفعال على غاية الصواب.

تتمير الصور الهيولانية على مراتبها و تفاوتها بصفات أربع هي :

ا/ أن وجودها تابع لتغير بالذات ، وذلك إما قريب و إما بعيد .

ب/ أنها تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع ومتكثرة بتكثره.

ج/ أنها مركبة من شئ يجرى منها مجرى الصورة ، وشئ يجرى منها مجرى المادة .

د/أن المعقول عنها غير الموجود.

أما صور المعقولات فتختلف عن الصور المادية كماتبين حين محاولة إثبات وجود قوة مفارقة فهي في الإنسان على نحو مباين لوجود سائر الصور النفسانية فيه ، إن كان وجود هذه الصورة في موضوعها المشار إليه غير وجوده. القول ، وذلك أنها واحدة من حيث هي معقولة و متكثرة من حيث في شخصية وفي هبولى [1].

و تتميز صور المعقولات بصفات عديدة تختلف عن تلك التي تتميز بها الصور الهيولانية و هي:

ا/ وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه.

ب/إدراكها غير متناه ، إذ أنها تجرد الصور من كثرة محدودة وتحكم حكماً على كثرة غيرة متاهبة ، ولهذا وجب أن يكون هذا الفعل لقوة غير هيولانية . و لأنه إن كان واجباً أن يكون إدراك الصور المفارقة لغير متناه ، وجب أن يكون إدراك الصور الهيولانية لمتناها وحكمها على متناه[2].

وإذا كان حكم الصور الهيولانية على متناه فما هو حكم على غير متناه فهو ضرورة غير هيولاني إذ كان الحكم على الشئ إدراكا له ، أومن قبل طبيعة مدركة له.

ح/ الإدراك العقلى هو المدرك ، ولذلك قيل : إن العقل هو المعقول بعينه وسبب ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ويقبلها قبو لا غير

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص98.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص98.

هيولانى يعرض له أن يعقل ذاته إذا كانت المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها لانصير على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس[1] .

وليس الأمر في الحس كذلك : لأنه لا يمكن أن يحس ذاته حتى يكون الحس هو المحسوس . إذ كان إدراكه للمعنى المحسوس إنما هو من حيث يقبله في هيولى ولذلك يصبر المعنى المنزع في القوة الحسية مغاير بالوجود لوجوده في المحسوس ، ومقابلا له على ما من شأنه أن توجد عليه الأمور المتقابلة في باب المضاف.

د/ إدراك هذه المعقولات لا يكون بانفعال كالحال في الحس ، ولهذا متى أبصرنا محسوساً قوياً ثم انصرفنا عنه ، لم تقدر في الحين أن نبصر ما هو أضعف . والمعقولات مخلاف ذلك ، والسبب في ذلك أن الحس ، لما كانت تبقى من صور المحسوسات فيه بعدانصرافها عنه آثار ماشبيهة بالصور الهيولانية ، لم يكن فيه أن يقبل صورة أخرى حتى تمحى عنه تلك الصورة و تذهب . وهذا إنما عرض له من جهة النسبة الشخصية[2].

هـ/العقل يتريد مع الشيخوخة ، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك ، هذا ما تجده عند فيلسوفنا ابن رشد بالنسبة لدراسته لموضوع كيفية إدراك المجردات ، وما يتفرع عن هذا الموضوع من دراسة جوانب شتى ، حاولنا بيان رأي ابن رشد حولها ، من خلال شروحه وتلاخيصه على كتب أرسطو والتي تبحث في هذا الموضوع ، و هذه الجوانب التي تتفرع عن الموضوع ، موضوع إدراك المجردات ، محاولة ابن رشد أثبات وجود صورة مفارقة ، وتمييزه بين العقل العملي والعقل النظري ، وتفرقته بين صورة هيولانية من جهة ، وصورة معقولة من جهة أخرى . إن ابن رشد متأثراً في ذلك بفلاسفة سبقوه قد رأى أنه لابد من التسليم بقوة عاقلة ناطقة في الإنسان ، بحيث تعد هذه القوة أكثر روحانية وكان طريق ابن رشد للاعتقاد بوجود هذه القوة الناطقة ، هو التركيز على بيان وظائف معينة لا يستطيع الحس أن يقوم بها ، وإذن فلابد من التسليم بوجود قوة ناطقة تختلف عن سائر الأعضاء الجسمية و إن القوة العقلية أي الناطقة تستطيع القيام بالتجريد والتركيب والحكم، وهي وظائف لاتقوم بها القوة

---

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص99.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص100.

الهيولانية المادية ، كما نجد عند ابن رشد تمييز بين قوة عاقلة نظرية وقوة عاقلة عملية ، و بياناً لوظائف كل قسم في هذه القسمين[1].

المطلب الثالث:المعرفة الحسية والمعرفة العقلية

اولا: **من الوجود المحسوس إلى الوجود المعقول**[2] : نستطيع القول .. تأكيداً على ماسبق أن أشرنا إليه في دراستنا لموضوع إدراك المفردات ـ أن نظرية ابن وشد في المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، والصعود من الأول إلى الثاني. ففيلسوفنا ابن رشد يذهب إلى أن الفلاسفة قد تقرر لهم من أمر العقل الإنساني أن للصور و جودين ، وجود محسوس إذا كانت في هيولى : و وجود معقول إذا تجردت من الهيولى. وهو يعطينا على ذلك مثالا هو أن الحجر له صورة جمادية ، وهي في الهيولى خارج النفس ، كما أن له صورة تعد إدراكاً وعقلا ، وهي المجردة من الهيولى في النفس.و إذا كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى ، فإنه قد تقرر لهؤلاء الفلاسفة ، أن للموجودات وجودين ، وجود محسوس ووجود معقول ، وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول ، هي نسبه المصنوعات من علوم الصانع . يقول ابن رشد في معرض تأكيده على تلك الفكرة : عندما نظر هؤلاء الفلاسفة إلى المدركات ، وجدوا أنها صنفان ؛ صنف مدرك جميع بالحواس ، وهي أجسام قائمة بذاتها مشار إليها وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام . وصنف مدرك بالعقل ، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها اي الجواهر والأعراض.

ومعنى هذا أن الحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من والصوره ، أما العقل فإنه يدرك ماهيات هذه الأجسام ، وإنها إنما تصير معقولات وعقلا ، إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها ، أعنى الموضوع والمادة.

والمواحود واحد بعينه له مراتب في الوجود . مثال ذلك اللون ، فإن له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض . وذلك أن أخس مراتبه وجوده، في الهبولى؛ له وجود أشرف من هذا وجوده في البصر .و ذلك أن هذا الوجود، ه وهو وجود اللون

---

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص100.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص101.

يدرك لذاته ، والذي له في الهيولى ، هو وجود جمادى غير مدرك ، لذاته ، و و قد تبين في علم النفس أن للون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية ، وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة . وكذلك تبين أن له في القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية ، وأن له في العقل وجودا أشرف من جميع هذه الموجودات.

فالسمع مثلا في الإنسان هو الطريق إلى التعلم ، لأن التعليم إنما يكون بالكلام ، والكلام إنما يتأدى إليه عن طريق السمع : إلا أن فهم دلالة الألفاظ ليس هو للسمع وإنما هو للعقل ، وكل حاسة من هذه الحواس في الإنسان هي الطريق إلى المعقولات الأول الحاصلة له في ذلك الجنس و بخاصة السمع والبصر . ولهذا يقول أرسطو ، إن الذين لم يعدموا هاتين الحاستين هم أكثر عقلا و أجود إدراكا[1].

وكما يصعد ابن رشد من الحمس إلى العقل ، يرتفع من الجزئيات إلى الكليات إذ ليس العلم علماً للمعنى الكلى، ولكنه علم للجزئيات ابنحو كلى يفعله الذهن في الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد . فالكل ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي لها كلى ، والكلى ليس بمعلوم ، بل به تعلم الأشياء ، وهو شئ موجود في طبيعته الأشياء المعلومة بالقوة ، ولو لا ذلك لكان إدراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات إدراكاً كاذباً . وإنما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لابالعرض ، والأمر بالعكس ، أعنى أنها جزئية بالعرض كلية بالذات[2].

ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهي كلية غلط فيها وحكم عليها حكما صادقاً ، وإلا اختلفت عليه الطبائع.

فالعلم بالأشخاص هو حس أوخيال ، والعلم بالكليات هو عقل وتبدد الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب تغير الإدراك وتعدده ، وعلم الأنواع و الأجناس لا يوجب تغيرا ، إذ علمها ثابت.ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء ، وأن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات

---

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص104.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص105.

هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا ، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد . ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات[1].

ثانيا: **كيف تحدث المعقولات** [2]؟ :

يجعل ابن رشد كسب المعقولات متوقفا على التجربة . فإنه إذا تؤمل كيفية حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهرأنا مضطرو ن في حصولها لنا أن تحس أولا ثم تتخيل وحينئذ يمكننا أخذ الكلى و لذلك من فاتتة حاسة ما من الحواس ؛ فاته معقول ما.وهذا هو الحال في المعقولات التي لا ندري متى حصلت و لا كيف حصلت . فإن تلك لما كانت أشخاصها مدركة لنا من أول الأمر ، لم نذكر منى اعترتنا فيها هذه الحال التي تعترينا في التجربة . فهذه المعقولات ليست جنساً آخر من المعقولات مبايناً للتجربة.

و بالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود في الحس و التخيل إتباعاً ذاتياً على جهة ما تتبع الصور الهيولانية التغييرات المتقدمة عليها . وإلا أمكن أن نعقل أشياء كثيرة من غير أن نحسها ، فكأن يكون التعلم تذكرا ذلك أن هذه المعقولات متى فرضناها موجودة بالفعل دائما ، ونحن على الكمال الأخير من الاستعداد لقبولها ، وذلك مثلا في الكهولة ، فما بالنا لانكون في تصور دائم ، وتكون الأشياء كلها معلومة لنا بعلم أولى ؟ [3]

وغاية ما نقول في ذلك متى فاتنا منها معقول ما تم أدركناه ، ان ادراكه تذكر ، لاحصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ،حتى يكون تعلم الحكمة عبثاً ، وهذا كله بين السقوط نفسه. وإذا كان وجود هذه المعقولات تابعا لتغير بالذات ، فهي ضرورة ذات هيولى ، وموجودة أولا بالقوة وثانيا بالفعل . وحادثة فاسدة ، إذ كل حادث فاسد . و قد يظهر أيضا أنها متكثرة بتكثر الموضوعات و متعددة هذا كله يدل على أن ابن رشد يؤثر الطريق الذي يوصل إلى المعقولات معتمداً على المحسوسات الخارجية ،

---

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص106.

[2] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص106.

[3] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص107.

لا ذلك الطريق الذي يذهب إلى أن للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً ، وعنه تفيض إلى النفس وسيتعين هذا تماماً حين دراسة نقده لوجود كليات مفارقة[1].

[1] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص108.

الفصل الثالث : كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

المبحث الأول : موقف الوحي من النظر العقلي وحجية النظر العقلي وعلاقة النظر بالشرع

المطلب الأول: موقف الوحي من النظر العقلي

المطلب الثاني: حجية النظر العقلي

المطلب الثالث: علاقة النظر بالشرع

المبحث الثاني: مستويات الخطاب والتأويل ودرء التعارض وتطبيق المنهج الرشدي

المطلب الأول: مستويات الخطاب

المطلب الثاني: التأويل ودرء التعارض

المطلب الثالث: تطبيق المنهج الرشدي

الفصل الثالث:كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

المبحث الأول: موقف الوحي من النظر العقلي وحجية النظر العقلي وعلاقة النظر بالشرع.

يهدف هذا المبحث إلى النظر في مسألة الوحي والعقل في فكر ابن رشد، ذلك أن هذه المسألة بالرغم من سبق كثير من علماء المسلمين إلى البحث فيها، فإن ابن رشد كان له فيها موقف مميز، وله في المسألة رأي يختلف عن رأي سابقيه، إضافة إلى أنه من بين الفلاسفة الإسلاميين، فإنه فاق أي فيلسوف آخر في سعيه لبيان الانسجام بين الفلسفة والشريعة، وبين العقل والوحي، من خلال كتاب فصل المقال.

المطلب الاول: موقف الوحي من النظر العقلي

يبدأ ابن رشد المسألة بالبحث عن المستند الشرعي للنظر الفلسفي، والتطلع إلى موقف الوحي من الفلسفة وعلوم المنطق، إن كان مباحا أو محرما أو واجبا.

يقول: فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم[1] مأمور به، إما على جهة الندب، وأما على جهة الوجوب . فابن رشد ينطلق في تقريره ودفاعه عن النظر الفلسفي من أرضية يتفق عليها العامة والخاصة، وهي أن الشرع هو المعيار في القبول أو الرد.

لذا نجد ابن رشد بعد ما طرح آراءه الفلسفية في كتبه الأخرى ، يريد أن يبرر لطرحه الفلسفي، وإيجاد سند شرعي للحكمة التي هي عنده قرينة الفلسفة وعلوم

[1] ابن رشد،فصل المقال،ص09.(تم اعتماد هذا المصدر بمعلوماته التالية:المكتبة المحمودية التجارية القاهرة بتاريخ 1968،الطبعة الثالثة)

المنطق. وهذا اعتراف ضمني من ابن رشد بحاكمية وأولية الوحي في تأطير المعرفة والتأسيس لمناهج النظر العقلي.

وإن لم يكن ابن رشد أول من حاول إيجاد مبررات وأسانيد شرعية للنظر الفلسفي، فإنه كان في استدلاله على إيجاب الشرع للنظر في الحكمة أدق منهجا، وأوضح أسلوبا، وأكثر أصالة وابتكارا[1] ذلك أنه طرح سؤالا جوهريا تناول فيه أساس

المشكلة. وهو جوهري لأنه على ضوء الإجابة يتقرر إمكانية الحل أم لا.

فإذا كان الشرع لا يبيح النظر في الفلسفة، فمعنى ذلك أن المحاولة فاشلة، أما إذا كان الشرع يوجب النظر في الفلسفة وبالمنطق آلتها، فمعنى ذلك أن حل المشكلة ممكن ويتطلب فهما صحيحا لطرفي المشكلة .. الفلسفة [2]والشرع .

وإذا كان الأمر يتوقف على تحديد معنى الفلسفة (الحكمة) حتى يمكن معرفة الحكم الشرعي فيها، قبولا أم ردا، فإن ابن رشد يعطيها تعريفا دقيقا ، بأنها "ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع .. وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث[3] على ذلك.

فالفلسفة في المفهوم الرشدي هي النظر في الموجودات من جهة [4] ما هي مصنوعات وأن الشرع قد ندب إلى النظر في الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها.

---

[1] احمد محمد علي،العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد،ص15.

[2] د/ كامل محمود،دراسات في تاريخ الفلسفة العربية،ص244.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص09.

[4] ابن رشد المصدر السابق،ص09.

ويستشهد ابن رشد بعدة آيات نص في اعتبار استعماله القياس[1] العقلي أو العقلي والشرعي معا ؛ مثل قوله تعالى: "**فاعتبروا يا أولي الأبصار** "[2]، وقوله تعالى: "**أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ** "[3]، وقوله عز وجل: "**وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض** "[4]، وقوله أيضا "**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت** " [5]، وغير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثيرة [6].

والاعتبار الذي يأمر به الوحي هو "النظر في الموجودات واعتبارها، والاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس؛ فواجب أن نجعل نظرنا في[7] الموجودات بالقياس العقلي. "

إذن، يصل ابن رشد إلى حل مشكلة الشرعية بالنسبة للنظر الفلسفي وعلوم المنطق، ويقرر بأن الشرع أوجب النظر وإعمال العقل.

المطلب الثاني:حجية النظر العقلي:

بعد أن أوجب ابن رشد النظر العقلي بالشرع، اتجه إلى البحث عن وجه الحجية في هذا النظر؛ ذلك أنه بما أن الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان، كان من الأفضل– أو الأمر الضروري– لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البرهان... وأن يتقدم فيعرف قبل ذلك

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص09.

[2] سورة الحشر،الاية 02.

[3] سورة الأعراف،الاية 184.

[4] سورة الانعام،الاية 75.

[5] سورة الغاشية،الاية 17.

[6] ابن رشد المصدر السابق،ص10.

[7] ابن رشد المصدر السابق،ص10.

ما هو القياس المطلق وكم[1] أنواعه ؛ ففي رأي ابن رشد تبدو دراسة المنطق و أساليبه العلمية في البرهنة والقياس، ضرورية لتحقيق النظر المطلوب شرعا. فقبل النظر لابد من امتلاك أدواته؛ هذه الأدوات هي القياس العقلي والبرهان، لأن أتم أنواع النظر يتم بأتم أنواع القياس، وهو المسمى(برهانا).

وفي سياق محاولة تأكيد هذه الآلة المستعملة للنظر – القياس العقلي(البرهان) فإنه يقارن القياس العقلي بالقياس الفقهي الذي يستخدمه الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية . فكما أن الفقيه من أجل أن يكشف عن حكم الله في الحادثة فإنه لابد له من معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها، فإن العارف عليه أن يعرف القياس العقلي وأنواعه ليتمكن من النظر في الموجودات.

يقول ابن رشد: "فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية بأنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس؛ لذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه[2].

فلا مساغ لأن يفهم من آية "**فاعتبروا يا أولي الأبصار**[3]" وجوب القياس الفقهي دون القياس العقلي، إذ أن الآية تأمر بمطلق الاعتبار، "لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى **(فاعتبروا يا أولي الأبصار)** وجوب معرفة القياس الفقهي، فبالاحري أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي[4].

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص10.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص11.

[3] سورة الأعراف،الاية 184.

[4] ابن رشد المصدر السابق،ص11

ولهذا فهو يرفض القول "بأن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول؛ فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى بدعة[1].

فمسألة البدعة لا يمكن إطلاقها على القياس العقلي دون القياس الفقهي، فكل منهما نشأ بعد الصدر الأول، وكل منهما يمكن استنباطه من الآية السابقة، فإباحة أحدهما وتحريم الآخر فيه تحكم، وغير معقول.

بل أن أكثر هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية، وهم محجوجون بالنصوص. فالقياس الفقهي يستخرج الحكم الشرعي العملي، أما القياس العقلي بأنواعه فإنه يهدف إلى البرهان على وجود الله انطلاقا من عالم المخلوقات، فبمعرفة المصنوعات معرفة صحيحة وبمعرفتنا بالكون نستدل به على الصانع، الذي هو الله تبارك وتعالى. ولهذا فالنظر العقلي مهم ،ولا بد أن نعرف أنواع القياس والبرهان ونميز بينها، ونعرف كيفية توظيفها وترتيبها[2].

المطلب الثالث:علاقة النظر بالشرع:

ابن رشد كان واضحا تماما في تأسيسه للنظر من الشرع، حيث أنه أول ما بدأ، بدأ بالبحث عن الحكم الشرعي في ممارسة النظر العقلي والاطلاع على علوم الفلسفة والمنطق، ثم احتج لأساس هذا النظر؛ وهو النظر العقلي أو القياس العقلي بأنواعه، وأثبت بأنه مطلوب لتحقيق النظر المأمور به شرعا، ولاعتبار الذي تدعو إليه النصوص الشرعية[3].

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص11.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص11.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص13.

بعد ذلك يبين ابن رشد العلاقة بين العقل الحكمة والوحي الشريعة، ليحسم بوضوح الخلاف المزعوم بينهما، والذي يرفضه.

فإذا كانت الحكمة – كما سبقت الإشارة– هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع تبارك وتعالى، اعتمادا على البرهان كأرقى أنواع القياس، وإذا كانت الآيات التي ذكرها تعتبر نصاً في وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا، فإن هذه الحكمة عند ابن رشد لها مصدران[1]:

- **مصدر تأسيسي:** هو الشرع؛ ذلك أن ابن رشد استند إلى الشرع في إثبات وجوب النظر في الحكمة، واعتبار الموجودات من حيث دلالتها على الصانع، والنظر في كتب الأقدمين إذا كان مقصدهم ومغزاهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع، ما كان موافقا للحق قبلنا، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم، حون نظر إلى مشاركتهم لنا في الملة أم لا .
- **مصدر اكتشافي:** وهو العقل والخبرة البشرية المتوارثة، فالآيات تدعو إلى التدبر في الموجودات من حيث أنها تدل على خالقها، وهذا بمعرفة القياس العقلي بأنواعه، ومعرفة البرهان، كما تتم الاستعانة بما تركه من تقدمنا، دون اعتبار للملة، ذلك أن هناك شروطا موضوعية، ومعايير شرعية تبين ما نأخذه وما نرد، هذه المعايير؛ هي ما كان موافقا للحق، وما توافرت فيه[2] شروط الصحة وإحاطة المتخصص .

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص13.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص12.

فالنظر العقلي والفحص في الموجودات بالبرهان "حكمة إسلامية أوجبها الشرع، لأنها هي طريق الوصول إلى الجوهر الدين والتدين[1] .وهذا النظر في كتب الأوائل ضروري من وجهتين :

أولهما: أن الفرض يتم لنا في الموجودات بتناول الفحص فيها واحدا بعد واحد، وأن يستعين المتأخر بالمتقدم ، خاصة أن الأوائل فحصوا المقاييس العقلية أتم فحص، وتوفرت فيهم شروط الصحة[2].

وثانيهما: أن الشرع أوجب النظر في كتب القدماء لفحصها والأخذ منها إذا كان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع.

وتأسيس ابن رشد للنظر العقلي (الفلسفي) والنظر في الموجودات، استنادا إلى الشرع، ورجوعا إلى القرآن الكريم؛ ينفي أي مقولة تنسب لابن رشد بقوله بحكم العقل على الشرع. بل يجعلنا نقول أنه يجعل الشرع حاكما ومهيمنا على النظر ومؤسسا له، وما العقل إلا ملكة لإدراك الموجودات .فالحكمة لها مصدران في الفهم الرشدي؛ **أصلي تأسيسي**(الشرع) وهو الذي حدد المعايير، **واكتشافي نظري** (العقل والخبرة البشرية) الذي نال مصداقيته من اعتبار الشارع له، والحث عليه وإباحته.ومن هنا تبدو مصادر المعرفة في الفكر الرشدي هي الشرع (الوحي)، والعقل (سواء أكان نظرا أو خبرة بشرية)، والشرع (الوحي) هو الذي يؤسس للعقل (النظر)، وليس بينهما خصام ولا تضاد. يقول ابن رشد" : إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة[3].

---

[1] محمد عمارة، الموقع الفكري بين الغرب والإسلام،ص 83.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص12.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص36/35.

ويبدو أن مسألة الخبرة البشرية على إطلاقها كانت مصدرا معرفيا مهما عند ابن رشد، تعامل معها وحاكمها بمعايير الوحي، دون انكفاء على الذات، أو رفضها بحجة صدورها عن الأغيار غير المسلمين، وكأني به يحدد لنا إطار فلسفة أسلمة المعارف ويضع معالم منهج للمحاكاة[1].

وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد به [2]. ولكن ينبغي مراعاة مستويات الخطاب بين الشريعة والحكمة تبعا لما هما موجهان إليه.

[1] د/ عرفان عبد الحميد ،المنهج في دراسة التراث،مقال في مجلة (ثالي تيسلام) السنة العاشرة،العددان، 4/3،ديسمبر 1996،ص50.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص15.

المبحث الثاني:مستويات الخطاب والتأويل ودرء التعارض وتطبيق المنهج الرشدي

في هذا المبحث سنتكلم عن مستويات الخطاب وكيف قسمها ابن رشد وعن التاويل ودرء التعارض وكذالك عن المنهج الرشدي وكل هذا من خلال كتاب فصل المقال.

المطلب الاول:مستويات الخطاب[1]:

ينطلق ابن رشد من مسلمة عنده؛ أن غاية كل من الشريعة والحكمة (الوحي، والعقل) هي تحقيق سعادة الإنسان من خلال تعريفه بالله عز وجل، إلا أن مستويات الخطاب تختلف بين الوحي والعقل، أو بين الشريعة والحكمة.

ذلك أن الشريعة جاءت لكل الناس باختلاف مستوياتهم العلمية وقدراتهم الذهنية، أما الفلسفة فهي لأهل البرهان فقط، أي خاصة بطبقة معينة من الناس، وليست عامة للجمهور. ومن هنا، فإذا كانت الشريعة تتضمن المستوى الخطابي والجدلي والبرهاني؛ فإن الحكمة تتضمن مستوى واحدا فقط هو البرهان.

اولا: الخطاب الشرعي:

يقول ابن رشد:"أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث؛ عم التصديق بها كل إنسان... ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود (كل الناس) أعني لتضمين شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى:**(أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن[2])**[3].

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص29/28.

[2] سورة النحل ، الاية 125.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص15.

ولما كانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا: البرهانية والخطابية والجدلية .. وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية، مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع مشتملا على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور.كما أنه لما "كان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص؛ كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق[1].

ثانيا: الخطاب الفلسفي : الخطاب الفلسفي بما أنه موجه إلى فئة معينة من الناس، وهم **أهل البرهان** أو البرهانيون بالطبع والصناعة؛ أعني صناعة الحكمة [2]، فإن خطابهم قائم على البرهان العقلي القائم على القياس العقلي اليقيني، ويقوم به **أهل التأويل**، وهم الراسخون في العلم[3] . إذن فما يبدو متعارضا بين الوحي والعقل، هو في الحقيقة ليس تعارضا، لأنهما متفقان في الغاية والموضوع، وإنما الاختلاف في المنهج والأسلوب الذي يتبعه كل من الشرع والحكمة في مخاطبة الناس.

فاختلاف الطبائع والمدارك والأفهام يؤدي إلى مستويات التصديق المختلفة .فمنهم من يصدق بالبرهان والحجج المنطقية، ومنهم من لا تنفع معه إلا الأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية لا يتعداها. ومن هنا نجد ثلاثة أنواع من المعرفة:

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص29.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص30.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص18.

1/ **المعرفة البرهانية:** التي "تصلح لأهل البرهان وتقوم على أدلة منطقية، وتستند إلى مبادئ أولية واضحة، يقرها العقل، ويستنتج منها أقيسة متعددة دقيقة ومنظمة، ويستنبط منها نتائج معينة لها خصائص المقدمات الأولية من البداهة والوضوح واليقين[1] وهذه هي الحكمة التي يقصدها ابن رشد، ويسعى إلى إقامة الدليل على صحتها.

2/ **المعرفة الجدلية:** وتعتمد على أدلة طابعها الجدل، وقد تكون هذه الأدلة مساوية في شكلها ودقة صورتها للأدلة البرهانية، ولكن مقدماتها ليست بديهية، بل قد تكون مجرد مسلمات يقبلها الجدلي من غير تمحيص[2]. وهذه المعرفة الجدلية ينسبها إلى جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم.

3/ **المعرفة الخطابية:** التي "تعتمد على الأدلة الخطابية، وتقوم على العاطفة، وتخاطب المشاعر أكثر من اعتمادها على العقل[3] وهذه للعامة والجمهور يخاطبون بها.وبناء على هذه المستويات المتباينة في المناهج، فإن التعارض والاختلاف بين الوحي الشامل لكل هذه المناهج وأنواع المعرفة والعقل(الحكمة) القائمة على البرهان فقط هو ليس في الحقيقة تعارض، فالحق لا يضاد الحق قطعا[4].

وكل ما أدى إليه النظر والبرهان فإما يكون سكت عنه الشرع فلا تعارض، وإما يكون نطقت به الشريعة، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفا؛ فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله[5] .

---

[1] د/احمد محمد علي،المرجع السابق،ص23.

[2] نفس المرجع،ص24.

[3] نفس المرجع ص24.

[4] ابن رشد المصدر السابق،ص15.

[5] ابن رشد المصدر السابق،ص16.

فابن رشد يرى أن الحل لما يبدو متعارضا هو صرف ظاهر الشرع إلى باطنه بالتأويل؛ ويحتج لذلك بأن الشرع يوجد فيه الباطن والظاهر لاختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم.. وقد نقل عن كثير من الصدر الأول أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا[1]. فلا حل إلا بالتأويل.

المطلب الثاني:التأويل ودرء التعارض[2]:

لدفع التعارض الظاهر بين ما توصل إليه النظر البرهاني، وما نطق به الشرع، يقدم ابن رشد نظريته في التأويل؛ وذلك بأن حدد له تعريفا يبين حدوده، ويبين أسسه ومجالاته.

اولا:تعريف التأويل وحدوده : التأويل عند ابن رشد هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي.فالتأويل إعطاء المعنى المجازي للفظ، وذلك بأن يصرف عن ظاهر دلالته الحقيقية. وحدود التأويل التي تضع الإطار الضابط له حتى لا تتجاوز به غايته وحقيقته؛ هي: أن يكون على عادة لسان العرب في المجاز، وذلك بأن يسمى الشيء بما يشبهه، أو يسمى بسببه، أو مقارنه، إلى غيرها مما صار عرفا لغويا عند العرب في تحديد أصناف الكلام المجازي . كما أن هذا التأويل لا يأتي على كل نصوص الشرع، بل هناك ما يؤول، وهناك ما يؤخذ على ظاهره، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص17/16.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص16.

تحمل ألفاظ الشرع كلها ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل [1]. ولهذا فإن له مجالات محددة كما اشار إلى ذلك ابن رشد نفسه.

ثانيا:مجالات التأويل [2]: في تعاملنا مع ظواهر النصوص، لا يجب حملها على ظاهرها كلها ولا تأويلها كلها، بل هناك ثلاثة اعتبارات؛ فهناك من النصوص ما لا يجوز تأويلها، وهناك ما لا يجب حملها على الظاهر، وهناك ما فيها خلاف بين آخذ بالظاهر، أو آخذ بالتأويل.

فأما الظاهر من الشرع الذي لا يجوز تأويله، فإن كان في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة ، فمثال المبادئ؛ مثل الإقرار بوجود الله تعالى، والإقرار بالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والصفات [3]؛ لأن هذا من أصول الشرع وممكن إدراكه لكل الناس، بطرق التصديق المختلفة (البرهانية، والجدلية، والخطابية).

وهناك ظاهر يجب حمله على التأويل، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة[4] .

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص16.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص24.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص85.

[4] ابن رشد المصدر السابق،ص25.

فالتأويل حسب – ابن رشد– واجب في حق أهل البرهان، والظاهر واجب في حق غيرهم ، غير أن هذا يحدث خلطا في الميزان الذي يتعين به أهل البرهان من غيرهم، ويطرح السؤال عن حجة تأويله، مثل آية الاستواء، وحديث النزول، وغيرها.

و هناك صنف ثالث متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه. والمخطئ في هذا معذور أعني من العلماء[1].

إذن، فالشرع على ثلاثة مراتب، مرتبة الظاهر التي لا يحتمل فيها التأويل، ومرتبة ينبغي فيها التأويل للخاصة دون العامة، والثالثة فيها اختلاف بين من يعدها من الصنف الأول وبين من يعدها من الصنف الثاني . ولما أن الشرع كان يقصد تعليم العلم الحق والعمل الحق، ومعرفة الله تعالى وسائر الموجودات، وبخاصة معرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي[2] .وكان أغلب الناس ليس قادرا على التأويل ولم يمتلك أدواته، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية والجدلية، .. والمصرح بهذه التأويلات لغير أهلها سواء كانت 2تأويلات صحيحة أو غير صحيحة كافر[3] .

والتأويل كان منشأ الفرق في الإسلام، حتى صار بعضهم يكفر بعضا، وبدع بعضهم بعضا. ومن خلال نتيجة ابن رشد نرى وكأنه يبعد عن التأويل أي فائدة عملية، بل هو خطير إذا كان يوصل إلى الكفر، أو يفسد العقائد، ويعطل الأعمال[4].

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص25.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص28.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص31/30.

[4] ابن رشد المصدر السابق،ص31.

فإذا كان التأويل بهذه الصفة عنده فلِم شغل به نفسه، وجعله فضيلة لأهل البرهان، وهو من صنف الأدلة التي لخاصة الخاصة، مثلما فعل الصوفية الذين جعلوا مذهبهم لخاصة الخاصة، وكأني بابن رشد يقول أن الحق لا يعرفه إلا القليل، أما البقية فهم يعاملون على قدر عقولهم ويمثَّل لهم الحق بأمثلة، ليست هي عين الحقيقة ؟!

بل يقول: أن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به[1] .

ثم يزيد الأمر توضيحا عندما ينسب ما حدث من فرقة وخلاف وقلة تقوى، فيمن جاء بعد الصدر الأول إلى القول بالتأويل. يقول: "وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا. فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه، من غير أن يتأول من ذلك شيئا، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه[2].

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص34.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص25.

المطلب الثالث:تطبيق المنهج الرشدي[1]:

يفرد ابن رشد في كتاب "**فصل المقال**" بشكل نظري كلامي، إذ في "فصل المقال" بين مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها، وتقسيم الشريعة إلى ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها فرض الجمهور، والمؤول فرض العلماء .

وطبق هذا المنهج في نقده لأدلة المتكلمين والصوفية، وأدلته على وجود الخالق عز وجل، وفي الوحدانية، والصفات والأفعال، وأحوال المعاد، وغيرها، وسنكتفي بإبراز تطبيقه في مسألة وجود الخالق عز وجل فقط، كنموذج يبين تطبيق منهجه في التفريق بين الوحي والعقل،اذ قام ابن رشد بنقد مجموعة من الفرق الاسلامية اذ يرى ابن رشد أن المتكلمين ممثلين في الأشعرية، والحشوية، وكذلك يضاف إليهم الصوفية، اعتقدوا في الله اعتقادات مختلفة، وصرفوا كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات أنزلوها على تلك الاعتقادات وهي جلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة [2] .ولهذا قام بنقد أدلتهم كم يأتي.

- **نقد الحشوية[3]** : انتقد ابن رشد الحشوية الذين يقولون بأن الإيمان بالله، ومعرفة وجوده تعالى، طريقه السمع لا العقل، ويكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيمانا، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا دخل للعقل فيه.

---

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص40.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص41.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص43/42.

الحشوية: معناها إما أنهم من حشو الناس أو أنهم أصحاب حشو في الكلام يعني ما عندهم إلا قال الله، قال الرسول، ما عندهم قواعد عقلية، ما عندهم مقدمات منطقية، ولهذا سموا أهل السنة حشوية بمعنى أنهم أهل حشو

فيرى ابن رشد أن هذه الفرقة تخلط بين التصديق بالله، وبين الإيمان بأحوال المعاد، وأنها مقصرة عن مقصود الشرع. ويحتج بالنصوص القرآنية التي تدعو إلى الإيمان بالله بالأدلة العقلية التي نصت عليها الآيات، حيث يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ عز وجل بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تعالى" :**(يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون، الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا الله أندادا وأنتم تعلمون**[1])، وقوله عز 3وجل: **(أفي الله شك فاطر السموات والأرض)**[2] . إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وهذا الرأي– رأي الحشوية– في نظر ابن رشد لا يصلح إلا لمن بلغت به فدامة العقل وبلادة القريحة، إلى أن لا يفهم من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع للجمهور. فهؤلاء فرصهم الإيمان من جهة السماع.

- **نقد الأشعرية :**

أما الأشعرية فإنهم رغم قولهم أن التصديق بالله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها. ذلك أن الأشعرية– في رأي ابن رشد– احتجوا واستدلوا على وجود الله بناء على قولهم بحدوث العالم، وهذا جرهم إلى القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه، هذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد. واستعملوا في ذلك أدلة لا هي برهانية يقينية، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ، بل هي طريقة مستعصية عن أصحاب الجدل

[1] سورة البقرة، الاية 22/21.

[2] سورة إبراهيم،الاية10.

فضلا عن الجمهور[1] .فسلوكهم الطريقة المعقدة أبعد فهمها عن الجمهور، ولم يبلغ بها درجة الأدلة البرهانية اليقينية .ويرد ابن رشد على الأدلة التي ظُن أنها برهانية، ليصل إلى أنها ليست برهانا، ولا من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان بها. فهذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية [2].

كما احتجوا بالواجب والممكن– الذي يرى فيها ابن رشد طريقة تعتمد على مقدمات خطابية، وكاذبة في بعضها، ومبطلة لحكمة الصانع[3].

ويرى ابن رشد أن الطرق التي وظفها الأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ليست طرقا نظرية يقينية، ولا طرقا شرعية يقينية. ذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين؛ أحدهما: أن تكون يقينية، والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة (قليلة المركبات).. فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى[4] .

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص43.

[2] ابن رشد المصدر السابق،ص54.

[3] ابن رشد المصدر السابق،ص56.

[4] ابن رشد المصدر السابق،ص63.

- **نقد الصوفية:**

يفند ابن رشد زعم الصوفية بأن معرفة الله وغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها عن العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب .فيرى ابن رشد أن طرقهم ليست طرقا نظرية، وإن سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس كلهم، ولو كانت هي المقصودة لبطل النظر، ولكان وجوده بالناس عبثا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر

وإن كانت إماتة الشهوات صعبة في النظر والعمل، إلا أنها- إماتة الشهوا- لا تفيد المعرفة ذاته[1].

وابن رشد بهذا يرفض المعرفة الإشراقية طريقا عاما لكل الناس للسلوك إلى معرفة البارئ عز وجل، بل هي قاصرة على أناس، وهي معرفة ذوقية شخصية لا يمكن تعميمها لتصبح قانونا عاما لكل الناس.

- **نقد المعتزلة:**

لم يتطرق ابن رشد لتفنيد حجج المعتزلة، بحجة عدم وصول كتبهم للأندلس، وهو رغم ذلك يلحقهم بالأشعرية؛ لأن أدلتهم متشابهة . فابن رشد من خلال ردوده على المتكلمين والصوفية، يرفض أدلتهم لأنها – حسب رأيه- إما قاصرة على الذوق والكشف الشخصي، تستبعد النظر، وهم الصوفية. وإما أدلة جدلية تصعب على

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص63.

الصوفية: الصوفيون جماعات اشتهروا بإحداث طرق في العبادة والتنسك ما شرعها الله في صلواتهم، وفي أذكارهم، وفي خلواتهم، يقال لهم الصوفية، قال بعضهم: معناه من التصوف؛ لأنهم يلبسون الصوف، وقال بعضهم إنها من الصفا، وأن النسبة غير لغوية، يعني غير مستقيمة على الطريق السوي في النسبة، وأنها من الصفا، وأنهم يعتنون بصفاء القلوب من الكدر من كدر الذنوب، وكدر الكسب الحرام، ونحو ذلك.

الجمهور، ولم تبلغ اليقين، وهم المتكلمون من الأشعرية خاصة. وإما أدلة محجوجة لم ترق حتى إلى الدليل الخطابي، فضلا عن الجدلي والبرهاني، وهم الحشوية .ويقدم ابن رشد طريقته هو في إثبات وجود الخالق التي يراها هي الطريقة الشرعية اليقينية[1].

[1] ابن رشد المصدر السابق،ص64.

خاتمة

بعد دراستنا اشكالية العلاقة بين الشريعة والحكمة عند ابن رشد توصلنا إلى جملة من النتائج نعددها في الآتي:

- ان عصر ابن رشد كان يحمل العديد من الاحداث المهمة في دولة المرابطين والموحدين،من خلال الحياة الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في تلك الفترة.
- قام ابن رشد بدمج التقاليد الإسلامية مع الفكر اليوناني القديم، ومن أهم أعماله في هذا المجال، أنّه قام بإنتاج سلسلة من الملخّصات على معظم أعمال أرسطو، كما أنتج سلسلة على أعمال أفلاطون، والتي كان لها تأثير كبير في كل من العالم الإسلامي.
- ان العقل عند الفلاسفة والمفكرين بالغ الاهمية نظرا لاختلاف اراءهم مثل المعتزلة والاشاعرة.
- إن ابن رشد كغيره من الفلاسفة والمفكرين له رأي ايضا عن العقل وكيفية إعماله.
- الوحي والعقل في فكر ابن رشد،رغم أن هذه المسألة سبقه فيها كثير من علماء المسلمين ، فإن ابن رشد كان له فيها موقف مميز، وله في المسألة رأي يختلف عن رأي سابقيه، إضافة إلى أنه من بين الفلاسفة الإسلاميين، فإنه فاق أي فيلسوف آخر في سعيه لبيان الانسجام بين الفلسفة والشريعة، وبين العقل والوحي، من خلال كتاب فصل المقال.
- تعرفنا على مستويات الخطاب وكيف قسمها ابن رشد وعن التاويل ودرء التعارض وكذالك عن المنهج الرشدي وكل هذا من خلال كتاب فصل المقال.

ملخص:

ترمي الدراسة الحالية إلى موضوع بالغ الأهمية و الذي يعد من أولويات المواضيع الفلسفية ألا وهو العلاقة بين الفلسفة و الدين عند ابن رشد . و عليه سنعالج الدراسة و فقا للإشكالية التالية: ما موقف ابن رشد من علاقة الحكمة بالدين؟ وتوصلنا من خلال هذه الإشكالية إلى ضرورة هذه العلاقة عند ابن رشد، حيث نجده يؤكد على توافقية الفلسفة و الدين، لكون هذا الأخير أباح التفلسف من خلال إعمال العقل، ودليله على ذلك هو أن الشرع في معظم آياته يدعوا إلى التدبر و التأمل الفاحص في الكون من خلال انتهاء جل آيات القرآن الكريم بعبارة" أفلا تعقلون "و" أفلا تدبرون"... ، الخ و هذا ما نجده من عمل الفلسفة أيضا من خلال البحث و التأمل في الوجود، و تبين لنا من هذه الدراسة أن ابن رشد اعتمد التأويل كوسيلة و أساس لتبيان العلاقة بين الحكمة والشريعة. بهذا استخلصنا مدى توافقية الفلسفة و الدين والتكامل فيما بينهما في منظور ابن رشد، والكشف عن اتجاهين رئيسيين اشتهر التعبير عنهما بالاتجاه العقلي و الاتجاه النقلي.

resume

Cette étude a comme objectif de souligner un thème philosophique très important consiste la relation en la philosophie et la religion chez ibn Rochd. La problématique de cette étude est le point de vue de ibn Rochd de la relation de la sagesse et la religion? D’après notre recherche on a constaté la relation complémentaire entre la religion et la philosophie confirmée par ibn Rochd qui a permis des études philosophiques dans le domaine des recherches logiques et ses arguments et que la charea dans certaines sourates indique l’approvisionnement dans l’univers comme dans certaines expressions et qui ont une relation avec des études philosophiques. Ibn Rochd a indiquer une grande relation entre la sagesse et la charea et que chacun complète l’autre. Et cela, nous avons constaté que la philosophie et la religion harmonisent s'intègrent entre elle selon la perspective d'Ibn Rochd.

الفهارس العامة:

- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الاعلام
- فهرس المحتويات

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع:

أولا:المصادر:

- **القران الكريم**

1-محمد إبن احمد إبن محمد إبن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال صححه وضبطه مصطفى عبد الجواد عمران ط3المكتبة المحمودية التجارية(القاهرة) 1968 .

2-محمد إبن احمد إبن محمد إبن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة تقديم دكتور محمد عابد الجابري الناشر:مركز الوحدة لدراسات العربية (بيروت) ط 8 سنة النشر 2020.

ثانيا:المراجع:

الكتب:

1-احمد إبن عبد الله رستم المدني المالكي: تهافت الا شاعرة(لم اجد الطبعة ودار النشر في الكتاب)

2-جمال احمد طه: مدينة فاس في عصر المرابطين والموحدين دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر الإسكندرية.

3- حمود كامل: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية دار الفكر اللبناني بيروت.

4-خليل إبراهيم السامرائي واخرون: تاريخ العرب وحضارتهم في الاندلس ط1،دار المداربنغازي.ليبيا 2004م.

5-خليل الجر وحنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج2/ط3،بيروت دار الجيل 1993.

6-عاطف العراقي: النزعة العقلية ابن رشد دار المعارف، مصر 1984، ط1 ،1984.

7-عبد اللطيف عصمت دنيش :الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني ط1،دار الغرب الإسلامي (بيروت لبنان ،1988)

8-عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الاسلامي(فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية)، الطبعة 3،سنة النشر 2000م.

9-عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية واثار رجالها ط5(بيروت دار صادر 1979).

10- علي احمد محمد: العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد مكتبة المستلات، حزمة رقم 08:مقال رقم:03 .

11- علي فهمي حشيم: النزعة العقلية في التفكير المعتزلة الشراكة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس الطبعة الثانية 1976.

12- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفة في الثقافة العربية ط2مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان 2009 .

13- محمد عدي: إشكالية العقل في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر محمد عابد الجابري،طه عبد الرحمان: مومنون بلا حدود للدراسات والأبحاث 2006 .

14- مصطفى شاكر: الاندلس في التاريخ والمماليك النصرانية والدول الإسلامية في الاندلس ،ط1،دار الفرقان،(عمان ،الاردن،1984.)

المجلات العلمية:

1-عبد الحميد عرفان: منهج الدراسة التراث مجلة نا لاوي نيسلام السنة العاشرة العددان 4/3ديسمبر 1996ص48/ص58.

2-محمد عمارة: الموقع الفكري الابن رشد بين الغرب والاسلام،المجلة الإسلامية (السنة الاولى ،العدد2،سبتمبر 1995)ص79/ص111.

الرسائل العلمية:

رقاقدة سمراء ومخلوفي فاطمة: مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة (العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد) كلية العلوم الاجتماعية والانسانية جامعة ورقلة.

فهرس الآيات القرآنية

رقم الآية	السورة	الآية
03	الحشر	(فاعتبروا يا أولي الأبصار)
167	الاعراف	(أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء)
54	الانعام	(وكذالك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض)
18-17	الغاشية	(أفلا ينظرون إلي إبل كيف خلقت وإلي السماء كيف رفعت)
191	ال عمران	(ويتفكرون في خلق السموات والأرض)
22-21	البقرة	(يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون، الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا الله أندادا وأنتم تعلمون)
10	ابراهيم	(أفي الله شك فاطر السموات والأرض)
125	النحل	(ودع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)

فهرس الاعلام

الفارابي	أبو نصر محمد بن طرخان ولد بمدينة فاراب بتركيا نحو سنة 870م دخل العراق واستوطن ببغداد ، شرح الكتب المنطقية وانتقل إلى دمشق في عام941م ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب، توفي عام 950.
ابن طفيل	ابا بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل ولد في قادس إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ومات في مراكش عام 571هـ_1175م كان يميل للتأمل أكثر من التأليف، كان أكبر همه أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، من أهم إنجازاته قصة "حي بن يقظان."
افلاطون	ولد حوالي عام427ق.م في أسرة أرستقراطية عريقة شغف بالشعر، وما لبث وتركه بعد أن عرف أستاذه سقراط ، وشهد في عصره فوضى الحكومات الأرستقراطية والديمقراطية، وله عدة محاورات كان بطلها سقراط.
اسبنوزا	(1632-1677) من أصل يهودي ولد بمدينة لاهاي، تولى العديد من الناصب الدينية، وعددا من المهام التدريس من أهم مؤلفاته كتاب "الأخلاق" و"مقال في إصلاح العقل".
ابن ميمون	(1135-1204) ولد بقرطبة و من هناك انتقل إلى مدينة فاس المغربية ثم إلى فلسطين و بعدها إلى مصر ليستقر فيها يهودي الديانة من أهم مؤلفاته "دلائل الحائرين" و " مشناه توراة".

فهرس المحتويات

المحتويات	الصفحة
الإهداء	
التشكرات	
مقدمة	
الفصل الأول: عصره وحياة ابن رشد	01
المبـــحث الأول: عصره	01
المطلب الأول: الحياة السياسية	01
المطلب الثاني: الحياة الفكرية والثقافية	05
المطلب الثالث: الحياة الاجتماعية	07
المبحث الثاني: حياة ابن رشد	11
المطلب الأول: مولده ونشأته	11
المطلب الثاني: اثاره	14
المطلب الثالث: أهم أفكاره و مصادرها	16
الفصل الثاني: العقل في الفكر الإسلامي	19
المبحث الأول: تعريف العقل والعقل عند المعتزلة والاشاعرة	19
المطلب الأول: تعريف العقل	19
المطلب الثاني: موقف المعتزلة من العقل	21
المطلب الثالث: موقف الاشاعرة من العقل	24
المبحث الثاني: العقل عند ابن رشد	27
المطلب الأول: إثبات وجود صورة مفارقة	27
المطلب الثاني: العقل العملي والعقل النظري	29

المطلب الثالث: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية	32
الفصل الثالث: كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال	36
المبحث الأول: موقف الوحي من النظر العقلي وحجية النظر العقلي وعلاقة النظر بالشرع	36
المطلب الأول: موقف الوحي من النظر العقلي	36
المطلب الثاني: حجية النظر العقلي	38
المطلب الثالث: علاقة النظر بالشرع	40
المبحث الثاني: مستويات الخطاب والتأويل ودرء التعارض وتطبيق المنهج الرشدي	44
المطلب الأول: مستويات الخطاب	44
المطلب الثاني: التأويل ودرء التعارض	47
المطلب الثالث: تطبيق المنهج الرشدي	51
الخاتمة	56
الفهارس العامة	57
فهرس المصادر والمراجع	59
فهرس الآيات القرآنية	63
فهرس الأعلام	65
فهرس المحتويات	67