# ابن رشـد والتنـويـر
## دراسة تحليلية نقدية

إعداد
الدكتورة
**جيهان نور الدين محمد المقدم**
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
بكلية البنات الأزهرية بالعاشر من رمضان
جامعة الأزهر

قَالَ تَعَالَىٰ:

﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾ ﴾

**سورة البقرة/٢٦٩.**

## ملخص البحث

### الموضـــوع: ابن رشد والتنويـــر

يعد التنوير بصفة عـــامة من المسائل الهامة بالنسبة لجميـــع المجتمعـــات العربيـــة والغربية، ولا شك أنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير، وفـــي هـــذا البحث محاولة لطرح تلك المسألة.

ونظراً لأنه يكاد يكون هناك إجماع في الشرق والغرب على أن الفيلسوف ابن رشـــد من أعظم فلاسفة التنوير في العالم، فكان لزاماً علينا أن نوضح مفهوم التنوير فـــي فكره، وما المراد بالفكر التنويري الذي أراده؟

أهو كما ذهب فلاسفة التنوير العقليون المعاصرون بأن المقصود بالتنوير عنده هـــو التنوير العقلي فقط، أم أنه عقلي وديني معا؟

فقد ذكر فلاسفة التنوير المعاصر أن التنوير هو التنوير العقلي فقط، فهل كانت فلسفة ابن رشد فلسفة تنويرية عقلية فقط أم غير ذلك؟.

نستطيع أن نقول أن البحث أجاب عن جميع الأسئلة السابقة، ووضح الوجه الحقيقـــي للفيلسوف ابن رشد، فهو فيلسوف تنويري على المستويين العقلـــي والـــديني علـــى السواء، كما يتضح لنا أيضا أن التنوير عنده يختلف في أهدافه ووسائله عن التنـــوير الأوربي في القرن الثاني عشر الميلادي؛ وذلك لاختلاف الظروف والأسباب التـــي كانت موجودة في أوروبا، واختلاف المجتمع الذي عاش فيه ابن رشد، وكذا يختلف عن التنوير العقلاني الخالص الذي قال به فلاسفة التنوير العقلي في العصر الحديث، ومن هنا نرى أن التنوير الأوربي اتخذ طريق العقل مبتعداً عن الدين، وكـــان هـــذا أيضا ما أراده فلاسفة التنوير العقلي المعاصر أن يجعلوا التنـــوير الرشـــدي عقليـــا خالصاً.

ولكن ما وجدناه عند ابن رشد هو انسجام الدين والعقل معا في بوتقة التنوير الرشدي في تركيبة فريدة، وقد ساعدت العقيدة الإسلامية التي نشأ فيها هذا الفيلسوف على اتخاذ هذا الموقف.

# Abstract

## Averroes and Enlightenment

Enlightenment in general is an important issue for all Arab and Western societies. There is no doubt that Averroes is a pioneer of enlightenment and this research is discussing this matter. Since Averroes is unanimously considered in Eastern and Western countries to be one of the world's greatest philosophers of enlightenment; there is a pressing need for explaining the concept of enlightenment in his philosophy and what he meant by enlightenment philosophy. Did he use "enlightenment" like modern rationalists to refer only to intellectual enlightenment? Or did he mean both intellectual and religious enlightenment? For modern philosophers, enlightenment refers only to intellectual enlightenment; was Averroes' philosophy referring solely to the intellectual enlightenment or otherwise?

We can simply answer these questions saying: yes; the enlightening philosophy of Averroes played a vital role in the rationalist movement in Europe from the Middle Ages till the threshold of the Modern Age. However, the method of enlightenment that Averroes adopted will still be a controversial question. It is also relevant to point out in this paper the meaning and roots of enlightenment and then to study the concept of enlightenment in Averroes' philosophy from the point of view of modern rationalists. The study discusses how they used to consider his enlightenment philosophy and then analyzes and criticizes their arguments about his thoughts and opinions.

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**مقدمة:**

الحمد لله رب العالمين أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، وجعله رحمة مهداة للعالمين، والذي أنزل الله تعالى إليه كتاباً ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذنه إلى صراط العزيز الحميد، وبعد:

**فهذا البحث بعنوان: (ابن رشد والتنوير).**

يعد التنوير بصفة عامة من المسائل المهمة بالنسبة لجميع المجتمعات العربية والغربية، ولا شك أنه ليس هناك خلاف على زعامة الفيلسوف ابن رشد للتنوير، وفي هذا البحث محاولة لطرح تلك المسألة.

ونظراً لأنه يكاد يكون هناك إجماع في الشرق والغرب على أن الفيلسوف ابن رشد من أعظم فلاسفة التنوير في العالم، فكان لزاماً علينا أن نوضح مفهوم التنوير في فكره، وما المراد بالفكر التنويري الذي أراده؟

أهو كما ذهب إليه فلاسفة التنوير العقليين بأن المقصود بالتنوير عنده هو التنوير العقلي فقط، أم أنه عقلي وديني معا؟

فقد ذكر د/ عاطف العراقي بأن التنوير هو العقل فقط، حيث قال:" إن العقل يمثل التقدم ويمثل القوة الخلاقة المبدعة، ولا يمكن الحديث عن التنوير سواء في أوروبا أو في عالمنا المعاصر دون القول بالركيزة الكبرى والأساس القوي لهذا التنوير وهو العقل. العقل وحده"[1].

(١) انظر: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر.د/ عاطف العراقي ص٥، الناشر/ دار قباء بالقاهرة للنشر والتوزيع سنة١٩٩٨م.

ويرى كذلك أن النزعة الإنسانية التي تسود التنوير، لا يمكن تصورها بعيدة عن العقل والمعقول، ويرى أن الابتعاد عن العقل والسخرية منه لا يجده إلا عند الاتجاهات التي يطلق عليها أصحابها، أنها اتجاهات سلفية تارة، وأصولية تارة أخرى، وتلك الاتجاهات – كما يقول – انتشرت للأسف الشديد في عالمنا العربي المعاصر(١).

فقد ذكر فلاسفة التنوير المعاصر أن التنوير هو التنوير العقلي فقط، فهل كانت فلسفة ابن رشد فلسفة تنويرية عقلية فقط أم غير ذلك؟

وبداية نستطيع أن نجيب على تلك التساؤلات بقولنا: نعم، لقد كان لفكر ابن رشد وفلسفته التنويرية دور بالغ في دعم الحركة العقلية في أوروبا في العصور الوسطى وحتى أعتاب العصر الحديث، ولكن الخلاف يدور حول الطريقة التي اتخذها ابن رشد في التنوير.

أيضا من المناسب أننا سنوضح في هذا البحث المقصود بالتنوير وجذوره، ثم نبحث بعد ذلك مفهوم التنوير في فكر ابن رشد من وجهة نظر فلاسفة التنوير العقليين المعاصرين، وكيف كانت نظرتهم لفكره الفلسفي التنويري، ثم بعد ذلك نقوم بالتحليل والنقد لما طرحوه من قضايا وآراء فكرية عند ابن رشد.

**ولأهمية الموضوع، أمران:**

١- الإطلاع على فلسفة ابن رشد، وما فيها من بعد معرفي وفكري في إثراء الفلسفة العربية والغربية.

٢- محاولة إظهار حقيقة فكر الفيلسوف ابن رشد من مسألة التنوير، حيث إن مصطلح التنوير من الألفاظ والمصطلحات التي انتشرت في العالمين العربي والإسلامي في العصر الحديث، وهي جملة من المصطلحات المشكلة التي

(١) المرجع السابق. ص٩.

ظاهرها الخير، وتحمل في طياتها الكثير من الأفكار الصحيحة أو الفاسدة؛ ولذلك اقتضت ضرورة البحث الموضوعي التوضيح لذلك المصطلح، وأيضا عند الفيلسوف ابن رشد – محور البحث –، وهل كانت فلسفته تنويرية عقلية خالصة كان كما يزعم فلاسفة التنوير العقلي، أم أنها فلسفة تنويرية عقلية دينية لم تبتعد عن الروح الإسلامية ؟.

منهج البحث: قد اتبعت في هذا البحث المنهج التحليلي النقدي.

أما المحتوى: فهذه الدراسة تتكون من مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة.

وأما المقدمة: فتناولت فيها أهمية الموضوع، ومنهج البحث، ومحتواه.

وأما المبحث الأول: فكان نبذة تاريخية مختصرة عن ابن رشد.

وأما المبحث الثاني: فكان عن فكرة التنوير وجذورها.

وأما المبحث الثالث: فكان في موقف التنويريين المعاصرين من ابن رشد.

وأما المبحث الرابع: فكان في التعريف بفكر ابن رشد من مصادره الأساسية.

وأما المبحث الخامس: فكان في موقف فرح أنطون من ابن رشد.

وأما الخاتمة: ففيها أهم نتائج البحث.

وأخيراً ثبت لأهم المصادر والمراجع، وآخر للموضوعات.

وبعد: فهذا ما وفقني الله (تعالى) إليه، والله من وراء القصد. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾ ﴾ سورة هود/٨٨.

***والله المستعان***

## المبحث الأول

## نبذة تاريخية مختصرة عن ابن رشد

يشتمل هذا المبحث على التعريف بابن رشد من حيث: نسبه ومولده وثقافته وجهوده العلمية.

نسبه: هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المالكي، المعروف بابن رشد شيخ المالكية، وقاضي الجماعة بقرطبة.

- مولده: ولد ابن رشد في مدينة قرطبة سنة٥٢٠ هـ الموافق ١١٢٦م، في بيت عامر بالفقه والفقهاء، حيث ترعرع في حب العلم وأهله في كنف والده الذي كان من كبار علماء قرطبة وقضاتها، وشغف في بداية حياته بدراسته للطب والشريعة، فظهر منه نبوغ واسع لفت إليه أنظار الجميع.
- ثقافته والحالة العلمية في عصره: تهيأ لابن رشد الكثير من عوامل النجاح ومصادر الثقافة في هذا الوقت من تاريخ الأندلس، من بينها:
- ما يتعلق بشخصيته: اشتهر ابن رشد بالذكاء وحب العلم والاطلاع، حتى قيل إنه لم يدع القراءة في حياته إلا ليلتين، ليلة بنائه وليلة وفاة أبيه [1].
- أما ما يتعلق بالبيت الذي نشأ فيه: فقد اشتهر بالفضل والاعتناء بتحصيل العلوم جيلا بعد جيل، حتى ليقال ابن رشد الجد والابن وابن رشد الحفيد.

فجده – كان يكنى باسم فيلسوفنا أيضا – محمد بن أحمد بن رشد المالكي وتوفي سنة٥٢٠ هـ أي بعد مولد ابن رشد بشهر، وكان من أعلام الفقه المالكي في

(١) انظر: تاريخ الفلسفة العربية. جميل صليبا. ص٥٤٤، دار الكتاب اللبناني، ط٢ بيروت سنة١٩٧٠م.

تاريخ الأندلس، وكان قاضيا للجماعة بقرطبة كما كان فقيها حافظا للفقه، عارفا للفتوى على مذهب مالك وأصحابه بصيراً بأقوالهم واتفاقهم واختلافهم [١].

أما ابن رشد الابن – أبو الفيلسوف ابن رشد – فقد تولى القضاء بعد أبيه وحرص على تربية ولده، ليكون على تربية والده؛ ليكون امتدادا لهذه الأسرة الماجدة، فعلم ولده الحديث والفقه وجعله يتتلمذ على أشهر أئمة العلم في الأندلس أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي عبد الله المازري، وأبي جعفر هارون[٢].

ولذلك لم يكن غريبا أن يحيط ابن رشد بمختلف أنواع الثقافة في عصره من الحديث والفقه والكلام والطب والحكمة وغيرهما، ويؤلف فيها المؤلفات العديدة وترتفع بذلك مكانته حتى يتولى هو الآخر منصب القضاء،وقد وصل إلى درجة قاضي القضاة في زمن الخليفة يوسف بن عبد المؤمن[٣].

إذا فقد نشأ ابن رشد في بيئة زاخرة بالعلم والفضيلة، فانخرط في صفوف طلاب جامعة قرطبة، حيث نهل من علومها المتنوعة ومعارفها الواسعة، فدرس ما يدرسه أبناء زمانه من أصول الدين والفقه والحقوق والصرف والنحو وعلم الكلام.... [٤].

---

(١) ابن رشد اسم مشترك بين ابن رشد الحفيد وابن رشد الجد، وكلاهما يكنى بأبي الوليد، كما أن كلا منهما تولى قضاء قرطبة، والمقصود في البحث هو ابن رشد الحفيد المتوفي سنة ٥٩٥هـ– الذي اشتغل بالفلسفة، أما ابن رشد الجد فلم يشتغل بها وتوفي سنة٥٢٠هـ–، راجع: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم.أبو القاسم ابن بشكوال ج٢/٥٤٦، ط١ دار الغرب الإسلامي، وراجع: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.د/ محمد عاطف العراقي ص٢٤، دار المعارف بمصر.

(٢) راجع: نفح الطيب. أحمد بن محمد المقري التلمساني.ج١/٧٤، المطبعة الأزهرية.

(٣) المرجع السابق ج١/٧٤.

(٤) المرجع السابق ج١/٧٤.

التحق ابن رشد بجامعة قرطبة فدرس الفقه فيها، إذ كان يعد إعداداً مناسبا لعمله المنتظر في القضاء فحفظ القرآن الكريم ودرس السنة النبوية وبخاصة موطأ الإمام مالك " ولم يأخذ ابن رشد الفقيه عن أبيه فقط بينما أخذه عن أبي قاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مرة، وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وابن عبد الله المازري" [١]، حتى حاز ثروة فقهية ضخمة أهلته لأن يكون بحق فقيها عالما، ومكث ابن رشد في مراكش حتى مات عبد المؤمن وخلفه على عرش المغرب ابنه أبو يعقوب يوسف[٢].

وفيما يتعلق بالبلدة التي عاش فيها: وهي قرطبة، فهي في ذلك الوقت كانت تعج بالحركة العلمية حيث منتدى المفكرين وملتقى العلماء، فهي زهرة المدائن، وقد وصفها صاحب نفح الطيب بأنها كانت " مركز العلماء ومعدن العلماء" [٣]، وقد نقل مناظرة جرت بين ابن رشد وزميله ابن زهر، وكان ابن رشد قرطبيا وابن زهر أشبيليا وذلك في حضرة المنصور يعقوب، قال ابن رشد:" ما أدري ما نقول غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة وأريد بيع آلاته حملت إلى أشبيليا..، وقال أشبيلية أكثر بلاد الله كتبا " [٤]؛ ذلك لأن الناس كانوا يتسابقون إلى اقتناء الكتب اقتداء بالخلفاء وتشبها بالعلماء.

---

(١) الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب. ابن فرحون المالكي.ص٢٨٤، الناشر/ دار التراث للطبع والنشر، وراجع: ابن رشد والرشدية. إرنست رينان. ص٣٤٥، ط/ دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة١٩٥٧م.

(٢) انظر: تاريخ التمدن الإسلامي. جرجي زيدان.ج١٧٩/٣، مطبعة الهلال بالفجالة. مصر.

(٣) راجع: نفح الطيب.ج٧٩/١.

(٤) المصدر السابق. ص٧٥.

أما العوامل التي أثرت كثيراً في حياة ابن رشد ومساره الفكري، فهي صلته بالخليفة أبي يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن وولده بعده، وقد شجعته هذه الصلة على النظر الفلسفي حيث انكب على مؤلفات أرسطو وجالينوس تلخيصا أو شرحا بين وجيز ومطول، تقلب في مناصب إدارية مختلفة، فقد عينه الخليفة قاضيا لاشبيلية سنة١١٦٩م، ثم عين قاضيا في قرطبة سنة١١٧١م، ثم أصبح طبيب الخليفة وجليسه سنة١١٨٢م(١).

ويذكر عبد الواحد المراكشي صاحب كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" كيف توجه ابن رشد بتشجيع الخليفة أبي يعقوب يوسف بن محمد عبد المؤمن إلى الوجهة الفلسفية، فقال:" أخبرني تلميذه ــ أي تلميذ ابن رشد ــ الفقيه الأستاذ أبو بكر بن يحي القرطبي قال سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني علي، ويذكر بيتي وسلفي، 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 ــ يعني الفلاسفة ــ أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء فالتفت إلى 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 فيه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له " (٢).

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية. جميل صليبا ص٤٤٥ وما بعدها، الشركة العالمية للكتاب.بيروت. لبنان سنة١٩٨٩م.

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب. عبد الواحد المراكشي. شرح وتعليق د/ صلاح الهواري ص٢٤٣، الناشر/المكتبة العصرية ط١ سنة١٤٢٦ه–٢٠٠٦م.

ولما مات أبو يعقوب يوسف وتولي بعده ابنه الخليفة المنصور، لقي ابن رشد بادئ ذي بدء ما لقيه عند والده من حظوة وتكريم، ولكن سرعان ما نقم عليه المنصور بسبب بعض الحاسدين الذين أوغروا صدره على الفيلسوف، وكذلك بسبب تبدل نظرة الخليفة إلى الفلاسفة من جهة أخرى، ونقمته عليهم وحرقه لكتب المنطق والحكمة في بلاد الأندلس ونفيه للبعض الأخر(١).

وعلى أثر ذلك فقد عزل المنصور ابن رشد من منصبه ونفاه إلى اليسانة وهي بلدة يهودية قريبة من قرطبة، إلى أن عاد ورضي عنه فيما بعد، وأعاده إلى سالف مقامه ومجده حتى وافته المنية في مراكش سنة١١٩٨م، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة(٢).

جهوده العلمية ومؤلفاته: اهتم ابن رشد بدراسة آراء الفلاسفة السابقين عليه سواء منهم حكماء اليونان وبخاصة أرسطو، وفلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا في المشرق وابن باجة وابن طفيل في المغرب الإسلامي.

---

(١) ذكر د/ عاطف العراقي بأن نكبة ابن رشد ترجع لأسباب دينية وفلسفية، إذ أن بعض غلاة الفقهاء وأشياعهم صوروا مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة، ومن هنا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور، إذ أنه خاف مما يؤدي إليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون – في نظره – على الشعب، فالمنصور امتحن ابن رشد هذه المحنة لا انتقاماً منه ولا اضطهاداً بل لما سمعه من تهويلاتهم؛ لذا يكون الفقهاء – على حد قول د/ العراقي – قد أثاروا قلب المنصور ضد ابن رشد اعتمادا على دراسته للفلسفة التي لا يمكن إغفالها وأدت إلى نكبته، إذ أنها أدت إلى خلق عدد كبير من الأعداء سعوا إلى جعل اعتقاده موضع شك عند المنصور. انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.د/ محمد عاطف العراقي ص٤٩، دار المعارف بمصر ط٤ سنة١٩٨٤م.

(٢) تاريخ التمدن الإسلامي. جرجي زيدان.ج٣/١٨٠، تاريخ الفلسفة العربية. د/ جميل صليبا ص٤٩٩، الشركة العربية للكتاب.ط سنة١٩٨٩م.

وقام ابن رشد بالدفاع عن الفلاسفة في كتابه "تهافت التهافت" الذي رد فيه على الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة".

ومن آثار ابن رشد أنه ترك مؤلفات كثيرة في الفلسفة والفلك والطبيعة والطب والنفس، والفقه والأصول واللغة والأدب وغير ذلك.

وقد اختلف المؤرخون في تعداد كتبه اختلافا كثيرًا، فيذكر الذهبي إلى أن مؤلفات ابن رشد ثلاثة وأربعون مصنفا، ولكن ابن أصيبعة يذكر له تسعة وأربعين وفي دائرة المعارف لأفرام البستاني ثلاثة وسبعين(١).

ويرى د/ عبد المعطي بيومي أن هناك ملاحظة أمرين في إحصاء ما كتب ابن رشد:

١- أن كثيرا من هذه المؤلفات أحرق في بداية النكبة.

٢- أن طريقة ابن رشد في التأليف خاصة في شرحه لأرسطو، أنه قد يتناول الكتاب المشروح بثلاثة طرق تلخيصا ثم شرحا ثم شرحا موسعا، وعليه فقد اختلفت أنظار المؤرخين في احتساب التلخيص والشرح والشرح الموسع مصنفا واحدا أو ثلاثة مصنفات(٢).

وسنذكر بعض من مؤلفاته ونقتصر على أشهر الكتب الفلسفية والكلامية، منها: كتاب "تهافت التهافت"، وكتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وكتاب "الجوامع في الفلسفة"، و"جوامع ما بعد الطبيعة"، و"شرح ما بعد الطبيعة" لأرسطو طاليس، و"تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة" لأرسطو طاليس،

(١) تاريخ الفلسفة ص٤٩٩، ابن رشد والرشدية. رينان ص ٤٥٦، وراجع: المثالية في فلسفة ابن رشد .د/ محمد عمارة ص٩٧، دار المعارف بمصر.

(٢) انظر: ابن رشد وفلسفته.د/ عبد المعطي محمد بيومي ص٢٦ ط سنة١٩٩٧م.

و"تلخيص الإلهيات" لينقولاس، وكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، و"رسالة في التوحيد والفلسفة" (١).

ومن هنا يرى البعض أن ما تركه ابن رشد من مؤلفات وآثار فلسفية وغيرها من الكتب، كانت شروحات وتلخيصات لمؤلفات أرسطو؛ لذا عرف ابن رشد بالشارح الأكبر؛ لأنه قام بالشرح والتفسير والتأويل لكتب أرسطو، ولقد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً وتأثر به العديد من الفلاسفة كما قيل عنه كذلك:" إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو؛ لأنه اكتملت على يديه هذه الشروح وبلغت دقتها وغايتها في العصر الوسيط وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم في العصور الوسطى لقب المعلم الأول، وإذا كان ابن رشد قد جاء ختاماً لشرح أرسطو العديدين من الذين تناولوا فلسفة أرسطو بالشرح من قبله دون أن يبلغ أحد منهم فيها مبلغه، فإن عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها شاهدة بتميزها وامتيازها على الآخرين" (٢).

ولم يكن ابن رشد شارحا لأرسطو فحسب، بل إنه أضاف إليها من بنات فكره، فشروحه هذه أصبحت جزءاً لا ينفصل عن نظريته الفلسفية بحيث لا يمكن الحديث عن نظرياته إلا إذا استخلصنا فهماً وتأويلاً لها من خلال شروحه وتلخيصه.

ويبدي ابن رشد إعجابه بأرسطو حيث وجد ضالته المنشودة في فكر أرسطو، بل إنه فضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده، كما ينقل عنه د/ عاطف العراقي من كتابه الطبيعيات حيث يقول ابن رشد: " مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا، وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها، وسبب

(١) تاريخ الفلسفة. د/ جميل صليبا ص٢٥٠ وما بعدها.

(٢) ابن رشد الفيلسوف العالم. عبد الرحمن التليلي ص٢٣، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس سنة١٩٨٨م.

قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت قبل مجيء أرسطو في هذه العلــوم لا تــستحق التحدث " [1].

(١) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. ص٧١.

## المبحث الثاني

## فكرة التنوير وجذورهـا

### مفهوم التنوير:

التنوير يعد من أهم المفاهيم التي شغلت عقول المفكرين والفلاسفة وخاصة في القرون الأخيرة، وهو من الموضوعات الهامة بالنسبة للأمة الإسلامية، رغم أنه من الموضوعات المجهولة والتي لم يظهر عندنا بشكل واضح وجلي، ولهذا فإننا في هذا المبحث سنعمل على إلقاء الضوء على التعريف بمفهوم التنوير لغة واصطلاحا، وكيفية ظهوره، وكذا العوامل التي ساعدت على نشأته.

التنوير لغة: قيل: "إن التنوير وقت إسفار الصبح، ويقال: صلى الفجر في التنوير، والتنوير: الإنارة، والتنوير: الإسفار، ومنه نور الله قلبه: أي هداه إلى الحق "(١).

وجاء في لسان العرب: قال ابن الأثير:" هو الذي يبصر بنوره ذو العماية ويرشد بهداه ذو الغواية، وقيل هو الظاهر الذي به كل الظهور"(٢).

ويطلق اسم النور على الهداية، كقوله تعَالَىٰ:﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٥٧ ﴾ سورة البقرة/ ٢٥٧، وقوله تعَالَىٰ:﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ سورة النور/٣٥.

---

(١) انظر: لسان العرب. ابن منظور.ج٦/٤٥٧١.

(٢) انظر: مفردات ألفاظ القرآن. للراغب الأصفهاني.تحقيق/ صفوان عدنان الداودي ص، الناشر/ دار العلم. الدار الشامية سنة١٤١٢هـ، والمعجم الوسيط. أحمد الزيات وآخرون ج٢/ ٩٦٣.

وعند الإمام الغزالي: النور هو العلم اللدني أو الوهبي أو العلم الإلهامي، وهو نور يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن(١).

التنوير اصطلاحا: حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر تتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد والتفاؤل والإيمان بالعقل والعلم والتجريب.

أو هو: استخدام عقل الإنسان في جميع قضايا الحياة، وتبني شعار "لا سلطان على العقل إلا العقل" (٢).

ومفهوم التنوير في اللغات الأوربية بمعنى المعرفة والذكاء، ثم أصبح علامة على عصر بعينه – عصر التنوير – والذي اعتقد فيه بعض فلاسفة أوروبا أن أنوار العقل الطبيعي وحدها قادرة على التقدم والازدهار.

ويذهب د/ محمد عمارة بأن التنوير كمصطلح شائع هو: " عنوان على نسق فكري محدد يسمى فكر التنوير، وعلى مرحلة بعينها تسمى عصر التنوير، وعلى مفكرين بذواتهم هم فلاسفة التنوير، ومجمع اللغة العربية عندما أراد أن يعرف مصطلح التنوير قال إنه:" عنوان على نسق فكري يمثل حركة فلسفية في القرن الثامن عشر تعتد بالعقل، والاستقلال بالرأي، وتؤمن بأثر الأخلاق، وتقوم على فكرة التقدم والتحرر من السلطة والتقاليد" (٣).

---

(١) مفهوم النور عند الإمام الغزالي لا يخرج عن مقتضي العقلانية، وقد أوضح أن للنور استعمالات عديدة بحسب السياقات، وقد تسمى العقل أو البصيرة أو نور الإيمان، راجع: مشكاة الأنوار.لأبي حامد الغزالي. تحقيق.د/ أبو العلا عفيفي ص٣٣، الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤م.

(٢) مصطلح التنوير: مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث " نظرة تقويمية " محاضرة أعدها وقدمها د/ عبد اللطيف الشيخ
pdf.٣/fislamicg/sa.org.fiqhacademy.www//:http

(٣) انظر: فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين. د/ محمد عمارة ص١٦، الناشر/ جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية.

ويطلق مفهوم التنوير بشكل عام في الخطاب العربي الحديث على حركة التوعية والتجديد التي حدثت في العالم الإسلامي منذ القرنين الماضيين، واتسمت بتأثرها الواضح على الغرب، حيث إن هناك من يقول بأن تيار التنوير في العالم العربي الحديث بدأ مع الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨م، وما خلفته هذه الحملة من صدمة ثقافية وحضارية وزادت من الوعي العلمي والثقافي، وقد وجد من ينظر إلى هذه الحملة نظرة إيجابية، بل ويطالب بإعادة تقويم هذه الحملة وإعادة تحليل أهميتها وآثارها والحكم عليها من وجهة النظر التنويرية التقدمية(١).

نشأة التنوير: من المعروف أن التنوير قضية أوربية انبثقت جذورها قديما في أوروبا حيث كانت أوروبا في العصور الوسطى تعيش في حالة من الظلام الدامس، حيث سيطرت الكنيسة على المفكرين والفلاسفة أينما وجدوا، وقد ظل هذا الصراع واقعا بين العلم والدين، وقد انتهى هذا الصراع بانتصار الفكر وتقليص سلطة الكنيسة واستقلال العلم عن الدين، وفي هذا يقول د/ محمد السيد الجليند: " إن مصطلح التنوير – كغيره من المصطلحات العلمانية – وفد إلينا من الغرب ضمن مجموع المصطلحات التي غزت ثقافتنا المعاصرة خلال حركة الاتصال الحديثة بين مصر والعالم الغربي وبخاصة فرنسا خلال القرنين الأخيرين.

ولقد نشأ هذا المصطلح في ظروف تاريخية عاشتها دول أوروبا شرقاً وغرباً، وكانت ثقافة الشعوب في أوروبا خلالها قاصرة على ما تمليه عليهم سدنة الكنيسة ورجالها، وكانت السيطرة الثقافية واللاهوتية وتفسير الظواهر الطبيعية خاضعة لرجال اللاهوت الكنسي، لا يجوز مخالفتها، باعتبار ذلك وحياً لا تجوز مخالفته، ومن المعروف تاريخياً أن موقف الكنيسة وآراء رجالها كانت في العصور الوسطى تمثل الجهل والتخلف والخرافة، فلقد طلبوا من المسيحيين الإيمان والإذعان لآرائهم

(١) انظر: موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة الدرر السنية
http://www.dorar.net/enc/mazahib/٢٦٦

في تفسير الظواهر الكونية مدعين أن الدين – الكنيسة – يختص بتفسير هذه الظاهرة، وإن الخروج عليها كفر وإلحاد، ويكون جزاؤه الطرد من رحمة الكنيسة"(١).

وكان رائد هذا الانطلاق الفكري في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين الكثير من المفكرين التنويريين؛ وبخاصة "جون لوك"، و" هيوم" ، و"نيوتن" في إنجلترا، و" فولتير" ، و"كانت" بصفة خاصة في ألمانيا، وأصبح مفهوم التنوير يمثل حركة عقلية أوربية رأت أن العقل هو المسيطر الحقيقي على حياة الإنسان، وسعت إلى تحرير الحضارة من قبضة الكنيسة والنزعات الغيبية، ونادت بالتسامح، وآمنت بتقدم الإنسانية عن طريق تشكيل الحياة على أساس العقل والنظر إلى الطبيعة وإعلاء البحث العلمي.

ولم يهدف التنوير فقط إلى الثقافة الخلقية للعقل والقلب على مستوى الفرد، بل يهدف أيضا إلى تغيير المجتمع ليعود عليه على الجميع بالخير والسعادة.

وهكذا نرى أن مفهوم التنوير في أوروبا معناه التحرر من التعاليم الموروثة التي تم القبول بها على أساس سلطة ما، ويعني أيضا إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلي(٢).

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألماني"إيمانويل كانت" في استخدام هذا المصطلح كتعبير عن الحركة العقلية التي بدأت في أوروبا في القرن السابع عشر وبلغت

(١) فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي. د/ محمد السيد الجليند ص٢١، الناشر/ دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٩٩م.

(٢) الدين والفلسفة والتنوير. د/ محمود حمدي زقزوق ص٧٨ وما بعدها.

أوجها في القرن الثامن عشر، وقد امتد تأثيره في الحضارة الأوربية كلها وكل من تأثر بتلك الحضارة [١].

وقد حدد" كانت" هذا المصطلح قائلا:" إنه خروج الإنسان من مرحلة اللارشد التي تسبب هو فيها، واللارشد، أي عجز الإنسان عن استخدام عقله دون معونة من غيره، وشعار التنوير هو لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك " [٢]، كما عرف القصور العقلي على أنه:" التبعية للآخرين وعدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا"، ومن هذا المنطلق جاءت صرخته التنويرية لتقول: " اعملوا عقولكم أيها البشر، لتكن لكم الجرأة على استخدام عقولكم، فلا تتواكلوا بعد اليوم للكسل والمقدور والمكتوب.." [٣].

من الواضح هنا أن مفهوم التنوير في الفكر الأوربي ركز على العقل الإنساني وضرورة التمسك به، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المقيدة لحرية الفكر، ويمكن إيجاز أهم الملامح الفكرية والاجتماعية والفلسفية التي جسدها عصر التنوير في أوروبا، كما يلي:

---

(١) ولد كانت في كونسبرج بروسيا عام ١٧٢٤م، ويعد الفيلسوف الألماني كانت من أهم آباء الفلسفة المعاصرة فهو أول من شدد على ضرورة التفريق الصارم بين الأخلاق كمنظومة قيمية تربوية وبين الدين، كما يعد رائد السلام الأبدي الذي يهدف إلى تأسيس منظومة عالمية لحفظ السلام. راجع: قصة الفلسفة. ول ديورانت. ترجمة د/ فتح الله محمد المشعشع ص٣٢٦، مكتبة المعارف بيروت ط٥ سنة١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

(٢) الدين والعلمانية في سياق تاريخي. عزمي بشارة ج١/ ٧٨، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط١ سنة٢٠١٥م.

(٣) قصة الفلسفة. ول ديورانت. ص ٣٣٣.

١- الرفض التام لآراء الكنيسة، وأن آراء رجالها مثال للخرافة والجهل ومناقض للعلم، وقد حل لفظ الدين محل الكنيسة للعلماء، وهذا أخطر ما في المشكلة، حيث ظهرت نزعة الشك في النص المقدس في ثبوته وفي مصداقيته لكونه مثقلا بالشروح والتحريفات، وما هو إلا نسيج من الأساطير، والعقل المستنير يجب عليه أن يرفض هذه الخرافات.

٢- ظهور النزعة العقلية، وهي إحدى نتائج عصر التنوير حيث تطورت النزعة العقلية التي كانت تجسيداً للتقدم والتحرر الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي واكب التحولات التي حدثت في أوروبا والتي اعتبرت أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة، والتي ناضلت ضد الكنيسة وعملت بلا هوادة من أجل سيطرة العقل لقدراته على فهم وإدراك الظواهر الطبيعية، وفهم جميع نواحي الحياة(١).

٣- نتج عن هذا أن رفع العلماء والفلاسفة في أوروبا لواء الحرب ضد كل ما متعلق بالدين؛ لأنه في نظرهم يعوقهم عن التقدم والعلم، ومن هنا قامت فلسفة التنوير على مفهوم التقدم الذي كان نتاج الإيمان بقدرة العقل البشري على التطور والتقدم نحو الأفضل، للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة المجتمع(٢).

---

(١) الواقع أن العقلانية بدأت تدخل إلى أوروبا منذ القرن الثاني عشر الميلادي وبلغت أوجها في القرن الثالث عشر، ثم استمرت في التصاعد أثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر وصولا إلى مشارف عصر النهضة في القرن السادس عشر، إذن فالعصور الوسطى الأكثر ظلاماً هي تلك التي تمتد منذ القرن الخامس الميلادي وحتى القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي. للمزيد راجع: مدخل إلى التنوير الأوربي.هاشم صالح ص٢٩، دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان ط١ سنة ٢٠٠٥م.

(٢) مدخل إلى التنوير الأوربي.هاشم صالح ص٢٩ وما بعدها.

٤- في ظل ما تقدم ظهرت نزعة الإلحاد التي سادت العصر بأكمله، وأصبحت القيم والأخلاق معاني غريبة لا مضمون لها تدل على الرجعية وعدم التقدم، وارتبط هذا كله بمفهوم التنوير، حتى أصبح كل من يتمسك بالقيم الأخلاقية والمفاهيم الدينية رمزاً للتخلف والرجعية(١).

٥- أيضا انطوى عصر التنوير على طبيعة انقلابية ثورية قامت على منهج جدلي نتيجة تحالف الطبقات المختلفة في المجتمع، وكذا ظهور الحركات الجماهيرية والنقابات العمالية كرد فعل لها من جهة أخرى، كان هدفها إحلال مجتمع ديمقراطي أكثر حرية وعدالة(٢).

٦- كما أخذ فلاسفة التنوير يميزون بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية، والاهتمام بدراسة الحياة الاجتماعية، كما اتجهت العلوم إلى استخدام التجربة التي أصبح لها أهمية خاصة باعتبارها مصدر المعرفة كما هو الحال عند جون لوك، وهيوم (٣).

مما سبق يتضح لنا أن الطابع المميز لفلسفة التنوير في أوروبا هو طابع عقلاني طبيعي مادي بعيد عن الدين، ويؤمن بالتقدم الإنساني المجتمعي الذي كان نتاج

---

(١) هناك اختلاف جوهري بين التنوير والإلحاد، فالإلحاد هو: موقف شخصي من الملحد برفضه لوجود إله أو أي معتقدات دينية؛ وذلك لأن الملحد يرفض أي إحساس بتقييد حريته، بينما التنوير: هو فعل إصلاحي شامل لجميع نواحي الفكر والحياة، فليس كل ملحد تنويرياً وليس كل تنويري ملحدا. انظر: عقيدة المسلم. محمد الغزالي ص١٦، دار الدعوى ط٢سنة١٤٠٩ه-١٩٨٩، وقضية الألوهية بين الفلسفة والدين.عبد الكريم الخطيب ج٢/٨٠، ط سنة١٩٦٢م.

(٢) راجع: فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي. د/ محمد السيد الجليند ص٢٨.

(٣) عصر التنوير والحداثة. مقال:أ/ إبراهيم الحيدري. بتاريخ: ٢٠١٥/١/١٤م، العدد ٤٦٩١.
=aid؟asp.art.show/debat/org.ahewar.www//:http

الإيمان بقدرة العقل البشري على التطور والتقدم نحو الأفضل.

ومن المؤسف أن كل هذه المتغيرات التي ارتبطت بمفهوم التنوير انتقلت معه إلى الشرق العربي، وأصبحت من لوازم التنوير، فلم يعد قاصرا على رفض الجهل ومحاربة الخرافة، وإنما امتد مفهومه ليشمل تغيير القيم والعادات والمفاهيم الثابتة في بلادنا المرتكزة على الأبعاد الدينية والخلقية.

**أثر فلسفة ابن رشد على الغرب:**

كان تأثير الفيلسوف العربي ابن رشد على الغرب تأثيراً كبيراً، وقد لاقت شروحه لأرسطو وأفلاطون أعظم الاهتمام عند فلاسفة الغرب، حيث كانوا يبحثون آنذاك عن الفكر العقلي الحر؛ ليواجهوا به اللاهوتيين المسيحيين الذين هيمنوا على جميع النواحي السياسية والاجتماعية في بلادهم، وكان رجال الدين المسيحي يحاربون الفلسفة والمنطق في ذلك الوقت، ويحرمون الاطلاع عليها باعتبارها تدعوا إلى الكفر والإلحاد(١).

وبعد وفاة ابن رشد كانت شروحه الوافية لمؤلفات أرسطو قد ترجمت إلى اللاتينية، وأصبحت هذه المؤلفات المترجمة هي المراجع الفكرية المعتمدة في جامعات أوروبا حديثة العهد، ولا سيما الجامعات الفرنسية والإيطالية، وكانت أكثر تلك الجامعات تأثيراً وتأثراً بفكره وفلسفته هي جامعة باريس، وكانت لغة التدريس في أوروبا في ذلك الوقت هي اللغة اللاتينية، وإليها وإلى العبرية ترجمت مؤلفات ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب(٢).

أيضا عرف ابن رشد في الغرب بتعليقاته وشروحه لفلسفة وكتب أرسطو، والتي لم

---

(١) راجع الأصول المسيحية والتنوير الأوربي من كتاب مدخل إلى التنوير الأوربي.هاشم صالح ص١٦٠.

(٢) ابن رشد فيلسوف قرطبة. د/ ماجد فخري ص ١٨، دار المشرق سنة٢٠٠٩م.

تكن متاحة لفلاسفة الغرب باللغة اللاتينية السائدة في بلادهم في العصور الوسطى قبل عام ١١٠٠م، وكان عدد قليل من كتب أرسطو في المنطق قد ترجم إلى اللغة اللاتينية على يد الفيلسوف المسيحي "بوتيوس"، وبعد أن انتشرت الترجمات لأعمال أرسطو من اليونانية إلى العربية، أصبح أرسطو أكثر تأثيراً على الفلسفة الأوربية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين(١).

وقد أسهمت شروح ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية في الغرب على ازدياد تأثير أرسطو في بلادهم، وكان تأثيره كذلك واضحاً على الفلاسفة المسيحيين من أمثال توما الأكويني، والفلاسفة اليهود من أمثال موسى بن ميمون وغيرهم.

وهكذا ظلت أفكار ابن رشد وفلسفته هي الفكر المهيمن في أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي، ونتيجة لتأثير ابن رشد الواسع في الغرب أصبح له أنصار ومريدون سموا بالرشديين(٢).

هذا وما زال تراث ابن رشد قائماً في الغرب حتى الآن، خاصة في أوروبا متمثلاً في شرحه لأرسطو، ويطلق علي ابن رشد اسم "الشارح" في جميع المعاجم الأوربية؛ لكونه شارحاً لكتب أرسطو، وهو ثلاثة أنواع من الشروح: الشرح الأصغر، والشرح الأوسط، والشرح الأكبر، و أوروبا نفسها تذكر بأنها عرفت كتب أرسطو من خلال تلك الشروح، ثم ترجمت هذه الكتب لأكثر من لغة، ولذلك توجد تماثيل ابن رشد في الكثير من متاحف أوروبا، وقد ذكر د/ عاطف العراقي بأن أوروبا إنما تقدمت لأنها اتخذت ابن رشد نموذجاً ناجحاً لحياتها، حيث قامت في أوروبا حركة رشدية قوية (٣).

---

(١) المرجع السابق ص ١٨، دار المشرق.

(٢) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى.د/ زينب محمود الخضيري.ص٣٧، الناشر/ دار التنوير للطباعة والنشر.بيروت سنة٢٠٠٩م.

(٣) المرجع السابق ص٣٧.

## المبحث الثالث

## موقف التنويريين المعاصرين من ابن رشد

كما نعلم أن هناك إجماعاً في الشرق والغرب على أن الفيلسوف المسلم ابن رشد من أعظم علماء التنوير في العالم، لذا كان لزاما علينا أن نوضح فهم فلسفته عند الكثير من الرشديين التنويريين العرب أمثال: عاطف العراقي[١]، والجابري[٢]، ومراد وهبة[٣].

(١) نخص بالذكر د/عاطف العراقي لأنه يعد من فلاسفة التنوير العقليين وقد كرس حياته لدراسة أفكار ومنهج ابن رشد، وقام بإعداد الكثير من الأبحاث والكتب والندوات والمحاضرات عن فلسفته، وكان مهتما به طوال أربعين عاما – على حد قوله -- حيث لقب ابن رشد بعميد الفلسفة العقلية وآخر فلاسفة العرب، وكان يقول: إذا أردنا إحياء فكر ابن رشد والاستفادة منه في الدفاع عن قضايا العقل والتنوير فيجب علينا تجاوز القيود والحدود التي أقامها أمام العامة لمنعهم من الاطلاع على التأويل العقلي للنص الديني، والانفتاح على مضمون فكره، لكن الخطأ هو أن نضحي بفلسفة ابن رشد كلها بحجة تلك الحدود والقيود التي أراد أن يحمي بها الفيلسوف من تعصب العامة وفقهاء العامة وتكفيرهم للفلاسفة. انظر: الموسوعة الحرة – ويكيبيديا.

(٢) يعد د/ محمد عابد الجابري من أنشط المثقفين العرب الذين اهتموا بإعادة وتحقيق الكتابات الرشدية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ومن مؤلفات ابن رشد التي قام بنشرها: فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت الفلاسفة وغير ذلك. انظر: الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث.د/ عصمت نصار.هامش ص١٤١، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع سنة٢٠٠٤م.

(٣) هو د/مراد وهبه جبران ولد في سنة١٩٢٦م بمحافظة أسيوط بالقاهرة، درس الفلسفة في جامعات القاهرة وعين شمس، وهو المؤسس ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير عام١٩٩٤م. انظر: الموسوعة الحرة – ويكيبيديا.

## أهمية فلسفة ابن رشد عند التنويريين:

يرى الكثير من فلاسفة التنوير أنه يجب الاستفادة من الآراء والأفكار التي تركها ابن رشد والتي ما زالت صالحة حتى الآن، حيث كان هذا الفيلسوف سابقا على عصره، وأن هذه الأفكار تساعدنا على حل الكثير من القضايا الفكرية الموجودة الآن، وفي ذلك يقول د/ عاطف العراقي: " إننا نتحدث اليوم عن قضايا التنوير، وقضايا التطرف والإرهاب، وقضايا الأصالة والمعاصرة، والهجوم على الحضارة الغربية، غير مجد في ملتي واعتقادي إهمال تراث هذا المفكر العربي الكبير" (١).

وهو يذكر أيضا أن ابن رشد كان سابقا على عصره بفلسفته التنويرية؛ لأن فكرة التنوير عنده لم تكن واضحة المعالم عند المفكرين والفلاسفة قبله، وقد عاني في سبيل ذلك الكثير وتعرض لأبشع أنواع الظلم حيا وميتا عند محاكمته وإحراق الكثير من كتبه ونفيه إلي خارج قرطبة ولم يبق من كتبه إلا القليل الذي نجح البعض في تهريبها، وكان يرى أن واجب العالم العربي تجاهه هو إحياء تراثه(٢).

ويضيف أيضا د/ عاطف العراقي قائلا عن ابن رشد: " لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق نسقا فلسفياً محكماً، يعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل في التوصل إلى الآراء التي يتكون منها نسقه الفلسفي جهداً كبيراً، وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء في أوروبا أو في بلداننا العربية فإنها لاقت الإعجاب أيضا. بل إن هذه المعارضة في حد ذاتها دليل قوي على أن آراءه كانت وما زالت آراءه حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مغلق، وكان ابن رشد بهذا كله جديراً بأن يدخل الفكر الفلسفي العالمي من أوسع أبوابه" (٣).

---

(١) من حديث له أجراه في مجلة الوفد بتاريخ ١٥/ ١٢/٢٠١٠م.

(٢) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. د/ عاطف العراقي ص٤٤ وما بعدها، ط دار الرشاد سنة٢٠٠٤م.

(٣) المرجع السابق ص٢٣.

ويذكر أيضا تأثره الشديد بمنهج ابن رشد، بل ويدعو سائر المفكرين إلى الاهتمام بفلسفة ابن رشد ومنهجه، حيث إن منهجه يدعو إلى القياس العقلي واستخدام القياس البرهاني، وفي نظره أن هذا الطريق – طريق العقل – هو الطريق الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر، وهو الطريق الذي خلقه الله فينا لكي نستعمله ونتخذه نبراساً لنا وهادياً، ويضيف قائلا:" بأن البلدان الأوربية حين سلكت طريق ابن رشد، وحين فضلت منهجه على منهج الغزالي – العدو اللدود للفلسفة والتفلسف والذي تابع الأشاعرة والصوفية – أقول: حين أرادت أوروبا لنفسها طريق ابن رشد، فإن هذا قد أدى إلى تقدمها ولكننا حتى الآن نتحدث عن الخرافة...." (١).

وينتهج نفس منهج د/ العراقي، د/محمد عابد الجابري فيقول: " فلنكتف بالقول إن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريباً أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري محض كالعقليات لابن رشد، أو كأصول الفقه للشاطبي..." (٢).

أما د/ عصمت نصار فذكر أن ابن رشد هو الفيلسوف الأوحد الذي تصدى لحملة الغزالي ودافع عن الحكمة العقلية والمشتغلين بها، وأن فلسفته حملت بين طياتها أسس التفكير العلمي من جهة ومبادئ الفلسفة التنويرية من جهة أخرى، وذلك مما يؤهل لأن يكون ابن رشد رمز الاستنارة في العصر الحديث ضد قوى الرجعية وقلاع الاستبداد(٣).

---

(١) المرجع السابق ص٢٧٦.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي. د/ محمد عابد الجابري. ص١٥، المركز الثقافي العربي. دار النشر المغربية. البيضاء سنة٢٠٠٠م.

(٣) الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية. د/ عصمت نصار ص ٢٣، المكتبة المصرية بالإسكندرية ط سنة ٢٠٠٤م.

وفيما يلي سنقدم بعض من تلك القضايا الفلسفية المهمة – عند ابن رشد – في نظر بعض من هؤلاء التنويريين العقليين، والتي رأوا فيها أن ابن رشد كان فيلسوفاً تنويريًا عقلياً خالصاً، ومن هذه القضايا:

## أولا: المنهج النقدي والتأويل عند ابن رشد:

يعد النقد من أبرز خصائص الفكر الفلسفي، فلا فلسفة بدون نقد، ولقد توافر في فلسفة ابن رشد الحس النقدي الشامل والدقيق، ودليل ذلك كما يرى د/ العراقي: أنه لا يوجد فيلسوفا من الفلاسفة أو اتجاها من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد إلا وقام ابن رشد بتوجيه سهام النقد إليه، ومن هنا اتخذ لنفسه منهجاً نقدياً ينتقد على أساسه الآراء والاتجاهات التي لا تتفق مع العقل، تلك القوة التي يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، فقام بنقد المتكلمين وبينهم الغزالي، ونقد أهل الظاهر، ونقد الفارابي وابن سينا وغيرهم من أصحاب الاتجاهات الفكرية والفلسفية؛ حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة (١).

وفي نظر فلاسفة التنوير العقلي أن من الأسباب التي من أجلها قد بلغت مكانة فلسفته وذيوعها في تاريخ الفكر العربي، هو بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، حتى إن فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا يقال عنه بأنه فيلسوف العقل في الإسلام، بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذه مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح وتفضيله للبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

وإذا كان هناك من يعترض على استخدام القياس العقلي – كالحشوية مثلا – على أساس أنه بدعة؛ لأنه لم يكن في الصدر الأول للإسلام، فإن ابن رشد يقول:" إن

(١) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. د/ عاطف العراقي.ص١٤٣.

النظر في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في القياس العقلي(١).

بل إن الفقيه إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فالأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك، فالفقيه عنده قياس ظني والفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني(٢).

من هنا نجد أن ابن رشد كان حريصاً على نقد الذين يريدون الوقوف على ظاهر الآيات بحيث يحرمون التأويل، ونقد ابن رشد – كما يقول د/ عاطف العراقي – يعد نابعا من إيمانه بالعقل، إذ أنه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية، بل واجب تأويلها.

ويضيف د/ العراقي أيضا بأن ابن رشد حين نادى بالتأويل معبراً عن منهجه النقدي، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، كما طبقه على نقده للحشوية (٣).

وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقدي الدعوة إلى التأويل وإقامة التأويل على أساس عقلي، وهذه العقلانية الرشدية كان لها أثرها البارز في الفلسفة الأوربية، حيث نجد

---

(١) الحشوية أقامت أصولها على الأخذ بآيات القرآن الكريم التي تدل في ظاهرها على التجسيم، وفوضوا التأويل إلى الله تعالى، وسبب تسميتهم بالحشوية أن طائفة منهم حضروا مجلس الحسن البصري وتكلموا بالسقط عنده، فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها، للمزيد راجع: دائرة المعارف الإسلامية – مادة حشوية.ج٧/٤٣٩، عدد١١، وانظر: حاشية كتاب المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين. الشيخ/ يوسف عبد الرازق ص٥٥، والملل والنحل. أبي الفتح مجمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق. أمير علي مهنا، علي حسن فاعور،المكتبة العصرية.صيدا بيروت ج١/٧٣ ط سنة١٤٣٠ه–٢٠٠٩م.

(٢) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٢١١.

(٣) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. د/ عاطف العراقي.ص١٥١.

أن الغرب لجأ إلى فلسفة ابن رشد للنهضة العقلية، واليوم يحاول العرب الرجوع إليها، ويقول محمد عابد الجابري عن ذلك:" ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون قادراً على أن يعيش معنا في عصرنا لا يمكن إلا أن يكون رشدياً" (١).

**أما عن التأويل في نظر ابن رشد:**

يذكر الكثير من فلاسفة التنوير العقلي بأن فلسفة ابن رشد في مجملها تدور على فكرة محورية هي فكرة التأويل، وهذه الفكرة هي ثمة القسمة الثنائية بين الجمهور والراسخين في العلم على حد قول ابن رشد أو النخبة بلغة العصر.

ومشكلة التأويل من المشكلات المتجددة في الفكر الديني والفكر الفلسفي والكلامي واللغوي، فبسبب هذا التأويل اختلفت الآراء والأهواء.

وقد تعرض ابن رشد لمسألة التأويل في جميع كتبه تقريبا، إلا أن كتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" يعد من أهم الكتب التي تناولت هذه المسألة، وما نجم عنها من مواقف قد تكون خارجة عن المألوف وفق لطبيعة لذلك العصر، وقد تميز عن غيره باعتماد الوضوح والصراحة من جهة، وتثبيت الإيمان بالعقل من جهة أخرى، وحين نادى بالتأويل بالاجتهاد في فهم العصر، فإن هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه منهجا عقليا نقديا.

ومعنى التأويل عند ابن رشد هو: "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية" (٢)، وسبب ذلك مردود إلى رأي ابن رشد بأنه إذا كان المعنى الظاهر للنص الديني مخالفا للبرهان فيجب تأويله، ومع ذلك أن ابن رشد كان يرى أنه إذا

---

(١) تكوين العقل العربي.د/ محمد عابد الجابري.ص٥.

(٢) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تحقيق.د/ محمد عبد الواحد العسري.ص٣٨، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان سنة١٩٩٩م.

كان إجماع المسلمين مرفوضاً كشرط لممارسة التأويل فإنه من المحال في هذه الحالة الوصول إلى اليقين الذي هو غاية الإجماع[١].

فقانون التأويل الذي يراه ابن رشد حلا لتبرير موافقة ظاهر الشرع للأحكام البرهانية هو نفسه القانون الذي يتوسل به الفقيه لتبرير الأحكام المستنبطة من النصوص الشرعية، بل إن القياس البرهاني أقوى حجة من القياس الظني الذي يمارسه الفقيه[٢].

وبالتالي يصبح التأويل ممارسة شرعية، خاصة وأن المسلمين أجمعوا "على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول"[٣].

ويعزو ابن رشد سبب تفاوت مستويات الخطاب الذي وردت عليه الشريعة بين ظاهر وباطن وقطعي وظني إلى:" اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق

---

(١) ابن رشد اليوم. الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط. د/ مراد وهبة، د/ منى أبو سنة ص٣٥، الناشر/ دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة. العدد٢ سنة٢٠٠٠م.

(٢) يذهب ابن رشد في حديثه عن التأويل في جميع كتبه إلى إمكان التوفيق بين الشريعة والحكمة من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلي" وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي" وهذا ما اتفقت عليه معظم الدراسات حيث التوافق بين الدين والفلسفة وتحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي في فهم النص وتأويله، للمزيد راجع: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال. د/ محمد عابد الجابري.ص١٧ مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت ط سنة١٩٩٨م، والوجه الآخر للحداثة.د/ محمد المصباحي ص٣٠، دار الطليعة ط١ سنة١٩٩٨م.

(٣) ابن رشد سيرة وفكر. د/محمد عابد الجابري ص١١، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ط٣ سنة٢٠٠٧م

" فالإجماع إذن في تأويل النصوص الشرعية، سواء أكان ذلك في مجال العقائد الإيمانية أو في مجال الفقه وأحكام المعاملات ومسائل العبادات، متعذر ممتنع، وبالتالي لا يصح أن يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل" (١).

ويحاول ابن رشد جاهداً التوفيق بين الفلسفة والدين، ويرى د/ العراقي أن هذا التوفيق منه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها كان قائما على التأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي، يقول ابن رشد: " إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرتها به "(٢).

ويرى أنه يجب الاستعانة بآيات قرآنية في الدفاع عن فكرته وتبرير ما ذهب إليه بقوله تَعَالَىٰ:﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ سورة الحشر/٢، فيه نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا (٣).

وإذا كان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآية ويلجأ إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم أساسا على العقل، يقول ابن رشد: " إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر وهو المسمى برهانا" (٤).

---

(١) فصل المقال د/ محمد عابد الجابري ص ٨.

(٢) فصل المقال للجابري ص ٢، وراجع: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٢٧٠.

(٣) فصل المقال ص ٢.

(٤) فصل المقال ص ٣، وراجع: الفيلسوف ابن رشد.د/ عاطف العراقي ص١٥٠.

وهكذا نجد أن ابن رشد نادى بالتأويل معبراً عن منهجه النقدي وإقامة هذا التأويل على أساس عقلي، وقد طبق ذلك على التوفيق بين الدين والفلسفة، وفيما يلي نذكر نبذة موجزة عن رأيه في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة.

التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد:

قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من القضايا المهمة التي اهتم بها فلاسفة المسلمين سواء من كان منهم في المشرق العربي أو في المغرب العربي، وقد أفاد ابن رشد من بعض أفكار السابقين عليه بدءا من الكندي إلى ابن طفيل.

وقد حاول ابن رشد جاهدا أن يوفق بين الدين والفلسفة في كتابه "تهافت التهافت" الذي دافع فيه عن الفلسفة ضد "تهافت الفلاسفة" للغزالي الذي قام بنقد الفلاسفة وإظهار تناقضهم وتهافتهم(١).

وقد اتهم ابن رشد الإمام الغزالي بالقصور في فهم الحكمة على حقيقتها؛ لأنه لم ينظر إلا في كتب ابن سينا، كان يقول عن الإمام الغزالي في نهاية كتابه التهافت: "ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة" (٢).

ونذكر لابن رشد أنه قد أفرد لذلك كتابا سماه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وفيه عبر عن سخطه عما ألحق بعض الفلاسفة بالفلسفة من ضرر كبير بسبب نظرتهم الخاطئة إليها.

---

(١) حرص الإمام الغزالي (ت٥٠٥ – ١١١١م) على ضرورة الحفاظ على وحدة العقل والدين، وإن كان لم يذكر الفلسفة لفظاً، فالإنسان – كما يقول – لا يستطيع أن يستغني عن الدين أو العقل، فالعقل كالأساس والدين كالبناء ولا يمكن تصور أحدهما دون الآخر..، ومن يجرؤ على تعطيل أي منهما في نظره، يكون إما جاهلا أو مغروراً. راجع: معارج القدس في مدارج معرفة النفس. للغزالي ص٤٦، المكتبة التجارية الكبرى.

(٢) تهافت التهافت لابن رشد.تحقيق.د/ سليمان دنيا ص٨٧٤، دار المعارف بمصر ط سنة١٩٦٥م.

أيضا باستقراء النصوص لهذا الكتاب "فصل المقال" أو كتابه "مناهج الأدلة" أو كتابه "تهافت التهافت" ينكشف في وضوح تام أن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق، وبالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما أبداً، فيقول:" وإذا كانت هذه الشريعة 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" (١).

أما إذا تعارض ظاهر النص مع ما قام عليه البرهان العقلي وجب تأويل النص بما لا يخالف استعمال العرب في لغتهم(٢).

وإن كانت هناك نظرة بعض الكتاب الشرقيين والرشديين اللاتينيين في أوروبا إلى ابن رشد ترى بأنه قال بإعلاء العقل على النقل؛ إلا أن بعض المؤرخين الغربيين قد أنصفوا ابن رشد في تلك المسألة من أمثال هرشبرجر الذي قال: " لقد دافع ابن رشد في كتابه تهافت التهافت عن حق العقل وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه، كلاهما يبحث عن الحقيقة، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة، ولم تكن تلك هي نظرة الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزدوجة؛ وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف بين الدين والفلسفة، لا يعدو أن يكون اختلافاً لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا، في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة " (٣).

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد. تحقيق.د/ محمد عمارة ص٣١، دار المعارف بمصر سنة١٩٧٢م.

(٢) المرجع السابق ص٣٢.

(٣) الدين والفلسفة والتنوير.د/ محمود حمدي زقزوق ص٧٣، دار المعارف بالقاهرة.

## قضايا شائكة:

ناقش ابن رشد في كتبه اعتراضات المتكلمين في الكثير من القضايا، ومن أهمها: قدم العالم، واقتصار علم الله تعالى على الكليات دون الجزئيات، والسببية وحرية الإرادة، وغير ذلك من القضايا، وقد وقف ابن رشد بشيء من التفصيل عند تلك المسائل، وسنتناول عرض بعض تلك القضايا من خلال ما كتبه فلاسفة التنوير في كتبهم عن ابن رشد ورأيه في تلك القضايا.

### أولا: أدلة ابن رشد على وجود الله أدلة عقلية:

ذهب بعض فلاسفة التنوير وعلى رأسهم د/ عاطف العراقي بأن ابن رشد حين أقام الأدلة على وجود الله تعالى،لم يقدم سوى أدلة عقلية، وهذا مما يدلل على أن ابن رشد عنده اتجاها عقليا على الرغم من أنه يعد فيلسوفا من فلاسفة الإسلام، وكان حريصا بناء على هذا الاتجاه العقلي أن يبرز الأخطاء تارة والمغالطات تارة أخرى في كثير من الأدلة والاتجاهات التي سبقته(١).

وذكر بأن ابن رشد قدم لنا ثلاثة أدلة عقلية على وجود الله تعالى توضح اتجاهه العقلي وقام بتحليلها، وهذه الأدلة، هي:

١- دليل العناية الإلهية، أو الأسباب الغائية.

٢- دليل الاختراع.

٣- دليل الحركة.

**الدليل الأول: دليل العناية الإلهية، أو الأسباب الغائية:**

الهدف من هذا الدليل هو الوقوف على العناية بالإنسان، وأن جميع الكائنات خلقت من أجله، ويقوم هذا على أصلين:

---

(١) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٢٩٦.

أحدهما: أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، وثانيهما: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك المريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق(١).

وهناك أمثلة كثيرة تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وعلى العناية الإلهية، وذلك مثل الشمس والقمر والجماد.. " إذ تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته (٢)، وذكر بأنه يمكن التدليل على ذلك ببعض الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى:﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝١٦ ﴾ سورة النبأ ٦-١٦، فهذه الآيات وغيرها تتضمن التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان.

واعتمادا على ما يقوله ابن رشد يمكن نظم دليله في صورة قياس، كالآتي:

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان والكائنات. (مقدمة صغرى).

وكل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع. (مقدمة كبرى).

إذا العالم مصنوع ضرورة وله صانع. (النتيجة).

فدلالة العناية تدل على هذين الأصلين السالفين معا، ولذلك كانت أشرف الدلائل على وجود الصانع(٣).

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.د/ محمد عابد الجابري ص١٥٠، مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت ط سنة١٩٩٨م.

(٢) المرجع السابق ص١٥١.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.د/ محمد عابد الجابري ص١٥١.

ويقول د/ عاطف العراقي معقباً على هذا الدليل أن في نظرة ابن رشد ودليله نزعة عقلية واضحة، قلما توجد عند أي متكلم أو فيلسوف ممن سبقوه، وكذلك فيه ربط وثيق بين العناية والغائية كما فعل أرسطو، إذ أننا نستدل على وجود الغائية في الكون من مظاهر العناية فيه، وإن كان ابن رشد على رغم وجود مؤثرات إسلامية عنده إلا أنه قد ربط بين الجانبين بصورة أكثر شمولا من أرسطو الفيلسوف اليوناني(١).

فقد خلص د/ عاطف العراقي إلى أن ابن رشد تأثر بدراسات كثير ممن سبقه وخاصة أرسطو، وأن نزعته في هذا الدليل نزعة عقلية واضحة، وأن ابن رشد على رغم ممن سبقه في حديثه عن الغائية؛ إلا أنه قد ربط ربطاً دقيقاً بين آرائه في السببية وضرورة تلازم الأسباب والمسببات، وبين قوله بالغائية، وكان في ربطه هذا أدق ممن سبقوه من الفلاسفة(٢).

---

(١) الغائية: هي النظرية التي تزعم أن كل ما في الطبيعة وما يجري فيها إنما يتوجه إلى تحقيق غاية معينة، فالغائية هي علم الغايات، حتى إن السلوك الإنساني الأكثر عقلانية يفسر بأنه خاضع لتأثير الغاية. راجع: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. د/ عبد الوهاب المسيري (الغائية) بتاريخ ٢/ ٨/ ٢٠١٢م، وانظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. د/ عاطف العراقي ص٢٧٣ وما بعدها، وراجع: كتاب الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا (نقدنا لفكرة الغائية في الفصل الخاص بعلل الموجودات، د/ عاطف العراقي).

(٢) كان أرسطو أول من عرف الغائية، وقال إنها المبدأ الذي تتحرك الأشياء بمقتضاه نحو تمام صورها، وكل ما في الطبيعة يخضع لغاية معينة، وبهذا وضع أرسطو أول مذهب غائي متميز، انظر: من أفلاطون إلى ابن سينا. جميل صليبا ص٥٥، وتاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين ص٣٥، دار العلم للملايين. بيروت سنة١٩٩١م، والنزع-ة العقلية ص٢٧٥وما بعدها.

وسننتقل إلى دليل آخر يرتبط من بعض جوانبه وزواياه بـدليل الغائيـة أو العنايـة الإلهية، وهو دليل الاختراع[١].

**الدليل الثاني: دليل الاختراع:**

من الأدلة العقلية التي استدل بها ابن رشد في الاستدلال على وجود الله تعالى دليـل الاختراع، وفيه يرى ابن رشد أن دليل الاختراع يدخل فيه وجود الحيوان بأنواعـه ووجود النبات والسموات، ويقيم دليله على أصلين:

**الأصل الأول:** هذه الموجودات مخترعه.

**الأصل الثاني:** كل مخترع فله مخترع، وهذان الأصلان – كما يـذكر – يوجـدان بالقوة في جميع فطر الناس[٢].

فالأصل الأول يعد معروفا بنفسه في الحيوان والنبات، ويـدلل علـى ذلـك بقولـه تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ سورة الحج/ ٧٣.

ومعنى هذا أننا إذا رأينا أجساما مادية، ثم رأينا الحياة تحدث فيها، وعلمنا علم اليقين أن هناك موجداً أوجدها، فلكل شيء سبب ولا يحدث شيء عن طريـق المـصادفة، وأما السموات فنحن نعلم من جهة حركاتها المنتظمة أنها مأمورة بالعناية بما يوجـد في هذا العالم ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من جهة غيره ضرورة.

فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثاني الذي يرى أن كل مخترع له مخترع، صح لنا أن الموجود فاعلا مختاراً [٣].

---

(١) نكتفي بهاتين الدليلين كنموذج عند فلاسفة التنوير التي تبين عن منهج ابن رشد العقلي – من وجهة نظرهم – في الاستدلال على وجود الله تعالى.

(٢) مناهج الأدلة. د/ محمد عابد الجابري ص١٩٣.

(٣) السابق ص١٩٣، والنزعة العقلية ص٢٧٨.

أما الآيات التي تشير إلى دلالة الاختراع، فمنها قوله ﷻ: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ ﴾ سورة الطارق/ ٥،٦، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ ﴾ سورة الغاشية/١٧.

وقد يحسن الربط بين الدليلين إذ أن فيهما بعض المبادئ المشتركة كالسببية والغائية، ودليل ذلك، قوله تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢ ﴾ سورة البقرة/٢٢.

ويذهب ابن رشد إلى أن الدليل الأول والدليل الثاني يعدان ملائمين للخواص أي العلماء، وللجمهور أيضا، ولكن الاختلاف بين المعرفتين، معرفة العلماء، ومعرفة الجمهور في التفصيل " فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس، ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع " [١]، أي أن الجمهور إذا كانت معرفتهم حسية، فالعلماء معرفتهم عقلية يقينية.

ونجد د/ عاطف العراقي يعقب على هذا بقوله: إن ابن رشد إذا كان يذهب إلى أن دليلي العناية والاختراع هما الطريق الشرعي الذي دعا الشرع إليه واعتمده الصحابة[٢]، فإن هذا لا يؤدي إلى القول بأنه وقف عند حدود الخطابيين عندما يقفون عند الآيات القرآنية وحدها، إنه يحاول جاهدًا أن يستخلص العناصر الفلسفية العقلية من هذه الآيات ويرتفع إلى مستوى أهل البرهان، وذلك لا يتسنى له إلا بتأويل الآيات القرآنية [٣].

---

(١) مناهج الأدلة ص١٩٤.

(٢) السابق ص١٥٠، وفصل المقال ص٢٤.

(٣) النزعة العقلية د/ عاطف العراقي ص٢٨١وما بعدها.

ويضيف أيضا بأن ابن رشد يسمو بأهل البرهان على غيرهم من أهل الخطابة والجدل، ولذلك يجدر القول بأن استخراج ما في أدلته على وجود الله تعالى من نظر عقلي أجدى من القول بأن هذا دليل قرآني، وذاك دليل فلسفي.

أيضا أشار د/عاطف العراقي في ختام دراسته لتلك الأدلة إلى أن ابن رشد إذا كان قد تأثر في دليله الأول – الدليل الغائي – بأرسطو، بالإضافة إلى مؤثرات دينية أخرى، ويرى كذلك أنه قد تأثر في الدليل الثاني – دليل الاختراع – بأرسطو أيضا من بعض الزوايا والجوانب، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن رشد يذهب إلى قدم العالم بمعنى أن توجد مادة أولى قديمة(١).

وتعقيباً على ما تقدم نقول لا يمكن أن ننكر تأثر ابن رشد في بعض القضايا بأرسطو، ولكن نرى أن ابن رشد قد ناقش في كتابه "مناهج الأدلة" الطرق التي استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية، وبين أنه ليس من بينها طريقة واحدة تتمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة السليمة، وبعد ذلك فصل ابن رشد القول في الطريقة التي تمثل في الوقت نفسه الطريقة العقلية، أي طريقة الخواص من العلماء(٢).

وقد ساق ابن رشد آيات كثيرة تؤيد هذين الدليلين السابقين – دليل العناية ودليل الاختراع – وما اشتملا عليه من مقدمات، ثم قال: " فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين، دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني طريقة الجمهور يقتصر من معرفة العناية والاختراع، على ما هو مدرك

(١) المرجع السابق ص٢٨٧وما بعدها.

(٢) أقصد الأدلة السابقة التي ذكرها فلاسفة التنوير العقلي.

بالمعرفة الأولى المبنية على الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان" [١].

ومن أجل ذلك كانت هذه الطريقة – كما يذكر ابن رشد – هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب، والعلماء يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من ناحية الإحاطة والتعمق فيها.

**ثانيا: قدم العالم:**

اهتم ابن رشد اهتماما كبيراً بالبحث في قضية العالم أهو قديم أم حادث، كما اهتم بتلك القضية الكثير من المتكلمين والفلاسفة.

ويرى د/ عاطف العراقي أن ابن رشد قال بقدم العالم، وكان شديد الحرص على نقد الغزالي الذي قال بحدوث العالم، بل وذهب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم.

ويذكر أنه ليس صحيحا بأن ننسب إلى ابن رشد القول بحدوث العالم، بل الصحيح أن نقول إن ابن رشد كان صريحا في القول بقدم المادة الأولى، وإلا لما كان هناك مبرر لقيامه بالرد على الغزالي والدفاع عن الفلاسفة، ثم يضيف د/ العراقي قائلا: إن ابن رشد لم يكتف ببيان ردود الفلاسفة على المتكلمين الذين قالوا بالحدوث –ـــ حدوث العالم عن العدم –ـ بل إنه ينظر في موضوع الأبدية كما نظر في موضوع الأزلية، ليس هذا فحسب، بل إننا سنجد عند فيلسوفنا ابن رشد دفاعا عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم[٢].

وقد اتفق د/محمد عابد الجابري مع د/ عاطف العراقي في القول بأن ابن رشد قال بقدم العالم، وقد فصل في هذه المسألة التي تتعلق بقدم العالم وحدوثه إلى الاختلاف

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة للجابري. ص١٥٥.

(٢) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.د/ عاطف العراقي ص١٣٧.

في التسمية بين المتكلمين من الأشاعرة وبين الفلاسفة، وقام بتفصيل تلك المسألة بقوله عن ابن رشد إنه ذكر: " أن أشياء العالم المادية التي تدرك بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والنبات وغير ذلك اتفق الجميع من فلاسفة ومتكلمين على اعتبارها محدثة، كما اتفقوا على اعتبار الخالق تبارك وتعالى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له وتسميته قديما. وبين هذين الطرفين القديم والحديث، يوجد حد أوسط ويعني به ابن رشد – العالم بأسره – الذي فيه شبه بالوجود الحادث من حيث إنه معلول لله تعالى، وشبه بالوجود القديم من حيث إنه يصعب تحديد أول وجوده، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة، وعلى كل حال فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل البعد حتى يكفر بعضها بعضا أو لا يكفر..." (١).

ولم يكتف أبو الوليد بهذا التفصيل وحسب، وإنما رد على المتكلمين قولهم، وأنكر عليهم الإجماع في مسألة القدم والحدوث، واعتبر مذهبهم مجرد تأويل لما جاء به ظاهر الشرع الذي لم يرد فيه نص قطعي بأن الله تعالى كان موجودا مع العدم المحض، بل على العكس من ذلك يدلل ابن رشد على ما ذهب إليه بآيات من القرآن الكريم يفيد ظاهرها أن وجودا كان موجودا قبل وجود هذا العالم، مثل قوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ سورة هود/٧، وهذه الآية تفيد بظاهرها أن العرش والماء كانا موجودين قبل خلق السموات والأرض.

(١) فصل المقال.د/ محمد عابد الجابري ص٤٠.

وعلى هذا الاعتبار يرى ابن رشد أن المختلفين من أهل التأويل لهذه المسائل العويصة سواء أكانوا من المتكلمين أو من الفلاسفة يشبه أن يكونوا إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين.

ويرجع ابن رشد وقوع الخطأ في تأويل الشرع إلى انقسام الخطاب الشرعي إلى ظاهر وباطن، فأما الذين تلطف الله بهم من عباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما لقصور فطرهم وإما لعدم تمكنهم من أسباب

العلم بالطرق البرهانية، فهؤلاء وأشباههم قد خاطبهم الشرع بأن ضرب لهم الأمثال وجعلها طرقا لهم في التصديق، وأما ما وراء الأمثال من معاني باطنية فهي لا تنجلي إلا لأهل البرهان يصلون إليها بالتأويل(١).

**المنزل العقلي في تصوره لفاعل العالم وصانعه من زاوية القدم:**

ذكر د/ عاطف العراقي أن الإمام الغزالي حاول التلبيس على الفلاسفة بالقول بأن العالم عندهم لما كان قديما فإنه لا يكون فعلا لله، إذ الفعل عبارة عن الإحداث(٢).

ورأى أيضا بأن الفلاسفة يذهبون إلى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال، أي لم يزل مخرجا من العدم إلى الوجود ولا يزال مخرجا، فخاصية فعل موجد العالم مساوقة لفعله لوجود المفعول بمعنى أنه إذا عدم الفعل عدم المفعول، وإذا وجد الفعل وجد المفعول أي هما معا، وهذا يفترق عن الفاعل الذي يصدر عنه مفعول يتعلق به فعله في حالة كونه فقط، إذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء، أي فاعل العالم يعد بناء على هذا التصور الأول، أدخل في باب الفاعلية من هذا التصور الأخير للفاعل لأنه يوجد مفعوله ويحفظه، أما الفعل الأخير فيوجد مفعوله

(١) هذا نص نقله د/ الجابري عن ابن رشد، انظر: نحن والتراث.د/ محمد عابد الجابري ص١١٦.

(٢) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.د/ عاطف العراقي ص١٩٠، تهافت الفلاسفة ص١٢٥.

ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد[١]، فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا، قال العالم حادث عن فعل قديم، ومن كان فعل القديم عنده قديما، قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم، أي لا أول له ولا آخر، لا أنه موجود قديم بذاته [٢].

وأضاف بأن ابن رشد قد دافع عن القول بقدم العالم، حيث نظر إلى العالم وذكر بأنه قديم وأولي بالجنس حادث بالأجزاء، فالعالم عنده أزلي بالجنس أي في كليته وشموله وإذا ما اتخذ على أنه الكل الشامل لأنه بذلك فعل للإله، وفعل القديم قديم مثله، لكنه في الوقت نفسه حادث بالأجزاء أي الأشياء المادية من أجسام وعناصر؛ لأنها هي التي تمر بالتغير والتحول أو الكون والفساد، يقول ابن رشد في ذلك: " الجهة التي منها أدخل القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس؛ والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن وجود فاعل قديم، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث"[٣]، ويقول أيضاً: " وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالأجزاء، وذلك أن كل فاعل قديم عندهم إن صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم " [٤].

ويتضح لنا من النص السابق من "فصل المقال" أن العالم قديم ومحدث في الوقت نفسه عند ابن رشد، قديم بالجنس من حيث كونه كلاً، حادث بالأجزاء وهو أزلي الحدوث، ولم يكتف بهذا التفصيل لمسألة قدم العالم وحدوثه، وإنما رد على المتكلمين

---

(١) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. د/ عاطف العراقي ص١٩٠، وقارن: تهافت التهافت. د/ محمد عابد الجابري ص٤٦.

(٢) تهافت التهافت.د/ محمد عابد الجابري ص٦٩.

(٣) انظر: فصل المقال ص١١٥ وما بعدها، وقارن المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. د/ عاطف العراقي ص٤٨ وما بعدها، دار المعارف بالقاهرة ط٢ سنة ١٩٨٤م

(٤) انظر: فصل المقال ص١١٥ وما بعدها،

قولهم وأنكر عليهم الإجماع في تلك المسألة، واعتبر مذهبهم مجرد تأويل لما جاء به ظاهر الشرع الذي لم يرد به نصا قطعيا.

كما يتضح لنا أيضا أن الخلاصة التى فرغ إليها د/ عاطف العراقي وغيره من بعض فلاسفة التنوير العقليين في مسألة قدم العالم أو حدوثه هي: أن ابن رشد قال بقدم العالم مسايرا نزعته العقلية حين أخذ في بحث كيفية فعل العالم مع كونه قديما، وكيف نتصور وجود إله فعال مع ذلك، لقد أخلص ابن رشد لنزعته حين حافظ بادئ ذي بدء على المبدأ القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها ضرورة، وهذا المبدأ لا يؤدي إلى إنكار القول بإله للكون طالما أن الكون محدث حدوثا لا أول له وصادر عن إله ضرورة.

ومن هنا فقد ربط ابن رشد ربطا ضروريا بين العالم وفاعله، فالقول بالقدم لا يؤدي إلى إنكار الفاعل للعالم(١).

**ثالثاً: علم الله تعالى بالجزئيات:**

من المسائل التي دار حولها النقاش والخلاف بين الفلاسفة وغيرهم مسألة علم الله تعالى بالجزئيات، وقد كان لفهم الفلاسفة الإسلاميين للآيات التي جاءت للدلالة على عموم علم الله تعالى على الوجه الذي تصوروه، ما أغرى حجة الإسلام الغزالي بأن يكفرهم في هذا الفهم.

أما ابن رشد فقد نفى في هذه المسألة ما نسب إليهم من قولهم عن الله تعالى أنه لا يعلم الجزئيات، بل يرون أنه يعلمها تعالى بعلم غير مجانس لعلمنا بها، إذ العلم الإلهي لا يقاس على العلم البشري؛ فعلم الله تعالى للموجودات سابق لحدوثها وهو علة لوجودها، وعلى المقابل يكون علمنا لها لاحق لحدوثها وهو معلول لوجودها، وعليه فهو محدث ومتغير، أما علم الله تعالى بها فعلم كمال وتنزيه مطلق، فمن شبه

(١) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.د/ عاطف العراقي ص١٩٤.

العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل.

وهنا يخلص ابن رشد إلى تقرير رأيه في هذه المسألة بالقول: " إن علم الله تعالى منزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة أعني تكفيرهم أولا تكفيرهم" (١).

وذكر د/ الجابري أيضا أن ابن رشد يرى أن هذه المشكلة زائفة برمتها؛ لأنها أيضا نتيجة لقياس الغائب على الشاهد أي قياس علم الله تعالى على علم الإنسان، وهذا في نظر فيلسوف قرطبة خطأ: " ذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه أحد العلمين بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة، وذلك نهاية الجهل" (٢)، وإذن فالقول بأن الله لا يعلم الجزئيات؛ لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته قول خاطئ لأن الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة(٣).

وأصل الخطأ في كل ذلك راجع حسب ابن رشد إلى أن فلاسفة الإسلام ومتكلميه يفهمون العلم فهما عاميا، فيجعلونه: إدراك الأشياء موصوفة بعضها إزاء بعض، في حين أن العلم على الحقيقة هو "إدراك النظام والترتيب الذي في الأشياء"، والنظام والترتيب الذي في العالم تابعان في نظر ابن رشد للنظام والترتيب اللذين في عقولنا فهما تابعان للنظام والترتيب اللذين في الطبيعة، وبما أن النظام والترتيب اللذين في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا، فإن علمنا يظل ناقصا باستمرار، أما العلم

(١) فصل المقال.د/ محمد عابد الجابري ص٤٠، نقلا عن ابن رشد.

(٢) انظر: نحن والتراث ص٢٢٣، الناشر/ المركز الثقافي الغربي.ط٦ سنة١٩٩٣م.، وقارن: فصل المقال.لابن رشد ص١٩.

(٣) تهافت التهافت لابن رشد ج٢/٥٤٥.

الإلهي فهو تام – ليس يقال فيه أنه جزئي ولا كلي – إنه منبع جميع النظام الذي في العالم" [١].

أيضا يحاول د/ حسن حنفي الدفاع عن فلسفة ابن رشد العقلية في تلك المسألة بقوله: من الشائع أن ابن رشد فيلسوف العقل والتنوير، وقد كتبت عشرات الدراسات على عقلانية ابن رشد فهو فيلسوف يعطي الأولية للعقل على الدليل النقلي، وفي تلك المسألة – القول بأن الله لا يعلم الجزئيات – يذكر بأن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وهو القياس ومعرفة الله بالبرهان، ويدافع عن علم الله بالكليات ضد اتهام الغزالي الفلاسفة بإنكار علم الله بالجزئيات بأن علم الله بالكليات يتضمن بالضرورة العلم بالجزئيات نظراً لقاعدة الاستغراق في المنطق، وأن الله يعلم الجزئيات عن طريق الاستنباط وليس عادة تجريبيا فرضا فرضا عن طريق الاستقراء، ويرفض قول الحشوية الذين قالوا إن معرفة الله هو السمع لا العقل [٢].

**رابعا: السببية وحرية الإرادة:**

أنكر الإمام الغزالي على الفلاسفة قولهم بالسببية وأرجعها إلى مجرد العادة؛ لأن القول بالأسباب في نظره يؤدي إلى الحد من إرادة الله تعالى وحريته وإلى إبطال المعجزة[٣].

ويرى د/ العابدي أن ابن رشد رد على الغزالي رداً مفصلا وعميقاً في مختلف كتبه، حيث قام بمعالجة مشكلة السببية على الصعيدين المعرفي والانطولوجي[٤].

---

(١) تهافت التهافت لابن رشد ج٣٣٤/١ وما بعدها.

(٢) لم يكتب د/ حسن حنفي مصنفا مستقلا عن ابن رشد وفلسفته واكتفى بعرض تأملاته تجاه الفلسفة الرشدية بين ثنايا كتبه أو بعض مقالاته. انظر: الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية. د/ عصمت نصار.لاص١٤٣ وما بعدها بتصرف.

(٣) تهافت الفلاسفة.للغزالي ص١٨٥، دار مكتبة الهلال. بيروت سنة١٩٩٤م.

(٤) الانطولوجيا: يطلق عليها مبحث الوجود، وهو مبحث يعرض للنظر في طبيعة الوجود على

فعلى الصعيد المعرفي ذكر ابن رشد أن المعرفة كلها مبنية على القول بالسببية؛ لأن المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأسباب – أي إنكار ارتباط المسببات بالأسباب – هو مبطل للعلم ورفع له، والتمييز بين الأشياء والمحمولات الذاتية والبرهان يتوقف على مبدأ السببية(١).

وبعد أن أوضح ابن رشد المبدأ المعرفي، بدأ في مناقشة فكرة العادة عند الأشاعرة، وتساءل بقوله: " ما أدري ماذا يريدون باسم العادة " ؟ أهي عادة الفاعل أي الله تعالى، وهذا محال في حقه؛ لأن العادة ملكة مكتسبة بالتكرار والله منزه عن ذلك، أم يريدون عادات الموجودات وهذا غير جائز، لأن العادة لا تكون إلا لذي نفس، وإذا كان لغير ذي نفس فهي طبيعة، والأشاعرة يرفضون القول بالطبائع، أما إذا كانوا يريدون بالعادة عادتنا لغير ذي نفس فهي طبيعة، والأشاعرة يرفضون القول بالطبائع، أما إذا كانوا يريدون بالعادة عادتنا نحن في الحكم على الموجودات فإن العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا" (٢)، فإذًا العادة بهذا الشكل كانت هي مبدأ السببية، أما إذا نقلت العادة مفهومة بهذا الشكل من هذا المستوى المعرفي إلى المستوى الانطولوجي، فإن ذلك سيؤدي حسب ابن رشد إلى إنكار الوجود الموضوعي للأشياء؛ لأن الأشياء لا يصح وجودها إلا بارتباطها، والقول بأن هذا الارتباط في الأشياء راجع إلى العادة.

وليتجنب ابن رشد هذه النتيجة الخطيرة قرر السببية على الصعيد الانطولوجي، فذكر بأن العالم كله ما هو إلا أسباب ومسببات لا غير، ومن هذا النظام والترتيب اللذين

---

=الإطلاق مجرداً من تعيين أو تحديد، أما المعرفة (الايستمولوجيا) ويطلق عليها نظرية المعرفة، وهي تشكل جزءاً هاما في تناول الوجود، إذ يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، للمزيد أسس الفلسفة.د/ توفيق الطويل ص٥٣، مطبعة النهضة المصرية ط٢ سنة١٩٥٥م

(١) نحن والتراث.د/ محمد عابد الجابري ص٢٢٤.

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ج٢/٧٨٧.

نلاحظهما في العالم وهما تابعان إلى النظام والترتيب اللذين في العقل الإلهي، وبإدراك الإنسان للأسباب والمسببات وبوقوفه على هذا الترتيب والنظام يكتسب علما ومعرفة، ولكن المعرفة البشرية دائما ناقصة؛ لأنها لا تستطيع الإحاطة بجميع الترتيب والنظام اللذين في العالم(١).

وبذلك نرى أن ابن رشد قد تمكن من التخلص من كثير من المشاكل الجانبية التي تتصل بمسألة السببية بواسطة الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الانطولوجي.

أما بالنسبة لحرية الإرادة البشرية فإن فيلسوف قرطبة يرى أن القول بالسببية لا يلغيها، وخلاصة رأيه أن العالم الخارجي بما فيه الإنسان محكوم بالعلاقات السببية، فإن ذلك بالإرادة، إنما يتحقق عند مواتاة الأسباب الداخلية – داخل بدن الإنسان – والخارجية – في الطبيعة – وزوال الموانع(٢).

مما تقدم يتضح لنا كيف نظر فلاسفة التنوير العقليين المعاصرين إلى ابن رشد، فهو في نظرهم فيلسوف العقلانية فقط، والذي استطاع الكشف عن أخطاء المتكلمين وخاصة الأشاعرة؛ وذلك لأن منهجه يقوم على العقل، ويختلف اختلافا رئيسياً عن منهج المتكلمين الجدلي، وقد صرح بذلك د/ العراقي وذلك في أكثر من موضع (٣).

وهناك قضايا أخرى ناقشها ابن رشد بتفصيل وكانت جزءاً من مباحث علم الكلام مثل بعث الرسل، والمعاد وأحواله،... وغير ذلك، وسيطول بنا القول إذا نحن تتبعنا مناقشته لآراء المتكلمين في هذه المسائل؛ لذا اقتصر القول على ما تقدم من قضايا وإبراز رأي البعض من فلاسفة التنوير فيها.

---

(١) نحن والتراث.د/ محمد عابد الجابري ص٢٢٥.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة. د/ محمد عابد الجابري ص٨٢.

(٣) الفيلسوف ابن رشد.د/ عاطف العراقي ص٣٧٩.

## المبحث الرابع

## فكر ابن رشد من مصادره الأساسية

**هل كان ابن رشد تنويرياً حقّاً؟**

لا جدال في أن عالمنا العربي الإسلامي في أشد الحاجة إلى حركة تنويرية لإخراجه من حالة الجمود التي تسيطر عليه منذ فترة طويلة، وما نريد أن نبحثه هنا وإن كان متصلا بهذه القضية إلا أنه ينصب بصفة خاصة على بحث التنوير عند ابن رشد، ونجزم بأنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير العقلي والديني معا، فقد كان لفكره التنويري دور بالغ في دعم الحركة العقلية في أوروبا في العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث، حيث كان لأفكاره في التمسك بالعقل تأثيرها البالغ في الشرق والغرب، لذا يعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير في العالم.

ويمكن أن نقول أن طريقة ابن رشد في عملية التنوير كانت في أساسها مختلفة عما نجده في الكثير من البحوث والدراسات التي اهتمت بالدور التنويري لابن رشد.

ونضيف أيضا أن مفهوم التنوير عند ابن رشد ليس كما شاع في الفكر الأوربي، ولا عند هؤلاء الفلاسفة التنويريين العقليين المعاصرين، حيث إن مفهوم التنوير عندهم هو التركيز على العقل الإنساني وحده وضرورة التمسك به دون غيره، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المقيدة لحرية هذا العقل بما في ذلك سلطة الدين نفسه.

ومن هنا فإن الأمر يستلزم قراءة جيدة لفكره لإعادة النظر في الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه في محاولة للتعرف على الوجه الحقيقي لابن رشد وللتنوير الذي أراده من واقع نصوصه الصريحة الواضحة التي لا تقبل التأويل إنصافا له وللتنوير الذي أراده، ومن ثم فإن الفهم الحقيقي لابن رشد لا يبدأ إلا بالرجوع إلى كتب ابن رشد الأصلية التي قام بتأليفها والنظر في أهم القضايا التي تناولها، وسنتناول في هذا المبحث تلك القضايا التى طرحت في المبحث السابق – والتي

كانت من وجهة نظر فلاسفة التنوير المعاصرين ومن كتبهم المؤلفة، حيث التركيز على العقل الإنساني فقط – وسنقوم بطرحها هنا من كتبه الأساسية التي قام بتأليفها، وهل كانت وجهة نظره التنويرية هي نفس الصورة التي قدمها الكثير من الرشديين التنويريين العقليين أمثال د/ عاطف العراقي والجابري ومراد وهبة وغيرهم أم غير ذلك؟.

وسنبدأ بطرح نفس تلك القضايا السابقة والتي تم طرحها من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة التنويريين العقليين حيث وجدنا أن حكمهم وفهمهم لفلسفة ابن رشد على أنها فلسفة تنويرية عقلية فقط.

**أولا: التأويل عند ابن رشد:**

ذكر د/ محمد عمارة إلى أنه ليس هناك مذهب إسلامي لم يقل أعلامه بالتأويل على نحو من الأنحاء، وبعبارة الإمام الغزالي الذي بلغ في التقعيد للتأويل والتفصيل في مراتبه مالم يبلغه ابن رشد، والذي كان ابن رشد مقتديا به في هذا الفن، فإنه: "ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل، فالحنبلي مضطر إليه وقائل به، وكذلك الأشعري والمعتزلة على تفاوت بينهما في الاقتصاد والتوسط والتوغل في مواضعه..." (١).

والمعنى أنه لا يخرج المبدأ الأساسي لقانون التأويل الذي وضعه ابن رشد – في جملته – عما سبق وقال به الإمام الغزالي، رغم ما يبدو من خلاف بينهما في وجهات النظر في أمور وقضايا أخرى.

فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود – في هذا المجال – واضحة المعالم، ومن أجل هذا ختم ابن رشد كتابه" الكشف عن مناهج الأدلة"

(١) ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء. د/محمد عمارة ص١٩١، دار السلام للطباعة والنشر ط١ سنة٢٠١٢م نقلا من فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص٩.

بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز فلمن يجوز"[١].

كما نبه على وجود شواهد في النصوص تعين مواطن التأويل ومواضعه، فكان ظاهر الشرع هو سبيل من سبل التحديد لمواطن التأويل؛ لأن ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه، ووجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد[٢]، وأعلن التزامه بالمذهب الإسلامي في التأويل على النحو التالي:

١- التأويل جائز.

٢- في المواطن التي يقوم بها البرهان على استحالة التأويل.

٣- وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في المجاز، الذي تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها.

٤- وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ.

٥- ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول لا المقابلة بينهما، والانحياز لأحدهما، تجاوزاً للآخر أو نفياً له.

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط بها ابن رشد أكد أيضا على أن هذا التأويل للخاصة من الراسخين في العلم، فقال: " فهذا التأويل ليس ينبغي أن لأهل الجدل فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، فليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة...، وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر"[٣].

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ص١٣٩.

(٢) فصل المقال لابن رشد ص ٣٢ بتصرف.

(٣) المصدر السابق ص٥٨ وما بعدها، ومناهج الأدلة لابن رشد ص٢٤٥.

هذا هو مذهب ابن رشد في التأويل الذي وضع له حدوداً واضحة لا تخرج عن الحدود والضوابط الشرعية، ولقد أدرك حقيقة هذا المذهب الرشدي في التأويل د/ زكي نجيب محمود فقال: " إن ابن رشد يريد أن يضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نؤول ظاهر الشريعة فيه، وحتى في هذه المجالات سنجد في ظاهر الشريعة مواضع أخرى تؤيد تأويلنا"(١).

لكن الذين أرادوا التستر بابن رشد لإيهام الأمة المسلمة أن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التأويل الغربي، فقد قفزوا على حقائق وضوابط هذا المذهب الرشدي، فادعى فرح أنطون: أن التأويل الرشدي الذي لجأ إليه ابن رشد باب واسع يسع لكل الآراء والتعاليم، وقد انتقد د/ مراد وهبة رأي د/ زكي نجيب محفوظ، قائلا: " إنه يطمس ملامح التفرقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن فيقضي على مقولة التأويل "(٢)، وادعى د/ وهبة أن ابن رشد كان بخلاف الغزالي حيث قد أوجب التأويل في كل الأمور.

وقد عقب على ذلك د/ محمد عمارة قائلا: وقف مراد وهبة مع فرح أنطون بعيداً عن فقه آراء ابن رشد والغزالي في التأويل؛ لأنهما – وهبة، وأنطون – قد انطلقا من تراث الرشديين اللاتينيين لا من إبداعات الغزالي وابن رشد(٣).

---

(١) ابن رشد.د/ محمد عمارة نقلا من فلسفة ابن رشد ٦٣.

(٢) المصدر السابق ص١٩٤، ومدخل إلى التنوير د/ مراد وهبة ص١٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.

(٣) شكل أتباع ابن رشد في أوروبا تياراً فلسفياً قوياً في العصور الوسطى، بداية من القرن الثالث عشر وحتى السادس عشر الميلاديين، شغل الفكر واللاهوت الغربي، وقد أطلق على هذا التيار اسم الرشدية، وقد أطلق الأكويني هذا الاسم عليهم في كتابه (وحدة العقل ضد الرشديين)، وقد أسهمت عدة قضايا في معاداة الكنيسة للرشدية، من أهم تلك القضايا: تبني الرشدية لمواقف وآراء تعارض اللاهوت المسيحي التقليدي والمقررات الكنسية الرسمية،

ويرى د/ عمارة أن نظرة د/ مراد وهبة غير سليمة، حيث يستغرب وقوعها من أستاذ فلسفة حيث قال وهبة: "إن الغزالي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته"(١).

ويرد عليه د/ عمارة قائلاً: إن ابن رشد لم يحاكم ومحنته هذه كانت لأسباب سياسية، غلفت بأغلفة فكرية، ثم كيف يكون الإمام الغزالي من عوامل محنة ابن رشد وإحراق مؤلفاته، وهو – الغزالي – كان مضطهداً في المغرب والأندلس؛ حيث عاش وامتحن ابن رشد، وكتبه قد أحرقت هناك، وظل فكره ممنوعاً لسنوات أطول بكثير جداً من سنوات محنة ابن رشد؟!

ويضيف د/ عمارة أيضا بأن ابن رشد قد أفرد كتابه المنهجي" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" لإثبات المؤاخاة بين العقل والنقل، اعتماداً على التأويل الذي سار فيه على القواعد التي أرساها الغزالي، فمن أين أتى الدكتور مراد وهبة بمقولة إن "فصل المقال" كتاب كرسه ابن رشد للرد على الغزالي مثل "تهافت التهافت" ؟! (٢).

وبناء على ما سبق أرى أن فيلسوف التنوير العقلي د/ مراد وهبة يريد أن يجعل من تأويل ابن رشد " التأويل التنويري العقلي" الذي يلغي مبادئ الشريعة ويحل محلها العقل بدلا من النقل، ومن هنا تنتشر الفوضى الفكرية التي تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء.

---

=انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط.د/ يوسف كرم ص٧، الناشر/ الياقوتة الحمراء للبرمجيات سنة٢٠١٧م.

(١) مدخل إلى التنوير د/ مراد وهبة ص١٤٥.

(٢) ابن رشد. د/ محمد عمارة ص١٩٥،.

**ثانيا: قدم العالم أو حدوثه:**

هذه المسألة إحدى المسائل الثلاث التي كفر بها الغزالي الفلاسفة من أجل مذهبهم فيها، ولا يتسع المقام في هذا المبحث للدخول في جميع التفصيلات لتلك المسألة، وكل ما يهمنا رأي ابن رشد هل قال حقا بقدم العالم؟ إذ القول بالقدم والأزلية يتنافى مع القول باحتياج العالم إلى فاعل.

والحق إن ابن رشد لم يقل بقدم العالم بالمفهوم الحقيقي للقدم الذي يعني الأزلية عن غيره في الوجود، كما أنه لم يقل بالحدوث بالمعنى الحقيقي للحدوث وهو الوجود عن غير شيء وفي زمن.

وقد رأينا أن ابن رشد في هذه المسألة يجعل القرآن الكريم أساساً في الاستدلال، فهو لا يعتمد على الاستدلال الذي يقوم على المقدمات المنطقية التي لا تطيقها العامة وأحياناً لا تكون يقينية؛ والطريف أيضا أنه لا يدعي لنفسه ابتكاراً بالقول بنفي القدم والحدوث الحقيقيين عن العالم، بل يرى أن هذا هو المآل الذي يؤول إليه رأي المتكلمين والفلاسفة، وأن آراءهم ليست تتباعد عن الفكر الإسلامي؛ لأن الخلاف فيها لفظي، وأيضا لم يكلفنا الله تعالى بالتصديق اليقيني بالقدم أو الحدوث في هذه المسألة العويصة والكل فيها معذور ما بين مخطئ ومصيب، فيقول ابن رشد:" وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية والحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً الاختلاف فى التسمية.." (١).

وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفين، ووسط، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة، فأما الطرف الواحد: فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني عن وجوده.

(١) فصل المقال لابن رشد ص٩.

وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعرية على تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو: موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما، وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود أعني عن العالم وهذا هو العالم بأسره، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم.

فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام، وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل(١).

وهكذا ركز ابن رشد الخلاف في قدم العالم أو حدوثه على شيء مهم وهو الزمان، فالكل متفق على أنه ليس قبل العالم زمان؛ لأن الزمان مقدار حركة العالم وما لم يكن عالم لا يكون ثمة زمان.

ولهذا ينتهي ابن رشد إلى تقدير " أن المذاهب ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها أو لا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة "(٢).

---

(١) فصل المقال ص١٠.

(٢) المرجع السابق ص١٠.

وبذلك قرر ابن رشد أن العالم محدث عن إرادة قديمة، وأنه خلق من لا شيء وفي غير زمان، وهذا أمر لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور، ويوقع في شبه عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة أهل الجدل منهم.

وهكذا أخذ ابن رشد الاستلال على حدوث العالم عن الله تعالى بأدلة ترتكز على النظر السليم والملاحظة الصادقة، وتؤخذ مقدماتها من القرآن نفسه، فهي لذلك بسيطة وتؤدي بالناس جميعا إلى اليقين(١).

**والخلاصة أن ابن رشد في تلك المسألة قد أراد أن يدعم رأيه بأمرين، هما:**

١- الاستلال بالنصوص الشرعية على أن رأيه هذا أقرب إلى الشرع من آراء المتكلمين التي قطعت بأن العالم حادث.

٢- تصفية موقف الإمام الغزالي الذي كفر فيه الفلاسفة لقولهم بالقدم.

هذا، وإن رأينا أن ابن رشد لم يقل صراحة بقدم العالم، إلا أننا أيضا لا ننكر وجود بعض التأثر الأرسطي في بعض من عناصر تلك المسألة – قدم العالم أو حدوثه –، ولكن يمكننا القول بأن العنصر الإسلامي هو الغالب في التأكيد على أن الفاعل لهذا العالم هو الله تعالى دائم الأحداث في العالم والعناية به، وبهذا يتصادم مع الفكرة الأرسطية القائلة بأن العالم هو الذي يتحرك بحركة العشق الكمال الإلهي(٢).

**ثالثاً: علم الله بالجزئيات:**

طرحنا في المبحث السابق رأي فلاسفة التنوير العقليين من مسألة علم الله تعالى بالجزئيات عند ابن رشد، وتتمة لتلك المسألة سنتناول بشيء من التفصيل هذه

(١) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. د/ محمد يوسف موسى ص١٣٧، الناشر/ مؤسسة هنداوي. المملكة المتحدة.

(٢) تهافت التهافت ص٢٩٧.

المسألة مرة أخرى من وجهات نظر مختلفة؛ لنرى رأي ابن رشد في تلك المسألة ونقوم بتحليل رأيه فيها وهل اختلف رأيه هنا معهم أم لا؟

ذكر ابن رشد أن علم الله تعالى يجب أن يكون مجرداً من كل نقص، ويقول في ذلك: " إن الشرع نص على أن الله تعالى يحيط بكل شيء علما، فيكتفي إذاً أن نعترف بأن الله تعالى عالم بما يكون على أنه سيكون، وبما كان على أنه كان..." (١).

ويرى أيضا: " أن العلم الإلهي للأشياء الحادثة إذا كان لا يخضع لفكرة الزمن، فمن الواجب أن يكون علما واحداً فيه ألبتة، الله يعلم الأشياء بعلم قديم وهذا تأكيد وحدة العلم الإلهي، ومعناه أن العلم هو عين ذاته، فعلم الله للأشياء لا يدل على شيء سوى أن هذا العلم لا يخضع للمعايير الزمنية، فالله يعلم الماضي والحاضر والمستقبل دفعة واحدة، فكأنما جمع الزمان في لحظة واحدة إذا أجيز لنا هذا التعبير، وذلك لأن الزمن لا يوجد وجوداً حقيقياً إلا بالنسبة للأشياء الحادثة، أما بالنسبة إلى الله فلا مجال للحديث عن فكرة الزمن" (٢).

**دفاع ابن رشد عن الفلاسفة وموقفه من الغزالي:**

نبدأ الحديث مع ابن رشد من خلال مناقشته للإمام الغزالي، حيث يذهب إلى أنه أخطأ في رده ونقده للفلاسفة؛ لأنه عجز عن معرفة الفارق العميق بين العقل الإلهي والعقل الإنساني.

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة.د/ محمود قاسم ص٥٣، مكتبة الأنجلو المصرية ط سنة١٩٦٤م، ونظرية المعرفة وتأويلها لدى توماس الأكويني.د/ محمود قاسم ص٢٢٤، مكتبة الأنجلو المصرية ط٢ سنة١٩٦٩م.

(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد. د/ محمود قاسم.ص٢٣٢.

يقول ابن رشد: " أما ما شنعوا به من أن البدء الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته، فهو جاهل بجميع ما خلق، فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق، وإنما الذي يضعون –ـ أي الفلاسفة –– أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود، وأنه العقل الذي هو علة للموجودات، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال في العقل منا، فمعنى قولهم أي الفلاسفة أنه لا يعقل ما دونها من الموجودات، أي أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها، بل بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه" (١).

فابن رشد هنا يرى أن للموجود وجودين وجودًا أشرف، ووجوداً أخس، ومن ثم فإن الوجود الأشرف أعلى من الوجود الأخس.

فهو إذاً يقصد أن علم الله تعالى بالموجودات جميعا جزئية أو كلية هو علم حضوري لا حصولي، وهو سبب في وجود الأشياء ومتقدم عليها وليس متحصلا منها، على غير ما هو في الإنسان.

وعلى هذا فالغزالي لم يفهم الفلاسفة؛ ذلك لأنهم" لم ينكروا علم الله بالجزئيات وإنما أنكروا العلم الشبيه بعلم الحوادث وهو العلم المعلول للموجودات"، وذلك لأن العلم المعلول للموجودات هو الذي يؤدي إلى حدوث التغير في العلم، أما علم الله القديم فهو علة وسبب للمعلوم الذي هو موجود، ويقول في ذلك ما نصه: " إن أبا حامد قد غلط على الحكماء أتباع أرسطو والمشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا؛ بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو يحدث بحدوثه ويتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالموجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو موجود " (٢).

---

(١) تهافت التهافت لابن رشد ص٧٠٣.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د/ محمد عمارة. ص٣٨.

وعليه فابن رشد يرى أن مقصود الفلاسفة من عدم علم الله بالجزئيات" هو أن الله لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث، بل يعلمها بعلم قديم، وفي هذا غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به " (١).

بل يذهب ابن رشد إلى أنه:" كيف يمكن أن يتصور من المشائين من الحكماء أنهم يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الإنذارات في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات " (٢).

ويرى ابن رشد أن الصعوبات التي تواجه الإنسان عندما يبحث في هذه المسألة إنما تأتي من المماثلة بين علم الله تعالى وعلم الإنسان، وتطبيق القياس الذي يطبقه المتكلمون وهو قياس الغائب على الشاهد، والحقيقة في نظر ابن رشد أن علم الله تعالى يختلف عن علم المخلوقات كل الاختلاف، وتلك هي القاعدة التي انطلق منها ابن رشد في ردوده على الغزالي وهي التفريق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، فهو يرى أن الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الثاني، وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات العامة بالعقل، والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه، فلا شك في تغيير الإدراك بتغيير المدركات، وفي تعدده بتعددها، ويرى ابن رشد أن الصعوبات التي تواجه الإنسان عندما يبحث في هذه المسألة إنما تأتي من المماثلة بين علم الله تعالى وعلم الإنسان، وتطبيق القياس الذي يطبقه المتكلمون وهو قياس الغائب على الشاهد.

ويذكر أيضا في معرض رده على الغزالي أن مسألة العلم الإلهي ما كان يجب أن تخرج للعامة؛ لأنها خاصة بالعلماء الراسخين ومن الواجب أن يحتفظ بهذه المسألة لهم وحدهم، ولا يصرح للجمهور بالرأي الحقيقي فيها، لأنهم لا يستطيعون فهمه.

---

(١) المرجع السابق. ص٢٨.

(٢) المرجع السابق. ص٢٩.

والحاصل أن ابن رشد بذل أقصى جهده ليظهر آراء فلاسفة الإسلام على وجه يتفق مع مبادئ الإسلام [١]، فقرر أن مراد الفلاسفة من العلم الإلهي للموجودات الحادثة الجزئية، هو علمها عن طريق العلم القديم الذي هو علة للموجودات وليس بعلم معلول لها،كما أن علمه سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه كلي ولا جزئي؛ لأن الكلي والجزئي معلولات عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد.

وعلم الله ليس محدودا، ولا منفصلاً بعضه عن بعض فهو لا نهائي وغير محدود، فعلم الباري لا ندرك كنهه ولا نصل إلى حقيقته [٢].

هذا خلاصة ما قاله ابن رشد في دفاعه عن الفلاسفة، وفي الواقع أن ابن رشد قد انتفع في هذه المسألة بما دار بين الغزالي من أخذ ورد، واستعرض كل هذا ثم أعلن: "أن من رمى الفلاسفة بجحود علم الله بالجزئيات لم يفهم مراميهم، فهم في نظره لم ينكروا علمه تعالى بها على الإطلاق وإنما أنكروا العلم الشبيه بعلم الحوادث أي العلم بالمعلول للموجودات لا ما كان علة بها " [٣].

ولكن نأخذ على ابن رشد رميه للغزالي بأنه لم يفهم آراء الفلاسفة في هذه المسألة مع ما كانت عليه تلك الآراء من وضوح وجلاء.

رابعا: مشكلة السببية وحرية الإرادة:

تعد مسألة السببية من المسائل المهمة التي تعرض لها كل من المتكلمين وفلاسفة الإسلام، فقد أفاضوا في الحديث عنها، فقد ذهب الأشاعرة إلى إنكار حتمية السببية والعلية، وقالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقب بعض، كالري بعد شرب الماء، فليس للشرب دخل في الري، بل الري

(١) تهافت التهافت ص٧٠٣.

(٢) المرجع السابق ص٧٠٣.

(٣) الفلسفة الإسلامية في المغرب، د/ محمد غلاب. ص ٧٣.

واقع بقدرة الله تعالى واختياره، فله أن يوجد الشرب دون الري، والري دون الشرب، وكذا الحال في باقي الأفعال، وإذا تكرر صدور فعل منه وكان أكثرياً أو دائماً يقال إنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر(١).

أما المعتزلة فقد اتفقت علي قيام السببية، ووجود العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، سواء كان ذلك في الكون وعالم المادة أم في المجتمع ومحيط الإنسان، وهم بذلك يتجاوزون ويخالفون الجبرية الذين ردوا كل المسببات إلى الله تعالي، ورفضوا لذلك أن يعترفوا بمبدأ السببية بين الإنسان وسائر الأفعال، وأرجعوا الأمر إلى الله تعالى بحيث يصير عندهم كالجماد، ليس له حرية أو إرادة أو اختيار، وأسندوا الأفعال كلها إلى الله عز وجل(٢).

وقد ذكر القاضي عبد الجبار وغيره من بعض المعتزلة أن التلازم بين الأسباب والمسببات أمر عارض، ولكنه لا يمنع الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات، فهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها، والاقتران الضروري بينهما، وأن ما ذكر يعد أمراً عارضاً وليس حتمياً في كل ظاهرة من الظواهر التي تجمع بين السبب والمسبب، فهذا يرجع إلى الإرادة والمشيئة الإلهية والتي تهدف إلى الحكمة عند الله تعالى وفقاً لقوانين ثابتة تمشياً مع القدرة والعناية الربانية(٣).

---

(١) لا يتسع البحث لسرد جميع آراء المتكلمين والفلاسفة في تلك المسألة. للمزيد راجع: لإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد للجويني. تحقيق.د/ محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ص ٢٤٣، مكتبة الخانجي، سنة١٩٥٠م.

(٢) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. د/ محمد عمارة ص١٤٤، دار الشروق بالقاهرة ط٢ سنة١٤٨٠ه-١٩٨٨م، وكشف اصطلاحات الفنون للتهاوني.ج١/١٩٩، المؤسسة المصرية العامة بالقاهرة سنة١٩٦٣م.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار. تحقيق.د/ عبد الكريم عثمان ص٣٨٨، مكتبة وهبة بالقاهرة ط٢ سنة١٤٠٨ه-١٩٨٨م.

نرى مما تقدم أن القاضي عبد الجبار وسائر المعتزلة أقروا بتلازم بين الأسباب والمسببات في الطبيعة، أما الأشاعرة فقالوا بلزوم العادة وجريانها بدلاً من أن يقولوا بتلازم الأسباب ومسبباتها، ومن هنا نفي السببية عندهم يدل على عدم اعترافهم بالعلاقات الضرورية المحددة بين الأسباب ومسبباتها وغرضهم من ذلك المحافظة على القدرة المطلقة لله تعالى.

أما الإمام الغزالي فقد سار على نهج الأشاعرة فيما يختص بقولهم في الاقتران بين السبب ومسببه، وأن هذا الاقتران مرده إلى العادة، ومن هنا انتقد الفلاسفة الذين يربطون الأسباب بمسبباتها، وأيد قول أبي الحسن الأشعري الذي ذهب إلى أن الاقتران بين الأسباب ومسبباتها يرجع إلى العادة لا إلى الضرورة الحتمية، وقد انتقد الغزالي الفلاسفة الذين ذهبوا إلى ربط الأسباب بمسبباتها وأيد قول الأشعري الذي ذهب إلى أن الاقتران بين السبب ومسببه يرجع إلى العادة لا إلى الضرورة الحتمية.

ولهذا هاجم الإمام الغزالي الفلاسفة لقولهم بفكرة السببية والاقتران الضروري بين العلة والمعلول، وذكر أنه لا ضرورة بينهما.

لقد أشار الغزالي في كتابه "تهافت التهافت" موضحاً تبريره لإنكار الترابط بين الأسباب ومسبباتها، قائلا: " إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه لنفي الآخر، فليس من ضرورة أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب والشبع والأكل...، إلى كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى" (١).

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي. تحقيق.د/ سليمان دنيا ص٢٣٩، دار المعارف بمصر ط ٤ سنة١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.

ويعد هجوم الغزالي على الفلاسفة؛ لأنهم أصروا على فكرة الترابط الضروري بين الأسباب ومسبباتها، وبالتالي يؤدي – في رأيه – إلى إنكار المعجزات والتي ترتبط عنده بقدرة الإله الخالق في إيجاد السبب دون المسبب، وهي ترجع إلى تقديرات الله تعالى وأفعاله المحكمة في الكون.

**رأي ابن رشد في مشكلة السببية:**

رأى ابن رشد أنه من الضروري قبل الدخول في صميم هذا الموضوع، أمرين:

١- أن الفلاسفة القدماء لم يتكلموا في المعجزات لاعتبارهم إياها من أصول الشرائع التي لا يجب بحثها ويعاقب من يشكك فيها.

٢- أن المعجزة ليست أمراً يمتنع عقلا أن يكون، بل هو ممكن في نفسه؛ لأن له سببه ولكنه يمتنع على الإنسان العادي ويمكن الأنبياء كما هو الأمر في القرآن الكريم معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم (١).

فهو يرى أن ارتباط الأسباب بمسبباتها ارتباط ضروري وليس ارتباطا عاديًا كما يرى المتكلمون، يقول ابن رشد: "وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه، أو هي أكثرية، أو فيهما الأمران جميعا؟ فمطلوب يستحق عنه، فإن الفعل والانفعال الواحد شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد؛ لأنه لا يبعد أن يكون هناك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار..." (٢).

ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين بأنهم يعترفون بأن للأشياء حقائق، وحددوا أنها ضرورية في وجود الموجود، ولهذا أكد ابن رشد على ضرورة التلازم بين السبب

(١) تهافت التهافت لابن رشد. تحقيق. د/ سليمان دنيا ص٥١٤.
(٢) المرجع السابق ص٥١٥.

والمسبب؛ لأن ذلك يقتضي الحكمة أو أحكام النظام والترتيب في الموجودات، وبين الأشياء وبعضها مع الأخرى، وأيضا يدل على حكمة الله تعالى في خلقه وموجوداته وبين الأشياء وبعضها مع الأخرى، وأيضا يدل على حكمة الله تعالى في خلقه وموجوداته، أضف إلى ذلك أن المنطق والعقل يقتضيان بالتتابع ضرورة التلازم بين الأسباب ومسبباتها.

هذا ويقرر ابن رشد أنه بالرغم من وجود الخاصية الطبيعية لكل شيء، لكن يؤكد أن الفعل صادر من عند الله تعالى، وأنه تعالى يمكن أن يعطل تلك الخاصية الطبيعية بالأشياء وأفعالها، كما أنها تسير وفقاً لطبيعتها وفعلها، فالنار مثلا قد توجد بجانب القطن ولا يحترق، وأيضا معجزة سيدنا إبراهيم ــ عليه السلام ــ حينما ألقي في النار ولم يحترق(١).

فابن رشد يؤمن بالمعجزات ولم ينكرها، ورغم ذلك رفض التأويل في الشرائع والمعجزات وغير ذلك من الغيبيات؛ لأنها أمور إلهية لا يرقى العقل الإنساني إلى إدراكها فيجب الإقرار بها على ظاهرها دون تأويل.

نرى كذلك أن ابن رشد أراد التلازم والترابط الضروري بين الأسباب ومسبباتها محاولا أن لا يبتعد عن روح العقيدة الإسلامية، ولكنه في نفس الوقت أراد أن يبرز الجوانب الفلسفية والبرهانية الموجودة في ثنايا هذه المسائل المهمة.

وبعد نستطيع القول بأن ابن رشد من أعظم فلاسفة التنوير في العالم، وقد كان لأفكاره في التمسك بالعقل أثره الواضح في الشرق والغرب، وله أيضا الكثير من المؤيدين والمعارضين.

ولكن يجب القول بأن ابن رشد قد أسيء فهمه كثيراً وحملت أفكاره في أوقات كثيرة غير ما تحتمل من جانب مؤيديه ومعاصريه على السواء.

---

(١) المرجع السابق ص٥٤٠.

ومن هنا طرحنا بعضاً من تلك القضايا لإعادة النظر في الكثير مما قيل عنه وعن فلسفته العقلية البعيدة عن الدين، وهذا أيضا يدعونا لأن نكشف عن جانب آخر من فكره وحياته تجاهله الكثيرون ممن كتبوا عنه أو استندوا إلى فكره دعماً للتنوير والدعوة إليه، ونتفق أيضا مع د/ محمد حمدي زقزوق فيما كتبه عن ابن رشد والجانب المنسي من فكره حين ذكره قائلا:" ابن رشد الفيلسوف المعروف الذي تولى القضاء في إشبيلية ثم في قرطبة، فماذا كان يحكم؟ لقد كان ابن رشد يحكم وهو على كرسي القضاء على أساس من الشريعة الإسلامية وكتابه " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" أعظم شاهد على ذلك، ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتبرة في الفقه الإسلامي، فابن رشد مع مطالبته بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعني لديه بأي حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية، ليس فقط نظرياً بل على المستوى العلمي والتطبيق الواقعي أيضا، ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التي تحكم معاملات الناس في المجتمع إلا وتناولها في كتابه المشار إليه مؤصلا لها على أسس إسلامية، وإن إلقاء نظرة على فهرست هذا الكتاب ترينا فقيها متمكناً لم يكن له نظير في عصره..." [(١)].

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه القاضي المسلم لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف، فالحقيقة لديه واحدة وإن كان لها وجوه كثيرة، فليس لديه حقيقة دينية يمكن التسليم بها تتناقض مع حقيقته الفلسفية، ولا يمكن أن يكون هناك تناقض أصلا ما دامت الحقائق واحدة، فإن كان هناك نص ديني يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل النص لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهري، وقد ذهب إلى مثل ذلك العديد من مفكري الإسلام وعلى رأسهم الإمام الغزالي[(٢)].

---

(١) الدين والفلسفة والتنوير.د/ محمود جمدي زقزوق ص٨١.

(٢) كان الإمام الغزالي يقول: "فإن لنا معياراً في التأويل وهو أن ما دل نظر العقل ودليله بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك" انظر: المرجع السابق ص ٨٥، وراجع: فضائح الباطنية للغزالي ص٥٣، القاهرة سنة ١٩٦٤م.

إذاً فطريقة ابن رشد التنويرية تتمسك بالعقل والدين معاً، وزيادة للتوضيح يمكن أن نشير إلى موقف ابن رشد من الثقافات الأخرى، حيث بين ذلك في كتابه "فصل المقال" قائلا: بأن الاطلاع على كتب القدماء أمر واجب بالشرع ما دام الهدف الذي يقصدون إليه هو ذات المقصد الذي حثنا عليه الشرع وهو النظر العقلي في الموجودات، وطلب معرفتها.

ثم يقول ابن رشد: " ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها حقا سررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه، وعذرناهم"(١)، وبين ابن رشد أنه من الضروري استخدام العقل في الكشف عن الحقيقة:" فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية"(٢)، لذا تكمن أهمية العقل عنده حيث دوره الفعال في تحصيل الحقيقة.

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وقد أكد ابن رشد ذلك في كتابه "فصل المقال"، وأوضح أن الأقاويل الشرعية التي اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها، وهي:

١- أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقاً للجميع منها.

٢- أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيه تأويل إلا أهل البرهان.

(١) فصل المقال للجابري ص١٣.

(٢) فصل المقال للجابري ص٩١.

٣- أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق[١].

ونصوص ابن رشد هذه صريحة وواضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد في فهمها، وهي كما عبر د/ زقزوق على ذلك تدلنا على أن التنوير له جناحان: أحدهما: فلسفي والآخر: ديني، وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لا يجوز أن يفهم فهماً أحادياً، فالتنوير العقلي مطلوب، والتنوير الديني مطلوب وهو الأساس في الوقت نفسه[٢].

(١) المرجع السابق ص٣٨.

(٢) الدين والفلسفة والتنوير.د/ محمود جمدي زقزوق ص٩١.

## المبحث الخامس

## موقف فرح أنطون من ابن رشد [1]

استعرض فرح أنطون في كتابه "فلسفة ابن رشد" فلسفة ابن رشد من حيث مصادرها، وبنيتها، ومجال تأثيرها الذي امتد ليشمل الشرق والغرب، وكان سبباً في النهضة الأوروبية الحديثة، حيث استفاد القديس "توماس الأكويني" من أفكار"ألبرت الكبير" الذي تعلم من خلاله الفلسفة الرشدية، والتي استطاع بها الإكويني أن يتجاوز العقبة التي كانت تؤرق الفكر الأوروبي، وتحكم العقل الجمعي الأوروبي إبان هذه الفترة، وكانت هذه العقبة تتمثل في رأي الأوروبيين المسيحيين في التعارض بين الحقيقة الإلهية والحقيقة العقلية؛ لذلك كانت الفلسفة وكثير من العلوم تعد كفراً، فجاءت فلسفة ابن رشد وكتاباته لتؤكد على أن هذا التعارض ظاهري، ويكون عادة إما نتيجة للقصور في فهم الواقع، أو عدم الفهم الحقيقي للنص، وهو ما مهد بعد ذلك لقيام عصر النهضة الأوربي.

**رضا فرح أنطون عن ابن رشد:**

نذكر أولا أن فرح أنطون يقف من ابن رشد وفلسفته موقف الإعجاب والاحترام بسبب تسامحه مع الأديان، ويرى أنطون أن ابن رشد كان متسامحا مع جميع الأديان، وأن العبادات في كل دين وسيلة لتربية الفضائل في النفوس، فيقول معلقا على رد ابن رشد على الغزالي في مسألة خلود النفس والمعاد:" إن الحكيم لا

(١) فرح أنطون(١٨٧٤ – ١٩٢٢م) صحفي وروائي وكاتب سياسي واجتماعي من أعلام النهضة العلمانية، ورائد من رواد حركة التنوير في العالم العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، اشتهر بدعوته للتسامح بين المسلمين والمسيحيين، وعرف بتأثره الشديد بالفيلسوف ابن رشد، وكان متأثراً في ذلك بأعمال اللغوي والمؤرخ أرنست رينان.للمزيد انظر: الموسوعة الحرة – ويكيبيديا.

يتعرض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة، وإن الشرائع كلها نبهت بما يجب تنبيه الخاصة والعامة إليه وإنه لا يجوز الاستهانة بها، والتصريح بشك في مباديها بل يجب التأويل؛ لأنها كلها حق وإن الفضائل الخلقية لا تمكن إلا بالعبادات المشروعة للبشر في كل ملة، مثل القرابين والصلوات وما يشبه ذلك، وإن الحكماء يوجبون على الناس تقليد الأنبياء، لأن المبادئ التي وضعوها لا يقصد بها إلا حث الجمهور على الأعمال الفاضلة"(١).

ثم يقول معلقا على ما كتبه عن ابن رشد: هذه الكلمات ستبقى في كتاب "تهافت التهافت" دليلاً على شرف نفس المؤلف ونزاهته التامة وكماله الأدبي الذي لا تزحزحه أهواء الخاصة والعامة، وكأنه رحمه الله قد رسم بهذه القوانين طريق الألفة الحقيقية في الشرق ودائرة الإخاء الممكنة.

ويضيف أيضا أنه يجب أن ننحني باحترام أمام أبي الوليد نشكره على أقواله التي أظهرت نزاهته، وكذلك نهديه الشكر باسم النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على الإخاء والإنسانية (٢).

**سخط فرح أنطون من ابن رشد:**

نجد فيما سبق الرضا التام من أنطون لابن رشد؛ لأنه – حسب ظنه – وجد فيه ما يموه به على الأغرار من كلام الفيلسوف بمقدار ما كان ساخطاً عليه فيما هو آت؛ لأنه لم يجد مساغاً للتمويه في كلامه سوى أن يتهمه بالاتقاء والاحتماء ــ على حد تعبيره –، يقول أنطون: " بقي الأمر المهم وهو اهتمامه بأمر الزنادقة الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل، وإيجاب قتلهم على كل من يقدر عليهم،

(١) فلسفة ابن رشد. فرح أنطون ص١١٧ وما بعدها. مؤسسة هنداوي بالقاهرة للتعليم والثقافة. ط سنة٢٠١٢م.

(٢) كان هذا مدحه لابن رشد قبل أن ينقده ويسخط عليه، للمزيد انظر: المرجع السابق ص١١٧ وما بعدها.

فنقول بكل حرية: إننا كنا ننتظر منه هذا التساهل؛ لأن القتل في شريعة الإنسانية الحقيقية محرم أياً كان سببه، ويحاول أن يلتمس لابن رشد حكمه القاسي على الزنادقة – حسب ظنه – بأن هذا التطرف جاء رد فعل في مقابلة تطرف الغزالي وهو يرد عليه، كما كان محاولة منه لتصحيح سمعة المشتغلين بالفلسفة الذين كانوا يرون أن الفلسفة ذريعة إلى الانطلاق من كل قيد، ويلتمس له بعض العذر بما قاله لو كان يقصد بالزنادقة الذين ينادون بإبطال الشرائع والفضائل، ولكن إذا كان أبو الوليد أطلق اسم الزنادقة على الباحثين بالعقل والمتطرفين في هذا البحث أكثر منه دون أن ينشأ عنهم ضرر بالفضائل فليس له عذر غير عذر الاتقاء والاحتماء" (١).

**زيف دعاة التنوير:**

يسوق د/ عمارة تزييف دعاة التنوير في أكثر من موضع ومنها ما ذكره في كتابه فيقول: أسوق إليكم تزييف دعاة التنوير وهم تلامذة العلمانية، حينما نشروا كتاباً لمحمد عبده يحمل اسم " الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية " وفي الكتاب نقد موضوعي من الإمام محمد عبده للنصرانية، لكنهم لم يذكروا عنوان واسم الكتاب كما ذكره صاحبه، بل حذفوا كلمة النصرانية وذكروا بأن اسم الكتاب " الإسلام بين العلم والمدنية" ووضعوا فيه مقالات لا علاقة لها بالكتاب!!

في حين أن محمد عبده قد كتب هذا الكتاب رداً على "فرح أنطون" الذي نشرت له الهيئة كتابا في سلسلتها عن ابن رشد، ولم يذكروا أن محمد عبده رد على هذا الكتاب "ابن رشد" حين نشره فرح أنطون؛ خاصة وأن فرح أنطون أخذ كلام "رينان" عن ابن رشد، وقال: إن ابن رشد فيلسوف مادي قاعة مذهبه العلم، فرد

(١) المرجع السابق ص١١٨.

محمد عبده على شرح رينان قائلا: إن ابن رشد فيلسوف مؤمن وأبطل أن يكون فيلسوفاً مادياً أو ملحداً [١].

أيضا يرى د/ حبيب الله: أن فرح أنطون كان متعسفاً في استنطاق نص ابن رشد في "تهافت التهافت"، ويرى أن أنطون يتقول على ابن رشد ما لم يقله، بل ما يقول بخلافه، ويفعل ذلك ليلبي حاجة في نفسه: إنه يفرض على ابن رشد فرضاً أنه يقول: إن الأديان كلها صحيحة، ويبشر بذلك إخوانه النصارى والعلمانيين ليهتفوا بأن فيلسوف الإسلام كبقية الفلاسفة غير المسلمين يقر بصحة دياناتهم[٢].

ومن هنا نتفق مع د/ حبيب الله بأن أنطون يتقول على ابن رشد مالم يقله، ودليل ذلك حينما نرجع إلى كلامه في كتابه "تهافت التهافت" الذي نقله عنه فرح أنطون بما يوافق أهواءه نجد أن ابن رشد يقول مدافعاً عن الفلاسفة مما نسبه إليهم الغزالي من إنكارهم حشر الأجساد:" بل القوم – الفلاسفة – يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها وإيماناً بها أي – حشر الأجساد – ويذكر أسباب شدة إيمانهم وتعظيمهم لذلك، فيقول: والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود

---

(١) نسب إلى ابن رشد إلى أنه قال بوجود أديان ثلاثة" أحدهما مستحيل وهو النصرانية، ويعد ثانيها دين الأولاد وهو اليهودية، وثالثها دين الخنازير وهو دين الإسلام، ثم كل واحد يفسر على أسلوبه فيجري على لسان ابن رشد رأياً لا يجرؤ على قوله باسمه" انظر: ابن رشد والرشدية. أرنست رينان ص٣٠٦، القاهرة سنة ١٩٥٧م.
وقد أطلق رينان على هذا الفهم لفكر ابن رشد أحدوثة القرون الوسطى ثم أضاف: "وما كان يخطر بالبال مطلقاً أن يحول القاضي الجليل إلى عدو للمسيح وإلى ملحد يصفع الأديان الثلاثة المعروفة مع الازدراء" كما لم يكن يدور بخلد ابن رشد نفسه أن مذهبه سينتهي إلى هذا ذات يوم. للمزيد راجع: المرجع السابق ص٤٣٣، انظر: فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين د/ محمد عمارة ص١٨.

(٢) الفلسفة الإسلامية وأعلامها في المشرق والمغرب.د/ حبيب الله حسن أحمد ص٢١١. كتاب مقرر على الفرقة الثالثة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

الإنسان وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية – ومضى يشرح مذهب الفلاسفة في دور الإيمان بالبعث الجسماني والمعاد الأخروي في سعادة الإنسان الدنيوية والأخروية، وأثر إقامة الشعائر والقرابين على الفضائل – إلى أن قال: ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، لا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع" (١).

وهكذا يمضي ابن رشد في بيان وتفصيل ما تتفق عليه الشرائع وما تختلف عليه في شأن المعاد والعبادات وغيرها، وأخيراً يقول في كلمات حاسمة ما الواجب على الفيلسوف؛ ليقطع الطريق على أنطون في افترائه عليه: " فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأول ذلك أحسن تأويل، وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص، وأنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها وأن يتأول ذلك أحسن تأويل، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء – صلوات الله عليهم – وصارف عن سبيلهم فإنه أحق الناس أن يطلق عليه اسم الكفر" (٢).

نجد إذاً من النصوص السابقة لابن رشد من كتابه "تهافت التهافت" – والذي اقتبس منه أنطون وفهم منه – أن ابن رشد لم يكن متساهلا أو متسامحا في الاعتراف بمبادئ المعتقدات الباطلة، بل كان متسامحاً في تصويب كل الأديان، وأن كلام أنطون غير صحيح، والدليل أن ابن رشد لم يقل بتعدد الأديان في مسألة حشر الأجساد المشار إليها، كما لم أنه لم يذكر نهائياً كلمة أديان، وإنما ذكر مراراً كلمة شرائع، وتحدث عن مبادئ الشرائع المتفق عليها في جميعها؛ وذلك انطلاقا من فهم

(١) تهافت التهافت. تحقيق د/سليمان دنيا – القسم الثاني ص٨٦٥ وما بعدها، دار المعارف بمصر ط سنة ١٩٦٥م.

(٢) المرجع السابق ص٨٦٦ وما بعدها.

ابن رشد للقرآن الكريم الذي تحدث عن الشرائع وتعددها لا عن الأديان باعتبار أن دين الله واحد، والأنبياء جاءوا به في شكل شرائع الله التي شرعها لعباده، كما قال تعالى:﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾سورة الشورى/١٣.

وأخيراً نذكر أن فرح أنطون من العلمانيين الذين زاد ترويجهم لهذه الأفكار، حتى انساق لهم من لا رصيد له من علم أو فكر، وأن تعاليم الإسلام السمحة هي خير معين على نشر التسامح بين كل أصحاب الديانات والمعتقدات المختلفة، ولا يعني ذلك الاعتراف المتبادل بصحة عقائد كل صاحب معتقد، ولم يقل بهذا فلاسفة وعلماء الإسلام لا قديماً ولا حديثا.

ونذكر أيضا أن تاريخ المسلمين يشهد بحسن تعاملهم مع من يعيشون معهم من غير المسلمين، خاصة النصارى، وحسبنا في ذلك أن نذكر قوله تعالى:﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٩ ﴾ سورة الممتحنة: ٨،٩، هذا وقد اشتمل عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى أهل نجران أن لهم جوار وذمة رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم، وصان الإسلام لغير المسلمين معابدهم وشعائرهم...

## الخاتمة

على الرغم من اختلاف الكتاب والباحثين حول ابن رشد هل هو مؤمن أم لا؟! إلا أن فلسفته قائمة على البرهان العقلي أي أنه يتعقل الإيمان، ولا يمكن فهم الشريعة إلا بالفلسفة، وحضور فلسفته في هذا البحث يتزامن مع الحاجة إليها في زمن المشكلات العقائدية والفكرية المعاصرة، لا سيما مشكلة تكفير أصحاب الفكر العقلي، وابن رشد أحد أصحاب الفلسفة القائمة على البرهان.

وعلى الرغم من كونه أرسطيا إلا أنه يأخذ ما يراه موافقا للحق، ويحذر مما يراه لا يوافق الحق ويحذر منه، وهذا من سمات منهج ابن رشد(١).

مما سبق يتضح لنا أيضا الوجه الحقيقي للفيلسوف ابن رشد، فهو فيلسوف تنويري على المستويين العقلي والديني على السواء، كما يتضح لنا أيضا أن التنوير عنده يختلف في أهدافه ووسائله عن التنوير الأوربي في القرن الثاني عشر الميلادي؛ وذلك لاختلاف الظروف والأسباب التي كانت موجودة في أوروبا، واختلاف المجتمع الذي عاش فيه ابن رشد، وكذا يختلف عن التنوير العقلاني الخالص الذي

(١) هناك أخطاء ذكرها البعض لابن رشد لا يتسع البحث لذكرها، ولعل من أبرزها تأويل الشريعة لتوافق الفلسفة الأرسطية، وأيضا من أخطائه هو عدم العناية بالسنة النبوية وهي مصدر مهم من مصادر التشريع، وفي هذا يقول د/ خالد كبير علال: "ابن رشد لم يعط للسنة النبوية مكانتها اللائقة بها كمصدر أساسي للشريعة الإسلامية بعد القرآن الكريم، ولم يتوسع في استخدامها في كتبه الكلامية والفلسفية، ففاتته أحاديث كثيرة ذات علاقة مباشرة بكثير من المواضيع الفكرية التي تطرق إليها، كما أن الأحاديث التي استخدمها في تلك المصنفات كثيرة منها من لم يفهمه فهما صحيحا، وأخضعه للتأويل"، للمزيد راجع: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم. د/ خالد كبير علال ص٩٧، مطبعة الوراق للنشر والتوزيع ط١سنة٢٠١٤م، هذه بعض الأخطاء التي يمكن أن توضح بعض من مأخذ العلماء ونقدهم لابن رشد الحفيد، ولأجل ذلك احتفى به كثير من المحسوبين على التوجهات العلمانية والليبرالية، حتى نسبوا ريادة الفكر التنويري للفيلسوف ابن رشد.

قال به فلاسفة التنوير العقلي في العصر الحديث، ومن هنا نرى أن التنوير الأوربي اتخذ طريق العقل مبتعداً عن الدين، وكان هذا أيضا ما أراده فلاسفة التنوير العقلي المعاصر أن يجعلوا التنوير الرشدي عقليا خالصاً.

ولكن ما وجدناه عند ابن رشد هو انسجام الدين والعقل معا في بوتقة التنوير الرشدي في تركيبة فريدة، وقد ساعدت العقيدة الإسلامية التي نشأ فيها هذا الفيلسوف على اتخاذ هذا الموقف.

أيضا نذكر أنه قد شاع عن ابن رشد أو عن فكره اللاهوتي صورة سلبية وغير صحيحة في العالم اللاتيني، فقد قولوه أكثر مما يريد قوله، بل وعكس ما يريد قوله أحيانا وشاع ذلك على هيئة شعارات من نوع ابن رشد أنه كان يقول: "بأنه لا يوجد أي دين صحيح حتى ولو كان مفيداً للعامة، وهذا ما لم يقل به ولا يفهم من فكره"(١).

وهذا لا أساس له من الصحة؛ لأن ابن رشد يقول بالحرف: "وإذا كانت هذه الشريعة 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 له.وإذا حصل أي خلاف ينبغي اللجوء إلى تأويل الشرع"(٢).

هكذا شاعت عن ابن رشد صورته في المسيحية اللاتينية وكأنه مفكر ملحد في حين أنه مسلم ابن مسلم، بل وقاضي القضاة.

وأخيراً نقول: إذا كان التنوير في حقيقته دعوة عقلانية، فإن التنوير الإسلامي هو تنوير ديني عقلي معا، فهو تنوير عقلي يعمل في إطار الدين ويهتدي بنوره.

---

(١) مدخل إلى التنوير الأوربي. هاشم صالح ص٦١، دار الطليعة للطباعة والنشر– بيروت.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق.د/ محمد عمارة ص٢٢، دار المعارف بمصر

أما التنوير الغربي فهو تنوير عقلاني معاد للـــدين أو تنـــوير لا دينـــي، أو تنـــوير عقلاني مرجعه الأساسي إن لم يكن الأوحد هو العقل.

## ثبت بأهم المصادر والمراجع


* الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث.د/ عصمت نصار، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع سنة٢٠٠٤م.
* ابن رشد فيلسوف قرطبة. د/ ماجد فخري، دار المشرق سنة٢٠٠٩م.
* ابن رشد اليوم. الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط. د/ مراد وهبة، د/ منى أبو سنة، الناشر/ دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة. العدد٢ سنة٢٠٠٠م.
* ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء. د/محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر ط١ سنة٢٠١٢م.
* ابن رشد والرشدية. إرنست رينان، ط/ دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة١٩٥٧م.
* ابن رشد سيرة وفكر. د/محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ط٣ سنة٢٠٠٧م.
* ابن رشد الفيلسوف العالم. عبد الرحمن التليلي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس.ط سنة١٩٨٨م.
* أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى.د/ زينب محمود الخضيري، الناشر/ دار التنوير للطباعة والنشر.بيروت.سنة٢٠٠٩م.
* الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد للجويني. تحقيق.د/ محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، سنة١٩٥٠م.
* بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. د/ محمد يوسف موسى، الناشر/ مؤسسة هنداوي. المملكة المتحدة.

* تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، دار العلم للملايين. بيروت سنة١٩٩١م.

* تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط.د/ يوسف كرم، الناشر/ الياقوتة الحمراء للبرمجيات سنة٢٠١٧م.

* تاريخ الفلسفة العربية. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط٢ سنة١٩٧٠م.

* تاريخ التمدن الإسلامي. جرجي زيدان، مطبعة الهلال بالفجالة. مصر.

* تكوين العقل العربي.د/ محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، دار النشر المغربية. البيضاء سنة٢٠٠٠م.

* تهافت الفلاسفة للغزالي. تحقيق.د/ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر. ط٤ سنة١٣٨٥هـ١٩٦٦م.

* تهافت التهافت لابن رشد.تحقيق.د/ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط سنة١٩٦٥م.

* تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع دL محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت١٩٩٨م.

* الدين والفلسفة والتنوير.د/ محمود جمدي زقزوق، الناشر/ دار المعارف بالقاهرة.

* الدين والعلمانية في سياق تاريخي. عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط١ سنة٢٠١٥م.

* شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار. تحقيق.د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بالقاهرة ط٢ سنة١٤٠٨هـ١٩٨٨م.

* العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر.د/ عاطف العراقي، الناشر/ دار قباء بالقاهرة للنشر والتوزيع سنة١٩٩٨م.

* فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين. د/ محمد عمارة، الناشر/ جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية.

* فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تحقيق.د/ محمد عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان سنة١٩٩٩م.

* فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د/ محمد عمارة، دار المعارف بمصر ط سنة١٩٧٢م.

* فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال. د/ محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت ط سنة١٩٩٨م.

* فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي.د/ محمد السيد الجليند، الناشر/ دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٩٩م.

* فلسفة ابن رشد. فرح أنطون، مؤسسة هنداوي بالقاهرة للتعليم والثقافة. ط سنة٢٠١٢م.

* الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. د/ عاطف العراقي، ط دار الرشاد سنة٢٠٠٤م.

* قصة الفلسفة. ول ديورانت. ترجمة د/ فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت ط٥ سنة١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت ط سنة١٩٩٨م.

* المثالية في فلسفة ابن رشد.د/ محمد عمارة، دار المعارف بمصر.

* مدخل إلى التنوير الأوربي.هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان ط١ سنة٢٠٠٥م.

* مدخل إلى التنوير د/ مراد وهبة، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.

* مشكاة الأنوار. لأبي حامد الغزالي. تحقيق.د/ أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤م.

* معارج القدس في مدارج معرفة النفس. لأبي حامد الغزالي، المكتبة التجارية الكبرى.

* المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. د/ محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة ط٢ سنة١٤٨٠هـ١٩٨٨م.

* المعجب في تلخيص أخبار المغرب. عبد الواحد المراكشي. شرح وتعليق د/ صلاح الهواري، الناشر/المكتبة العصرية ط١ سنة١٤٢٦هـ٢٠٠٦م.

* الملل والنحل. أبي الفتح مجمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق. أمير علي مهنا، علي حسن فاعور،المكتبة العصرية.صيدا بيروت، ط سنة١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.

* مناهج الأدلة في عقائد الملة.د/ محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية ط سنة١٩٦٤م.

* المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.د/ عاطف العراقي، دار المعارف بالقاهرة ط٢ سنة١٩٨٤م

* النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.د/ محمد عاطف العراقي، دار المعارف بمصر ط٤ سنة١٩٨٤م.

* نظرية المعرفة وتأويلها لدى توماس الأكويني.د/ محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية ط٢ سنة١٩٦٩م.

* نفح الطيب. أحمد بن محمد المقري التلمساني.المطبعة الأزهرية.

* نحن والتراث.د/ محمد عابد الجابري، الناشر/ المركز الثقافي الغربي.ط٦ سنة١٩٩٣م.

* الوجه الآخر للحداثة.د/ محمد المصباحي، دار الطليعة ط١ سنة١٩٩٨م